

Giuseppe Nicolaci, *Premessa*  
Costante Marabelli, *La verità sublime del nome di Dio*  
Enrico Berti, *Argomenti aristotelici contro l'esistenza di un Essere per essenza*  
Jean-François Courtine, *La construction de l'ontothéologie*  
Adriano Fabris, *Dio con l'essere. Di nuovo Martin Heidegger*  
Leonardo Samonà, *Dio e l'essere in Hegel*  
Markus Krienke, *Problemi metafisici dell'anti-scetticismo di Hegel. Un'analisi rosminiana e una prospettiva "altra" su "Dio come essere"*  
Anthony Kenny, *Quidditas and Anitas after Frege*  
Christopher Hughes, *San Tommaso sulla natura e sulle implicazioni della semplicità divina*  
Francesco Camera, *Onto-teologia dopo Heidegger*  
Winfried Löffler, *Two Approaches to Divine Simplicity. Reply to Anthony Kenny and Christopher Hughes*  
Ferdinando Luigi Marcolungo, *Ontologia e metafisica. Alcuni spunti dalla gnoseologia pura di Giuseppe Zamboni*  
Francesco Mora, *Heidegger e la questione ontoteologica*  
Iolanda Poma, *Verlegenheit metafisica. Un'ambiguità heideggeriana*  
Giovanni Ventimiglia, *Dio come Essere ed Essere come Evento. Saggio conclusivo*

RICERCHE CRITICHE

Riccardo Dottori, *Il filosofo, il sofista, il male e la omoiousia to theo nel Teeteto*  
Leonardo Messinese, *Gustavo Bontadini e la metafisica. Il pensiero moderno e l'attualismo gentiliano come "introduzione alla metafisica"*  
Giulia Maniezzi, *Tempo oggettivo e tempo soggettivo nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*  
Mirza Mehmedović, *Possible Worlds, Zombies and Truth Machines*  
Antonio Dall'Igna, *Il rapporto bruniano anima-corpo all'interno dell'ente determinato*  
Jessica Segesta, *Dalla «cosa in sé» all'«oggetto trascendentale». Principio finale e schema del giudizio sintetico a priori*  
Aldo Stella, *Incontraddittorio e principio di non contraddizione. Una distinzione teoreticamente necessaria*

RASSEGNA E NOTE

€ 35,00

1  
2016

# Giornale di **Metafisica**

Fondato nel 1946 da Michele Federico Sciacca

2016

Giornale di **Metafisica** - Nuova Serie - Anno xxxviii

## Dio come essere?

ISSN 0017-0372

ISBN 978-88-372-3019-7



MORCELLIANA  
BRESCIA

MORCELLIANA

# Giornale di Metafisica

Fondato nel 1946 da / Founded in 1946 by Michele Federico Sciacca

Nuova serie - Anno xxxviii, 1/2016 - Gennaio-Giugno

DIRETTORE / EDITOR IN CHIEF: **Giuseppe Nicolaci**

VICE DIRETTORI / ASSISTANT EDITORS: **Calogero Licata, Leonardo Samonà**

COMITATO DI REDAZIONE / EDITORIAL COMMITTEE: **Chiara Agnello, Rosaria Caldarone, Francesco Camera, Ersilia Caramuta, Bruno Celano, Angelo Cicallo, Juan Manuel Garrido, Giuseppe Gioia, Rosa Maria Lupo, Maria Manganelli, Gaetano Messina, Luciana Pepi, Christophe Perrin, Giuseppe Rocco, Michael Städtler, Grazia Tagliavia, Anna Maria Treppiedi**

COMITATO SCIENTIFICO / ADVISORY BOARD: **Günter Abel, Rafael Alvira, Franco Chiareghin, Claudio Ciancio, Klaus Düsing, Adriano Fabris, Giovanni Ferretti, Markus Gabriel, Paul Gilbert, Nicolas Grimaldi, Montserrat Herrero, Richard Kearney, Enrica Lisciani Petrini, Virgilio Melchiorre, Evangelos Moutsopoulos, Jean Luc Nancy, Maurizio Pagano, Ugo Perone, Ramón Rodríguez García, Mario Ruggenini, Ludwig Siep, Marcia Sá Cavalcante Schuback, Xavier Tilliette, Achille Varzi, Domenico Venturelli**

SEGRETERIA DI REDAZIONE / EDITORIAL SECRETARIAT: **Francesco Camera**

SEDE DEL COMITATO EDITORIALE E DELLA SEGRETERIA DI REDAZIONE / ADDRESS OF EDITORIAL COMMITTEE AND EDITORIAL SECRETARY

**Università di Genova**

Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia, via Balbi 4, 16126 Genova

Tel. ++39 010 2099779

Fax ++39 010 2099864

camera@nous.unige.it

La rivista si avvale di una procedura anonima di peer review / This is a peer-reviewed journal

Gli articoli proposti per la pubblicazione, insieme a un breve abstract (circa 150 parole) in inglese, dovranno essere inviati all'indirizzo / Papers submitted for publication should be sent with an abstract in English of about 150 words to the following address:

giornaledimetafisica@gmail.com

I libri per recensione sono da indirizzare a / For book reviews please contact:

Angelo Cicallo

Dipartimento di Scienze Umanistiche

Viale delle Scienze, ed. 12

90128 Palermo

## CONDIZIONI DI ABBONAMENTO JOURNAL SUBSCRIPTION

Anno / Year 2016 (due fascicoli / two issues)

Italia	versione cartacea	€ 60,00
	versione online	€ 50,00
	versione cartacea + online	€ 100,00

International	print	€ 80,00
	online	€ 50,00
	print + online	€ 120,00

MODALITÀ DI PAGAMENTO / HOW TO SUBSCRIBE

ABBONAMENTO ITALIA

– Versamento su ccp n. 385252

– Bonifico: Banco di Brescia spa - Iban

IT83J035001120500000003761 Causale: Abbonamento "Giornale di Metafisica" anno ...

– Ordine tramite sito web: [www.morcelliana.it](http://www.morcelliana.it)

INTERNATIONAL SUBSCRIPTION

– Sales Office: tel. +39 030 46451 - Fax +39 030 2400605

e-mail: [abbonamenti@morcelliana.it](mailto:abbonamenti@morcelliana.it)

– Online Catalogue: [www.morcelliana.it](http://www.morcelliana.it)

PER INFORMAZIONI / FOR INFORMATION

Editrice Morcelliana srl

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia, Italia

Tel. +39 030 46451 - Fax +39 030 2400605

e-mail: [abbonamenti@morcelliana.it](mailto:abbonamenti@morcelliana.it)

© Editrice Morcelliana 2016

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72

Direttore responsabile: Sara Bignotti

In attesa di registrazione presso il Tribunale di Brescia

Stampa: LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

INDICIZZAZIONI / INDEXING

*Ebsco Publishing*

*The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)*

*The Philosopher's Index*

*Répertoire bibliographique de la philosophie*

IN PREPARAZIONE / NEXT ISSUE

***Ripensare la metafisica***

*Per i settant'anni del «Giornale di Metafisica»*

## ***Sommario***

### DIO COME ESSERE?

A cura di Giuseppe Nicolaci e Giovanni Ventimiglia

- 5 Giuseppe Nicolaci, *Premessa*

#### *Dio come essere?*

- 11 Costante Marabelli, *La verità sublime del nome di Dio*  
23 Enrico Berti, *Argomenti aristotelici contro l'esistenza di un Essere per assenza*

#### *Onto-teologia*

- 39 Jean-François Courtine, *La construction de l'ontothéologie*  
58 Adriano Fabris, *Dio con l'essere. Di nuovo Martin Heidegger*

#### *Hegel e/o Rosmini*

- 71 Leonardo Samonà, *Dio e l'essere in Hegel*  
90 Markus Krienke, *Problemi metafisici dell'anti-scetticismo di Hegel. Un'analisi rosminiana e una prospettiva "altra" su "Dio come essere"*

#### *Essenza ed esistenza*

- 109 Anthony Kenny, *Quidditas and Anitas after Frege*  
119 Christopher Hughes, *San Tommaso sulla natura e sulle implicazioni della semplicità divina*

#### *Su "Dio come essere?"*

- 143 Francesco Camera, *L'onto-teologia dopo Heidegger*  
157 Winfried Löffler, *Two Approaches to Divine Simplicity. Reply to Anthony Kenny and Christopher Hughes*

## SOMMARIO

---

- 165 Ferdinando Luigi Marcolungo, *Ontologia e metafisica. Alcuni spunti dalla gnoseologia pura di Giuseppe Zamboni*
- 172 Francesco Mora, *Heidegger e la questione ontoteologica*
- 180 Iolanda Poma, *Verlegenheit metafisica. Un'ambiguità heideggeriana*
- 188 Giovanni Ventimiglia, *Dio come Essere ed Essere come Evento. Saggio conclusivo*

### RICERCHE CRITICHE

- 209 Riccardo Dottori, *Il filosofo, il sofista, il male e la omòousia to theò nel Teeteto*
- 229 Leonardo Messinese, *Gustavo Bontadini e la metafisica. Il pensiero moderno e l'attualismo gentiliano come "introduzione alla metafisica"*
- 246 Giulia Maniezzi, *Tempo oggettivo e tempo soggettivo nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*
- 262 Mirza Mehmedović, *Possible Worlds, Zombies and Truth Machines*
- 284 Antonio Dall'Igna, *Il rapporto bruniano anima-corpo all'interno dell'ente determinato*
- 303 Jessica Segesta, *Dalla «cosa in sé» all'«oggetto trascendentale». Principio finale e schema del giudizio sintetico a priori*
- 318 Aldo Stella, *Incontraddittorio e principio di non contraddizione. Una distinzione teoreticamente necessaria*

### RASSEGNA E NOTE

- 343 Giuseppe Riconda, *Nichilismo e intersoggettività nel pensiero di Guglielmo Gallino*
- 350 Gaetano Messina, *Scienza e filosofia in Talete e negli altri Presocratici. Riflessioni intorno a un nuovo libro di Livio Rossetti*
- 362 Paolo Bettineschi, *Metafisica ed eternità. Su un'opera recente di Leonardo Messinese e sull'implicazione aurea difesa da Emanuele Severino*
- 373 BIBLIOGRAFICA

# *Dio come essere?*

A cura di Giuseppe Nicolaci e Giovanni Ventimiglia



## *Premessa*

Ancora, dunque, Dio come *essere*? La maiuscola è appropriata in omaggio non tanto a una qualche forma di sacralità quanto alle regole usuali dell'ortografia, dato che, nell'interrogativo, *Dio* figura al posto di un nome proprio: per l'appunto quel nome impronunciabile che *il Signore*, il dio amato da Mosè, da Abramo e da Isacco, si sarebbe da se stesso attribuito sul Sinai; è nel suo etimo misterioso che, stando alla tradizione metafisica dell'era cristiana, sarebbe tratto il pensiero dell'essere.

La raccolta di studi edita nella parte monografica di questo fascicolo nasce dai lavori del *VI Incontro del Giornale di Metafisica*, svoltosi sotto la stessa intestazione tematica a Lugano il 15 e 16 maggio del 2015 per iniziativa dell'Istituto di Studi Filosofici della Facoltà di Teologia di Lugano, grazie alla fervida opera organizzativa di Giovanni Ventimiglia che ne ha ideato con la Redazione e con me il disegno. Il tema non è certo ignoto alla tradizione scientifica e culturale della Rivista, che compie in questo 2016 il settantesimo anniversario della fondazione. Direi però che, più che mai nella distanza di quei settanta anni, pesa sul suo contenuto l'intensità di un doppio interrogativo. Il primo, che ha attraversato l'intera storia della metafisica medievale e moderna – se e a quali condizioni *Dio* possa pensarsi e dirsi come *essere* o a partire dall'*essere* – ne ospita un altro più severo: se e a quali condizioni il dilemma nel primo sotteso possa ancora porsi sensatamente e con qualche autorevolezza alla luce della vasta opera decostruttiva che il Novecento filosofico da fronti opposti, con Heidegger e con Wittgenstein, con Adorno, con Levinas ha sviluppato nei confronti dei concetti, delle procedure argomentative e delle parole stesse della metafisica. Più di due secoli, a volere guardar più indietro, sembrano trascorsi non invano dai colpi di maglio della critica kantiana. L'impronta dell'*ens realissimum* che, a darle credito, consacra senza scampo l'*Ideale della ragion pura* alle insidie della parvenza dialettica, l'avrebbe dunque fatta franca abbastanza da intrigare ancora il desiderio di sapere dei filosofi? Il nucleo *ontoteologico* che, a sentir Kant, circola nell'intero disegno della "prova" cui aspiravano le false inferenze della ragione speculativa continuerebbe a pulsare nel fondo di quel desiderio, anche ora che abbiamo appreso a rintracciare nell'onto-teologia il

fronte vischioso lungo il quale l'*intera* tradizione della metafisica si consegna al destino del suo "superamento"?

Credo sia importante che a dispetto della forma logica le due questioni siano tenute l'una dentro l'altra e istruite l'una al cospetto dell'altra. E' il primo interrogativo che si approfondisce e si complica fino a ospitare in sé il secondo e a lasciarsene ospitare a sua volta, come si è cercato in qualche modo di figurare ricorrendo alla formula ridondante (Su "Dio come *essere?*") cui è intestata l'ultima delle cinque sezioni. Il lavoro di ricerca proposto dalla raccolta corre idealmente, in modo solo apparentemente lineare, lungo il crinale di questa feconda complicazione. *Insieme*, del resto, i due interrogativi hanno trovato oggi occasione di rilancio e rinnovata attualità negli sviluppi recenti delle metafisiche di ispirazione analitica e nelle proficue parentele che con esse ha saputo intrecciare la tradizione classica. Ne è indiscutibile testimonianza il ricco dibattito interno al cosiddetto "tomismo analitico", un indirizzo di pensiero che il lettore trova autorevolmente rappresentato negli studi della raccolta. Il profilo di Frege incide con non minor forza di quello di Kant e di Hegel, ma con rinnovata freschezza, sulla tessitura problematica della faticosa opposizione fra essenza ed esistenza – fra *quidditas* e *anitas*, con Tommaso – lungamente maturata dalla metafisica, forse un po' all'insaputa dei suoi più antichi maestri, nei due millenni dell'era cristiana. Se ne fa questione specifica nel saggio di Anthony Kenny e nello scambio fra Kenny e Hughes, nella IV sezione della raccolta. Ma la questione è aperta a tutto campo a partire dalla feconda interlocuzione che nell'"Incontro" di Lugano e nelle pagine di questo fascicolo – con uno stile che è ormai forse passato nel corredo genetico della Rivista – ha saputo istituirsi fra le diverse tradizioni e le diverse metodologie di ricerca operanti nel dibattito odierno sulla metafisica.

E dunque, ancora l'interrogativo "Dio come *essere?*". Nel suo movimento di apertura la raccolta – meglio ancora, la ricerca comune che la ispira – entra nel merito della questione attraverso lo scambio dialettico che palesemente si istaura fra la tommasiana *sublimis veritas* di Marabelli e gli "argomenti aristotelici" di Berti". Non è certo un caso; e tuttavia, insisto, l'obbiettivo ultimo non è quello di rispondere all'interrogativo ma, se così può dirsi, di *sostenerlo*; quel che preme è studiare in che modo stia in piedi e risuoni dentro la sensibilità filosofica e teologica del nostro tempo. Forse, a seguire tutto il percorso, quel che emerge alla fine è l'inesauribilità della distanza dalla quale il pensiero di Dio – per se stesso, in quanto pensiero, "religioso" – continua, malgrado il logorio dei millenni, a evocare il pensiero dell'essere e a sua volta il pensiero dell'essere a evocare il pensiero di Dio. Probabilmente, il senso di questa distanza merita di essere più ostinatamente sondato da chi voglia chiedersi come mai, in grazia o in vista di



che cosa, l'*interrogativo* continui a stare in piedi, con una sua intensità non solo ontologica ma anche etica e religiosa, dentro la fecondissima, direi felice resistenza che la filosofia e la teologia oppongono non da oggi ma certo più che mai oggi al pensiero di Dio come *l'essere* (come non ricordare per tutti il *Dieu sans l'etre, Dio senza l'essere* o forse, più insidiosamente, *senza esserlo*, di Marion?).

Dopo tutto la celebre affermazione di Tommaso che l'essenza di Dio coincide col suo stesso essere, *Dei essentia est suum esse* – se ne è parlato a lungo a Lugano –, va clamorosamente in circolo: l'essere di cui si parla e che è detto coincidere con l'essenza stessa di Dio è solo il *suo proprio* essere, l'essere che è di Dio, che dunque a lui conviene in forza di quel che egli *è*, secondo la sua *essentia*. Ma di una tale *essentia* la proposizione non ci dice nulla e nemmeno pretende di farlo; non avrebbe potuto attraversare i secoli né continuare ad interpellare il pensiero di Dio nella sua radice *religiosa*, se proprio *questo* circolo, questo giro a vuoto senza scampo, non ci comunicasse, di Dio, qualcosa che ha comunque potere di coinvolgere a priori il pensiero nella questione dell'essere e di volgere a priori l'essere a oggetto del pensiero. Come dire che c'è forse ancora qualcosa da chiedersi, qualcosa in più da sapere, a carico di quella parola kantiana di cui Heidegger ha pur saputo appropriarsi così mirabilmente da insegnarci a leggervi fin da Aristotele il limite a partire dal qual la metafisica si lascia volgere in direzione della sua essenza non-metafisica.

Valgano queste sommarie, rapidissime considerazioni, il cui taglio è ovviamente del tutto personale, semplicemente a illustrare il modo in cui la silloge è stata articolata seguendo fedelmente, del resto, il calendario dei lavori di Lugano. Le prime quattro sezioni tematiche isolano ciascuna un "passaggio" ritenuto importante, ponendo in implicita interlocuzione due studi che riproducono il testo delle relazioni introduttive, rivisitato alla luce della discussione che ne è seguita. Fra la prima e la quarta – a entrambe ho già accennato – si situano due passaggi fra loro fortemente interconnessi: a *onto-teologia*, che prende corpo nello scambio fra Courtine e Fabris, segue lo *Hegel e/o Rosmini* di Samonà e Krienke. I cinque momenti di confronto andrebbero letti in una ragionata progressione, in certo senso capitalizzati in tal modo che ciascuno prenda slancio dallo spegnersi del precedente. Lo si vede meglio nel quinto, la cui intestazione tematica marca, come dicevo all'inizio, l'intensità del doppio interrogativo; vi sono raccolti, nell'ordine alfabetico dei nomi degli autori, gli interventi di puntualizzazione e di approfondimento di alcuni dei Colleghi che hanno preso parte all'"Incontro": Camera, Loeffler, Marcolungo, Mora, Poma. Ma l'ultimo intervento – il saggio di Giovanni Ventimiglia, che ha curato con me la raccolta – tenta un ragionamento sui risultati del comune lavoro di ricerca e torna indietro a proporre un'ipotesi che rilancia ulteriormente

la questione. Per parte mia, mi limito ad annotare che un certo rilancio è già idealmente in questo stesso fascicolo, nei saggi della rubrica *Ricerche critiche*: i primi due, a firma di Riccardo Dottori e Leonardo Messinese, riprendono alcuni aspetti da un'angolazione tematica del tutto autonoma cui non è però estranea la memoria delle giornate di Lugano.

Vorrei in conclusione esprimere la mia personale gratitudine ai Colleghi che hanno offerto al disegno di questo *Dio come essere?* il contributo di una discussione di grande ricchezza ed intensità teorica, grazie anche all'impegno di alcuni degli studiosi che più fortemente contribuiscono oggi a tener vivo il senso del doppio interrogativo di cui dicevo. Non mi pare indegna, questa discussione, di un "settantesimo compleanno" sul cui significato converrà, d'altra parte, intrattenersi più specificamente nel prossimo fascicolo – 2/2016 – intestato al tema *ripensare la metafisica*.

DIO COME *ESSERE*?



## *La verità sublime del nome di Dio*

1. Partiamo dalla verità che Dio rivela di sé a Mosè e che Tommaso in un certo punto della *Summa contra Gentiles*<sup>1</sup> aggettiva di «sublime». Non è così frequente che Tommaso si lasci andare all'esclamazione. E la rarità di ciò deve preoccupare, cioè deve fare attenti:

«Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum»<sup>2</sup>.

Immediatamente, sentendo questa definizione – *Ego sum qui sum* –, non viene in mente che essa possa significare la predicazione di un genere. Ma è solo una prima impressione.

Osserviamo altrove che per Tommaso l'intenzionalità adeguata di fronte a una «verità sublime» è l'*admiratio*:

«... admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis»<sup>3</sup>.

E che essa è una

«species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem»<sup>4</sup>.

2. Tommaso è anzitutto teologo e il suo compito e missione è di incrementare l'intelligibilità della Parola che esprime la Rivelazione, intensificandone l'intelligenza. Nel capitolo 22 del primo libro della *Summa contra gentiles*, come in genere nei capitoli di quest'opera, l'impegno dell'intelligenza, per strategia, precede la Parola che suggella, arriva alla fine del ragionamento. Questa

<sup>1</sup> Di seguito s'impiegheranno sigle intuitive per indicare le opere citate.

<sup>2</sup> *S.c.G.* I, cap. 22.

<sup>3</sup> *S.Th.* II-II, q. 180, a. 3, ad 2.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

“strategia” ha fatto spesso fraintendere il senso della *Summa contra gentiles*, che è stata interpretata, almeno in parte, come opera filosofica. La finalità è teologica come quella della *Summa* maggiore, il che non esclude (anzi qui Tommaso intenzionalmente intensifica) la presenza della filosofia, la cui istanza è quella di una piena e radicale intelligibilità, ciò di cui il credente ha strutturalmente bisogno (*fides quaerens intellectum*), perché la fede vive nell’intelligenza del mistero di una promessa di visione (come Anselmo ancora diceva: *inter fidem et speciem intellectum*) e che il teologo coltiva con un culto non inferiore a quello che la sua fede ispira.

3. Ciò che vorrei mostrare è quale spessore filosofico attua Tommaso nel conquistare intelligibilità al mistero di un Dio che si definisce *Ego sum qui sum*. La sublime verità, con le parole di Tommaso, è questa: *Dei essentia est suum esse* (cap. 22). Nella *Summa contra gentiles* due sono i capitoli che si concentrano sul tema: il 21 (*Quod Deus est sua essentia*) e il 22 (*Quod in Deo idem est esse et essentia*).

4. Per il credente il nome Dio rappresenta una realtà (creduta) che mediante una rivelazione si definisce in modo tale da sovvenire ai bisogni più profondi dell’esistenza umana e di suscitare in quest’esistenza un desiderio di conoscenza, cioè di comunione più intima. Ciò significa che l’essenza di Dio non è rivelata in quanto tale. Aspetti di questa essenza sono mostrati con metafore, tali però da essere comunque di pertinenza dell’intelletto, afferrabili dall’intelletto *simplici acceptione*:

«Cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim ea rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus tenemus. Dicimur autem ea non intelligere, in quantum intellectus eorum plenariam cognitionem non habet; quod quidem nobis in praemium repromittitur»<sup>5</sup>.

Il desiderio d’intelligenza, l’attesa attiva del *praemium*, suscita la *rationis investigatio* (Tommaso), *fides quaerens intellectum* (Anselmo), l’appropriazione della filosofia da parte della teologia.

5. Richiamato ciò, vorrei esprimere sinteticamente da quale intento e da quale costruzione, secondo me, è animata la dottrina dell’identità Dio-Essere

<sup>5</sup> *Super Boeth. De trin.*, q. 6, a. 1, ad 3 q, ad 4, ed. Leon. t. 50, p. 163, 424-430, tr. it. P. Porro, *Commenti a Boezio*, Rusconi, Milano 1997, p. 341: «anche la conoscenza della fede spetta soprattutto all’intelletto: infatti non accogliamo le verità di fede per mezzo di un’indagine razionale, ma le accettiamo attraverso un atto semplice dell’intelletto. Diciamo tuttavia di non poterle comprendere intellettualmente in quanto l’intelletto non possiede una piena conoscenza di esse, perché ciò ci è invece promesso come premio».

in Tommaso. Escluderei, anche se non voglio discuterlo, il significato di un mancato affrancamento rispetto alle suggestioni platonico/neoplatoniche. Vorrei portare elementi a un'altra interpretazione, soprattutto riferendomi ai testi delle due *Summae*.

6. Anzitutto evidenzierei la differenza tra Anselmo e Tommaso. Differenza di procedimento, perché alla fine l'identità di essere ed essenza è l'approdo tanto di Anselmo quanto di Tommaso. Anselmo, agostinianamente, impiega il termine *Essentia, summa Essentia* (che è poi la traslitterazione del termine greco *οὐσία*) come sinonimo dell'Essere sommo divino («aliquid quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium que sunt»<sup>6</sup>), in Tommaso l'eccellenza, anzi potremmo dire la trascendenza o l'eccellenza trascendente è indicata dal termine *Esse*. La differenza di procedimento che vogliamo mettere in luce non è tale da rigettare il procedimento, chiamiamolo così, platonico che muove dal partecipato al tutto partecipante. La quarta via è molto simile al procedere del *Monologion*. Ma ci sembra che anche questa quarta via, in corpo unico con le precedenti possa assumere un significato diverso, come diremo.

7. La differenza di procedimento è massimamente evidente se si comparano le cinque vie con l'*argumentum unum* del *Proslogion*. D'altra parte, questa differenza è esplicitamente, anche se anonimamente, richiamata da Tommaso nel costruire la sua dimostrazione, esattamente per prenderne le distanze.

Possiamo rendere questa differenza in questo modo.

A) Nel *Proslogion* Sant'Anselmo vuole arrivare all'affermazione ontologica di Dio a partire dal linguaggio, dal significato di Dio (universalmente riconosciuto dai credenti e ancora più universalmente)<sup>7</sup>, per analisi semantica di quel linguaggio. L'essere sarebbe, in questo caso, parte del significato Dio. Tommaso dipinge così l'argomento: «intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est»<sup>8</sup>. L'argomento è evocato per esemplificare la pretesa di un'affermazione del *Deum esse* senza necessità di dimostrazione: *Deum esse est per se notum*. Ma la sua opinione è tutt'altra. Anche ammesso, cosa tuttavia non pacifica, che tutti intendano la stessa cosa quando odono la parola Dio, dal significato del nome non si passa alla realtà, neppure quando il significato

<sup>6</sup> *Monol.* III, ed. Schmitt, p. 16, 26-28.

<sup>7</sup> *Prosl.* II, ed. Schmitt, p. 16, 26-28: «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit» (corsivo mio). Un *Aliquid* creduto, non dimostrato come tale, il cui significato è inteso anche da chi non crede che *Deus est* e dice, in virtù di questo suo non credere, *Deus non est* (o anche *nescio an Deus sit*): anche il negatore «certe [...], cum audit hoc ipsum quod dico: "aliquid quo maius nihil cogitari potest", intelligit quod audit».

<sup>8</sup> *S.Th.* III, q. 2 a. 1, 2.

implicherebbe la persuasione ontologica: «Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitare non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse»<sup>9</sup>. In altre parole, l'essere di Dio si dà solo se si dimostra che esiste qualcosa di reale che è «id quo maius cogitari nequit».

B) San Tommaso trova filosoficamente un *suppositum* per quella definizione divina che si ricava dalla Rivelazione, che non è tuttavia l'essenza divina, la quale l'uomo neppure può attingere adeguatamente quando è illuminato dalla luce rivelante. Conoscere l'essenza divina è solo prerogativa di Dio stesso. Le conclusioni delle cinque vie sono formulate così: «X è ciò che tutti chiamano Dio»; Dio è il predicato di un *suppositum*, dimostrato esistente per cinque vie. Le cinque vie sono, come suggerisce la loro denominazione, percorsi che partendo da qualche aspetto strutturale dell'essere che conosciamo per esperienza e siamo in grado di analizzare giungono alla certezza dimostrativa di un *suppositum* di pienezza d'essere, metafisico, metaempirico, che si pone di necessità come esigenza fondante di quell'essere che nella sua struttura postula una struttura d'essere pieno, di essere tout-court. Un fondamento dell'essere delle cose a cui possiamo applicare il nome di Dio cioè dell'essere che pensiamo/crediamo sommo.

8. Potremmo dire che il supposito di Dio è l'Essere che le vie servono a scoprire e a semantizzare. Quante vie? Quelle e solo quelle cinque? Altre? Di più? di meno? Poco importa. Nel *Compendium theologiae*, per esempio, ne percorre una sola. L'essere assoluto, nel senso del supposito assoluto, filosoficamente approcciato e dimostrato, di Dio, così molteplici semantizzato grazie alle vie, poche o tante che siano, della filosofia, diventa, grazie alla teologia, grazie all'interesse teologico del credente, elemento di sintesi con e nel concetto creduto di Dio. Mi sentirei di sottoscrivere queste osservazioni gilsoniane sull'unificazione teologica delle prove che dalla lettura strutturale dell'essere diveniente, effettuale, contingente, relativo conducono alla trascendenza dell'unità semantica in Dio dell'essere tout-court che è atto puro, causa incausata, necessità, assoluto, ecc.:

«La teologia delle prove dell'esistenza di Dio non fa che dare unità ad argomentazioni metafisicamente affini. Tutte riguardano qualche aspetto o proprietà dell'essere, e siccome le sue proprietà trascendentali sono concepibili in se stesse e nel contempo da esso inseparabili, il teologo non fa che operare una sintesi dell'essere con sé medesimo ... Dal suo vertice, la teologia può vedere ciascuno di questi sforzi come è in sé, con i suoi limiti particolari, e tuttavia orientato allo stesso oggetto cui tendono gli altri. Da sola ogni pro-

<sup>9</sup> *S.Th.* III, q. 2 a. 1, ad 2.



va tende a ritenersi sufficiente, e spesso anche a escludere le altre; la scienza sacra insegna loro che, invece di essere esclusive, sono complementari»<sup>10</sup>.

9. Le prove, unificate nel nome Dio dalla teologia, mostrano, pur per aspetti, il significato dell'essere. L'essenza di Dio si ritrova in questo Essere pieno indefettibile che accende l'essere del non-essere e ne promuove l'attività. Sia detto in parentesi, il nostro linguaggio moderno "criminalizza" il verbo "muovere", il sostantivo "motore"; siamo ingombrati dai fantasmi di cose come la cartesiana "estensione in movimento", inorridiamo all'idea che Dio e ancora di più l'Essere, possa essere il Motore; l'atto puro motore anzitutto non è tutto Dio, ma l'aspetto forse più manifesto (*manifestior* chiama Tommaso la prima via) del suo *suppositum*, con cui forse possiamo riconciliarci sostituendo Motore con "Promotore" o magari mediante il potere rigenerante della poesia dantesca: «la gloria di colui che tutto move per l'universo penetra [...]» (*Par.* I, 1-2) o con la metafora aristotelica dell'atto che κινεῖ ὡς ἐρώμενον (*Metaph.*, Λ, 7, 1072 b 3), che tutto il resto dinamizza, ancora il dantesco «l'amor che move il sole e l'altre stelle» (*Par.* XXXIII, 145).

10. A noi qui, chiamando in causa le *viae* tomistiche, non interessa entrare nel merito del valore dimostrativo delle prove e neppure della loro ascendenza "genealogica" (prova aristotelica, avicenniana, maimonidea, platonica ecc.), interessa invece interpretare il senso di un procedimento, evidenziarne l'intenzione metodologica.

In definitiva ci sembra di poter interpretare che le cinque vie dimostrano l'esistenza del *suppositum* di Dio ; questo *suppositum* è 1) *ALIQUOD primum movens quod a nullo movetur* cioè un ente atto puro; 2) *ALIQUA causa efficiens prima*, cioè l'ente incausato (increato); 3) *ALIQUID quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis* – l'ente necessario, che non può non essere, con un'imperdibile identità; e ancora 4) *ALIQUID quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis*; 5) *ALIQUID intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem*.

Le vie conducono con perfetto metodo filosofico, ossia dal più noto a noi al più noto in sé e meno a noi, dal fisico al metafisico, dalla scienza naturale alla scienza divina, alla scoperta dell'essere divino, alla sua contemporanea semantizzazione cioè alla scoperta di alcuni suoi aspetti o caratteri significativi, strutturali, trascendentali.

<sup>10</sup> E. Gilson, *Il tomismo*, tr. it. della sesta ed. fr. a cura di C. Marabelli e F. Marabelli, Jaca Book, Milano 2011, p. 122.

Gli aspetti metafisici che si ottengono non sono il *suppositum* divino, lo centrano, perché la direzione metodologica delle prove punta sull'essere finito e disponibile per arrivare all'Essere e moltiplica gli approcci a questo essere di partenza, intenzionando la totalità del *suppositum*, pur senza completarla. Come abbiamo già accennato, essa non si ha neppure quando si arriva a predicare il termine "Dio", carico di tutto il significato che la Rivelazione gli conferisce, quando cioè si riconoscono questi dati ontologici come propri del significato Dio. Il termine "Dio" dice di fatto la totalità del suo *suppositum*, come anche il termine Essere che si semantizza alla fine delle prove, di ognuna e di tutte. Come dicevamo sopra, ne basterebbe una per approdare dall'essere all'Essere.

11. Possiamo dire che le vie filosofiche (o la via filosofica, al singolare) conducono all'Essere attraverso gli esseri che si riconoscono effetti dell'Essere, producendo in tal modo un certo qual significato dell'Essere che nella teologia incontra la storia, incontra un significato che viene dalla storia, nel senso di un significato che si pone nella storia, senza che questo voglia dire creato dalla storia.

Pur raggiunto per aspetti, questo *suppositum* si caratterizza propriamente come un «tutto individuo», una totalità non scomponibile. Tommaso dice: *suppositum significatur ut totum*<sup>11</sup>; *Suppositum* indica la totalità di significato e di atto d'essere, ad esempio l' *hoc totum quod est hic homo*. Le prove ci dicono che il significato di quell'essere che esse pongono e in cui solo può riconoscersi Dio è proprio di un atto d'essere che, distintamente e unicamente, è altro da quello che non è riconosciuto come essere divino. Tra l'essere divino e l'altro essere più che la comunanza risulta l'alterità del rapporto origine /originato; non tanto e solo l'attualità, ma la *pura* attualità, non tanto e solo la causalità, ma l'essere causa *prima*, cioè l'inausato, ecc.

Questa singolare semantica dell'essere divino, carica di trascendenza, è quella che autorizza l'identità di Dio con l'essere stesso, sottraendo l'*ipsum esse* all'imposizione di significati d'essere diversi, come quello di *ens commune*, e serve ad ancorare la partecipazione sulla trascendenza, a distinguere ontologicamente l'essere divino dall'essere non divino.

La domanda *an sit* si risolve non semplicemente rispondendo *est*; c'è tutta una semantica del *est* divino che viene conseguita, grazie a una analisi e a una riflessione sull'essere dato nell'esperienza, osservabile secondo aspetti differenti. La risposta è: l'essere che è a fondamento dell'essere di esperienza, raggiunto nel suo significato – pur parziale ma razionalmente assicurato dalle prove – di Atto puro, Causa prima cioè incausata, Necessario ecc., è ciò che è assimilabile al (incontra il) significato di Dio. L'espressione "Dio è il *suo* essere" non è espres-

<sup>11</sup> *S.Th.* III, q. 2, a. 2.

sione ovvia, banale, se il suo essere, almeno parzialmente, è semantizzato ed è stato riconosciuto come singolarmente (per ognuno degli aspetti) in-fondato. È questa in-fondatezza dell'essere divino il suo proprio essere. Nel linguaggio del credere, ma che potrebbe, con questa semantizzazione, essere prestato alla o "adottato" dalla filosofia, a in-fondatezza corrisponde gratuità, grazia.

12. Quando si dice che Dio è *il suo essere* si deve semantizzare dicendo che questo è carattere singolare di Dio, e cioè che è causa di tutto l'altro essere mentre il suo è essere è incausato:

«hoc est *proprium solius Dei* quod sit suum esse, et nullius rei alterius proprium est».

Come tutta la responsabilità di una casa in costruzione, e in definitiva che la casa sia costruita e alla fine ci sia, è dell'architetto, così

«... anche in natura *ultimus et completus effectus respondet primo et principali agenti*. L'ultimo e completo effetto è l' *ipsum esse*, e rispetto ad esso tutto il resto è *in potentia*, come l'umanità in quanto umanità è in potenza ad essere. Essendo dunque l'essere l'ultimo effetto nelle cose e Dio il principale e supremo agente di ogni cosa, il loro *esse* sarà effetto proprio di Dio, aggiungerei quale che sia la supposta distanza tra Dio e l'essere di ogni cosa. E siccome ogni effetto si assimila alla sua causa, occorre che la forma di Dio sia l' *ipsum esse*, e così *Deus est suum esse*»<sup>12</sup>.

13. Quest'identità tra la forma di Dio e il suo essere non può essere intesa come una dissoluzione della forma, ossia dell'essenza. San Tommaso continua a ripetere che di Dio si conosce che è, e come abbiamo sottolineato sopra, ciò si ha dando all'*est* divino un significato, significato che è ampliabile rispetto all'esito

<sup>12</sup> *Lectura romana in 1 Sent.* (reportatio), edd. L. E. Boyle † et J. F. Boyle, ex Oxford, Lincoln College MS Lat. 95 (PIMS Studies and Texts, 152): «Responso. Dicendum quod hoc est proprium solius Dei quod sit suum esse, et nullius rei alterius proprium est. Et ratio huius est quia in agentibus est considerare quod, quando multae causae agentes sunt ordinatae ad aliquos effectus producendos, semper ultimus effectus et completivus respondet primo et principali agenti et supremo. Sicut in artificialibus architector est supremus et principalis artifex, alii sunt medii; sed architector habet considerare et inducere formam artificii, alii habent disponere materiam ad illam formam; et ideo completio domus sive ultimus effectus respondet architectori. Et simile est in rebus naturalibus, nam ultimus et completus effectus in ipsis respondet primo et principali agenti. Ultimus autem et completus effectus est ipsum esse, et respectu huius quaecumque alia sunt sunt in potentia, sicut humanitas in quantum humanitas est in potentia ad esse. Cum ergo esse sit ultimus effectus in rebus, et Deus sit principale agens et supremus omnium rerum, esse erit proprius effectus Dei. Quia vero omnis effectus assimilatur suae causae, ideo oportet quod forma Dei sit ipsum esse, et sic Deus est suum esse».

delle prove, anche se solo grazie alle prove. Ma continua a dire anche che non si può conoscere che cos'è, non si può conoscere l'essenza, la forma che, si sarebbe tentati di dire s-fonda il suo essere e nella quale prende significato compiuto il suo essere. Questa conoscibilità incompiuta, e che non può essere compiuta è qualcosa che riguarda noi, non Dio. La posizione di un essere divino che annienta l'essenza e con ciò la singolarità di Dio non è, mi sembra, la posizione di Tommaso, il quale nel *De ente et essentia* prende le distanze da Avicenna, senza nominarlo:

«Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem uel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius»<sup>13</sup>.

In particolare si vogliono indicare Avicenna e i suoi seguaci. Infatti il filosofo arabo ha scritto:

«Primum non habet quidditatem nisi *anitatem* quae sit discreta ab ipsa (Il Primo non ha una quiddità che sia diversa dal suo proprio essere)»<sup>14</sup>.

Gilson, facendo una ritrattazione rispetto a una precedente convinzione che ci fosse nel *De ente et essentia* una dimostrazione dell'esistenza di Dio avente come punto di partenza la composizione di *essentia* e di *esse* nel finito, riteneva facile a vedersi «il movimento, la contingenza, i gradi d'essere, ecc., ma [...] così poco visibile questa distinzione di *esse* e di *essentia*, che molti rifiutano di ammetterla»<sup>15</sup>.

14. A partire dall'esistenza o essere inteso come *suppositum* di Dio fornita dalle prove, l'indagine sul Dio esistente può continuare, ma continua – e mi pare occorra sottolinearlo – entro queste limitazioni: tutta la nostra conoscenza ci serve per scoprire la nostra ignoranza riguardo all'essere divino.

«[...] dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae, et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *EE*, cap. 5.

<sup>14</sup> Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima*, tract. 8, cap. 4, p. 398.

<sup>15</sup> *Il tomismo*, tr. it. cit., p. 123.

<sup>16</sup> *Super Boeth. De trin.*, q. 1, a. 2, ad 1; tr. it. cit.: «si dice che alla fine della nostra conoscenza Dio ci rimane ignoto, perché la mente perviene alla massima conoscenza di Dio quando riconosce che la sua essenza è al di sopra di tutto ciò che può apprendere in questo stato di viatori; e così quantunque la sua essenza (*quid est*) ci rimanga ignota, si può tuttavia conoscerne l'esistenza (*quia est*)».

Subito dopo essere approdato all'essere divino, nella *Summa theologiae*, così continua la semantizzazione dell'*esse* divino:

«Conosciuta l'esistenza di una cosa, resta da ricercare il suo modo d'essere, per giungere a conoscerne la natura. Ma siccome di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che cosa non è, di conseguenza non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto come non sia»<sup>17</sup>.

E questo non è che la continuazione delle prove. Così l'essere divino, fondamentalmente già semantizzato dall'esigenza intima del finito, è ulteriormente sottratto al significato dell'essere diveniente-potenziale, quindi corporeo, materiale, ma non al significato di forma, è forma *per essentiam suam*:

«Ogni agente agisce in forza della sua forma: per cui il rapporto di un ente al suo agire è determinato dal suo rapporto alla forma; ciò che dunque è primo come agente e agisce in forza della sua natura deve essere primo anche come forma, è forma per natura sua. Ma Dio è il primo agente ... egli dunque è forma in forza della sua essenza»<sup>18</sup>.

Naturalmente dall'agire di Dio è esclusa la potenza, la forma è perfettamente attuata, è atto puro, è essenza identica all'atto d'essere.

Quando affronta la questione della forma divina, Tommaso si chiede se ci sia identità tra il supposito divino e la sua essenza o natura. Nelle realtà materiali (composte di materia e forma) l'essenza è una parte del supposito: questo uomo qui coincide solo in parte con l'essenza-uomo, la forma per cui ogni uomo è uomo; Dio invece si identifica pienamente con la sua forma; l'uomo è forma che è individuata dalla materia. Gli esseri immateriali sono individuati solo dalla forma, la forma è la loro totalità; tra il *suppositum Deus* e la *natura* o forma di Dio, che potremmo denominare *divinitas*, non c'è distinzione reale. E tutto ciò che si può attribuire a Dio come esprime la sua natura si identifica realmente con Dio.

<sup>17</sup> *S.Th.* I, q. 3, prol.: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit.

Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit».

<sup>18</sup> *S.Th.* I, q. 3, a. 2, resp.: «unumquodque agens agit per suam formam, unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma».

Ciò che ci fa staccare gli elementi della sua natura dal suo essere è la difficoltà di un linguaggio del semplice: «non possiamo parlare delle cose semplici se non al modo delle composte, dalle quali traiamo le nostre conoscenze»<sup>19</sup>.

15. Infine chiedendosi se in Dio essenza e essere siano la stessa cosa<sup>20</sup> e se Dio appartenga a qualche genere<sup>21</sup>, Tommaso chiarisce ulteriormente la sua posizione riguardo al senso dell'essere, così come il discorso su Dio a cui è provocato il credente (teologo) ha indotto a pensarlo. Non sfioro neppure la risposta sulla non appartenenza ad alcun genere, concentrandomi conclusivamente sulla prima risposta.

16. Tommaso, per provare che in Dio essenza e essere sono una sola cosa, ipotizza che l'essere sia eccedente l'essenza. In tale caso, l'essere, senza identificarsi con l'essenza divina, potrebbe essere causato da principi che hanno a che fare con l'essenza, ma nessuna cosa è causa del suo essere, quindi l'essere di quell'essenza deve derivare da qualcos'altro di extra-essenziale. Ma in Dio questa possibilità è negata, essendo la prima causa, quindi in Lui non c'è alterità tra essere ed essenza<sup>22</sup>.

Un secondo ragionamento considera l'essere come attualizzazione di una forma; un'essenza fin quando non è attuata nell'essere è in potenza. Se in Dio si tenesse separata l'essenza dall'essere, si dovrebbe concepire in lui, che è atto puro, una potenza inattuata<sup>23</sup>.

Il terzo argomento è il seguente. Se all'essenza divina si aggiunge l'essere, si deve dire che non *è* l'essere, ma *ha* l'essere, e quindi è ente per partecipazione. Ciò però contrasta con il suo essere *primum ens*<sup>24</sup>.

Tommaso presenta la tesi che vede nell'identità in Dio di essenza e essere uno scomparire nell'essere divino di ulteriori determinazioni rispetto a un *esse commune quod de omnibus praedicatur*. Dio sarebbe un *ens commune*<sup>25</sup>. E precisa che diverso è il caso in cui non devo determinare un concetto perché già include la determinazione (non è necessario che determini che l'animale irrazionale è privo di ragione) dal caso in cui non devo determinare un concetto perché quel concetto vuole significare assenza di determinazione (non è necessario che determini se animale sia o meno privo di ragione perché voglio indicare semplicemente l'animale che di per sé può avere o meno la ragione). L'essere divino

<sup>19</sup> *S.Th.* 1, q. 3, a. 3, ad 1.

<sup>20</sup> *S.Th.* 1, q. 3, a. 4.

<sup>21</sup> *S.Th.* 1, q. 3, a. 5.

<sup>22</sup> *S.Th.* 1, q. 3, a. 4, resp.

<sup>23</sup> *Ibi*, resp., Secundo.

<sup>24</sup> *Ibi*, resp., Tertio.

<sup>25</sup> *Ibi*, arg 1.

è inclusivo di tutte le sue ricchezze determinative, mentre l'essere comune è il prescindere da ogni determinazione per indicare semplicemente l'esistenza comune, l'entità indistinta del sasso, del cavallo, dell'uomo e di Dio<sup>26</sup>.

Inoltre a chi dice, per separare essere ed essenza in Dio, possiamo conoscere l'essere di Dio e non l'essenza<sup>27</sup>, Tommaso precisa che l'essere si deve intendere in due modi: 1) l'essere nel senso di *actus essendi*; e l'*actus essendi* di Dio è inconoscibile al pari della sua essenza; 2) l'essere che significa *compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto*; conoscere l'esistenza di Dio significa conoscere che la proposizione *Deus est* è vera<sup>28</sup> (e abbiamo visto sopra nelle cinque *viae* come questo avvenga).

Per concludere, tornerai a far notare la prospettiva e il procedimento di Tommaso sono quelli di chi sta chiarendo all'inizio del percorso teologico che Dio è il soggetto del suo discorso scientifico. San Tommaso pone l'identità di Essere e Dio all'inizio di tutto il procedere teologico, e lo fa filosoficamente. Non si tratta all'inizio di dare un significato a Dio, tale significato l'uomo (credente o non credente, e *a fortiori* il credente) ce l'ha. La scienza teologica dovrebbe precisarlo, rettificarlo e magari coglierlo nella sua *sublimitas* degna dell'*admiratio*. Alla teologia spetta di inverare il significato e difficilmente la teologia può snobbare la filosofia.

Le prove dell'esistenza di Dio sono un concentrato di metafisica, cioè dell'intera filosofia, teso a porre l'essere nella sua integrità come fondamento in-fondato dell'essere diveniente-contingente-causato. Tommaso si guadagna così un essere integro, pienamente attuale, che i diversi punti di partenza delle sue dimostrazioni semantizzano nella sua trascendenza, rendendolo, pur nella sostanziale inconoscibilità, almeno intelligibile, dicibile e utilizzabile per le esigenze della teologia *quaerens intellectum*.

## ABSTRACT

*In the Holy Scriptures God calls itself Ego sum qui sum. What is the admiration (admiratio) for this sublimis veritas that Thomas expresses? He uses a rigorous transcription: Dei essentia est suum esse (S.c.G. I, cap. 22). The being that is God is its being, i.e. a being preached only upon Itself, or that actually doesn't indeed properly preach itself. God's essence – Aquinas repeats – is unknow-*

<sup>26</sup> *Ibi*, ad 1.

<sup>27</sup> *Ibi*, 2 arg.

<sup>28</sup> *Ibi*, ad 2.

*ble, and it is unknowable because it is its being and its being transcends any other being. But it is provable . Each of the five ways, considering the being of things under different aspects, can be interpreted as a contribution to the identification of the divine being's singularity. At the end of each way, Aquinas proves the existence of a suppositum about whom the meaning of God included by Revelation can be asserted. Such suppositum is, for example, the being which does not become, that to which the way which questions the structure of the becoming being leads. And similarly for the other ways. The singularity of the divine being is what is indicated by the rational ways that meet at an un-founded transcendence as opposed to the being of things, which in their singularity, have in common the soundness (to be founded) of their being.*



## *Argomenti aristotelici contro l'esistenza di un Essere per essenza*

### 1. *L'argomento degli Analitici posteriori*

Quando, nel 1964, lessi per la prima volta il libro di Anscombe e Geach, *Three Philosophers*, non prestai attenzione a un passo di Aristotele citato sia da Anscombe, nel suo capitolo su questo filosofo, sia da Geach nel suo capitolo su Tommaso d'Aquino, cioè *An post.* II 7, 92 b 13-14:

«L'essere non è essenza di nessuna cosa, poiché l'ente non è un genere»<sup>1</sup>.

L'ho riscoperto solo recentemente, rileggendo *Three Philosophers* come uno dei primi documenti del cosiddetto «tomismo analitico»<sup>2</sup>, e mi sono rammaricato di non avere menzionato il capitolo di Anscombe su Aristotele, contenuto in questo libro, nel mio *Aristotele nel Novecento*, dove illustravo la presenza di Aristotele nella filosofia analitica inglese (Austin, Ryle, Owen, Strawson, Wiggins) trascurando la figura di Anscombe, che in seguito mi si è rivelata come una delle più interessanti e significative di quel fenomeno.

Sia Anscombe che Geach interpretano il passo degli *Analitici posteriori* sopra citato come riguardante l'esistenza. Anscombe scrive infatti: «The existent is not a class, so existence is not (part of) the substance (*ousia*) of anything»<sup>3</sup>, e cita Schopenhauer, il quale interpretò questo passo come se, con intuizione profetica, Aristotele avesse confutato anticipatamente (*forestalled*) l'argomento ontologico di Descartes<sup>3</sup>. E Geach lo cita per mostrare che Tommaso, nel concepire Dio come l'*Esse ipsum*, non poteva intendere con *Esse* la semplice

<sup>1</sup> G.E.M. Anscombe - P.T. Geach, *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1963. Il passo è citato da Anscombe a p. 21 e da Geach a p. 89.

<sup>2</sup> E. Berti, *Il «tomismo analitico» e il dibattito sull'Esse ipsum*, in «Giornale di Metafisica» 31(2009), pp. 5-23 (raccolto in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 495-509).

<sup>3</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hrsg. A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1949, I, p. 606 (tr. di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006, p. 975).

esistenza, altrimenti sarebbe caduto nel non-senso di rispondere ad un ateo, il quale chiede «quale tipo di essere è Dio?», che Dio è «colui che esiste».

Credo anch'io che Aristotele, nel passo citato, intenda l'essere come esistenza, ma il motivo per cui l'essere non può essere l'essenza di nessuna cosa è che l'esistenza, o l'ente, ossia «ciò che è», vale a dire il soggetto del semplice essere, comunque questo venga inteso, non è un genere. E questo motivo è spiegato da Aristotele in altri passi, di cui il più famoso è *Metaph.* III 3, 998 b 22-27:

«Ma non è possibile che né l'uno né l'ente siano un genere unico degli enti, poiché è necessario che le differenze di ciascun genere siano e siano ciascuna una, ed è impossibile o che le specie del genere si predicino delle proprie differenze o che il genere <si predichi delle proprie differenze> senza le sue specie, cosicché se l'Uno o l'Ente fossero un genere, nessuna differenza sarebbe né ente né una».

Senza impegnarmi in un'esegesi approfondita di questo passo, alla quale mi sono dedicato altrove, osservo che il motivo per cui, secondo Aristotele, né l'uno né l'ente sono un genere, è che essi si predicano delle proprie differenze, in quanto anche le differenze degli enti sono e sono una, mentre i generi non possono predicarsi delle proprie differenze. Le differenze, infatti servono a distinguere tra di loro le specie di uno stesso genere, mentre il genere serve a indicare ciò che tali specie hanno in comune. Se il genere si predicasse delle differenze, queste sarebbero anch'esse sue specie, quindi non servirebbero più a distinguere le specie. Insomma il genere accomuna, la differenza distingue, ma l'ente e l'uno, in quanto si predicano di tutto, comprese le differenze, non solo accomunano tutti gli enti, indicando ciò che essi hanno in comune, bensì anche li distinguono, quindi non possono essere generi. Ora, se l'ente e l'uno non sono generi, essi non entrano nella definizione di nessuna cosa, poiché la definizione è costituita da genere e differenza specifica, quindi non possono costituire l'essenza di nessuna cosa, come recita il passo degli *Analitici posteriori*.

In questa occasione sono andato a vedere il commento di Tommaso al passo in questione, che è il seguente:

«Hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere existentis. Alioquin oporteret quod hoc quod dico ens esset genus, quia genus est quod praedicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus, ut probatur in III *Metaph.* Et propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Thomas Aquinas, *Expositio Posteriorum*, lib. II, lectio 6, n. 4. Cito le opere di Tommaso dalla trascrizione elettronica curata da E. Alarcon dell'edizione torinese (Marietti).

Tommaso, come sempre, coglie perfettamente il senso del passo aristotelico e giustamente rinvia, per la giustificazione di esso, al passo di *Metaph.* III che abbiamo già citato, ma curiosamente aggiunge al suo commento il riferimento finale a Dio. Non si capisce infatti che c'entri tale riferimento, se l'essere di cui si sta parlando è la semplice esistenza, la quale non può essere un genere, perché si predica delle differenze. Forse che Dio si predica anch'egli delle differenze? Non si direbbe. Infatti Tommaso non scrive che Dio è l'*esse* in generale, bensì che egli è *suum esse*, cioè l'essere perfettissimo, la somma di tutte le perfezioni. Ma allora perché tirarlo in ballo là dove si parla della semplice esistenza? Evidentemente Tommaso vuole scongiurare non la possibilità che Dio sia concepito come un genere, ipotesi alla quale solo un panteista potrebbe pensare, bensì la possibilità che Dio sia concepito come un ente appartenente a un genere superiore, e il motivo per cui tale possibilità non sussiste è che l'ente, ossia il predicato comune a Dio e a tutti gli altri enti, non è un genere. Dunque Dio non è l'ente, ma è semmai un ente, l'ente appunto perfettissimo, e questo, non l'ente in generale, né l'esistenza, costituisce la sua essenza.

### 3. *L'argomento del trattato sulle aporie (Metaph. III)*

Ho cominciato a occuparmi del problema dell'*Esse ipsum* nel 1972, in occasione del Symposium Aristotelicum sulla *Metafisica*, per il quale ho preparato una relazione sull'undicesima aporia del libro III (*Beta*), conosciuto appunto come il trattato sulle aporie, dove Aristotele si chiede se l'ente e l'uno siano una sostanza, la quale sarebbe l'essenza di tutti gli enti, o se siano predicati di una sostanza diversa. Riporto per comodità l'intero passo *Metaph.* III 4, 1001 a 4-b 1, anche se è un po' lungo, poiché comprende l'enunciazione dell'aporia, l'attribuzione delle due ipotesi che la costituiscono rispettivamente a Platone (visto come continuatore dei Pitagorici) e ai cosiddetti «fisici» (quelli che si occupano della natura, per esempio Empedocle), e infine le obiezioni di Aristotele all'una e all'altra ipotesi.

«La cosa di tutte più difficile da trattare e insieme più necessaria per conoscere il vero <è> se mai l'Ente e l'Uno sono sostanze degli enti, e ciascuno di essi è rispettivamente uno ed ente senza essere qualcosa di diverso, oppure se bisogna cercare che cosa è mai l'Ente e l'Uno in modo che faccia <loro> da sostrato un'altra realtà. Alcuni infatti pensano che la natura <delle cose> sia in quel modo, altri in questo. Platone infatti e i Pitagorici <pensano> che l'Ente non sia qualcosa di diverso, e nemmeno l'Uno, ma che questo sia la

loro natura, cioè che la <loro> essenza sia l'essere uno e l'essere ente; invece quelli che si occupano della natura <la pensano in quell'altro modo>, per esempio Empedocle dice che cosa è l'Uno come riconducendolo a qualcosa di più noto; <egli> sembrerebbe infatti dire che questo è l'Amicizia (poiché questa è causa dell'essere uno per tutte le cose), altri dicono che questo "l'Uno e l'Ente", da cui gli enti sono costituiti e sono stati generati, è fuoco, altri che è aria. Ma <pensano> in questo modo anche coloro che pongono più elementi, poiché anche a costoro è necessario sostenere che l'Ente e l'Uno sono tanti quanti essi dicono che sono i principi. Ma ne consegue, se uno non potrà che l'Uno e l'Ente sono una certa sostanza, che non lo sarà neppure nessuno degli altri universali (questi infatti sono i più universali di tutti, e se non c'è un qualche «Uno stesso» ed «Ente stesso», difficilmente ci sarà qualcosa d'altro oltre i cosiddetti singolari); inoltre, non essendo sostanza l'Uno, è chiaro che nessun numero esisterà come una qualche natura separata tra gli enti (poiché il numero è <un insieme di> unità, e l'unità è proprio un uno). Ma se c'è un "Uno stesso ed Ente stesso", è necessario che la loro sostanza sia l'ente e l'uno, poiché non qualcosa di diverso si predica universalmente <di essi>, ma questi stessi <si predicano di sé>. Ma, d'altra parte, se vi sarà un qualche "Ente stesso" e "Uno stesso", <ci sarà> molta aporia <a capire> come vi potrà essere qualcosa di diverso oltre a questi, intendo dire come gli enti saranno più di uno. Infatti il diverso dall'ente non è, cosicché secondo il discorso di Parmenide ne consegue necessariamente che tutti gli enti sono uno e che questo è l'Ente».

Come ho cercato di mostrare in quella relazione, l'ente e l'uno sostanzializzati dai Pitagorici e da Platone sono uno stesso principio, cioè l'Uno, che è principio dei numeri per i Pitagorici, o principio delle Idee per Platone, perciò nella mia traduzione li scrivo con l'iniziale maiuscola. L'obiezione alla tesi dei fisici è che, se l'Uno e l'Ente non sono una sostanza, nessuno degli universali potrà essere sostanza, perché essi sono le realtà più universali, quindi non potranno esserci le Idee, le quali secondo Aristotele non sono altro che universali sostanzializzati. Si tratta di un'obiezione formulabile da Platone e dagli Accademici, i quali ammettevano Idee, ma certamente non condivisibile da Aristotele, il quale le negava. Invece l'obiezione alla tesi di Platone e dei Pitagorici è che, se si ammette che l'ente e l'uno siano sostanze, non vi potrà essere niente altro di diverso da essi, perché il diverso dovrebbe essere non ente e non uno, quindi si cadrà nel monismo di Parmenide, conseguenza sgradita già per Platone, ma sicuramente inaccettabile per Aristotele, il quale dunque doveva condividere tale obiezione<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> E. Berti, *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique d'Aristote*, in

Infatti Aristotele riprende l'argomento contro la sostanzialità dell'ente e dell'uno in libri della *Metafisica* non più aporetici come il III, cioè *Metaph.* VII 16, 1040 b 16-19:

«Poiché l'uno è detto come anche l'ente, e la sostanza di ciò che è una cosa sola è una sola, e le cose di cui essa è una sola di numero sono una cosa sola di numero, è manifesto che né l'uno né l'ente possono essere sostanza delle cose»,

nonché *Metaph.* x 2, 1053 b 9-28:

«Ma bisogna cercare dal punto di vista della sostanza e della natura in quale dei due modi <l'uno> stia, secondo quanto abbiamo discusso nelle aporie <chiedendoci> che cosa è l'uno e come si deve pensare a proposito di esso, se cioè <si deve pensare> come se l'uno stesso sia una qualche sostanza, cosa che dicono anzitutto i Pitagorici e poi anche Platone, o se piuttosto una qualche natura soggiace <ad esso> e in quale modo si debba parlarne più comprensibilmente, cioè piuttosto come coloro che si occupano della natura: tra essi infatti qualcuno dice che l'uno è amicizia, qualcun altro che è aria, qualche altro ancora che è l'infinito. Se dunque nessuno degli universali può essere sostanza, come è stato detto nei discorsi sulla sostanza e sull'ente, né questo stesso, <cioè l'ente>, può essere sostanza come alcunché di uno al di là dei molti (poiché è comune), ma è solo un predicato, è chiaro che <non può esserlo> neppure l'uno; l'ente infatti e l'uno sono i predicati più universali di tutti. Di conseguenza né i generi sono determinate nature e sostanze separate dalle altre cose, né l'uno può essere un genere per le stesse ragioni per le quali <non lo sono> né l'ente né la sostanza. Inoltre è necessario che le cose stiano nello stesso modo in tutti gli ambiti: l'ente e l'uno si dicono in uguale numero di modi; pertanto se è vero che nei quali l'uno è una certa cosa e una certa natura, e lo stesso <deve essere> anche nei quanti, è chiaro che anche in generale si deve cercare che cos'è l'uno, come anche che cos'è l'ente, poiché non è sufficiente <dire> che questa stessa cosa, <cioè l'ente o l'uno>, è la natura di esso».

Ciò che mi colpì, nella lettura dell'undicesima aporia, fu l'uso da parte di Aristotele, per indicare la posizione di Platone, dell'espressione «ente stesso» (*auto on*), che in latino diventa *ipsum ens*, cioè la stessa espressione di cui a volte

P. Aubenque (dir.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1979, pp. 89-129 (riprodotto in traduzione italiana nei miei *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, ristampati da Morcelliana, Brescia 2012, pp. 221-252).

si serve Tommaso per indicare Dio, e il fatto che Aristotele si rifiuti decisamente di ammettere un siffatto ente. Perciò andai a leggere il commento di Tommaso all'undicesima aporia:

«Si est aliquid, quod est ipsum ens et ipsum unum, quasi separatum existens, oportebit dicere quod idipsum sit unum quod ens. Sed quicquid est diversum ab ente non est; ergo sequetur secundum rationem Parmenidis, quod quicquid est praeter unum sit non ens. Et ita necesse erit omnia esse unum; quia non poterit poni quod id quod est diversum ab uno, quod est per se separatum, sit aliquid ens. [...] Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquid separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonicus putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium»<sup>6</sup>.

Come si può vedere, Tommaso coglie perfettamente il senso dell'obiezione aristotelica alla tesi di Platone e dei Pitagorici, ma ritiene che essa non rappresenti la posizione definitiva di Aristotele sull'argomento, e sia soltanto parte di un'aporia non risolta. La soluzione di tale aporia, secondo Tommaso, si troverebbe nel libro XII, cioè quello in cui si dimostra l'esistenza del Motore immobile, dove Aristotele – a suo dire – proverebbe l'esistenza di «qualcosa di separato, il quale sarebbe l'uno stesso e l'ente stesso», cioè concepirebbe il Motore immobile, che per Tommaso è Dio, come l'uno stesso e l'ente stesso. Ora, che l'argomento del libro III non rappresenti la posizione definitiva di Aristotele, non è vero, perché, come abbiamo visto, Aristotele lo riprende nel libro VII e nel libro X (si vedano i passi sopra riportati), cioè in libri non aporetici, e lo usa come argomento decisivo contro l'esistenza di un essere per essenza e di un uno per essenza. Eppure Tommaso leggeva anche questi libri e nel commentarli ne coglieva perfettamente il senso.

Inoltre non è affatto vero che nel libro XII, parlando del Motore immobile, Aristotele lo concepisca come l'uno stesso e l'ente stesso. È vero che nel libro XII Aristotele inferisce l'unità dell'universo, e in particolare del primo cielo, dall'unità del Motore immobile, il quale, essendo immateriale, non può essere un individuo di una specie, poiché ciò che distingue gli individui della stessa specie è la materia. Ecco il passo:

<sup>6</sup> Thomas Aquinas, *Sententia Metaphysicae*, lib. III, lectio 12, n. 6.

«Che il cielo è uno solo, è manifesto. Se infatti i cieli fossero di più, come gli uomini, il principio riguardante ciascuno <di essi> sarebbe uno solo per specie, ma molti per numero. Ma gli enti che sono molti per numero, hanno materia (una sola infatti e identica è la definizione di tutti, come <la definizione> di uomo, mentre Socrate è uno solo <anche di numero>). Ma, quanto al <suo> “che cos’era essere”, il primo <motore> non ha materia, poiché è atto. Uno solo allora, sia per definizione sia per numero, è il primo motore, essendo immobile; e allora anche ciò che è mosso sempre e continuamente è uno solo. Quindi c’è un solo cielo»<sup>7</sup>.

Il motore dunque del primo cielo, cioè il Primo Motore immobile, è uno solo, anche se, essendoci per Aristotele molti cieli, cioè molte sfere celesti, necessarie a spiegare i movimenti dei pianeti, ci sono molti altri motori immobili. I motori immobili infatti, essendo immateriali, non sono individui di una stessa specie, ma ciascuno di essi costituisce una specie diversa, della quale è l’unico esemplare. In questo discorso non si dice affatto che il Primo motore immobile è l’«uno stesso», cioè che la sua essenza è l’unità, e nemmeno che la sua essenza è l’essere. Di questo Tommaso sembra rendersi conto, quando precisa, alla fine del passo sopra riportato, che il Motore immobile non è sostanza, cioè essenza, di tutto ciò che è uno, come sostenevano i Platonici, ma è causa e principio di unità per tutte le cose.

Devo dire che la relazione da me tenuta nel Symposium Aristotelicum sulla *Metafisica*, benché pubblicata in un volume edito dalla Librairie philosophique Vrin, cioè da una casa editrice molto nota ai filosofi di tutto il mondo, non ha richiamato molta attenzione tra gli specialisti di Aristotele e di Tommaso, perché hanno tenuto conto di essa solo Cornelia de Vogel, che tuttavia non faceva il mio nome, includendomi in «some modern scholars», e Antonino Poppi, che era mio collega nell’Istituto di Filosofia dell’Università di Padova e quindi era al corrente delle mie ricerche. Il primo che ha affermato pubblicamente la necessità, almeno da parte dei tomisti, di rispondere agli argomenti aristotelici contro l’Essere per essenza da me richiamati, è stato Giovanni Ventimiglia nel suo libro su *Differenza e contraddizione*, dove ha anche riportato le prese di posizione di de Vogel e Poppi<sup>8</sup>. Lo stesso Ventimiglia, nel suo libro più recente su *La questione dell’essere nel tomismo analitico* ha illustrato e documentato la reciproca ignoranza, durata sino a pochi anni fa, tra studiosi di Tommaso

<sup>7</sup> Aristot. *Metaph.* XII 8, 1074 a 31-38.

<sup>8</sup> G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino*: esse, diversum, contradictio, Vita e pensiero, Milano 1997, pp. 37-42.

e filosofi analitici<sup>9</sup>, per cui ora mi sento scusato per la superficialità della mia prima lettura di *Three philosophers*.

### 3. *L'argomento del libro Alpha elatton*

Un'altra occasione in cui ho avuto modo di occuparmi del problema dell'*Esse ipsum* è stato un convegno organizzato nel 1996 dall'Università di Ginevra in onore di André de Muralt, il quale concludeva in quel momento la sua carriera. Questo illustre studioso della filosofia medievale aveva appena pubblicato un libro, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la philosophie médiévale*, dove aveva sostenuto che il passo della *Metafisica* di Aristotele, su cui Tommaso fonda la sua famosa «quarta via» per giungere all'esistenza di Dio, non si riferisce a una gradazione esistente soltanto all'interno di un genere, inteso univocamente, ma deve essere compreso in maniera analogica, come lo comprende Tommaso d'Aquino, e pertanto è applicabile anche alla verità e all'essere<sup>10</sup>. Io invece, in quel convegno, sostenni che la gradazione menzionata nel passo va riferita soltanto ai generi intesi univocamente, perciò non è applicabile all'essere<sup>11</sup>. In seguito ebbi a rammaricarmi di questa mia sortita, perché André de Muralt mi scrisse una lettera molto affettuosa, dalla quale compresi di avergli dato un dolore, e di averlo fatto proprio nell'occasione in cui si doveva festeggiarlo. Ma, a parte questi ricordi personali, vediamo come stanno le cose, cioè vediamo anzitutto il passo di Aristotele, che si trova nel libro II, intitolato curiosamente *alpha*, come il I, ma distinto da questo, in quanto più breve, col nome di *Alpha elatton* (alfa minore):

«Non sappiamo il vero senza la causa. Ma ciascuna cosa, secondo la quale la proprietà sinonima (*to sunônumon*) appartiene anche alle altre cose, è quella stessa più di tutte le altre (per esempio il fuoco è caldissimo, poiché questo è la causa del calore anche per le altre cose). Di conseguenza è anche verissimo ciò che è causa alle cose posteriori del loro essere vere. Perciò è necessario che i principi delle cose che sono sempre siano sempre verissimi, infatti non sono

<sup>9</sup> G. Ventimiglia, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012.

<sup>10</sup> A. de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1995, pp. 107-108.

<sup>11</sup> E. Berti, *Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique*, in C. Chiesa - L. Freuler (eds.), *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1999, pp. 215-228 (raccolto in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 167-182).



veri talvolta, né per quelli qualcosa è causa dell'essere, ma quelli <lo sono> per le altre cose, cosicché ciascuna cosa, come sta in rapporto all'essere, così sta anche in rapporto alla verità»<sup>12</sup>.

Il senso del passo mi sembra chiaro: se una cosa è causa per altre cose di una certa proprietà «sinonima», essa possiede tale proprietà in grado superiore a quello in cui la possiedono le altre cose, per esempio il fuoco, che è causa del «caldo» per le cose calde, possiede tale proprietà più di tutte le altre cose calde, cioè è la cosa più calda che ci sia. «Sinonime» per Aristotele sono le cose che hanno non solo lo stesso nome, ma anche la stessa definizione, come ad esempio «animale» quando è attribuito sia all'uomo che al bue<sup>13</sup>. Ora il «caldo» è precisamente una proprietà di questo tipo, per cui può essere presente in grado diverso nelle diverse cose calde, le quali possono essere più o meno calde, ma è presente in grado massimo nella causa del caldo, cioè nel fuoco. In latino e nelle lingue che ne derivano le proprietà di questo tipo sono dette «univoche», cioè aventi sempre un unico significato. Solo per queste, come dice il passo sopra riportato, vale il principio che la causa di una proprietà possiede tale proprietà in grado massimo.

Tommaso intende anche lui il passo in questo senso. Ecco infatti il suo commento:

«Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis; sicut ignis est causa caloris in elementatis. Unde, cum calor univoce dicatur et de igne et de elementatis corporibus, sequitur quod ignis sit calidissimus. Facit autem mentionem de univocatione, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eandem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causae. Sicut sol est causa caloris in istis inferioribus: non tamen inferiora corpora possunt recipere impressionem solis aut aliorum caelestium corporum secundum eandem rationem speciei, cum non communicent in materia. Et propter hoc non dicimus solem esse calidissimum sicut ignem, sed dicimus solem esse aliquid amplius quam calidissimum»<sup>14</sup>.

Qui, come si può vedere, il caldo è considerato una proprietà univoca, cioè designante cose della stessa specie, tra le quali soltanto vale il principio per cui la causa possiede tale proprietà in grado massimo, come è il caso del fuoco, mentre questo principio non vale nel caso del sole, il quale non appartiene alla stessa

<sup>12</sup> Aristot. *Metaph.* II 1, 993 b 23-31.

<sup>13</sup> Cfr. Aristot. *Cat.* 1, 1 a 6-12.

<sup>14</sup> Thomas Aquinas, *Sententia Metaphysicae*, lib. II, lectio II, nn. 4-5.

specie delle altre cose calde, cioè non è univoco ad esse, e perciò non è caldissimo come il fuoco, ma è qualcosa di diverso.

Ma vediamo come Tommaso intende il seguito del passo:

«Nomen autem veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia. Unde, quia illud quod est causa veritatis, est causa communicans cum effectu in nomine et ratione communi, sequitur quod illud, quod est posterioribus causa ut sint vera, sit verissimum»<sup>15</sup>.

Qui sembra che anche il «vero» sia considerato una proprietà univoca, perché comunica con tutte le cose non solo *in nomine*, ma anche *in ratione*, cioè viene predicato di tutte le cose non solo con lo stesso nome, ma anche con lo stesso significato, per cui anche ad esso si applica il principio secondo il quale la causa di una proprietà univoca possiede tale proprietà in grado massimo, quindi la causa della verità di tutte le cose è verissima. Che il vero sia una proprietà univoca, dal punto di vista aristotelico, suscita qualche dubbio. Per Aristotele infatti il vero non si predica di tutte le cose, ma solo del pensiero, e del discorso, che possono essere veri o falsi<sup>16</sup>, e se si predica anche delle cose, come sostengono oggi alcuni interpreti, si predica di esse con un significato diverso, anteriore o posteriore rispetto a quello con cui si predica del pensiero<sup>17</sup>. Per Tommaso, invece, il vero è una proprietà trascendentale, come l'essere, perciò si predica di tutte le cose. E qui il discorso comincia a complicarsi, perché l'essere è, sì, trascendentale, ma non univoco, mentre dal commento citato sembra che il vero sia trascendentale e univoco.

Nell'ultima parte del commento al testo aristotelico, infatti, Tommaso passa dalla considerazione del vero alla considerazione dell'essere, per cui ha ragione André de Muralt nel sostenere che si passa da una nozione univoca a una nozione analoga, ma tale passaggio è compiuto da Tommaso, non da Aristotele. Tommaso infatti scrive:

«Ex quo ulterius concludit quod principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, necesse est esse verissima. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia non sunt quandoque vera et quandoque non, et per hoc transcendentur in veritate generabilia et corruptibilia, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Secundo, quia nihil est eis causa, sed ipsa sunt causa essendi aliis. Et per hoc transcendentur in veritate et entitate corpora caelestia:

<sup>15</sup> *Ibi*, n. 6.

<sup>16</sup> Cfr. Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027 b 26-27.

<sup>17</sup> Cfr. P. Crivelli, *Aristotle on Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic philosophus expresse dicit»<sup>18</sup>.

Qui «i principi delle cose che sono sempre», sono interpretati da Tommaso come i principi dei corpi celesti, cioè come quei principi che per Aristotele sono i motori immobili, e questi vengono poi intesi da Tommaso non solo come cause della verità, ma anche, per la connessione sopra ricordata tra il vero e l'essere in quanto trascendentali, come cause dell'essere, e quindi non solo come verissimi, ma anche come dotati di essere in grado massimo. Anzi qui Tommaso sembra rispondere trionfalmente, a quanti accusavano il Motore immobile ammesso da Aristotele di essere solo causa del movimento e non anche causa dell'essere (presumibilmente i Francescani), che Aristotele stesso in questo passo dichiara esplicitamente (*expresse dicit*) che esso è causa anche dell'essere.

Ciò consente a Tommaso di usare il passo di *Metafisica alpha elatton* nella sua «quarta via», al fine di mostrare che, se nelle cose ci sono gradi diversi di perfezione, ci deve essere un ente perfettissimo, il quale possiede in grado massimo le proprietà possedute dalle cose in grado minore, tra le quali Tommaso annovera la verità e l'essere. Ecco infatti il testo della «quarta via» nella *Summa theologiae*:

«Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum»<sup>19</sup>.

Qui, come si vede, Tommaso applica la gradazione all'essere e di conseguenza l'ente perfettissimo, cioè Dio, viene ad essere non solo verissimo, ottimo e nobilissimo, ma anche ente in grado massimo, ovvero *maxime ens*, come dice Tommaso, il che richiama la definizione di Dio come *ipsum Esse*, o Essere per essenza.

<sup>18</sup> Thomas Aquinas, *Sententia Metaphysicae*, lib. II, lectio II, n. 7.

<sup>19</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

Ma in Aristotele le cose non stanno così. Nel passo di *Metafisica alpha elatton*, infatti, «i principi delle cose che sono sempre», sono verissimi perché sono causa di verità, dunque «le cose che sono sempre», non sono le cose che esistono eternamente, come sono per Aristotele i corpi celesti, bensì le cose che sono sempre vere, cioè le verità eterne, le verità necessarie. Come avevo osservato nella relazione tenuta al convegno di Ginevra, causando dispiacere ad André de Muralt, le cose che sono vere sempre, e non solo qualche volta, e che perciò sono dette anche «immobili», sono menzionate da Aristotele in *Metaph.* IX 10, 1052 a 4-11, e sono le verità matematiche, per esempio il teorema secondo cui la somma degli angoli del triangolo è uguale a due angoli retti. Quindi i principi in questione non sono i motori immobili, bensì i principi delle scienze, sia quelli propri di singole scienze, come ad esempio la definizione di triangolo nel caso della geometria, sia quelli comuni a tutte le scienze, come il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso.

Essi sono detti da Aristotele «verissimi» non perché possiedano un grado di verità superiore a quello delle verità di cui sono causa, cioè delle verità delle singole scienze, in quanto per Aristotele la verità non ammette gradi<sup>20</sup>, ma perché sono causa di verità, e quindi anteriori, rispetto alle verità delle singole scienze. Per Aristotele infatti, come ricorda Werner Jaeger nell'apparato critico della sua edizione della *Metafisica*, in nota al passo del libro *alpha elatton* sopra citato, il comparativo *mallon* («più») e il superlativo *malista* («più di tutti») indicano non solo differenza di grado, ma anche rapporto di anteriore a posteriore (cfr. *Protreptico*, fr. 14 Ross). Perciò la conclusione del passo, «ciascuna cosa, come sta in rapporto all'essere, così sta anche in rapporto alla verità», non significa che le cose che possiedono il massimo di essere possiedano anche il massimo di verità, ma che i principi delle scienze, essendo anteriori alle verità necessarie dal punto di vista dell'essere, cioè della causalità, sono anteriori ad esse anche dal punto di vista della verità, quindi sono verissimi in questo senso.

Più recentemente ho avuto occasione di scoprire che l'interpretazione dei principi delle cose che sono vere sempre come principi dei corpi celesti, presente nel commento di Tommaso al passo del libro *alpha elatton*, gli proviene dal commento di Averroè, così come da questo gli proviene il riferimento del passo di Aristotele a Dio. Ora, questa interpretazione è chiaramente sbagliata, perché per Aristotele non avrebbe senso dire che i corpi celesti non sono veri solo «talvolta» (*pote*), ma sono veri sempre, in quanto essi, propriamente parlando, non sono veri mai, cioè semplicemente non sono suscettibili dell'applicazione

<sup>20</sup> Cfr. M. Cosci, *Verità e comparazione in Aristotele*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia 2015.

dell'alternativa vero-falso. Inoltre ho avuto modo di precisare che quanti traducono il passo come se Aristotele dicesse «ciascuna cosa, quanto ha di essere, tanto ha di verità», introducendo in tal modo una gradazione sia nell'essere che nella verità, interpretano il verbo *ekhein* seguito dal genitivo, presente nel testo (*ekhei tou einai*), come se esso significasse «possedere qualcosa», mentre esso significa «stare in rapporto a qualcosa». In greco infatti *pôs ekheis* non significa «quanto hai?», ma «come stai?».

Forse tale interpretazione – che non è quella del traduttore seguito da Tommaso, cioè Guglielmo di Moerbeke, il quale traduce *unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem* –, deriva dal commento di Alessandro di Afrodisia, il quale sostituisce al verbo *ekhein*, «stare», il verbo *metekhein*, che significa «partecipare», introducendo in tal modo nell'essere, e nella verità, il concetto platonico di partecipazione, il quale implica gradazione<sup>21</sup>.

### Conclusioni

In conclusione credo di poter dire che Aristotele porta argomenti decisivi contro la concezione platonica di un Essere per essenza, inteso come una sostanza la cui essenza sarebbe l'essere stesso, cioè come la platonica Idea dell'essere. È noto infatti che Platone usa l'aggettivo «stesso» (*auto*) per indicare l'Idea («il bene stesso, il bello stesso»). Se l'*Esse ipsum subsistens*, espressione con cui Tommaso spesso indica Dio, è un tale essere, gli argomenti aristotelici valgono anche contro Tommaso, e in qualche misura Tommaso sembra averlo percepito, quando rinvia a una presunta soluzione dell'undicesima aporia nel libro XII della *Metafisica*, dove invece di essa non c'è traccia, o comunque presta il fianco ad essi, quando interpreta il passo di *Metafisica alpha elatton* come giustificazione della sua «quarta via», mentre esso parla di altro e solo le interpretazioni di Alessandro e di Averroè consentono di accostarlo a questa.

Ma, come mi è stato fatto rilevare da Stephen L. Brock in un suo bell'articolo, e come io stesso ho riconosciuto sia nel mio primo intervento sul tomismo analitico, sia in un articolo successivo, quando Tommaso parla di *Esse ipsum* a proposito di Dio, non intende né l'esistenza, né l'essere come predicato trascendentale, bensì l'essere che è proprio di Dio, il *suum Esse*, cioè l'essere perfettissimo, la somma di tutte le perfezioni, che non appartiene a Dio come

<sup>21</sup> E. Berti, *Ordine del mondo o gradi dell'essere? La quarta via*, in M. Marassi - R. Radice, *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo*, Vita e pensiero, Milano 2015, pp. 11-30.

un predicato, ma costituisce la sua stessa essenza<sup>22</sup>. Contro questa concezione dell'*Esse ipsum* gli argomenti di Aristotele non valgono, non perché non siano validi, ma perché sono rivolti ad altro.

Il problema che rimane non è tanto di vedere se questa concezione dell'*Esse ipsum* in Tommaso sia costante, perché essa è presente sia nel giovanile *De ente et essentia*, come ho riconosciuto nell'articolo del 2012, sia nel maturo commento agli *Analitici posteriori*, come abbiamo visto all'inizio di questa relazione. Il problema è piuttosto di vedere se l'*actus essendi*, espressione con cui Tommaso spiega l'*esse* che costituisce l'essenza di Dio, sia l'atto di esistere proprio di qualsiasi essenza, nel qual caso esso ricadrebbe sotto le critiche degli argomenti aristotelici, o sia l'atto proprio della sola essenza divina, cioè l'atto di una forma, la forma perfettissima di Dio, con la quale esso verrebbe a coincidere, nel qual caso si sottrarrebbe alle critiche degli argomenti aristotelici. Ma questo è un problema di esegesi tommasiana, che lascio agli specialisti di Tommaso. Per quanto ho potuto vedere, nel *De ente et essentia* Tommaso introduce la distinzione tra essenza, come potenza, ed essere, come atto dell'essenza, per spiegare la natura composta delle sostanze separate, angeli e anime umane, che non costituiscono certo un dato di esperienza da cui prendere le mosse per fare filosofia alla maniera di Aristotele, ma sono solo un problema legato a quel particolare momento della storia della filosofia. Dell'atto in Aristotele, inteso come costitutivo dell'essenza del Motore immobile, intendo occuparmi, se ne avrò il tempo, in una prossima occasione.

#### ABSTRACT

*Aristotle argues against the possibility that being is the essence of anything in An. post. II 7, 92 b 13-14, a passage already quoted by Anscombe and Geach in Three Philosophers. In Metaph. III 4, 1001 a 4-b 1, Aristotle, discussing the thesis of Pythagoreans and Plato, refuses the existence of a Being, whose essence would be «Being itself» and «One itself», showing that it should have as a consequence the monism of Parmenides. The famous passage of Metaph. II 1, 993 b 23-31 (the causality of maximum), often used in favour of a maxime ens, has to be interpreted in a different way. Thomas Aquinas, when speaks of God as an esse ipsum, does not mean esse as existence, but refers to the esse of God.*

<sup>22</sup> S.L. Brock, *On Whether Aquinas's Ipsum Esse is 'Platonism'*, in «The Review of Metaphysics» 60(2006), pp. 269-303; E. Berti, *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, in «Rivista di estetica» n. s. 49(2012), pp. 7-22.

# ONTO-TEOLOGIA





## *La construction de l'ontothéologie\**

Dans le cours qu'il consacre en 1936 aux *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling, Heidegger notait incidemment: «Onto-théo-logie. – Voilà une possible caractérisation de la question-de-fond de la métaphysique». Ce que Heidegger nomme ici «question de fond» (*Grundfrage*), c'est clairement la question qui correspond au programme aristotélicien de *Métaphysique* Γ 1: une science théorétique qui s'enquiert de l'étant comme tel, dans son universalité ou dans son tout (*καθόλου*), une science de l'étant dans son être (*τὸ ὄν ἢ ὅν*). Mais une telle caractérisation, précise Heidegger, n'en demeure pas moins «toujours rétrospective». Mon présent propos est de prendre au sérieux et à la lettre cette indication d'un Heidegger qui ne croyait sans doute pas si bien dire en parlant de rétrospection, et de demander à quelles conditions, mais aussi à quel prix, «la» métaphysique se laisse ainsi caractériser comme onto-théo-logie. Je laisse ici de côté la question massive et préalable de l'unité et de l'unicité de cette métaphysique («la» métaphysique), tout se passant ici comme si Heidegger prenait comme détermination essentielle ce qui correspond sans doute bien plutôt à un moment et à une tradition déterminés de la *prima philosophia*, à savoir la ligne avicenne-scotiste<sup>1</sup>.

Dans le cadre du programme ouvert par *Sein und Zeit*, Heidegger publie en 1929 un *Kant und das Problem der Metaphysik*, ouvrage qui se substitue à un *Aristoteles und das Problem der Metaphysik*, jamais écrit, mais qu'on pourrait en un sens tenter de reconstituer à titre de projet fondamental du philosophe de Fribourg. Sur ce projet d'un *Aristotelesbuch*, élaboré par Heidegger durant les années de Marbourg, et destiné à paraître dans le *Jahrbuch* de Husserl, nous disposons aujourd'hui d'un document capital: le rapport rédigé par Heidegger,

\* La présente communication s'appuie sur les analyses plus développées présentées dans notre ouvrage *Inventio analogie. Métaphysique et onthéologie*, chapitre 1 en particulier, Vrin, Paris 2005.

<sup>1</sup> Je prends ici la liberté de renvoyer à mon étude: *Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysics*, dans V. M. Salas - R. L. Fastiggi, *A Companion To Francisco Suárez* ("Brill Companions to the Christian Tradition"), Brill, Leiden 2015, pp. 72-90. Voir aussi les études d'O. Boulnois: *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique* et de P. Porro: *Heidegger, la filosofia medievale e la medievistica contemporanea*, dans *Heidegger e i medievali, Quaestio 1*, Brepols-Pagina, Turnhout-Bari 2001.

à l'intention de Natorp, durant l'automne 1922. Heidegger y formule la question riche de développement pour sa propre pensée: «Que signifie en général être pour Aristote?», pourtant rien n'y annonce encore l'articulation d'une ontologie et d'une théologie<sup>2</sup>. Ce qui en revanche ressort clairement de cette esquisse, c'est l'idée, également décisive pour la suite de son œuvre, d'un partage à opérer entre «les expériences fondamentales de l'éthique grecque» et «l'idée chrétienne de l'homme et de l'existence humaine», ce partage qui seul permettrait de libérer – dans une perspective luthérienne ici clairement assumée – «la théologie chrétienne» des «catégories d'emprunt, étrangères à son propre champ ontologique». Sans référence explicite, Heidegger se range ici à la thèse générale de Harnack qui, dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, considérait que le christianisme ou l'expérience chrétienne avait été profondément dévoyée en entrant en contact avec l'hellénisme.

Sans prétendre ici reconstituer ce qu'aurait pu être cet *Aristotelesbuch*, non écrit, ni retracer les étapes de la lecture heideggérienne d'Aristote à partir de 1922, je voudrais simplement tenter de montrer que dans la *construction* par Heidegger de la métaphysique entendue comme onto-théologie et dans la *reconstruction* «époquale» de l'histoire de la métaphysique (histoire «destinale occidentale») qui lui est liée, l'appropriation critique de l'œuvre d'Aristote a joué un rôle tout à fait déterminant. *Construction* et *reconstruction* représentent en effet des enjeux tout à fait décisifs pour une pensée qui se veut à la mesure de l'histoire de l'être (qui se veut *seinsgeschichtlich*), s'il est vrai que ladite question-de-l'être (*Seinsfrage*) ne peut s'élaborer, selon Heidegger, qu'en se démarquant de la métaphysique à travers le projet de son dépassement. Sans aller naturellement jusqu'à soutenir que toute la pensée de Heidegger est suspendue à son interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote, de son histoire ou de sa tradition, il me semble pourtant qu'il y a là, dans l'économie de cette pensée, un maillon particulièrement important et assurément fragile. On peut en effet soutenir que le projet du dépassement de la métaphysique est au centre du propos de Heidegger, même si le terme lui-même n'apparaît qu'assez tard, sans doute en réponse à Carnap qui, dans sa propre *Überwindung der Metaphysik* de 1932 avait attaqué directement la Leçon inaugurale prononcée par Heidegger à Fribourg en 1929<sup>3</sup>. Le geste de l'*Überwindung* heideggérienne est très complexe

<sup>2</sup> «Was besagt überhaupt Sein für Aristoteles, wie ist es zugänglich, faßbar und bestimmbar?», M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Anhang III: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Klostermann, Francfort 2005, p. 373.

<sup>3</sup> On peut renvoyer ici à l'étude très précise de Claude Romano, *Une phénoménologie du néant est-elle possible? Autour de la controverse Carnap – Heidegger*, dans Id., *Il y a* ("Épiméthée"), PUF, Paris 2003,

et il me suffira ici de rappeler que le dépassement en question ne consiste pas à remiser la métaphysique comme une chose dépassée, une chose du passé, pour passer à l'ordre du jour. Ce à quoi l'*Überwindung* prétend donner accès, c'est bien plutôt à la métaphysique elle-même, appréhendée dans son *Wesen*, son essence non-métaphysique – comme le précise Heidegger –, disons son déploiement essentiel ou sa *portée*. Ainsi entendu, le dépassement marque-t-il moins une rupture qu'un accomplissement, celui que Heidegger nomme aussi retour au fondement (*Rückgang, Rückkehr zum Grunde*) de la métaphysique. Tel est le motif directeur – comme on sait – de l'Introduction de 1949 à la conférence *Was ist Metaphysik?* Un des textes les plus surchargés de Heidegger, soit dit en passant: il se verra augmenté d'une *Postface* en 1943, retravaillée en 1949, et d'un *Introduction* ajoutée en 1949 à l'occasion de la cinquième édition<sup>4</sup>.

Partant de la fameuse lettre-préface rédigée par Descartes à l'occasion de la traduction française des *Principia* par l'abbé Claude Picot, où toute la philosophie est comparée à un arbre, «dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...»<sup>5</sup>, Heidegger s'interroge, feignant de prendre au pied de la lettre l'image cartésienne: «Sur quoi repose et d'où se dresse la métaphysique? Qu'est-ce que la métaphysique envisagée à partir de son fond? Qu'est-ce que la métaphysique en général, absolument parlant et dans son fond?».

Si la métaphysique est destinale, si elle constitue l'événement fondateur de l'humanité européenne (comme aurait dit Husserl), si sa détermination est coextensive à la définition de l'homme comme *animal rationale*, la question se pose alors de savoir comment cette métaphysique se détermine unitairement et en son fond. La réponse est bien connue, et même galvaudée: *ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, selon l'intitulé de la conférence de 1957 – cette conférence qui était d'abord – et ce n'est point par hasard – l'exposé conclusif d'un séminaire consacré à la *Science de la logique* de Hegel<sup>6</sup>. «La différence de l'être et de l'étant – pose Heidegger – définit la région (*Bezirk*) à l'intérieur de laquelle la métaphysique, la pensée occidentale dans la totalité de son déploiement essentiel, peut être ce qu'elle est». Et Heidegger, toujours soucieux

pp. 295-344. Cfr. aussi F. Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milan 2011, p. 224 sq., «La risposta di Heidegger a Carnap».

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, *Wegmarken*, Klostermann, Francfort 1976.

<sup>5</sup> R. Descartes, *Œuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vrin, Paris 1964, *Principes*, IX, 2, 14.

<sup>6</sup> Rappelons qu'on ne trouve aucune référence à Aristote dans *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* – M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 11, *Identität und Differenz*, Klostermann, Francfort 2006, pp. 51-79.

de continuité quand il s'agit de son propre itinéraire de pensée, d'évoquer la leçon inaugurale de 1929: «Dans ma leçon inaugurale (*Was ist Metaphysik?*), la métaphysique a été définie comme la question visant l'étant comme tel *et* dans son tout. La totalité de ce tout est l'unité de l'étant, laquelle unit en sa qualité de fond producteur (*hervorbringender Grund*)», avant de poursuivre: «Pour qui sait lire, cette remarque signifie: la métaphysique est une onto-théologie. [...] Le caractère onto-théologique de la métaphysique est devenu pour la pensée [comprenons: celle qui s'attache à penser la différence comme différence] un point délicat digne de question (*fragwürdig*), non pas en raison d'un quelconque athéisme, mais à cause de l'expérience faite par la pensée à laquelle s'est dévoilée dans l'ontothéologie l'unité encore *impensée* de l'essence de la métaphysique»<sup>7</sup>.

Voilà qui suffit à mon point de départ: l'onto-théologie doit être pensée comme la structure unitaire, comme cette «unité encore non pensée du *Wesen* de la métaphysique», cette essence de la métaphysique dont Heidegger déclarait dans l'essai plus tardif intitulé *Überwindung der Metaphysik* qu'elle est une *fatalité*: «une unique fatalité, mais peut-être aussi la fatalité nécessaire de l'Occident (*ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes*)»<sup>8</sup>. C'est là un motif que l'Introduction à la Leçon inaugurale avait déjà formulé en ces termes: «En tant que vérité de l'étant comme tel, la métaphysique est dimorphe (*zweigestaltig*). Mais le fondement de ce dimorphisme (*Zwiegestalt*), tout autant que sa provenance, échappent à la métaphysique – et cela non par le fait du hasard ou en raison d'une négligence (*Ver-säumniß*). La métaphysique présente ce dimorphisme par cela même qu'elle est ce qu'elle est: la représentation de l'étant en tant qu'étant. La métaphysique n'a pas le choix (*der Metaphysik bleibt keine Wahl*)»<sup>9</sup>.

\*

Face à une thèse aussi massive (historialo-destinale), je voudrais documenter et argumenter une question toute simple, impertinente et philologique,

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 11, *Identität und Differenz*, p. 63; tr. fr. d'A. Préau, dans *Questions I*, Gallimard, Paris 1968, p. 289.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, p. 77; tr. it. sous la direction de G. Vattimo, Mursia, 1976, p. 50.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, pp. 379-380; tr. fr. d'A. Préau, dans *Questions I*, Gallimard, Paris 1968, p. 41.

si l'on veut: non pas la question de savoir d'où vient le Dieu et comment il entre dans la philosophie<sup>10</sup>, mais d'où vient, dans le corpus heideggérien, la notion d'ontothéologie. Et pour commencer, quelle en est la première occurrence; dans quel contexte, selon quelles conditions d'élaboration, quels attendus, quels présupposés? En d'autres termes, je voudrais reprendre, de manière non emphatique et résolument trivialisante, la question formulée par Heidegger dans l'essai *Identität und Differenz*: «*Woher stammt die onto-theologische Wesensverfassung der Metaphysik? D'où provient la constitution ontothéologique essentielle à la métaphysique?*»<sup>11</sup>.

Qu'est-ce que recouvre, qu'est-ce que dissimule en fait de tensions et d'apories, cette dénomination inapparente et comme neutralisée? Dans le corpus aristotélicien d'abord, et dans l'ensemble des XIV livres que nous avons coutume de nommer (après Andronicos de Rhodes) τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία, mais aussi, et plus gravement sans doute, dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie, quand est-elle ainsi interrogée, *rétrospectivement*, selon le paradigme entièrement *construit* d'une lecture très définie et surdéterminée de la métaphysique aristotélicienne?

Mais d'abord une telle détermination est-elle originale? En un sens, elle peut passer pour seulement descriptive, en prenant pour fil conducteur la tradition aristotélicienne et sa tension interne; pourtant cette détermination heideggérienne est aussi une description partielle et étroite, mais surtout historiquement et philologiquement marquée. Pour commencer à la comprendre, il est certainement utile de la reconduire à son origine tout à fait définie: le débat Paul Natorp/Werner Jaeger dans les années 1888-1923<sup>12</sup>.

Je crois qu'il faut d'abord rendre hommage à Natorp pour avoir été un des premiers à rompre franchement avec toute tentative d'interprétation unitaire et systématique de la métaphysique d'Aristote. Celle-ci, note-t-il au seuil de son célèbre article de 1888 (*Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*), se présente à nous comme un "Torso", un ensemble fragmentaire, qui

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, cit., p. 64.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> En 1888, Paul Natorp publie dans les *Philosophische Monatshefte* un article substantiel tout à fait marquant: *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*. La même année, dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, il donne un second article consacré cette fois à *Métaphysique* K 1-8 pour en contester l'authenticité (tr. it. de V. Cicero, dans l'excellent volume P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, sous la direction de G. Reale, Vita e Pensiero, Milan 1995). En 1912, Jaeger a publié ses *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* et, à Pâques 1923, il publie son célèbre *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin réédition 1955.

exclut absolument l'idée de reconstruire l'édifice selon un plan d'ensemble qui nous fait entièrement défaut. Je signale en passant qu'on retrouve l'image du "Torso" dans l'ouvrage majeur de Jaeger<sup>13</sup>.

Pour Natorp, les livres A, B, Γ de la *Métaphysique* sont une introduction à la science de la substance en général dont traitent les livres souvent qualifiés d'*ousiologiques*: les livres Z, H, Θ portent en effet sur la substance sensible, et les livres Λ, Μ, Ν sur la substance supra-sensible. Le premier résultat de cette tripartition, c'est de faire ressortir l'incompatibilité entre ces différentes orientations; ce qui induit la tentative ultérieure, mais désespérée, de réconciliation ou d'unification dans le chapitre I du livre E (en partie apocryphe d'après Natorp qui ne recule pas pour étayer son interprétation devant l'athétèse de la fin de ce texte). Natorp dans tous les cas s'attache à mettre en évidence ce qu'il considère comme une «contradiction insupportable» entre la πρώτη φιλοσοφία entendue tantôt comme *Grundwissenschaft* (on trouve aussi sous sa plume l'expression de *Fundamentalwissenschaft*) de l'étant comme tel (ou de l'objet!) et tantôt comme la science d'une région déterminée de l'étant. L'horizon général de l'interprétation natorpienne est évidemment néokantien: c'est celui de la philosophie transcendantale centrée sur la question de la connaissance de l'objet en général et de ses conditions de possibilité. La philosophie transcendantale a pris le relais de la *philosophia transcendentalis* des Anciens, ce qui revient à dire aussi que l'accent est mis par lui sur la *metaphysica generalis* au détriment de la *metaphysica specialis*:

«D'après notre interprétation, écrit-il, l'explication de la tripartition des sciences théorétiques en *Métaphysique* E I aura pour résultat que la science philosophique fondamentale [*i.e.* la πρώτη φιλοσοφία] sera d'un côté celle qui traite de l'étant *en général*, mais aussi, ou plutôt par là même, celle qui a pour objet *particulier* un domaine déterminé d'étant, à savoir celui qui est immuable et immatériel.

Il semble que jusqu'à maintenant on ne se soit pas assez clairement aperçu que cette conception ambiguë <ou à double sens – *doppelsinnige Auffassung*> de la tâche de la πρώτη φιλοσοφία implique une contradiction insupportable (*unleidlicher Widerspruch*), puisque l'ὄν ἀπλῶς ou ἡ ὄν et l'ὄν τι καὶ γένος τι [1025 b 8-9] sont des termes qui s'excluent mutuellement (*einander ausschließende Gegensätze*). Une science qui traite de l'étant en général et comme tel (*das Seiende überhaupt und als solches*) doit en effet être sur-ordonnée (*übergeordnet*) à toutes celles qui traitent d'un domaine particulier de l'être (*ein besonderes Gebiet des Seins*): elle ne peut pas en même

<sup>13</sup> W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, cit., p. 200.

temps (*zugleich*) être identique avec l'une de ces sciences particulières, fût-elle la plus importante et éminente (*die wichtigste, vornehmste*). [...] Il est donc impossible que la πρώτη φιλοσοφία soit d'un côté la science générale (ou universelle), fondatrice (*grundlegende*) pour toutes les autres sciences, et que d'un autre côté elle doive ne faire qu'un avec la science de l'être immatériel, immuable, en tant que "genre" le plus éminent de l'étant [*περὶ ὄν τι καὶ γένος τι*] (*vornehmste Gattung des Seienden*)»<sup>14</sup>.

La contradiction (*Widerspruch*) – le terme est évidemment très fort, et il sera repris par Jaeger<sup>15</sup> –, contradiction dont Natorp s'étonne qu'on n'y ait pas davantage été sensible, ressort d'autant plus clairement que le projet même de la science recherchée tel qu'il est formulé canoniquement en *Métaphysique* Γ 1, a été retranscrit par lui en termes kantien :

«Il s'agit de ce qu'il y a de plus général, de plus abstrait (*das Allgemeinste, Abstracteste*) dans ce qui peut en général être l'objet d'une investigation scientifique. Cet objet le plus haut, parce que le plus universel et le plus abstrait (*der höchste, weil allgemeinste und abstracteste Gegenstand*) est, comme nous l'avons appris de Γ 1, le concept fondamental de "l'objet en général" (*"Gegenstand überhaupt"*) – car c'est ainsi qu'on devrait rendre, à travers une expression kantienne, la formule aristotélicienne ὄν ἢ ὄν»<sup>16</sup>.

Natorp ne réduit pas, comme le feront ensuite notamment Augustin Mansion et Pierre Aubenque à sa suite, la πρώτη φιλοσοφία à la "théologie", mais il distingue dans les différentes acceptions de l'adjectif πρώτων une acception qu'il tient pour proprement aristotélicienne selon laquelle par exemple: «La πρώτη φιλοσοφία traite de l'οὐσία en général et, synonymiquement (*gleichbedeutend*), de la πρώτη οὐσία, c'est-à-dire du concept fondamental (*Fundamentalbegriff*) de l'οὐσία elle-même [...]; à l'inverse, la physique est σοφία τις, mais non pas πρώτη, car elle traite seulement d'ἔν τι γένος τοῦ ὄντος, à savoir le sensible et l'être changeant»<sup>17</sup>.

Ayant ainsi accentué la contradiction «insupportable» à ses yeux entre ces deux orientations de l'enquête aristotélicienne, Natorp non seulement récuse toute identification de la πρώτη ἐπιστήμη avec une τιμωτάτη ἐπιστήμη ayant pour objet le τιμωτάτων γένος, mais encore, et très logiquement, il consi-

<sup>14</sup> P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, cit., p. 49; tr. it. cit., p. 65-66.

<sup>15</sup> W. Jaeger, *Aristoteles*, cit., p. 226-227.

<sup>16</sup> P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, cit., p. 39.

<sup>17</sup> *Ibi*, p. 43, n. 8; tr. it. cit., p. 57.

dère comme une interpolation la fin du chapitre 1 du livre E qui assigne à la *Grundwissenschaft* non seulement l'ὄν ἀπλῶς καὶ ἡ ὄν, mais encore un ὄν τι καὶ γένος τι, fût-il τιμωτάτον, θειοτάτον: καὶ τὴν τιμωτάτον δεῖ περὶ τὸ τιμωτάτον γένος εἶναι (1026 a 21-22).

Certes, on rencontre à trois reprises dans le livre K de la *Métaphysique* l'expression φιλοσοφία πρώτη (ἢ προκειμένη φιλοσοφία, ἢ πρώτη ἐπιστήμη) pour désigner la science de l'être en tant qu'être. En K 7, on trouve même la tournure tout à fait insolite: «Puisqu'il existe une science de l'être en tant qu'être et en tant que séparé (τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν), nous devons examiner s'il faut admettre que cette science est la même que la physique ou si elle n'est pas plutôt différente» (1064 a 28). C'est également en K 7 qu'est posée cette question, assez étrange, puisqu'elle reprend en l'inversant la question d'E. 1, qui demande «si la science de l'être en tant qu'être doit être considérée ou non comme science universelle (1064 b 6-8)».

Mais il importe surtout de remarquer le destin historique assez singulier du livre K: une telle assimilation de l'être en tant qu'être et de l'être séparé deviendra en effet traditionnelle chez les commentateurs grecs, chez Syrianus, puis dans l'École d'Ammonius (élève de Proclus): cette assimilation, en permettant d'identifier science de l'être en tant qu'être et philosophie première, autorisera enfin une interprétation unitaire de la *Métaphysique*, qui s'est perpétuée jusqu'à Averroès et à travers l'aristotélisme allemand du XVII<sup>e</sup> jusqu'à nous<sup>18</sup>.

On sait que Jaeger, en inaugurant une lecture génétique du corpus aristotélicien, essaiera de lever différemment la «contradiction insupportable» qu'avait mise en évidence Natorp. Sans entrer ici dans le détail compliqué de l'évolution reconstituée par Jaeger, je veux souligner qu'il ne remet pas fondamentalement en question le point de départ de Natorp: Il discerne lui aussi dans la *Métaphysique* d'Aristote deux inspirations différentes, deux déductions, tenues pour incompatibles, du concept de métaphysique, entendu soit comme science de l'être immobile et transcendant (αἰδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὐτήν), soit comme science de l'être en tant qu'être. Conceptions qui, pour Jaeger, n'ont pas pu procéder d'un seul et même mouvement de pensée – d'où sa fameuse hypothèse génétique qui conduit à distinguer une *Urmeta-physik* encore platonicienne et une ontologie générale ultérieure. Ce qui fait donc difficulté pour Jaeger comme pour Natorp, ce sont les passages dans lesquels Aristote aurait essayé après coup de se tirer d'affaire, de sortir de l'embar-

<sup>18</sup> C'est la tradition encore directrice dans les travaux de P. Merlan, et notamment dans son beau livre, *From Platonism to Neoplatonism*, Nijhoff, La Haye 1968<sup>3</sup>; cfr. aussi J. Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1978<sup>3</sup>.



ras (*Verlegenheit*)<sup>19</sup> pour fondre ensemble les deux conceptions antagonistes: «Deux mouvements de pensée différents sont ici emboîtés l'un dans l'autre», comme l'écrit Jaeger, à propos de la fin, toujours litigieuse, d'E 1<sup>20</sup>.

Si, à ma connaissance, Heidegger n'a jamais discuté explicitement les deux articles de Natorp, il s'est en revanche à plusieurs reprises exprimé de manière très critique à l'encontre de la tentative de reconstruction génétique de Jaeger; je crois cependant qu'il est possible de faire apparaître plus qu'une filiation directe dans l'élaboration heideggerienne de la métaphysique envisagée dans sa constitution ontothéologique par rapport à l'état de la question, tel qu'il a été magistralement dégagé par Natorp et par Jaeger. Certes, Heidegger ne souscrit à aucune des thèses de ces deux auteurs: son coup de génie, qui est aussi un extraordinaire coup de force, consiste plutôt à hypostasier en solution le problème posé différemment par chacun d'entre eux. La question n'est plus alors de savoir si et comment Aristote aura réussi à se tirer d'affaire et à se sortir de l'embaras induit par le télescopage de deux conceptions différentes de la métaphysique – métaphysique du transcendant et métaphysique du transcendantal –, mais bien plutôt de reconnaître dans la *Verlegenheit* elle-même un élément central et constitutif de l'investigation métaphysique comme telle. Cette «solution» fait évidemment voler en éclats toute distinction d'un Aristote encore platonicien, celui de l'*Urmetaphysik*, et d'un Aristote plus mûr, celui de l'ontologie élaborée au fil conducteur de l'examen des acceptions multiples de l'être. Hypostasier ainsi le problème en solution devenait possible pour Heidegger à deux conditions, me semble-t-il:

– *Premièrement* – et c'est là le véritable «coup de génie» dont je parlais il y a un instant – en esquissant une lecture temporelle du vocabulaire ontologique fondamental, autrement dit en faisant apparaître *sous l'horizon du temps* la compréhension ontologique ou pré-ontologique de la philosophie grecque en général. L'indice le plus clair de cette nouvelle optique est sa traduction régulière du terme οὐσία par *Anwesenheit*, dès les années de Marbourg. La *θεωρία περι τῆς οὐσίας* devient ainsi la recherche d'une instance susceptible d'assurer et d'exemplifier une présence stable et constante (*Beständigkeit*). Ce qui revient à dire aussi – et là encore Heidegger opère un déplacement par rapport aux pré-supposés néokantiens de Natorp et de Jaeger – qu'il est possible de reconduire la double orientation ou la disjonction, bien marquée par ces deux auteurs, à l'être lui-même ou plus exactement à la manière (*Weise*) dont l'être ou l'étant

<sup>19</sup> Comme on sait, c'est là le terme même que reprendra Heidegger dans son *Kantbuch – Gesamtausgabe*, Bd. 3, p. 7 sq.

<sup>20</sup> W. Jaeger, *Aristoteles*, cit., p. 227.

(ὄν) se montre et se retire, se manifeste et se dissimule dans son pli ou sa duplicité (*Zwiefalt*).

– *deuxièmement*, en réintroduisant et en renouvelant un schéma interprétatif canonique, celui de la scolastique latine médiévale du XIII<sup>e</sup> et en particulier de Thomas d’Aquin ou de l’École thomiste. J’y reviendrai en conclusion.

La première formulation complète et explicite de la thèse de la constitution ontothéologique de la métaphysique, dans le corpus heideggerien, apparaît, à ma connaissance, assez tardivement, dans le cours du semestre d’hiver 1930-1931 consacré à la *Phénoménologie de l’Esprit*<sup>21</sup>, mais on rencontre déjà thématiquement, dans un cours de 1928<sup>22</sup>, le double concept (ou concept-dédoublement: *Doppelbegriff*) de la philosophie; Heidegger entend ici suivre Aristote définissant lui-même son entreprise métaphysique à la fois comme πρώτη φιλοσοφία et comme θεολογία [θεολογική ἐπιστήμη]<sup>23</sup>. En examinant le concept aristotélicien de philosophie, Heidegger propose en effet ce raccourci assez extraordinaire, au prix d’un audacieux télescopage de textes apparemment hétérogènes: «C’est ce qu’atteste précisément la caractérisation aristotélicienne de la philosophie (*Métaph.* Γ 1, 1003 a 21): Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν, καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. – Il y a une certaine science qui s’enquiert de l’être et de ce qui lui appartient en tant que tel. Aristote nomme cette science (*Métaph.* E 1, 1026 a 31 sq.): φιλοσοφία πρώτη – philosophie première, philosophie de ce qui est premier, philosophie en première ligne et au sens propre»<sup>24</sup>.

Heidegger semble comprendre ici le texte comme si Aristote parlait de φιλοσοφία κυρία ou de ce qui est philosophie au premier chef – κυρίως. Aristote – note encore Heidegger – répète cette caractérisation en E 1, 1026 a 31 sq. «À cette science devrait échoir la tâche suivante: au sujet de l’être, et dans la mesure où il est tel, faire des recherches et mettre en lumière ce qu’il est dans cette optique et ce qui lui appartient en tant que tel»<sup>25</sup>. Ce dont la philosophie première est en quête, c’est donc τὸ ὄν ἢ ὄν; c’est à titre de science de l’être, science qui n’envisage l’être exclusivement qu’eu égard à son être (ce qui le fait être et être ce qu’il est), que la *philosophia* est première et *du* premier. Mais immédiatement

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Francfort 1980, p. 140 sq.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 26, *Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Francfort 1978, p. 202.

<sup>23</sup> Aristote n’emploie jamais – on le sait – le mot θεολογία pour désigner la «science théologique» ou suprême.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 26, cit., p. 12.

<sup>25</sup> *Ibi*, «Und dieser dürfte die Aufgabe zufallen, über das Seiende, sofern es Seiendes ist, zu forschen, aufzuhellen, was es [in dieser Hinsicht] ist und was ihm als solchem eignet».

après avoir ainsi accentué la pente ontologique de la philosophie, en son versant “propre” ou originel, Heidegger met en relief le versant théologique ou mieux thé(i)ologique: «Mais en même temps, Aristote parle (1026 a 18 *sq.*) de la philosophie proprement dite à titre de θεολογική (φιλοσοφία)». Cette dernière – la “philosophie théologique”<sup>26</sup> – se rapporte – poursuit Heidegger – aux αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν, aux «fondements de ce qu’il y a de souverain, tel qu’il s’annonce en l’étant manifeste»<sup>27</sup>: «alors il est clair en effet que si le divin est présent quelque part, il le sera dans une nature de ce genre, et il appartient à la science la plus noble de traiter du genre le plus noble: la science la plus éminente doit nécessairement être science de ce qu’il y a de plus éminent, à savoir le premier».

Et Heidegger, qui fait de cette proposition, victime d’une violente athésisme chez Natorp, le pivot de son interprétation, commente ainsi, avec un pathos appuyé, le terme *théion*: «l’étant purement et simplement <sic!> – le ciel: ce qui embrasse et prédomine, ce sous quoi et contre quoi nous sommes jetés, ce par quoi nous sommes pris et transis: le souverain»<sup>28</sup>. La philosophie comme “théologie” (le θεολογεῖν), conclut donc Heidegger, en se référant au *De Mundo*, 391 b 4, considère le “monde” (κοσμός).

En rabattant ainsi l’un sur l’autre deux passages différents d’Aristote (Γ 1 et E 1), Heidegger croit donc pouvoir établir que d’emblée la «philosophie première» comporte une *double caractérisation*: elle est «science de l’être» et en même temps «science du souverain» (*Wissenschaft vom Überwältigen*). La philosophie, contre-distinguée de toutes les sciences antiques portant sur un objet dont on peut faire le tour à volonté, et qui se laisse monnayer en connaissances qu’il s’agit d’acquérir, peut donc être définie comme «effort en vue de la compréhension de l’essentiel», cet *essentiel* qui a pour nom *l’être*; cet être qui est déjà compris avant même que puisse surgir tel ou tel étant, et qui peut donc légitimement être considéré comme le *premier*, l’*antérieur*, le *prius*: à savoir l’idée de «présence constante». À titre de science de l’être, effort en vue de la détermination et de la compréhension du λόγος de l’ὄν ἢ ὅν, elle se nomme tout naturellement *ontologie*.

<sup>26</sup> Comme on le sait, la formule *theologikè philosophia* ne se rencontre jamais chez Aristote, qui parle toujours de *theologikè épistèmè*.

<sup>27</sup> «Die Gründe des am offensichtlichen Seienden sich bekundenden Überwältigen».

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 13 : «...das Seiende schlechthin - der Himmel: das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Überwältigende». À l’arrière plan de cette explication, figurent sans doute les lignes 1074 b 3 et 1059 b 29 où apparaît le verbe περιέχειν.

Mais Heidegger précise aussitôt, en prenant clairement position dans le débat classique Natorp – Jaeger<sup>29</sup>:

«La philosophie est également au premier chef θεολογική. Que faut-il entendre par là? S'agit-il d'un appendice, d'une pièce rapportée, d'une vision du monde? La φιλοσοφία n'est-elle θεολογική qu'afin de trouver une conclusion? Ou bien est-ce que la philosophie est soit ontologie soit théologie? Ou encore les deux à la fois? Est-ce que ce qui est recherché sous cet intitulé de "théologie" est effectivement impliqué dans l'essence de la philosophie, totalement et radicalement conçue? Ou bien est-ce que ce qui apparaît sous cet intitulé est simplement le vestige d'une période de jeunesse? Est-ce que cela constitue l'ancienne métaphysique [l'*Urmetaphysik* de Jaeger], tandis que l'ontologie est la nouvelle? Y a-t-il eu développement de l'une à l'autre? De telles questions ne se laissent pas résoudre à l'aide d'interprétations historico-philologiques [contre Natorp et Jaeger]; c'est en revanche l'interprétation elle-même qui a besoin d'être menée sous l'égide d'une compréhension du problème à la hauteur de ce que nous livre la tradition. Il nous faut d'abord conquérir cette compréhension. Avec cette double caractérisation aristotélicienne de la philosophie comme "ontologie" et comme "théologie", on a tout ou rien dit, selon les possibilités originelles de compréhension qu'à chaque fois nous apportons nous-mêmes. En quel sens et dans quelle mesure la théologie appartient-elle à l'essence de la philosophie? Pour le montrer il nous faut saisir la coappartenance de ce qu'Aristote entrelace de manière tout à fait indéterminée en tant que θεολογική avec la philosophie, en sorte que nous radicalisons le concept d'ontologie»<sup>30</sup>.

Si on laisse de côté le syntagme lui-même de «constitution onto-théologique de la métaphysique», le cours de Marbourg (1924-1925) consacré au *Sophiste* de Platon<sup>31</sup> explicitait déjà lui aussi ce concept dédoublé de la Métaphysique aristotélicienne<sup>32</sup>. Quand Heidegger y envisage (§ 32) l'idée de philosophie première, déterminée à la fois comme ontologie (ὄν ἢ ὄν) et comme théologie, c'est déjà en fonction du dédoublement (*Doppelung*) liée à la compréhension grecque de l'être comme présent (*Anwesenheit*). Heidegger ajoutait que la question de l'être, la question de l'ὄν est une question qui n'a pas affaire à un domaine de réalités déterminé (*nicht um ein bestimmtes Sachgebiet*), mais

<sup>29</sup> P. Natorp, *Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik*, dans «Philosophische Monatshefte» xxiv(1888), pp. 36-65 et 540-574. – W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 26, cit., p. 17.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 19, *Platon: Sophistes*, Klostermann, Francfort 1992.

<sup>32</sup> Rappels que l'ouvrage de Jaeger est paru à Pâques 1923.

aux πάντα, τὰ πάντα, et il posait une équivalence entre τὰ πάντα, τὸ ὄν ἢ ὄν. Ce qui est en question, précisait encore Heidegger, ce sont les déterminations qui constituent l'étant dans son être. Or, ajoutait Heidegger, cette idée de la philosophie première, à titre de science originelle de l'étant (*ursprüngliche Wissenschaft*) se trouve «croisée (*gekreuzt*)» par une autre science fondamentale (*Fundamentalwissenschaft*), qu'Aristote caractérise comme θεολογική. Les termes de *kreuzen*, *Kreuzung*, comme on le sait, seront précisés par la suite.

En un sens tout est dit dès ce cours de 1924-1925, quand Heidegger pose l'équation: philosophie première = <science> théologique, cette science qui prend en considération l'ὄν ἢ ὄν. Ainsi Heidegger affirmait d'emblée (et il maintiendra jusqu'au bout cette interprétation assurément discutable au plan philologique) qu'il appartient en propre à la πρώτη φιλοσοφία de considérer l'ὄν ἢ ὄν: «Aussi bien la théologie que l'ontologie sont revendiquées comme πρώτη φιλοσοφία». Théologie et ontologie ont donc pour point de départ l'étant comme totalité, comme ὅλον. Ce qui revient à faire entièrement l'économie de la difficulté soulevée par Natorp et reprise par Jaeger: la théologie est *spéciale*, *régionale*, même s'il s'agit d'une région ou d'un γένος τι éminent.

«Pour l'une et l'autre, il s'agit de comprendre l'ὅλον, la totalité dans son ensemble en tant qu'elle est. Pourquoi la science et la philosophie grecques en sont-elles venues à ces deux sciences fondamentales? [...] On ne peut le comprendre qu'à partir du sens que l'être avait pour les Grecs. La théologie considère l'étant en cela qu'il est déjà d'emblée, en ce qui constitue au sens le plus propre et le plus haut la présence (*Anwesenheit*) du monde. La présence la plus propre et la plus haute de l'étant constitue le thème de la théologie. Le thème de l'ontologie est l'étant pour autant qu'il est présent (*anwesend*) dans toutes ses déterminations, indépendamment du découpage en domaines définis, non seulement le moteur immobile et le ciel, mais tout ce qui est là, l'être mathématique aussi bien que l'être physique. Ainsi, pour la théologie, le thème est la présence la plus haute et la plus propre, pour l'ontologie ce qui constitue la présence comme telle en général. Le développement de la science grecque se trouve pris et contraint dans ces deux dimensions originelles de la méditation portant sur l'être. [...] Quand on considère le développement de cette problématique, et la position de la question ontologique, depuis les Grecs et Aristote, jusqu'à aujourd'hui, on peut dire qu'aucun pas en avant n'a été accompli et même au contraire que la position que les grecs avaient atteinte est perdu, que ne nous ne comprenons même plus ces questions»<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 19, cit., p. 223.

Ces analyses du cours consacré au *Sophiste* pourraient être complétées par celles du cours consacré aux *Concepts fondamentaux de la philosophie ancienne*<sup>34</sup>. Là encore, et sans que Heidegger n'introduise encore l'expression d'onto-théologie, tout est dit en un sens, dès le § 53 quand il caractérise la recherche aristotélicienne de l'être en tant qu'être, à titre de *Fundamentalwissenschaft*, comme une enquête qui présuppose un *Doppelbegriff* – un concept double, duel, ou dédoublé: «À l'essence de la problématique ontologique en général et par conséquent à son développement historique se trouve prescrit un double concept, et par là un remarquable état d'indécision <flottement, balancement – *ein merwürdiges Stadium des Schwankens*>: comprendre l'étant *comme* étant et le saisir proprement: *D'abord appréhender l'étant qui correspond, qui satisfait, aussi adéquatement que possible, à l'idée de l'être; ensuite déterminer l'être de l'étant en général...*»<sup>35</sup>.

Et Heidegger de préciser contre Jaeger: «Ce double concept de la science fondamentale n'est pas un embarras (aporie) ou la coexistence de deux points de départ différents qui n'ont rien à voir l'un avec l'autre, mais toujours la nécessité réelle du problème qu'Aristote n'a pas réussi à dominer, pas même à formuler comme tel, c'est pourquoi il est par là suite entièrement tombé dans l'oubli»<sup>36</sup>. Mais c'est sans doute, dans une *Nachschrift*, due à H. Mörchen, de ce même cours que l'on trouve la formulation la plus explicite de l'interprétation de Heidegger et de ses présupposés:

«Avec la science de l'étant en tant qu'étant est nécessairement posée la question de l'étant sur lequel l'être proprement dit se montre de la manière la plus pure. C'est seulement sur lui que l'idée de l'être peut être conquise. Il est donc nécessaire qu'il y ait une discipline qui étudie l'étant qui est conçu comme proprement étant. Savoir si cet étant est premier moteur ou premier ciel est une question secondaire. Cette orientation sur le proprement étant ne relève pas d'une science spéciale, mais est orientée ontologiquement. C'est la science de ce que signifie proprement être et de l'étant qui est proprement la science de l'être et de l'étant suprême»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 22, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, cours du semestre d'été 1922, Klostermann, Francfort 1993.

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 148.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 180.

<sup>37</sup> Cfr. F. Volpi, *Heidegger e la storia del pensiero greco: figure e problemi del corso del semestre estivo 1926 sul "Concetti fondamentali della filosofia antica"*, dans «Itinerari» (1986), pp. 226-268. Cfr. aussi Enrico Berti, *Aristotele nel Novecento*, Editori Laterza, Bari 1992, p. 69 : «Qui Heidegger sembra difendere l'unità della metafisica aristotelica, ma per farlo deve attribuire ad Aristotele una concezione di Dio come essere per essenza, che non è di Aristotele, bensì della Scolastica, ed è la radice di quella

Lorsque Heidegger évoque ainsi l'être suprême (*ens summum*) comme celui qui, mieux et plus que les autres, correspond à l'idée d'être (qu'il s'agisse d'idée ou d'acquis préalable: *Vorhabe*), et qu'il interprète le moteur immobile au nombre des causes premières de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire comme être par essence, *esse ipsum*, il suit en réalité la scolastique thomiste<sup>38</sup>. Pour Aristote en effet, le premier moteur ne saurait être considéré comme être par essence, *esse ipsum*, puisqu'il est essentiellement par la pensée et comme pensée (*noësis*)<sup>39</sup>. D'ailleurs Aristote rejette lui-même explicitement, en *Métaphysique* B 4, 1001 a 4-11, l'idée, qu'il attribue à Platon, d'un étant ou d'une οὐσία qui aurait pour essence d'être, c'est-à-dire qui serait "être même" (*esse ipsum: αὐτὸ τὸ ὂν*). Le Dieu d'Aristote est certes le premier d'entre tous les moteurs immobiles (*prôton kinoun akinéton*), et par là il est, en un sens, le premier d'entre les étants (*to prôton tôn ontôn*), mais il n'est pas pour autant l'être par essence, l'*ipsum esse subsistens*. Son essence n'est pas l'être, qui d'ailleurs ne saurait être l'essence ou la propriété de quoi que ce soit<sup>40</sup>, car il se dit dans des sens multiples; son essence est la pensée, et, dans le cas du premier moteur immobile, qui n'a rien au-dessus de lui à quoi penser, «pensée de la pensée». La pensée n'est pas non plus la forme pure et simple du proprement être, mais la forme la plus haute de la vie, c'est-à-dire de l'activité.

On peut donc dégager un double présupposé de la mise en perspective heideggérienne: l'idée d'une science de l'être comme tel (de tradition avicenniste et scotiste)<sup>41</sup>, et parallèlement la structuration qu'on dira volontiers ontothéologique, orientée sur l'exemplarité d'un proprement étant ou d'un étant proprement dit sur lequel lire le sens de l'être, mais il faut ajouter que cette structure n'a pu être élaborée qu'à l'occasion de ce que Ludger Honnefelder a fort bien caractérisé comme le «Second commencement de la métaphysique au XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècles»<sup>42</sup>.

che in seguito Heidegger stesso chiamerà la confusione tra essere ed ente, cioè l'oblio della differenza ontologica, proprio della metafisica *tout court*. Insomma Heidegger, per influenza della Scolastica, si costruisce qui un'immagine di Aristotele tale da permettergli, in seguito, di rifiutarlo in blocco.»

<sup>38</sup> Cfr. le *Proemium* du Commentaire de la Métaphysique de Thomas d'Aquin.

<sup>39</sup> ἀρχὴ ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.

<sup>40</sup> Cfr. *An. post.* II, 7, 92 b 13-14: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὂν.

<sup>41</sup> Cfr. pour une formulation particulièrement ferme et économique A. de Libera, *La philosophie au Moyen Âge* ("Que sais-je?"), PUF, Paris 1992<sup>2</sup>, pp. 69-78.

<sup>42</sup> L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert*, dans J.P. Beckmann - L. Honnefelder - G. Schrimpf - G. Wieland (eds.), *Philosophie im Mittelalter*, Hambourg 1987. Cfr. aussi l'excellente discussion menée par O. Boulnois, *Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot*, dans «Revue thomiste» XCL, 1(1995), pp. 85-108.

Le premier présupposé, à savoir le projet d'une science de l'être pris comme tel et dans son indifférence par rapport à tout étant régionalement déterminé, est parfaitement reconnu par Heidegger et magistralement exposé dans son écrit d'habilitation consacré à Duns Scot. Duns Scot a mis en évidence en effet ce que l'on pourrait nommer la priorité d'une appréhension pré-catégoriale de l'objet ou de l'objectité, quand nous prenons en vue quelque chose d'objectif, sans que son caractère de réalité effective n'ait encore été déterminé: *Aliquid indifferens concipimus*. L'*ens* signifie ainsi prioritairement l'ensemble de la sphère de l'objet en général, et il est comme la catégorie des catégories, ce qui, à titre de *maxime scibile*, ne signifie d'abord rien d'autre que la condition de possibilité de la connaissance objective en général:

«...*experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens in se vel in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio; [...] Ergo aliquid indifferens concipimus primo ad utrumque illorum, postea invenimus, quod in isto salvatur primus conceptus: quod sit ens*»<sup>43</sup>.

Pour illustrer le second présupposé, le processus d'*exemplification* qui supporte la structuration ontothéologique, je me bornerai ici à renvoyer à un passage tout à fait remarquable des *Questions Métaphysiques* de Gilles de Rome (I, 5)<sup>44</sup>. Gilles de Rome y aborde la question classique sous la forme fixée au moins depuis Avicenne et Averroès, celle de la détermination du sujet de la métaphysique, en distinguant différentes acceptions du terme de *subjectum*: celui-ci peut s'entendre en effet *pro eo de quo principaliter intenditur in scientia* – au sens de ce qui est visé *principalement* dans une science donnée, au sens de son objet ultime, de sa fin dernière. Selon cette première acception, on pourrait être tenté de soutenir que Dieu est le véritable sujet de la métaphysique, *quoniam in ista principaliter intenditur de Deo*. Mais le *subjectum* peut s'entendre également *pro eo quod sub se continet omnia quae determinantur in scientia*, et c'est cette acception qui constitue, d'après Gilles, l'acception propre: *et sic accipitur subjectum proprie*. Pour atténuer la tension entre deux acceptions presque contradictoires, il importe d'introduire une seconde distinction: il ne faut pas confondre en ef-

<sup>43</sup> Duns Scot, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, lib. IV, qu. I, n. 46 (pp. 306-307), dans *Opera Philosophica* III, Franciscan Institute St. Bonaventure, New York 1997. M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, dans *Gesamtausgabe*, Bd. I, *Frühe Schriften*, p. 215.

<sup>44</sup> G. de Rome, *Quaestiones metaphysicales Egidii Romani super libros Aristotelis*, Venise 1501 – passage que nous avons déjà cité et commenté dans *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, tr. it. sous la direction de C. Esposito, préface de G. Reale, Vita e Pensiero, Milan 1999, p. 90 sq.



fet le sujet principal d'une science (*subjectum principale*) en tant que *principale per se et primo*, et le sujet qui n'est considéré comme principal que secondairement ou par voie de conséquence (*principale ex consequenti*). Autrement dit, le sujet principal peut s'entendre lui-même *principaliter* – tel qu'il est par soi au principe de la science considérée – dans le cas présent, il s'agit évidemment de *l'ens inquantum ens* –, mais le sujet peut s'entendre aussi comme secondairement premier, ou comme principal *ex consequenti*. La conséquence, la secondarité n'implique ici aucune dépréciation puisque, au contraire, comme le montre l'exemple présenté par Gilles de Rome, le sujet principal qui n'est pas tel *per se et primo*, mais seulement *ex consequenti*, peut fort bien être ce en quoi se manifeste le plus évidemment la vérité du *subjectum principaliter principale*:

«S'il y avait par exemple une science qui traitât de l'animal en tant que tel, l'animal serait le sujet principal et premier de cette science. Mais comme la nature (l'essence) de l'animal ressort davantage et mieux dans l'homme (*magis et verius salvatur in homine*) que dans tout autre être contenu sous le nom d' "animal", si l'on me demandait quel est le sujet de cette science, je répondrais que l'homme en est le sujet principal, non certes par soi et premièrement principal (*principale per se et primo*), puisque c'est l'animal, mais principal *ex consequenti*, puisqu'en lui [ie. en l'homme] se manifeste le mieux la vérité de la nature du sujet premier, principal et par soi».

Et Gilles d'en tirer la conclusion qui s'impose:

«J'affirme de même qu'en métaphysique *l'ens inquantum ens* est le sujet *principaliter per se et primo*, mais puisque la *ratio entis* se manifeste en vérité davantage en Dieu que dans quelque autre étant (*qui ratio entis melius et verius salvatur in deo quam in aliquo ente*), j'affirme aussi que Dieu est le sujet principal de cette science»<sup>45</sup>.

Voilà bien une détermination rigoureusement onto-théologique de la métaphysique, mais dont les attendus sont si déterminés qu'on hésitera avant d'en faire la constitution de la métaphysique comme telle et de son impensé.

Si l'on accepte, comme je le suggère ici, de relativiser, de contextualiser, en un mot d'historiciser la détermination heideggerienne de la métaphysique comme ontothéologie, quitte à limiter son point d'application pertinente à une école très déterminée de la scolastique latine, et à laisser de côté la pseudo-unité

<sup>45</sup> G. de Rome, *Quaestiones metaphysicales Egidii Romani super libros Aristotelis*, qu. v, fol. 3 va; cfr. aussi *In Sent.*, Prol. qu. 1, fol. 2 rb.

platonico-aristotélicienne et le commentarisme antique, la question demeure de savoir dans quelle mesure cette critique affecte aussi le point central de l'analyse heideggérienne: la métaphysique ne pose pas la question de l'être, elle vise l'étant en totalité quand elle parle de l'être, elle confond en permanence l'être et l'étant, sans jamais prendre en vue la différence comme telle, comme différence. Le point décisif, aux yeux de Heidegger, réside ici dans la mise en garde contre toute tentation de rabattre la différence ontologique sur la distinction métaphysique de l'*ens* et de l'*esse*. Mais là encore la solidité de cette différenciation entre différence ontologique et différence métaphysique semble assez directement liée à la construction d'un concept finalement très étroit de la métaphysique comme ontothéologie, caractérisée par l'oubli de l'être, par la non thématization de l'être comme tel, et la seule considération de l'être comme être de l'étant, comme étantité présente (*Seiendheit, Anwesenheit*). L'opposition de la différence ontologique et de la différence métaphysique pourrait bien alors elle aussi résulter de la construction d'un concept étroit et historiquement surdéterminé de la métaphysique, concept qui exclut complètement, comme on l'a souvent noté – je pense ici notamment aux remarquables travaux de Werner Beierwaltes<sup>46</sup> ou de Pierre Hadot – toute la tradition néoplatonicienne de Plotin ou Proclus à Nicolas de Cues. C'est aussi dans cette tradition qu'est attestée, pour la première fois semble-t-il dans un fragment du commentaire au *Parménide*, qu'on peut sans doute attribuer à Porphyre, comme l'a proposé naguère Pierre Hadot<sup>47</sup>, une distinction tranchée entre l'être et l'étant. Fragment publié pour la première fois par Kroll, dans les années 1890.

\*

Si donc l'on veut continuer de penser avec, mais aussi après Heidegger, je crois qu'il importe donc d'examiner de manière historico-critique la construction de son concept de métaphysique; d'élargir résolument et de différencier «le» concept de métaphysique et de renoncer pour commencer à l'unité destinale-historiale de ladite constitution ontothéologique. De manière plus géné-

<sup>46</sup> Dans une œuvre très riche, mentionnons simplement dans le recueil *Identität und Differenz*, l'introduction (pp. 1-8), Klostermann, Francfort 1980, et le chapitre qui donne son titre au volume (pp. 105-143).

<sup>47</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Éditions augustiniennes, Paris 1968, II, pp. 59-113. Cfr. aussi du même auteur *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 72-88.

rable, il importe de critiquer la violence, pour le coup non-féconde, de ce que Dominique Janicaud avait nommé très justement l'historialisme destinal<sup>48</sup>.

Élargir le concept de la métaphysique au-delà de l'ontothéologique, cela pourrait donc signifier concrètement: élaborer à nouveaux frais un concept assez vaste et différencié pour y intégrer des auteurs qui, dans la tradition néo-platonicienne notamment, se sont attachés à penser l'Un au-delà de l'être, l'altérité comme telle (*alteritas, non aliud*), à penser l'être lui-même dans sa verbalité (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, disait l'anonyme de Turin), ou l'Un πρὸ τοῦ τι, comme le disait Plotin. C'est alors seulement qu'on pourra aussi, avec et contre Heidegger, demeurer fidèle au programme du pas en arrière de la métaphysique (*Schritt zurück*), qui est de libérer le «propos de la pensée» (son affaire: *Sache*), à savoir l'être comme différence – *distinctio* – disaient Eckhart et après lui Nicolas de Cues – sans rompre arbitrairement le dialogue avec la tradition que nous ouvrent aussi, modestement, l'histoire et la philologie.

#### ABSTRACT

*This critical appraisal, on a historical and philological point of view, deals with Heidegger's elaboration, during his fellowship in Marburg, of the idea of an "ontotheological constitution" of Metaphysics. It aims at showing how, within an implicit debate with Paul Natorp and Werner Jaeger, the author of Sein und Zeit, took a stand in much debated issues concerning unity and coherence in Aristotle's Metaphysics, particularly in the following books: Gamma, Epsilon, Kappa.*

*Heidegger's stroke of genius consisted in 1) extending to the whole western metaphysics an embarrassment (Verlegenheit) specific to the aristotelian project; 2) transforming textual difficulties into elements of a structural or constitutionnal determination; 3) lastly, suggesting an articulation with what he himself established as an "ontological difference".*

<sup>48</sup> D. Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la politique*, Millon, Grenoble 1990, p. 131.

*Dio con l'essere*  
*Di nuovo Martin Heidegger*

1. *Heidegger e la metafisica*

Ha ragione Courtine a domandarsi nel saggio che pubblica in questo fascicolo, «da dove viene, nel corpus heideggeriano, la nozione di onto-teologia»<sup>1</sup>. La domanda non è solo storico-filosofica, ma è soprattutto teorica. Come mostra infatti lo stesso Courtine, si riscontra qui una specifica mossa heideggeriana riguardo alla metafisica: una «lettura temporale del vocabolario ontologico fondamentale», che fa apparire «sotto l'orizzonte del tempo la comprensione ontologica o preontologica della filosofia greca in generale»<sup>2</sup>.

In questo mio saggio voglio seguire l'indicazione di Courtine e approfondirla ulteriormente. Voglio parlare, anche a proposito della metafisica e, in particolare, della metafisica aristotelicamente intesa non solo come "ontologia", ma anche come "teologia", di una specifica *ambiguità* del modo in cui Heidegger affronta la questione. Si tratta di un'ambiguità che, come vedremo, si rivela al tempo stesso problematica e feconda. E che, soprattutto, lo stesso Heidegger gestisce a sua volta ambiguamente.

Quella dell'ambiguità, a ben vedere, è una cifra vera e propria del pensiero heideggeriano. Si tratta di una caratteristica che lo attraversa e che rende difficile considerarlo in maniera univoca, impedendo di avere per alcuni aspetti che lo riguardano una parola definitiva. Ciò vale anche per il tema della metafisica e, più specificamente, per il rapporto tra la dimensione ontologica e la dimensione teologica nel suo pensiero. Ciò vale, in altre parole, per il rapporto tra il problema di Dio e il problema dell'essere. Compito del mio saggio è di approfondire, sulla scia di quanto detto da Courtine, non solo i motivi di quest'ambiguità, ma anche alcuni aspetti e alcuni momenti del suo prodursi.

<sup>1</sup> J.F. Courtine, «*La construction de l'ontothéologie*», *infra*, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibi*, p. 47.

## 2. Il double bind di Heidegger

Perché il pensiero di Heidegger, nel suo fondo, risulta ambiguo? Perché – per rispondere in maniera diretta e, forse, fin troppo semplice a tale domanda – l'intenzione di Heidegger è quella di ripensare in maniere nuove alcune categorie tradizionali del pensiero. È il suo modo, per dir così, di mettere “vino nuovo in otri nuove”. Ma proprio in questo suo tentativo egli si accorge che dal peso del passato non è possibile liberarsi fino in fondo: che non è possibile, cioè, abbandonare la tradizione metafisica e il suo linguaggio.

Si tratta per esempio dell'ambiguità legata al reciproco rimando di *Überwindung der Metaphysik* – tentativo impossibile da realizzarsi, e comunque sempre riproposto da Heidegger stesso – e *Verwindung* della metafisica stessa, e con ciò della stessa ontologia<sup>3</sup>. In altre parole, è l'idea di ripensare il problema dell'essere, quale ci è stato consegnato dalla storia della metafisica, in forme nuove e con concetti nuovi, ben sapendo che, però, delle vecchie parole e dei vecchi concetti non è possibile fare a meno. In estrema sintesi potremmo dire che il tentativo di Heidegger di riprendere il problema dell'essere, cioè di ripensare l'ontologia, è legato all'idea che il termine “essere” non dice qualcosa di statico, di fisso, qualcosa cioè che garantisce l'eternità e l'individuazione ben definita di ciò che – appunto – è. Nulla di più lontano dalla concezione ontologica di Heidegger è l'impostazione che al problema viene inizialmente data da Parmenide – per cui dell'essere si può appunto dire solo che è –, che viene poi sviluppata da Platone – con il suo parricidio, che tuttavia non rinuncia a una dimensione eterna e stabile, nella quale l'essere è veramente – e che viene infine sviluppata anche da Aristotele, intendendolo come quell'elemento di stabilità insito comunque nel divenire e che al divenire soggiace.

Insomma: nessuno è più anti-greco di Heidegger, per quanto riguarda l'ontologia. Perché – potremmo dire in estrema sintesi – per Heidegger l'essere “è” divenire. Invece che risultare garanzia di una fissazione il concetto esprime movimento. Invece che risultare qualcosa di eterno esso è temporale.

Da ciò consegue tutta la polemica antimetafisica che Heidegger sviluppa. Si tratta di una polemica che però – dato che egli continua a fare filosofia, anche se cambiandone le caratteristiche – si esprime ancora attraverso i concetti che

<sup>3</sup> È un tema che ricorre varie volte nel pensiero di Heidegger dagli anni Trenta in poi. Un luogo in cui viene affrontato esplicitamente è ad esempio in M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik* (1936-46), ora in Id., *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), HGA 7; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Oltrepasamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

della metafisica sono propri. Ecco il perché dell'ambiguità di cui parlavo. Ecco come essa, filosoficamente, si realizza.

Vi è a ben vedere qualcosa di tragico in questo modo di procedere. Infatti Heidegger sperimenta una sorta di *double bind*, da cui non è in grado di liberarsi. È, come dice Hannah Arendt in una pagina del suo diario, la volpe che continua a scavare la sua tana e a scambiarla per il mondo. In ragione di quest'ambiguità *Sein und Zeit* non fu portato a termine. Non venne meno solo il linguaggio, com'è detto nel *Brief über den «Humanismus»*: venne meno la stessa possibilità, per il linguaggio filosofico, di trovare una via d'uscita, senza restare impigliato nelle vecchie categorie.

### 3. Heidegger e la teologia

Un analogo compito impossibile, e un'analoga ambiguità rispetto a quella che caratterizza la tradizione metafisica e il modo in cui Heidegger si confronta con essa, caratterizzano anche il suo atteggiamento nei confronti del problema teologico. Ma qui l'ambiguità di cui parlo si complica ulteriormente. Per un verso, infatti, Dio non può essere considerato come un ente, ma appunto – tenendo ferma la differenza ontologica – dev'essere pensato a partire dall'essere. Per altro verso, però, l'essere non è quello della metafisica, non è collegato all'ontologia statica e fissante che trasforma l'essere stesso in un ente. Nell'ottica di una concezione per cui l'essere è inteso in senso nuovo – cioè come senso degli enti, irriducibile agli enti stessi, e che, in quanto tale, proprio nella sua irriducibilità si manifesta, tuttavia, di nuovo ambigualmente – Dio può essere ancora pensato. Cioè: può essere attribuito al divino l'apparato concettuale di un'ontologia che viene radicalmente trasformata (o che si ritiene di rendere tale, nell'ottica dell'essere come *Unverborgenheit*). Questo hanno fatto esplicitamente, nel secondo dopoguerra, alcuni teologi post-bultmanniani: soprattutto Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, Alfred Jäger<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Si vedano ad esempio: E. Fuchs, *Hermenutik*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970, tr. it. a cura di C. Vigna, *Ermeneutica*, CELUC, Milano 1974; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960; A. Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1978. Sul tema "Heidegger e la teologia" si vedano almeno questi recenti contributi: J. Wolfe, *Heidegger and Theology*, Bloomsbury, London 2014; A. Anelli (ed.), *Heidegger tra filosofia e teologia*, volume monografico di «Humanitas» (2013); P. Stagi, *Di Dio e dell'essere: un secolo di Heidegger*, Mimesis, Milano 2013; A. Anelli, *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 2011 (versione ridotta della dissertazione di dottorato su *Heidegger und die Theologie. Prolegomena zur künftigen theologischen Nutzung des Denkens Martin Heideggers*, pubblicata da Ergon, Würzburg nel 2008).

Dio, dunque, si ripropone insieme all'essere. Dio si ripropone di nuovo, anche attraverso l'uso delle categorie heideggeriane. E ciò accade nonostante il fatto che Heidegger cerchi di fare i conti con questo Dio: nella prospettiva del Dio cristiano, che ormai va superato; tentando, anche per Dio stesso, una trasformazione radicale, analoga a quella che riguarda l'essere. Nietzscheamente potremmo dire: cercando di proporne una "trasvalutazione".

Ma, di nuovo, anche questo accade in maniera ambigua. Lo possiamo vedere in Heidegger, che in certi momenti sembra recuperare la tradizione e valorizzarla, anche solo per poter fare una volta di più i conti con essa. Ma quest'ambiguità vale in certa misura anche per noi, se vogliamo riferirci a Heidegger. Soprattutto se lo vogliamo fare pensando certi problemi filosofici a partire da Heidegger, oppure, anche, se intendiamo approfondire la stessa riflessione heideggeriana nel suo modo di affrontare certi problemi filosofici.

#### 4. «*Provenire resta sempre avvenire*»

Ecco allora, a partire da qui, come dev'essere pensata una famosa affermazione di Heidegger, contenuta in *Unterwegs zur Sprache*. La frase, che ricorre nella stesura finale di un famoso colloquio che Heidegger ebbe con il prof. Tezuka dell'Università imperiale di Tokio<sup>5</sup>, recita precisamente: «*Herkunft bleibt stets Zukunft*». Che cosa vuol dire Heidegger sottolineando, in una prospettiva autobiografica, che «provenire resta sempre avvenire»?

Considerato il contesto immediato in cui la frase si colloca, essa sembra riassumere il carattere e il senso del rapporto heideggeriano sia con il cristianesimo, sia con la specifica elaborazione che della fede offre la teologia<sup>6</sup>. Ciò trova conferma nel fatto che la provenienza alla quale Heidegger allude è appunto quella degli studi teologici. È infatti la facoltà di teologia che egli frequenta nei primi due anni di università, per poi dedicarsi, dopo una breve parentesi dominata dall'interesse per la matematica e per le scienze naturali, all'appro-

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, HGA 12, tr. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973. Si veda, fra i contributi che muovono da una tale affermazione heideggeriana, il volume di Paola-Ludovika Coriando, *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*: *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1998.

<sup>6</sup> Sulla formazione di Heidegger e l'ambiguo suo rapporto con la tradizione cristiana nei primi scritti e corsi universitari – fra i quali spiccano quelli del 1920/21 e del 1921) mi permetto di rinviare al mio *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (ed.), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005. Più di recente si veda M. Fischer, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.

fondimento delle discipline filosofiche. Poi, come sappiamo bene, Heidegger abbandona «il sistema del cattolicesimo». Per lui vale il presupposto che la filosofia, in quanto luogo di interrogativi radicali, dev'essere «*a-tea* in senso di principio»: come dice negli appunti preparatori del corso universitario del 1921/22<sup>7</sup>. E ciò trova la sua elaborazione più evidente, in quanto motivo ispiratore dell'intero testo, nel progetto di ontologia elaborato in *Sein und Zeit*.

Tale consapevole svincolarsi della filosofia da una qualsiasi matrice religiosa (nella misura in cui essa non può farsi dettare da altro né il proprio compito, né il punto d'arrivo al quale deve approdare la sua indagine) non è tuttavia qualcosa di biografico. È piuttosto l'indizio di un problema filosofico. L'ambiguità, qui, è proprio tra filosofia e vita individuale: quella per cui lo stesso Heidegger in una lettera a Löwith degli inizi degli anni Venti si autodefinisce un «teo-logo cristiano»<sup>8</sup>.

Ma all'interno della dimensione più propriamente filosofica si trovano documentate, alla fine degli anni Venti, una serie di tentativi di uscire dall'ambiguità di cui parlo. Mi riferisco a *Sein und Zeit* e alla conferenza su *Phänomenologie und Theologie*<sup>9</sup>. In questi scritti diventa già esplicito, insieme al tentativo d'impostare l'ontologia nei termini nuovi, dinamici, a cui ho fatto riferimento, anche il distacco dal Dio della onto-teologia cristiana. E numerose e reiterate risulteranno negli anni successivi, com'è noto, le espressioni di un tale distacco, conformemente ai temi che Heidegger discute (ad esempio il nichilismo o il problema della tecnica) e agli autori con i quali egli si confronta (da Nietzsche ai presocratici, da Platone a Hölderlin).

Tuttavia, se le cose stanno così, in che senso può valere la frase heideggeriana di *Unterwegs zur Sprache*? In altre parole: come si sviluppano a partire dagli anni Trenta i tentativi di Heidegger di sostenere, da una parte, e di liberarsi, dall'altra, dall'ambiguità di cui sto parlando nel modo in cui Heidegger considera la metafisica? Perché, infatti, questo è il punto: anche nei confronti di tale ambiguità Heidegger assume, a ben vedere, un atteggiamento ambiguo. Da un lato vuole sostenerla; dall'altro vuole superarla. Ma ancora: in che modo la stessa ambiguità si ritrova e incide nel rapporto che Heidegger cerca di istituire, all'interno della metafisica tradizionalmente considerata, tra ontologia e teologia?

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, HGA 61, tr. it. di Massimo De Carolis, ed. Eugenio Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990, p. 224.

<sup>8</sup> Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986, p. 28.

<sup>9</sup> Quest'ultima pubblicata ora in M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, HGA 9, tr. it. a cura di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.



5. *Gli dei di Hölderlin e l'«ultimo dio»*

Un modo per impostare almeno un tentativo di risposta a queste domande ci viene dal riferimento, che in Heidegger si fa sempre più importante su vari piani nel corso degli anni Trenta, alla poesia di Hölderlin. Hölderlin, infatti, è colui che pensa il sacro, ciò che si trova «al di sopra degli dei e degli uomini». Più precisamente, come viene detto in un saggio del 1943 su *Andenken*, il poeta è colui che

«Deve rappresentare il sacro affinché gli dei, grazie al suo dire, sentano se stessi e si portino così ad apparire nella dimora degli uomini su questa terra. Il poeta deve pensare a ciò che innanzi tutto concerne i figli della terra, se essi devono poter abitare nel loro ambiente di casa. Ma ciò che, in quanto “mortale”, concerne i figli della terra, deve venir pensato dal poeta anche, sebbene non unicamente, al modo dei figli della terra. Il poeta, infatti, sta, come indicatore, fra gli uomini e gli dei. A partire da questo frammezzo, egli pensa ciò che, al di sopra di entrambi, rende sacri in modo diverso gli uni e gli altri, e il cui pensiero gli viene assegnato quale poesia da dire»<sup>10</sup>.

Come si vede, Heidegger qui sostituisce la sua attenzione per il Dio del cristianesimo, predominante nel periodo della sua formazione e nei primi scritti friburghesi, con l'interesse per gli dei, al plurale: cioè per il divino, per il sacro<sup>11</sup>. Da Hölderlin, anzitutto, egli attinge proprio queste figure, in grado di dischiudere la prospettiva di un nuovo paganesimo. Ma un tale progetto dev'essere ben compreso. Non si tratta solamente, nell'ottica heideggeriana, di un ritorno alla Grecia animato da un'intenzione polemica nei confronti della fede e della riflessione cristiane, come ad esempio era accaduto in Nietzsche, bensì piuttosto del tentativo di cogliere quell'elemento originario che costituisce il divino in quanto tale – dunque, anche la divinità del Dio cristiano –, e che Heidegger chiama «sacro»: ciò, appunto, che il poeta pensa e che gli viene assegnato di dire. Ecco un modo per uscire dall'impostazione teologica tradizionale, nella sua configurazione ebraico-cristiana.

Tuttavia questa parola del poeta, che rappresenta secondo Heidegger il vero nucleo della poesia hölderliniana, non manifesta una pienezza, non indica una dimensione nuovamente in grado di accogliere l'uomo, ma è invece espres-

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, HGA 4, tr. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 147.

<sup>11</sup> Si veda in proposito il volume di B. Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: from God to the gods*, Duquesne U.P., Pittsburg 2007.

sione di un'assenza, di una mancanza. E in tale condizione di povertà noi siamo solamente in grado di attendere e di preparare l'avvento di una nuova figura del divino. Afferma ancora Heidegger in un breve testo del 1963:

«Che cosa dice la poesia di Hölderlin? La sua parola è: il sacro. Questa parola dice della fuga degli dei. Dice che gli dei fuggiti ci risparmiano. Fino a quando siamo pensosi, e capaci, di abitare nella loro vicinanza [...] È perciò necessario preparare il soggiorno di questa vicinanza. [...] Ma così giungiamo soltanto nel luogo che introduce in quella località in cui forse apparirà il "dio degli dei". Infatti, nessun fare e calcolare umano può produrre a partire da sé e per mezzo di sé soltanto una svolta nell'attuale condizione del mondo»<sup>12</sup>.

Analoghi temi, che attestano il tentativo heideggeriano di fare i conti sempre più in profondità con il cristianesimo, si ritrovano già in un'opera molto importante della fine degli anni Trenta, e pubblicata solo nel 1989: i *Beiträge zur Philosophie (1936-1938)*<sup>13</sup>. Quest'opera contiene appunto un tentativo di radicale elaborazione della questione del divino. Non a caso, come ben sappiamo, il motto posto in esergo della sezione VII, significativamente intitolata *L'ultimo dio*, recita: «Il totalmente altro contro / quelli già stati, soprattutto contro / quello cristiano».

L'espressione «ultimo dio» ha anch'essa una matrice hölderliniana. Nell'inno *L'unico* Hölderlin si rivolge a Cristo, appunto, come all'«ultimo» della stirpe degli dei: il suo «maestro e signore», pure rimasto «così lontano»<sup>14</sup>. Heidegger però, dal canto suo, svincola decisamente questa espressione da ogni riferimento al cristianesimo. Per lui l'«ultimo dio» non rappresenta la fine di quel percorso contrassegnato dalle precedenti immagini di dei pagani, non è affatto il Figlio di Dio venuto a dare una svolta alla storia e a promettere un compimento sensato per essa, bensì costituisce «l'altro inizio di incommensurabili possibilità della nostra storia». L'«ultimo dio» è una configurazione di quell'evento che coinvolge i mortali e li destina a pensare. Perciò egli risulta al di fuori di ogni determinazione attraverso la quale potrebbe essere pensato: ad esempio il monoteismo, il panteismo o l'ateismo. Essendo infatti «morto»,

<sup>12</sup> M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 286.

<sup>13</sup> Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (1936-1938)*, HGA 65, tr. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Adelphi, Milano 2007.

<sup>14</sup> «Molta bellezza ho veduto, / e ho cantato il volto di Dio / che è vivo tra gli uomini: / eppure, o antichi dei, e voi tutti / o valorosi figli degli dei, / io cerco ancora Uno, / colui che amo tra voi, / dove è l'Ultimo della vostra stirpe, / il gioiello della casa / che voi celate all'ospite straniero. // Mio maestro e signore, / mia guida, / come rimanesti così lontano?» (F. Hölderlin, *L'Unico. Prima stesura*, in *Le liriche*, ed. Enzo Mandruzzato, Adelphi, Milano 1993, pp. 643-645).

come aveva proclamato Nietzsche, il Dio del teismo, tutte queste determinazioni vengono in definitiva a cadere.

Non solo: di questo dio non solo non è possibile avere una caratterizzazione teologica, ma neppure un'esperienza vissuta, un *Erlebnis*. Egli fuoriesce infatti dall'ambito della fede e del culto, né il rapporto con lui può essere custodito da una Chiesa comunque concepita. Invece l'«ultimo dio» appare nello spazio abissale dell'essere come un modo della sua ulteriore manifestazione. Non ha luogo, qui, alcuna redenzione. È in gioco piuttosto il consentire dell'uomo alla sua appartenenza al destino dell'essere, la sua capacità di porsi, potremmo dire, nel cuore dell'essere stesso. Ma ciò non può riuscire mediante un atto di decisione umana. È necessario invece preparare la possibilità di un tale essere appropriati, che dall'uomo non dipende, restando in attesa dell'evento. Di tutto ciò l'«ultimo dio» è segno; a tutto ciò fa cenno<sup>15</sup>.

## 6. Un'inevitabile ambiguità

Ecco un modo in cui Heidegger cerca di fuoriuscire, con l'aiuto del dire poetico, dall'impostazione della onto-teologia. Emerge in queste indicazioni, spesso alquanto criptiche, il carattere estremamente ambizioso del suo tentativo. Heidegger infatti mira non solamente a confrontarsi con il Dio della metafisica greco-cristiana, attingendo un'esperienza diversa del divino grazie anche alle suggestioni di Hölderlin e all'approfondimento dei pensatori pre-platonici, ma soprattutto intende cogliere la possibilità di farsi coinvolgere in una nuova dimensione, nella quale il riferimento al sacro è funzionale alla caratterizzazione dell'evento dell'essere. Come mostrano adeguatamente i *Beiträge zur Philosophie*, la figura dell'«ultimo dio», in buona parte traduzione hölderliniana del Cristo, è introdotta per indicare quella «svolta» verso una nuova manifestazione dell'essere su cui l'uomo non può nulla, ma che può solamente preparare.

Ma riesce questo tentativo di Heidegger di delineare un nuovo discorso su Dio? O invece l'ambiguità caratteristica del suo pensiero viene anche in questo caso riconfermata? La mia impressione è che, ancora una volta, dalle categorie della tradizione filosofica non è possibile liberarsi. Neppure chiedendo aiuto ai poeti. Anche l'espressione «ultimo dio» lo dimostra. Anzi: proprio quest'espressione. Infatti essa fa riferimento a una «ultimità» che, per un verso, ha ben

<sup>15</sup> Non è un caso che proprio alla fine della sezione vi dei *Beiträge* Heidegger faccia esplicito riferimento a Hölderlin, definito «il poeta che giunge da lontano» e perciò «il poeta più venturo» (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 393).

precise risonanze escatologiche mentre, per altro verso, richiama ancora a un'idea di "fondamentalità" che è specificamente, ancora, metafisica.

Emerge dunque, anche nel contesto esaminato, l'attestazione del duplice atteggiamento di Heidegger nei confronti del problema del divino. Da un lato, egli intende rigettare la concezione metafisica, criticando nel contempo radicalmente ogni compromissione del cristianesimo con l'impostazione onto-teologica. Dall'altro lato, la sua riflessione è dichiaratamente animata dalla disponibilità all'attesa di un avvento in cui potranno emergere, forse, nuove immagini del divino stesso. A ciò è funzionale anche il riferimento, esplicito per il tramite di Hölderlin, alla figura di Cristo. In una parola: l'ambiguità di Heidegger è, in senso proprio, una ambiguità metafisica.

Entro una tale cornice di ambiguità, infine, può essere compresa fino in fondo pure la frase che Heidegger pronuncia nel colloquio con il suo interlocutore giapponese. Che cosa significa infatti, alla luce di quanto abbiamo precisato, la sottolineatura del fatto che «provenire resta sempre avvenire»? Non solo una tale asserzione può essere letta come l'ammissione dell'effettiva provenienza teologica della stessa filosofia ermeneutica, nella misura in cui l'ermeneutica si trova di fatto collocata nell'ambito della tradizione cristiana, nonostante tutti gli sforzi che si possono compiere per fare i conti con essa. Non solo questa frase può indicare il fatto che Heidegger, qui, assume consapevolmente su di sé anche quei residui elementi dell'escatologia cristiana, e in particolare della riflessione paolina, che aveva analizzato nel corso sulla fenomenologia della religione dei primi anni Venti<sup>16</sup> e che si ripresentano, seppure modificati, nella stessa figura dell'«ultimo dio» proposta nei *Beiträge*. Soprattutto, però, l'enigmatica affermazione heideggeriana, se viene considerata da un altro punto di vista, può forse chiarire ulteriormente il senso di quell'apertura a «nuove fioriture del possibile» che il filosofo tedesco, costantemente, vuole salvaguardare con il suo pensiero.

Infatti l'avvenire (*Zukunft*) di cui qui si parla non è il mero futuro, non va inteso, primariamente, in un senso cronologico o biografico. È invece, etimologicamente, ciò che è da-venire, ciò che verrà nel senso dell'evento del quale l'uomo resta in attesa. Se le cose stanno così, allora il senso di quell'asserzione è propriamente filosofico. Di più: è metafisico. In altre parole, il fatto che «provenire resta però sempre avvenire» significa in questa prospettiva che la sfera del divino, alla quale appartengono gli dei greci e il Dio cristiano, nella quale rientrano Dioniso e Cristo, è non solamente ciò da cui «proviene» l'Occiden-

<sup>16</sup> Quello del semestre invernale 1920/21 al quale ho accennato in precedenza e che è contenuto ora in M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, HGA 60.

te, non solo ciò in cui esso si mantiene e resta, ma soprattutto ciò che lo aspetta nelle sempre nuove forme che assume l'evento. E che dunque non è possibile uscire da questa tradizione, giacché l'evento del quale si resta in attesa, e che la filosofia deve salvaguardare, non è altro che l'acquisizione della fedeltà stessa alla propria provenienza.

Ancora una volta, come già veniva teorizzato in *Sein und Zeit*, l'uomo deve divenire ciò che già da sempre è<sup>17</sup>. Ancora una volta incontriamo il *double bind* che caratterizza il pensiero heideggeriano. Emerge insomma un circolo: che non è solamente il circolo dell'ermeneutica, ma quello, più di fondo, del sacro. È questa, in altre parole, la dimora dell'Occidente: una dimora che lo stesso Heidegger, in definitiva, continua ad abitare.

#### ABSTRACT

*The paper analyzes a true “double bind” in Heidegger’s relationship with the metaphysical tradition and, in particular, with the history of philosophical “onto-theo-logy.” For Heidegger the metaphysical tradition is both a fundamental reference and a critical counterpart. An example of Heidegger’s ambiguity on this topic can be found in his discussion and use of the concept of God, e.g. in Heidegger’s interpretation of Hölderlin and in his Beiträge zur Philosophie.*

<sup>17</sup> Per un approfondimento di questo aspetto mi sia consentito di rinviare alla parte conclusiva del mio libro: *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Nuova edizione, Carocci, Roma 2010. Sulla questione dell'escatologia in Heidegger, anch'essa da intendersi nell'ottica di quell'ambiguità su cui ho insistito finora, si veda, soprattutto per quanto riguarda i primi scritti heideggeriani, il volume di J. Wolfe, *Heidegger’s Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger’s Early Work*, Oxford, Oxford U.P. 2013.



# HEGEL E/O ROSMINI





## *Dio e l'essere in Hegel*

«Essere, questa determinazione astratta, è così povera che non vale propriamente la pena di parlare di essa»<sup>1</sup>. Quest'asserzione, presa dalla trattazione del «concetto astratto» o «metafisico» di Dio della «religione compiuta» nel *Manoscritto* del 1821, ripropone in modo particolarmente sbrigativo un approccio tipicamente hegeliano alla questione dell'essere, che la tradizione metafisica aveva invece focalizzato come domanda fondamentale del pensiero: «che è l'ente?» ovvero, secondo l'esplicazione aristotelica della stessa domanda all'inizio del libro Z della *Metafisica*: «che è la sostanza?». Domande che evocano – e peraltro indirizzano subito verso la sussistenza stabile dell'ente, verso l'«ente in quanto ente» o in quanto sostanza – quella che con Heidegger potremmo chiamare una «differenza ontologica», attraverso la quale il pensiero ha discriminato propriamente l'essere dell'ente. Da sempre, il compito della filosofia – sapere «come stanno le cose» – si specifica come trattazione delle complesse questioni concernenti la distinzione degli enti «in se stessi». Hegel, con il suo inaugurale rifarsi all'«essere puro», mostra certamente di non ignorare questa tradizione; anzi la riprende nella forma più «moderna», isolando per sé il riferimento intrinseco del pensiero all'essere come tale. Ma il punto estremo di interiorizzazione cui conduce un tale riferimento appare parimenti una sorta di liquidazione, che riduce la differenziazione dell'«essere puro» al potere appena iniziale di astrazione proprio del pensiero – «potere» certamente «immane del negativo», e tuttavia incluso, quale mero momento, nel processo immanente dell'attività speculativa.

L'approccio così riduttivo – a primo impatto schiettamente *antimetafisico* – alla domanda sull'essere, può venir ritenuto poi in particolare come il fondamento inequivocabile dell'orientamento «immanentistico» che compromette fatalmente la questione di Dio nell'ambito del suo sistema. La sua filosofia sembra in altri termini ricomprendere così radicalmente l'essere nel pensiero

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, neu hrsg. v. W. Jaeschke, 3 Bände, Meiner, Hamburg 1993-1995 (=RPh), III, *Die vollendete Religion*, Ms, p. 7 (tr. it. a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2011 – d'ora in poi in parentesi – qui lievemente modificata, p. 33).

– come il suo più astratto e indeterminato inizio –, da assorbire totalmente la domanda “Dio esiste?” (la domanda *an sit*) nella domanda “che cos’è Dio?” (la domanda *quid sit*). Una simile inclusione non è priva di conseguenze: essa mette al centro della riflessione filosofica la questione di quale dio riguardi propriamente l’uomo, soddisfi il suo discernimento di ciò che assicura assolutezza al suo pensare ed elevazione all’universale del suo agire, e sia in ultima istanza misurato nel suo essere dalla “pietra di paragone” della libertà umana.

È pur vero che possiamo riconoscere in questo spostamento dell’interrogazione un tratto per molti aspetti strutturale dell’attitudine critica della filosofia, la quale, sin dal *Carmide* di Platone, sottopone a una misura interna al pensiero la considerazione di Dio. Ma con Hegel questo tratto sembra prendere il sopravvento su ogni distinzione tra *an sit* e *quid sit* e diventare l’ultima parola nel confronto della filosofia con il divino. La radicale interiorizzazione, nella sua filosofia, del vincolo del pensiero all’essere fa apparire la questione dell’essere di Dio come ormai del tutto subordinata alla costituzione del concetto assoluto come tale. Nel suo modo di raccogliere e portare all’estremo la spinta autoreferenziale del pensiero moderno, la filosofia hegeliana può esser vista di conseguenza come quella che senza più remore, ovvero senza più coscienza dei limiti della ragione umana, spiana definitivamente la strada al superamento della religione in una più alta figura della verità tutta interna alla ragione: l’idea assoluta della filosofia.

Hegel però non si lascia fissare facilmente in schemi contrappositivi. A essi oppone anzi una resistenza così impenetrabile da attirarsi le accuse, di volta in volta parimenti convinte, sia di filosofo “ateo”, sia al contrario di filosofo “mistico” e “mistificatore”. Ciò vale in particolare per una lettura “immanentistica” della religione, che risulta sorprendentemente affrettata non appena ci imbattiamo nella sua riabilitazione delle prove tradizionali dell’esistenza di Dio, dopo la demolizione che ne aveva fatto Kant. La considerazione hegeliana valorizza infatti per molti aspetti in esse proprio il movimento inverso al mero riassorbimento dell’essere nel pensiero. La sua riabilitazione mette cioè in risalto non la dissoluzione, ma al contrario la crescita del peso dell’essere, in un progresso per tappe che culmina in modo del tutto speciale nella prova ontologica. Quest’ultima rappresenta il momento più denso e più complesso della rivalutazione hegeliana delle prove dell’esistenza di Dio. Si tratta di un’argomentazione in cui Hegel riconosce perfino il compito più autentico della filosofia, l’uscita dalla dimensione soggettiva del pensiero, il passaggio dal pensiero all’essere non nella forma deduttiva della dimostrazione (ossia nella forma discensiva di essa, già da Kant riservata alla matematica<sup>2</sup>), ma nella forma dialettica che toglie la limitatezza del punto di partenza.

<sup>2</sup> Su questa distinzione cfr. F. Chiereghin, “Dimostrazione” e “prova” in filosofia: l’insegnamento di

Per comprendere l'attenzione hegeliana all'essere così come emerge dallo speciale interesse prestato alle prove dell'esistenza di Dio, mi soffermerò pertanto con più cura sugli argomenti attraverso i quali Hegel si propone, in particolare, di «riabilitare (*wieder zu Ehren zu bringen*)»<sup>3</sup> la prova ontologica. L'uscita dal pensiero verso l'essere definisce in questa prova allo stesso tempo lo specialissimo movimento verso sé attribuito da Hegel al pensiero: e in questa sorta di peripezia dello spirito contribuisce a definire in profondità la chiave speculativa della sua filosofia. Tuttavia anche nella lettura hegeliana delle prime due prove, nelle quali non si può certamente fare a meno di vedere in primo piano un passaggio dall'essere al concetto, non manca il passaggio inverso, cioè l'accrescimento del riferimento del pensiero all'essere. Insieme al primo, immediatamente più visibile percorso, viene messo infatti parimenti in luce un passaggio dall'esistenza (*Dasein*) finita all'essere proprio (*sein Sein*) del concetto di Dio: «dall'essere, cioè dall'essere immediato, all'essere (alla stessa determinazione) nella sua verità»<sup>4</sup>. Emerge dunque un movimento del pensiero che non si lascia contenere nella direzione “immanentistica” di quello che Hegel chiama «solo un idealismo per così dire stolto (*alberner*)»<sup>5</sup>.

Lo sforzo hegeliano di liberare il movimento delle prove dal fraintendimento che le ha investite a causa del «formalismo logico» introdotto in esse<sup>6</sup> getta inoltre una luce su una delle questioni più complesse e più oscure del sistema hegeliano: quel libero passaggio dell'idea «in sé e per sé» nella natura e nello spirito finito, senza il quale l'idea stessa non palesa ancora la sua assolutezza, il suo carattere di spirito assoluto. Questo svolgimento preme dall'interno sul «concetto metafisico» di Dio, introducendo il potere di astrazione del pensiero in un campo nel quale sembrerebbe non dover più avere efficacia. In un tale concetto è la stessa unità di pensiero ed essere a ritrovarsi inscritta in un processo di astrazione. Con questa suprema capacità di astrarre ciò che è “in se stesso”, il pensiero acquisisce la sua peculiare determinazione: patisce per un verso la limitazione più intima e profonda, nel senso che si trova separato dalle “cose in se stesse”; ma allo stesso tempo entra quale «momento» in una rela-

*Kant e di Hegel*, in «Giornale di Metafisica» 2(2006), pp. 213-231. Sul significato del *Beweisen* nelle prove cfr. anche C. Melica, *La comunità dello spirito in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2007, pp. 70 ss.

<sup>3</sup> *RPh* I, *Einleitung. Der Begriff der Religion*, 1827, p. 310 (tr. it. Guida, Napoli 1999, p. 351).

<sup>4</sup> *RPh* III, Ms, p. 5 (p. 31).

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes*, in Id., *Vorlesungsmanskrifte II (1816-1831)*, W. Jaeschke (ed.), GW 18, Meiner, Hamburg 1995, p. 334.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2. Band: *Die subjektive Logik (1816)*, F. Hogemann - W. Jaeschke (eds.), GW 12, Meiner, Hamburg 1981 (=WL II), p. 129.

zione nella quale si attua pienamente la sua natura unificante. Le prove, per Hegel, mostrano la forma logica di questo percorso dell'idea come spirito: da una parte l'uscita del pensiero dalla sua finitezza umana (l'«infinità soggettiva»), il rapporto critico con essa; dall'altra il libero determinarsi dello spirito rispetto a una controparte nella quale non si perde ma ritrova se stesso. Orientarsi in questo duplice percorso può essere decisivo anche per valutare in modo più meditato la tanto criticata ambivalenza, prima menzionata, del rapporto tra filosofia e religione in Hegel: la sua filosofia della religione sviluppa infatti per un verso un movimento di adeguazione e di elevazione del concetto di Dio alla «rappresentazione concreta» della religione compiuta (al Dio cristiano trinitario), fino a proporre la filosofia come una giustificazione della religione; ma approda per altro verso a un compiuto ritorno del pensiero in se stesso, «superando» la rappresentazione religiosa nell'assolutezza della ragione. L'idea di Dio che non abbia compiuto questo percorso, che non si sia spogliata della sua unità «in sé e per sé», che non si sia immessa nella relazione con l'altro, sta ancora nella più intima contraddizione del pensiero astratto. Ma attraverso l'elevazione al carattere «vivente» dello spirito, l'unità di pensiero ed essere prende la forma propria della razionalità, nella quale la religione deve a sua volta trovare «rifugio». In un simile, ambiguo percorso lo sguardo sul divino, che traduce da un lato la filosofia perfino in una sorta di particolarissima «apologia» della religione cristiana, appare però in ultima analisi immancabilmente integrato nella tendenza autoreferenziale del pensiero<sup>7</sup>. Tanto più risulta necessario venire a capo del suo lasciare innanzitutto il più ampio spazio di sviluppo alla differenza tra pensiero ed essere e alla libertà in cui questa differenza è da ultimo immessa.

### 1. *Il concetto metafisico e i suoi limiti*

Nella strutturazione della filosofia della religione hegeliana, la sezione dedicata al «concetto metafisico», sia nel corso del 1821 sia in quello del 1824,

<sup>7</sup> Il difetto del «ritorno a sé» dello spirito diventa per Pannenberg un ostacolo fatale per la comprensione del Dio trinitario, caratterizzato essenzialmente dall'essere presso altro. Il modello hegeliano dell'autocoscienza non risulterebbe pertanto adeguato per una filosofia dell'assoluto (cfr. W. Pannenberg, *Der Geist und sein Anderes*, in D. Henrich - R.P. Horstmann [eds.], *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 151-159). Sul contrasto insanabile o sulla possibile convergenza tra il dio hegeliano e quello religioso, in particolare cristiano, cfr. più recentemente le posizioni contrapposte di W. Desmond, *Hegel's God. A Counterfeit Double?*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2003, e M.J. De Nys, *Hegel and Theology*, T&T Clark, London-New York 2009.

analizza la forma logica assunta dal concetto di Dio nei due stadi della storia delle religioni, *prima* di entrare nei contenuti delle singole «concrete rappresentazioni» religiose. La sezione si presenta così come una sorta di ripresa della teologia razionale, riservando uno spazio del tutto a sé stante alla considerazione razionale di Dio. E tuttavia se ne distingue nettamente nel procedimento, perché mette in luce la strutturale insufficienza del «concetto metafisico», inserendolo in un contesto che lo priva subito della sua pretesa autonomia e purezza (questa mancanza di autonomia potrebbe aver indotto Hegel a non trattare più distintamente «concetto metafisico» della religione e sua «rappresentazione concreta» nei due successivi corsi del 1827 e 1831). Nel concetto di Dio emerge subito la compresenza irrequieta di due aspetti. Come «*essere (Sein)* dello spirito», tale concetto è per un verso lo spirito ritornato nella sua semplicità e unità immediata: «nella religione lo spirito si svincola dalle sue figure finite, ritorna nuovamente in-sé alla propria semplicità, e in questo modo lascia emergere più precisamente l'elemento logico (*das Logische*)»<sup>8</sup>. Facendo ritorno nel concetto, l'essere di Dio è raggiunto solo nel distacco da ogni esserci finito e accidentale: è il fondamento ultimo, l'essenza che si ritrae dal mondo. Ma per altro verso l'essere è, appunto, *dello spirito*: perciò esso contiene la mediazione, si determina in rapporto a se stesso. E così il concetto di Dio esige dal pensiero non solo il passaggio da un contenuto a un altro, ma anche il togliimento della stessa determinazione del divino in contrapposizione al finito e l'affermazione del divino stesso come risultato di quello che per Hegel è un processo dialettico.

Lo sviluppo fino al suo modo peculiare d'essere è momento necessario del concetto di Dio: il quale, mentre risulta determinato rispetto ad altro, si mostra in questo come sussistente in sé e per sé. In termini hegeliani questo significa che non resta nella condizione di mero presupposto rispetto ad altro, ma si determina necessariamente mediante l'altro e come totalità. Questa, a sua volta, non va intesa come mero insieme di tutti i predicati affermativi. Hegel qui mostra di aver ben presente quella sorta di premessa kantiana alle prove, che è l'idea di «un tutto della realtà (*omnitudo realitatis*)»<sup>9</sup>. Quest'idea va pensata per Kant come la condizione necessaria della determinazione completa di ciascuna cosa nella sua distinzione da tutte le altre. Ma proprio perché ne è condizione, il tutto della realtà non lo si può intendere quale semplice somma di tutti i predicati positivi (che presi in tal modo alla fine producono la mera indeterminazione del tutto), quanto piuttosto come il «concetto originario (*Urbegriff*)»<sup>10</sup>,

<sup>8</sup> *RPb II, Die bestimmte Religion*, 1824, p. 156 (tr. it. Guida, Napoli 2008, p. 160).

<sup>9</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (=KrV)*, B 603-604, A 575-576.

<sup>10</sup> *KrV*, B 601, A 573.

determinato completamente in se stesso quale «concetto di un singolo oggetto». Questo concetto è semplice, non consistente di una molteplicità di oggetti derivati, e pertanto va inteso come il fondamento della molteplicità e non come il suo «aggregato». Kant lo chiama «ideale trascendentale»: rispetto a esso, tutti gli altri oggetti sono da intendere come limitazioni, da trattare come negazioni non meramente «logiche» ma «trascendentali», nel senso che indicano una privazione e in questo senso determinano un contenuto e denotano un oggetto, senza però intaccare, come se fossero parti, l'unità semplice dell'ideale. Tuttavia, osserva Kant, proprio perché qui parliamo di un'idea determinata in se stessa, non parliamo del «rapporto tra un oggetto reale e altre cose»<sup>11</sup>, ma del «rapporto dell'idea con concetti». Con questa precisazione il filosofo di Königsberg riprende nella sua peculiarità il riferimento del pensiero a un «oggetto trascendentale», quale «oggetto in se stesso» distinto da tutto il dominio rappresentativo, cioè questa volta non solo dall'ambito della conoscenza sensibile, ma dall'*omnitude realitatis*, ossia da quel concetto che include in sé tutte le determinazioni degli oggetti, in quanto queste sono *soltanto* interne al pensiero.

L'*omnitude realitatis*, così, non solo risulta la condizione necessaria per il pensiero al fine della determinazione completa di ciascun oggetto, ma si rivela determinata in se stessa come possibilità rispetto al concetto di un oggetto in sé, distinto da quella che è la sua determinazione mediante il pensiero. Questa capacità del pensiero di delimitarsi in quanto totalità, svolgendo l'idea dell'incondizionato fino a determinarla come singolarità, come «ideale», permetterà a Kant di distinguere dai predicati «reali» l'esistenza, la quale attiene piuttosto al rapporto dell'oggetto in se stesso – «precisamente», come egli dice, dell'«oggetto del mio concetto» – con «il mio intero stato del pensiero»<sup>12</sup>. Si tratta, come è noto, della suprema capacità critica del pensiero, quella di distinguere dai «predicati reali», cioè da «mere posizioni (*Realitäten* [*realitates*])»<sup>13</sup>, l'essere come «posizione in se stessa», posizione assoluta, esistenza, dell'oggetto.

Hegel si appropria in modo speciale di questa distinzione kantiana, scorrendovi la capacità del pensiero di uscire dal proprio limite per accogliere in sé il contrasto tra soggettivo e oggettivo. Ma per lui una tale distinzione si acuisce in un'intima, suprema scissione del pensiero, che inizia la sua discesa nelle profondità di se stesso quando comincia a dissociare all'interno della propria attività due tipi di «posizione», che stanno fra loro in un rapporto di esclusione reciproca. E così, in netto conflitto con Kant, Hegel fa l'ulteriore passo, cioè

<sup>11</sup> *KrV*, B 607, A 579.

<sup>12</sup> *KrV*, B 628, A 600.

<sup>13</sup> *KrV*, B 630, A 602.

ricava da un tale potere critico la concezione del pensiero quale attività di determinarsi rispetto ad altro, di entrare nella finitezza fino al dissidio e di ritrovare la sua propria essenza nell'unità di questo contrasto. Rispetto a una simile capacità di discriminazione e di unificazione che caratterizza il pensiero, il concetto metafisico di Dio è ancora il concetto astratto, soggettivo. Esso viene delimitato come l'altro rispetto alla piena realtà oggettiva di Dio. Ma il pensiero non può soddisfare se stesso se non comprendendo l'assolutezza di questa opposizione e ritrovando il proprio vero essere in una tale comprensione. Un simile sommovimento interno all'elemento metafisico si manifesta per Hegel nell'andamento delle prove dell'esistenza di Dio, le quali costituiscono sostanzialmente l'intero contenuto della sezione dedicata al concetto metafisico, nei corsi in cui essa è presente. In quanto restituiscono il dinamismo essenziale del concetto di Dio, le prove acquistano il valore di esplicazione di tale concetto, mentre per altro verso, nel loro passaggio da un contenuto a un altro, «sono l'esplicazione della religione stessa»<sup>14</sup> in quanto «elevazione al sapere di Dio».

Il concetto metafisico è per Hegel il concetto astratto. Quando però si definisce astratto il concetto, questa definizione deve affrontare un'articolazione della negazione che non si lascia ridurre alla mera eliminazione, alla rimozione di qualcosa. Il concetto infatti è l'unità che si determina restando però, in questa sua delimitazione, presso di sé come totalità. Il potere critico e insieme inclusivo del pensiero affronta qui il passaggio supremo, nel senso che si manifesta nell'atto di delimitare come astratto quel modo d'essere metafisico, che, pure, contiene già in sé la mediazione, ossia ha l'essere come propria determinazione (*sein Sein, suum esse*) o, ancora, è insieme l'essenza e la manifestazione. Il concetto astratto è il concetto bensì ritornato nella semplicità, ma in quanto la forma che lo specifica ha ripreso in sé ogni distinzione o, per usare l'espressione hegeliana, in quanto è in sé e per sé. L'ambito metafisico, cui il pensiero s'innalza nella misura in cui supera il momento meramente eliminativo dell'astrazione e in essa coglie il potere del pensiero di accedere all'ente in se stesso e, nello stesso tempo, alla propria libertà, merita pertanto, secondo Hegel, di essere innanzitutto difeso. Egli deplora in questo senso che «dalla filosofia kantiana in poi, questo elemento metafisico (*dieses Metaphysische*) fu rigettato come qualcosa di infimo, spregevole e trascurabile»<sup>15</sup>. Metafisico è il concetto puro, l'idea come unità di pensiero ed essere nella loro più profonda congruenza. In essa, per dirla con Aristotele, intelligenza e intelligibile diventano lo stesso e in ultima istanza sono lo stesso: Hegel coglie con nettezza, in questo risultato ultimo e necessario

<sup>14</sup> *RPh* I, 1827, p. 310 (p. 351).

<sup>15</sup> *RPh* II, 1824, p. 157 (p. 161).

dell'astrazione dell'intelletto aristotelicamente inteso, l'accesso a un'altra *ousia*, distinta dall'*ousia physiké* o *aistheté*.

Cosa rende allora ancora difettiva una tale astrazione, e dunque il concetto metafisico di Dio? Una possibile risposta a questa domanda, che scuote in profondità la filosofia hegeliana, la quale ha fatto dell'idea assoluta ad un tempo momento del sistema e totalità del sistema, si ricava dall'interpretazione delle prove. Il concetto metafisico di Dio contiene le distinte determinazioni di pensiero ed essere: si determina, nella sua separatezza, come pura relazione a sé, afferma un *proprio* essere. Ma nella sua suprema semplicità, tiene ancora lontane le distinzioni dalla propria unità, si costituisce come cancellazione di esse, è posto prima – presupposto – a fondamento di esse, che sono solo suoi momenti derivati ma non sono sviluppate come totalità indipendenti, libere l'una rispetto all'altra. Così il concetto metafisico discende nella più profonda antinomia, è internamente attraversato dalla contrarietà, la acuisce fino alla contraddizione, perché unifica escludendo e riconcilia allontanando da sé. E la misura che ci fa cogliere, nel concetto, quest'ultima resistenza del tratto meramente escludente della negazione viene innanzitutto dalla «nostra più profonda (*tiefere*) rappresentazione di Dio»<sup>16</sup>, dal Dio della religione cristiana: qui è la rappresentazione a fungere da principio critico del concetto metafisico. In questo senso, la stessa concezione della ragione che fa della filosofia, come dice Hegel, non una «sapienza mondana» ma una «conoscenza del non-mondano»<sup>17</sup>, implica parimenti uno sviluppo critico rispetto alla propria determinazione, un libero distacco da sé e un ritrovarsi nella propria unità con l'altro.

Certo, la partenza dalla rappresentazione è apparentemente partenza da una dottrina esterna alla ragione, e in questo senso reperita pur sempre all'interno di una «sapienza mondana». Ma Hegel ritiene la religione rappresentazione del concetto «in sé e per sé». Ed è proprio questo carattere del concetto, e non una qualche autorità esterna, a portare necessariamente la ragione alla religione. L'idea è il concetto che diventa oggettivo a se stesso, ovvero che guadagna una determinazione autonoma, «in sé e per sé», in quanto totalità: il passaggio all'oggettività è, in termini hegeliani, l'ingresso del concetto stesso nell'esistenza. Il concetto esistente delimita il concetto meramente soggettivo. E include parimenti questa distinzione nell'essenza manifestativa del concetto oggettivo. In questo senso si può comprendere perché, nella sua unità di concetto e realtà, il concetto risulti hegelianamente ancora insufficiente rispetto alla concezione trinitaria proveniente dalla religione cristiana. La rappresentazione

<sup>16</sup> *RPh* II, Ms, p. 6 (p. 29).

<sup>17</sup> *RPh* I, 1824, p. 33 (p. 92).



religiosa del Dio trinitario rende intrinseca all'assoluto la sua manifestazione, la sua «alienazione», mediante la quale soltanto, tuttavia, l'idea è presso se stessa. La rappresentazione cristiana di Dio illumina in questo senso l'antinomia interna del concetto metafisico e la offre come superata nella determinazione di Dio quale spirito. Le prove si muovono secondo questa logica della manifestazione dell'idea assoluta.

Esse tuttavia, nella loro formulazione tradizionale, ripropongono nello stesso tempo anche il limite del concetto metafisico. In generale, è la forma deduttiva dell'argomentazione a lasciare un presupposto estraneo al movimento della prova, per cui anche il concetto di Dio, nel suo carattere di mero risultato, resta ogni volta inadeguato alla forma concreta dello spirito. Ma Hegel orienta questa critica a una riformulazione della razionalità: i limiti del concetto metafisico di Dio, e dunque anche delle prove, non sono per lui l'urto contro una verità estranea al concetto. Rinviano piuttosto al processo di adeguazione di un tale concetto alla sua forma propria attraverso una profonda trasformazione, una radicalizzazione del suo carattere unificante. Il concetto metafisico di Dio – questa la tesi di Hegel – risulta ancora astratto rispetto al concetto speculativo di Dio, che sviluppa come totalità entrambi i lati dell'opposizione (finito e infinito o, nella prova ontologica, pensiero ed essere) e riprende la propria unità nell'eguaglianza degli opposti. Quest'idea di razionalità conferisce alla fine un peso centrale alla spinta verso la realtà concreta dello spirito che proviene storicamente dalla rappresentazione religiosa, e in particolare da quella cristiana. Il concreto sviluppo spirituale di quest'ultima, infatti, manifesta un carattere profondamente interno alla ragione, tanto che per Hegel la religione cristiana è «la rivelazione della ragione» a se stessa<sup>18</sup>.

La critica speculativa delle prove assume così parimenti il significato di una riabilitazione di esse. Il concetto di libertà riveste un ruolo centrale in una tale rivalutazione. Esso viene connesso con il libero sviluppo della ragione fino alla concretezza, attraverso un'articolata contrapposizione con l'approccio della teologia razionale, al cui assetto moderno si rivolge in particolare la critica hegeliana. Anche per la teologia filosofica, in effetti, la rappresentazione di Dio proveniente dalla dottrina religiosa «costituì il criterio per la conoscenza»<sup>19</sup>. Ma questo criterio, in essa, è rimasto fissato a un'autorità esterna al pensiero, il quale invece «ha da muoversi liberamente per sé». Il risultato viene presentato

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in Id., *Werke in 20 Bd.*, E. Moldenhauer - K. M. Michel (eds.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970 (=Enz), 8, § 36 Zus.

<sup>19</sup> Enz, § 36 Zus.

da Hegel in modo paradossale: proprio il mancato libero sviluppo del concetto razionale ha fatto sì che «quale concetto di Dio sia risultato solo l'astratto della positività e della realtà in generale, con esclusione della negazione, e Dio fu definito conseguentemente come l'*ens realissimum*». Isolando la *sola ratio* e mettendola al servizio di una verità ad essa estranea, cioè non svolgendola fino alla concretezza dello spirito, la teologia razionale ha finito per non ritrovare più la concordanza con la religione cristiana. Il dio della ragione si è ridotto in tempi moderni all'unità astratta di pensiero ed essere, cioè appunto all'*ens realissimum* – espressione esposta al dissidio dell'astrazione ancor più dell'*omnitudo realitatis*.

Se tuttavia si torna all'assetto più antico, premoderno, delle prove, si può rintracciare un nucleo speculativo ancora perspicuo nel loro sforzo di risalire con la ragione all'essere proprio di Dio. Lo sviluppo che preme dall'interno sul concetto metafisico, e al contempo il carattere specifico dell'elevazione religiosa a Dio, avevano trovato in epoca medioevale non solo un'intima concordanza, ma una loro profonda espressione logica, il cui «vero significato»<sup>20</sup> va restituito al suo valore. Hegel scorge in generale lo sviluppo decisivo del concetto nella sua concretezza proprio nel rapporto del pensiero con l'essere, esplicito dalle prove. In esse dunque, e in particolare in quella che per lui è la versione anselmiana della prova ontologica, egli ritiene di poter reperire gli elementi per l'esplicazione del concetto speculativo di Dio.

## 2. La questione dell'essere e dell'esistenza. Le prime due prove

La connessione tra Dio e il *suo* essere è propriamente l'obiettivo delle prove. Nel raccogliere l'espressione scolastica (e, come sappiamo, tommasiana), Hegel vi opera però poi a modo suo, mostrando cioè anche i limiti del concetto metafisico di Dio. A proposito delle prove in generale, egli fa notare che l'esistenza è essere finito e determinato, mentre l'essere di Dio non è in alcun modo limitato, per cui più precisamente, parlando del tema delle prove, «sarebbe meglio dire: Dio e il suo essere, la sua realtà (*Wirklichkeit*), oggettività»<sup>21</sup>. Sulla base della considerazione di questo scarto egli poi analizza le tre prove, distinguendole in base al modo in cui esplicano nella sua concretezza il *suum esse* di Dio.

La prova cosmologica e quella fisico-teologica delineano direttamente questo passaggio dal finito all'infinito, mettendo in contrasto due modalità

<sup>20</sup> *WdL* II, p. 129.

<sup>21</sup> *RPh* I, 1827, p. 310 (p. 351).

dell'essere. La prima prova passa dall'essere contingente all'essere necessario, la seconda, nell'interpretazione hegeliana, passa dal vivente, con la sua finalità interna, a quell'unica vitalità infinita che è il sistema, il *nous*, l'intelligenza universale. L'essere resta, d'altra parte, elemento comune ai due estremi del passaggio. Ma il contrasto generato dal duplice obiettivo della discontinuità e della continuità nell'essere, non può arrivare a soluzione in queste prove, perché il *suum esse* di Dio resta incorniciato rigidamente nella contrapposizione tra finito e infinito. Per un verso, nella lettura hegeliana, le due prove in realtà approfondiscono l'essere di Dio non attraverso la mera negazione dell'essere finito, ma attraverso un rovesciamento per il quale il punto di partenza – il *Dasein*, l'esistenza delle cose finite – è il presupposto che si toglie, che contiene in se stesso la negazione. A proposito dell'*ens necessarium*, per esempio, Hegel – non senza un'implicita polemica con le acute osservazioni kantiane sull'insufficienza argomentativa del passaggio dall'*ens necessarium* a Dio – osserva che il passaggio della prova cosmologica non porta dal finito mutevole al «perenne mutamento»<sup>22</sup>, perché in questo caso ciò che muta e ciò che dura resterebbero senza passaggio l'uno di contro all'altro. E il risultato solo apparentemente paradossale di una simile contrapposizione sarebbe la consacrazione del mutevole: il finito passerebbe perennemente in un altro finito generando il «cattivo infinito», l'incessante negazione di un altro, senza che si arrivi mai a un ente incondizionatamente necessario. Anche la prova fisico-teologica – e anche qui troviamo una riformulazione che suona polemica rispetto alla lettura kantiana – si dispiega come il togliimento dell'intimo contrasto tra finalità interna e finalità esterna che caratterizza il vivente finito.

Rispetto al «vero significato» delle prime due prove Hegel contesta di conseguenza la lettura meramente contrappositiva: in esse, in realtà, è il finito a togliersi, a passare nel suo «vero altro». La scansione del movimento dal contingente al necessario nella prima prova risulta da questo punto di vista, nella lettura che ne fa Hegel, emblematica della dialettica finito-infinito. Nel determinato che nega il determinato, nell'altro che nega l'altro è già contenuta la vera affermazione: il finito, passando in un altro finito, passa anche in se stesso, «l'altro va con se stesso, nell'altro arriva a se stesso, ad una eguaglianza con sé, alla sua relazione con sé»<sup>23</sup>. E proprio in questa relazione con sé si toglie come finito, passa nel suo vero altro, l'infinito. Il termine del passaggio non è, pertanto, la semplice negazione di altro, ma è anche il risultato affermativo, il togliersi della negazione, cioè l'essere (*Sein*) di Dio, il suo essere infinito, nel

<sup>22</sup> *RPh* I, 1827, p. 315 (p. 356).

<sup>23</sup> *RPh* I, 1827, p. 316 (p. 357).

quale il finito è solo «ideale» e «la distinzione non entra dall'esterno; questa inquietudine sta in lui stesso come negazione della negazione, e si determina più precisamente come attività»<sup>24</sup>. Il movimento delle due prove non è dunque un percorso nichilistico in cui Dio emerge dalla distruzione del finito. Dio emerge piuttosto come il vero essere mediante il passare del finito stesso nell'infinito. Nel suo carattere non semplicemente negativo, ma dialetticamente affermativo, un tale passaggio da sempre caratterizza il cammino di elevazione proprio della religione, talmente radicato nel sapere umano da non poter essere stirpato da nessuna critica.

Tuttavia, la forma lineare di ascesa (*Aufstieg*) restringe per Hegel la funzione di momento logico autonomo di queste prove, che esercitano un potere esplicativo sufficiente solo all'interno delle religioni determinate. In generale, il limite di queste prove sta, come dicevamo, nella resistenza dell'opposizione tra finito e infinito. Questo difetto è dovuto certamente alla forma sillogistico-deduttiva delle prove, che fa apparire il finito come presupposto altrettanto fermo quanto il risultato che lo soppianta nella funzione di condizione necessaria. Ma anche quando si colga il loro vero significato nel rovesciamento del percorso deduttivo, che non lascia sussistere il presupposto finito, le prime due prove si mostrano comunque ancora prigioniere del concetto metafisico di Dio e insufficienti per la comprensione della sua piena concretezza di spirito. L'unilateralità del momento meramente ascensivo scaturisce, come dice Hegel, dal mantenimento di un «contesto finito»<sup>25</sup>, che vincola alla finitezza anche il termine dell'elevazione. Certo, Dio vi compare come l'assoluto che risolve nella sua unità i momenti distinti e risulta come tale ritornato nella sua semplicità. Nella sua purezza metafisica, l'assoluto è per così dire ripristinato fuori dal movimento della prova: un tale movimento riguarda il pensiero finito, che passa da una nozione insufficiente di essere a quella dell'essere veramente oggettivo. Quest'ultimo, in quanto essere necessario in sé e per sé, o in quanto vita infinita che è scopo a se stessa, è posto però come libero da ogni limitazione, opposizione, accidentalità, le quali risultano aggiunte dalla riflessione soggettiva: è il vero essere, assolutamente per sé, totalmente distinto dalla riflessione del pensiero che ad esso giunge. L'essere contingente ne dipende, ad esso va sacrificato e, nella misura in cui se ne distingue, resta fuori dal vero essere. Ma, alla fine, proprio l'esonero dell'infinito dal processo ascensivo del finito che toglie se stesso risulta il difetto irriducibile di tali prove: poiché, in esse, l'essere proprio di Dio

<sup>24</sup> *RPh* I, 1827, p. 318 (p. 359).

<sup>25</sup> *RPh* III, 1831, p. 271 (p. 275).

viene tenuto fuori dalla negatività che caratterizza l'essere finito, quest'ultimo, nel suo approdo, ricade inesorabilmente in se stesso.

In ultima analisi, il passaggio a Dio nel «suo essere» si arena nel contrasto che il *suum esse* di Dio mantiene rispetto al suo stesso «risultare» come togliimento del finito. La religione che a una tale forma logica dell'argomentazione corrisponde sviluppa le collisioni introdotte dal pensiero dell'infinito solo fino all'«inimicizia, non fino all'intimo dissidio dello spirito e dell'animo in se stesso»<sup>26</sup>. Una tale religione, così, non può sradicarsi dal timore servile verso un essere del tutto estraneo alla coscienza religiosa (condizione, per Hegel, nella quale si trovano tutte le religioni determinate). Certo, una coscienza religiosa come quella cristiana, che per contro interiorizza il dissidio tra finito e infinito, può vedersi «privata di ogni quiete». «Entrambi i lati che vengono a contraddizione conquistano la profondità dello spirito come loro unica e dunque comune radice; e legati insieme in questo luogo nella loro contraddizione, sono in grado di distruggere questo luogo stesso, lo spirito, nel suo più intimo». Ma qui sorge anche la convinzione di un più profondo accordo dello spirito con se stesso. Come dice Hegel, in realtà «proprio in quanto oggetto assoluto Dio non sta come una potenza oscura e nemica di fronte alla soggettività, ma la contiene piuttosto in sé come un momento essenziale. Questo è espresso nella dottrina cristiana della religione, in cui si dice che Dio vuole che tutti gli esseri umani siano salvati e vuole che tutti gli esseri umani siano santi»<sup>27</sup>.

### 3. Dio e l'essere nella prova ontologica

La crisi interna del movimento dell'elevazione religiosa trova espressione nel percorso della prova ontologica, che pure, per Hegel, non ha quel carattere «del tutto innaturale» di «una mera innovazione dell'arguzia di scuola» che le attribuiva Kant<sup>28</sup>, ma al contrario è anch'essa radicata perfino «nella mente umana più ingenua...anche contro sapere e volere»<sup>29</sup> ed è «principio della fede immediata». Tuttavia, poiché prende avvio da «un'opposizione più profonda, più astratta»<sup>30</sup>, e richiede «la più profonda discesa dello spirito in se stesso»<sup>31</sup>,

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Beweise vom Daseyn Gottes*, cit., p. 229.

<sup>27</sup> *Enz*, § 194 *Zus.*

<sup>28</sup> KrV B 631, A 603.

<sup>29</sup> *Enz*, § 193 *Anm.*

<sup>30</sup> *RPh* I, 1827, p. 308 (p. 350).

<sup>31</sup> *RPh* I, 1827, p. 323 (p. 364).

la prova ontologica implica in effetti una svolta nel cammino di elevazione. È questo il motivo per cui, secondo Hegel, essa compare solo a un certo stadio dello sviluppo storico della religione. Come egli osserva infatti, «gli antichi, la filosofia greca, non hanno questo passaggio», che viene inscritto interamente nel concetto metafisico della religione cristiana. Per Hegel – e questo non manca certo di sorprendere – «la grandezza di questo punto di vista, che è proprio del mondo moderno»<sup>32</sup> e del suo concetto di libertà, risiede in questo caso proprio nell'acutizzazione della distinzione tra pensiero ed essere, portata nella prova ontologica fino all'opposizione. Proprio e soltanto a partire da questo punto di vista può poi venire pienamente in luce il compito supremo della filosofia, consistente nella riunificazione di questa «opposizione infinita», nella quale dapprima «sembra che il concetto non abbia bisogno dell'essere, come l'anima non ha bisogno del corpo»<sup>33</sup>. Attraverso la prova si intraprende invece un cammino in cui il concetto puro di Dio, libero dall'essere di tutto ciò che è in quanto determinato in un suo proprio essere, sviluppa questa determinatezza come «momento» finito al suo interno, lasciando altrettanto liberamente svilupparsi in esistenza oggettiva l'essere immediato. Senza questo sviluppo, il concetto non si «eleva» allo spirito, che è concetto appropriato di Dio. L'essere dello spirito, il Dio della «vera religione», è infatti l'«universale che si particularizza»<sup>34</sup>, ovvero che fa della sua stessa unità un «momento» e così la attua pienamente come unificazione degli opposti sviluppatasi in totalità «libere» l'una rispetto all'altra.

Il passaggio dal pensiero all'essere, proprio della prova ontologica, si rivela così «l'interesse più profondo della ragione»<sup>35</sup>. Non si tratta in nessun modo di una deduzione dell'essere dal pensiero come pure la formalizzazione moderna dell'argomento anselmiano potrebbe far pensare. Al contrario, il concetto metafisico di Dio, che contiene già questa unità di concetto ed essere – ovvero «è reale in virtù di se stesso»<sup>36</sup>, per cui sembra non avere più niente «in comu-

<sup>32</sup> *RPh* III, 1824, p. 112 (p. 129). Sull'importanza di questo punto di vista moderno per la libera elevazione all'infinito e alla vera realtà di Dio in Hegel cfr. A.F. Koch, *Das ontologische Argument und Hegel*, in «Archivio di filosofia» 2-3(2010), pp. 149-155.

<sup>33</sup> *RPh* III, Ms, p. 8 (p. 33).

<sup>34</sup> *RPh* III, 1824, p. 125 (p. 141).

<sup>35</sup> *RPh* III, 1824, p. 111 (p. 128).

<sup>36</sup> *RPh* III, 1824, p. 109 (p. 126). Henrich ha visto nell'*ens necessarium*, cioè nell'essere come *causa sui*, il vero punto d'appoggio della prova ontologica moderna da Cartesio in poi. E ha individuato su questo punto una vicinanza anche tra Kant e Hegel, nascosta dietro l'ingiusta polemica di quest'ultimo contro l'argomento kantiano, ristretto forzatamente ai «cento talleri» (cfr. D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, tr. it. a cura di S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983 – ed. or. Tübingen 1960 – pp. 238 ss). Nel decisivo accostamento tra Kant e Hegel, va peraltro sottolineato ulteriormente,

ne» con l'ente finito e contingente –, deve sviluppare nel modo più radicale la distinzione che contiene in sé. Deve far cadere la sua purezza, il suo essere “soltanto” pensiero, adeguando effettivamente la sua essenza alla sua realtà concreta, ossia raggiungendo l'unità con l'altro da cui si distingue. La libertà, come quella che esige parimenti la libertà dell'altro, indirizza in questo caso in modo decisivo il percorso dell'argomentazione.

Nella prova ontologica si compie il passaggio dal concetto all'essere, dall'infinito soggettivo all'infinito oggettivo come essente. Nel delineare questo passaggio, Hegel mette in luce l'importanza che l'estrema scissione tra finito e infinito nella soggettività concreta dell'uomo riveste per la comprensione della forma «in virtù della quale la sostanza è spirito»<sup>37</sup>. Il distacco più profondo dell'esistenza dal pensiero, la penetrazione dentro la coscienza soggettiva della suprema scissione tra l'essere della soggettività e l'essere immediato, per cui quest'ultimo è reso a sua volta «del tutto libero» dal concetto soggettivo, sono la base su cui lavora qui l'interpretazione hegeliana del rapporto tra Dio e l'essere. Hegel distingue la prova anselmiana, che parte dall'idea dell'ente più perfetto, dalla versione moderna che parte dall'*omnitudo realitatis* e, determinandola come quella che non deve avere alcun limite, alcuna negazione, alcuna contraddizione, non solo la riduce a una «morta astrazione»<sup>38</sup>, ma, in quanto la fissa come assoluta, incondizionata possibilità, la consegna alla giusta critica kantiana circa la distinzione tra possibilità e attualità, tra *realitas* ed *existentia*. Il presupposto anselmiano dell'essere perfettissimo è invece radicato in quello che è «un presupposto che sta alla base di ogni filosofia»<sup>39</sup>: e cioè che perfetto è solo quel che non è meramente rappresentato ma che è anche reale. Per Kant la presupposizione di un ente perfetto inficia in radice la prova ontologica, in

credo, il giudizio di insufficienza che, andando oltre Kant, Hegel estende anche all'«ente assolutamente necessario», soprattutto rispetto al concetto di Dio in prospettiva cristiana (cfr. per es. *Beweise vom Daseyn Gottes*, cit., p. 321). Hegel accentua così implicitamente il peso del ritorno kantiano, dalla critica all'indeterminatezza dell'ente necessario nella prova cosmologica, alla centralità dell'*omnitudo realitatis* per ogni pretesa di giungere a un essere *assolutamente* necessario. Ne scaturisce una valorizzazione innovativa della pretesa ontoteologica, nonché della stessa idea anselmiana dell'essere perfetto (cfr. *RPh* III, Ms, p. 9 [p. 34] e 1824, p. 114 [p. 131]), sia pure radicalmente riformulata alla luce del «processo vivente» dello spirito (*RPh* III, Ms, p. 6 [p. 32]). Cfr. anche F. Wagner, *Kritik und Neukonstitution des kosmologischen und ontologischen Gottesbeweises in der Philosophie Hegels*, in «Archivio di Filosofia» 1-3(1990), pp. 299-333, che espone i limiti della prova cosmologica e delle potenzialità dell'*ens necessarium*, e valorizza la «nuova costituzione» della prova ontologica nell'ambito dello spirito assoluto. Cfr. comunque sull'intera tematica le puntualizzazioni di W. Jaeschke, *Vernunft in der Religion*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1986, pp. 26 ss.

<sup>37</sup> *RPh* III, 1824, p. 111 (p. 129).

<sup>38</sup> *RPh* III, 1824, p. 113 (p. 130).

<sup>39</sup> *RPh* III, 1824, p. 114 (p. 131).

quanto essa assume fin da principio ciò che era da dimostrare. Per Hegel invece una simile presupposizione non è affatto un difetto della prova, che esplica fino in fondo quel punto di partenza – l'«unità di misura della perfezione» – assunta per lui del resto, come vedremo subito, anche da Kant. Il difetto, che colpisce anche Anselmo, e non solo le versioni moderne della prova, è semmai lo sviluppo carente di questo presupposto, la mancata esplicitazione *dialettica* dell'opposizione in cui esso, in quanto presupposto, si trova, e il togliimento dell'opposizione di pensiero ed essere nell'unità razionale. Anselmo non poteva cogliere questo sviluppo come immanente perché il suo concetto di essere perfettissimo rimaneva vincolato a quella separatezza metafisica che solo la rappresentazione religiosa cristiana ha messo storicamente in crisi, ben prima del pensiero filosofico. E tuttavia nella versione anselmiana ci sono già gli elementi per cogliere il «vero significato» della prova e il motivo dell'importanza centrale che assume in età moderna la distinzione tra pensiero ed essere.

Anselmo parte dal concetto di Dio come essere perfettissimo. In un tale presupposto c'è per Hegel da una parte il punto più astratto e immediato di unità di pensiero ed essere: se è lecito ammettere un presupposto del pensiero, questo non può essere che l'immediata identità con l'essere, senza la quale il pensiero non ha ancora la sua forma razionale, non è ancora propriamente pensiero. D'altra parte l'idea di un essere perfetto rende intrinsecamente insufficiente questa astrazione. L'unità assolutamente semplice rivela bensì la potenza suprema di astrazione, di distinzione tra la forma soggettiva dell'unità e il suo contenuto oggettivo, la sua unità concreta. Tuttavia non ridà quest'ultima nella sua assolutezza, che non è semplicemente contenuta, né è contenibile, nel concetto soggettivo, ma è effettivamente reale (*wirklich*), cioè sussistente nella sua forma propria, quando è nella sua verità concreta, che costituisce il «suo proprio» essere. Nel concetto di Dio il carattere di «solo pensiero» è alla fine tolto radicalmente, per Hegel, proprio in quanto è accolta e superata la separazione di forma e contenuto. Nel presupposto della perfezione è insito in altri termini un passaggio che la prova esplicita: un passaggio all'oggettività. Attraverso di esso, e nella *liberazione* dell'altro che esso produce, si apre lo spazio di una rivelazione. Quello che si fa palese è la razionalità concreta, ovvero l'effettiva unità dei due momenti, soggettivo e oggettivo, nella loro reciproca libertà.

Il passaggio all'oggettività tormenta in effetti il pensiero hegeliano. Hegel vede in essa una delle figure dell'immediatezza come esistenza indipendente, distinta dall'essere per altro. Questo è anche il filo rosso che collega, in una rapida ricognizione che traggio dalla *Scienza della logica*, il puro essere, la determinazione più povera con cui comincia l'opera, con le altre figure dell'immediatezza: l'esserci, l'esistenza, la realtà effettiva, etc. fino all'oggettività. In



tutte le figure, tranne che nella prima, l'immediatezza è «mediazione che si toglie»<sup>40</sup>, essere che contiene la negazione. Ma in tutti i casi l'immediatezza resta l'essere in quanto non più posto come separato da altro, e dunque ancora risultante da altro, ma in quanto sciolto dalla relazione ad altro, sussistente in quanto tale. L'astrazione rivela, nel passaggio all'oggettività, la più profonda potenza di negazione da parte del pensiero, la quale qui si esercita come capacità di togliere lo stesso carattere oppositivo della negazione per esibire la cosa stessa in quanto tale. L'oggettività è la cosa stessa, liberata dalle relazioni concettuali. Tuttavia anche l'oggettività, ovvero l'ultima delle figure dell'immediatezza, per Hegel «non è ancora l'esistenza divina»<sup>41</sup>. Le manca quello che egli esprime come la libertà per cui «il concetto, che è l'infinità in-sé, si decida per l'essere (*zum Sein*)»<sup>42</sup>. Senza un tale decidersi, d'altra parte, non si capisce fino in fondo cosa significhi che l'essere è concepito in se stesso «a partire dal concetto». Dio è l'essere al quale più che mai si addice per un verso l'essere libero dalla relazione con il pensiero. Questa libertà non può derivare dunque dal supremo potere di astrazione del pensiero, quello che lo rende capace di riferirsi alle cose in quanto tali. Piuttosto, il pensiero è tale se si fa esso stesso momento di un'unità che tuttavia, per lo stesso motivo, non è soltanto dalla parte del contenuto pensato. Dio è non *un* ma *il* concetto, il quale è reale come «rivelazione», come «manifestazione per sé essente»<sup>43</sup>. Esso entra cioè nel terreno dello spirito finito che gli sta di contro («l'autocoscienza finita» ovvero «la natura umana»): si decide ad essere, a determinarsi esso stesso come finito, nel senso che si fa momento di se stesso, liberando l'altro come uguale a sé. L'esistenza di Dio è più che l'oggettività del concetto, rispetto alla quale il concetto soggettivo è mostrato nel suo limite: essa è anche l'ingresso dell'essere assoluto nella determinazione finita, il suo diventare per altro, il suo essere come altro. L'essere altro è coinvolto nell'assoluto, l'assoluto è anche nell'altro: e proprio e soltanto in questo senso l'assoluto va pensato come soggetto e autocoscienza. Hegel dice infatti che lo spirito è solo per lo spirito o, con una formula ellittica tipica del *Manoscritto*, definisce lo spirito «come totalità di un altro spirito». L'essere di un tale spirito è compreso a partire dal concetto stesso: nel senso che l'essere non si separa né si contrappone a ciò da cui si distingue, ma lo pone come uguale a sé. Hegel dice anche che il concetto

<sup>40</sup> *WdL* II, p. 130.

<sup>41</sup> *WdL* II, p. 129.

<sup>42</sup> *RPh* III, 1824, p. 112 (p. 130).

<sup>43</sup> *RPh* III, Ms, p. 6 (p. 32 lievemente modificata). Sul processo manifestativo dell'autocoscienza divina e sulla sua integrazione della coscienza umana cfr. F. Zander, *Das Wissen Gottes von sich als sich wissen des Menschen in Gott*, in «Archivio di filosofia» 2-3(2010), pp. 65-71.

assoluto è la natura divina, la quale viene da lui perentoriamente definita come «unità della natura divina e di quella umana».

Sulla base di questa impostazione, il filosofo tedesco riporta all'interno dello spazio dischiuso dalla prova ontologica anche la critica che Kant ha rivolto a essa. L'apparizione dell'opposizione tra concetto ed essere, per Hegel «è un segno che la soggettività ha raggiunto il suo essere-per-sé, è divenuta totalità»<sup>44</sup>. Lo spirito finito coglie in sé la totalità e allo stesso tempo se ne distingue. Nella sua finitezza coglie la sua infinità e parimenti lascia l'infinità come completamente libera, come un al di là rispetto a sé. Questa libertà reciproca dei termini in relazione è segno della comprensione più profonda dell'unità dei termini stessi. Quest'unità però è la più difficile, perché passa per la scissione più profonda. Tenendo ferma la concretezza dell'idea di Dio rispetto alla concretezza empirica, Anselmo è andato per il filosofo tedesco più in profondità di Kant: cogliendo il concreto come pensiero, egli, per come Hegel vede le cose, si è collocato nella posizione in cui l'unità ha il carattere radicalmente unificante della conciliazione degli opposti o, detto in altri termini, sostiene anche la distinzione dei termini e non la espunge dalla realtà e dalla verità. Kant condivide con Anselmo l'insoddisfazione per il mero concetto rispetto all'unità concreta di concetto ed essere. Solo che per Kant il concetto risulta imperfetto rispetto all'unità *empiricamente* concreta, dove il pensiero è solo una parte dell'intero umano accanto alla sensibilità, la volontà, il corpo etc. Con questo presupposto Kant mette certamente in evidenza il carattere «originariamente sintetico» o, in termini hegeliani, l'unità dialettica del rapporto tra concetto ed essere, uscendo così finalmente dalla perfezione astratta che fa da freno al dinamismo anselmiano della prova. Il difetto di questa revisione critica della prova è però che essa non è più in grado di togliere la contraddizione tra la concretezza originaria e la limitazione meramente soggettiva del concetto – limitazione che non si potrebbe però comprendere se non si facesse appello a quella stessa concretezza originaria che nel pensiero si fa palese. La posizione di Kant tiene fermo dunque il presupposto della perfezione, ma appunto come mero presupposto, in una contraddizione insanabile con l'imperfezione del concetto. A una simile posizione sfugge il carattere rivelativo, intrinsecamente manifestativo della verità: senza di esso sorge anche un ostacolo all'intimo ma profondamente dialettico accordo tra rappresentazione religiosa e concetto filosofico, nonché tra fede e sapere.

Concludendo: se per un verso la domanda “Dio esiste?” viene interamente ricompresa in Hegel nella domanda “che cos'è Dio?”, la risposta a quest'ultima

<sup>44</sup> *RPb* III, 1824, p. 111 (p. 128).

domanda comporta per lui un percorso negativo per il concetto metafisico, un rovesciamento interno alla stessa domanda, un passaggio all'essere che si oppone al mero pensiero, e infine il ritrovamento della verità più profonda di Dio nel carattere "affermativo" (unificante) della negazione e nella conciliazione degli opposti. In questo contesto, la distinzione kantiana dell'esistenza dai predicati «reali» presenta una sua indiscutibile validità. Questo passaggio viene tuttavia vanificato se la distinzione non viene poi riportata alla concretezza dell'idea di Dio e dunque al concreto come pensiero. Il cui compito si riassume nel riconciliare le totalità, che risultano ultimamente opposte nella loro reciproca libertà: la soggettività finita e quella assolutamente oggettiva. In questo potere di riconciliazione si fa palese il *suum esse*, il vero essere di Dio come spirito.

ABSTRACT

*The essay examines Hegel's rehabilitation of the proofs of God's existence, highlighting the deep interest of Hegel to the difference between an sit and quid sit, or between being and thinking. In this difference the German philosopher sees the Christian-modern competence to distinguish subjectivity as free self-consciousness. God's being as spirit is understandable by Hegel only as integration of this freedom in the Self-revealing nature of the divine.*

*Problemi metafisici dell'anti-scetticismo di Hegel  
Un'analisi rosminiana e una prospettiva "altra"  
su "Dio come essere"*

«Noi abbiamo da considerare l'essere non nella povertà dell'astrazione, nella falsa immediatezza, ma intanto che è l'essere di Dio, è l'essere del tutto concreto»

G.W.F. Hegel, *Esposizione della prova ontologica nelle lezioni sulla filosofia della religione tenute nell'anno 1831*

«Omne possibile exigit existere»

G.W. Leibniz, *De veritatibus primis*

*1. Hegel e Rosmini come due possibilità di ontoteologia dopo Kant*

Non è compito facile inquadrare l'interesse comune *post-kantiano* di Hegel e Rosmini dopo l'accesa polemica di Rosmini contro Hegel (I fase), dopo l'esigenza neoidealistica di superare Rosmini attraverso un rinnovamento di Hegel (II fase) e dopo l'interpretazione "scolastica" del Roveretano (III fase). Si potrebbe formularlo in una prima battuta come la ricerca della possibilità di un'ontoteologia dopo Kant. Entrambi i pensatori non sono soddisfatti degli strumenti kantiani contro lo scetticismo moderno, e propongono l'idea di un pensare puro e assoluto che, oltrepassando i limiti dell'essere contingente ne dia un fondamento inconfutabile<sup>1</sup>. Hegel e Rosmini sono infatti accomunati

<sup>1</sup> Leggere il rapporto tra Rosmini e Hegel, in quest'ottica, consente di gettare una nuova luce su Rosmini, che né lo inserisce in un filone di pensiero tomistico di per sé in opposizione alla modernità, né in una radicale alternatività alla modernità, come propone Del Noce. Infatti, il tomismo si dimostra di per sé critico alla possibilità della prova ontologica, e insieme a Hegel, Rosmini ne dà la riformulazione più importante nell'800. Così come Hegel, Rosmini cerca di dare un fondamento a ciò che la modernità ha realizzato di autenticamente cristiano-antropologico. Non è da escludere che Rosmini scelse per il *Nuovo saggio sull'origine delle idee* quel nome proprio in riferimento a Leibniz che nei *Nuovi saggi* si rifà a Cartesio il quale nel pensiero moderno ha ristabilito la prova ontologica di Sant'Anselmo in un modo fondamentale come non l'aveva mai avuto nei tempi medievali. Infatti, Leibniz riconnette proprio

dall'interesse a una *fondazione ultima* come compito originario della metafisica, pur perseguendo questo interesse in modo significativamente diverso. A somiglianza di alcuni pensatori tedeschi, come ad esempio Schelling, Baader, Weisse o I. H. Fichte, Rosmini problematizza il progetto hegeliano dell'ontoteologica che, sulla scia di Spinoza, interpreta il principio dell'ontoteologia classica, cioè l'assioma *Dio come essere* come processualità dell'*idea assoluta* in quanto unica possibilità di affermare post-kantianamente l'assoluto o l'infinito. Al rinnovamento dell'argomento ontologico in Hegel come ontoteologica, Rosmini risponde con il suo sistema di ontoteoideologia<sup>2</sup>: entrambi presentano in questo modo le due alternative più paradigmatiche di metafisica post-kantiana. La condizione di possibilità per superare definitivamente lo scetticismo attraverso una nuova metafisica presuppone, però, innanzitutto di inquadrare esattamente il punto preciso da cui esso può derivare: Hegel e Rosmini lo individuano giustamente *non* nella semplice *distinzione tra concetto ed esistenza*, distinzione giudicata già da Hegel «evidente»<sup>3</sup>. E se quindi il problema della confutazione kantiana della prova ontologica stesse in questo argomento, simboleggiato dai "100 talleri", allora anche Kant non avrebbe fatto altro che ripetere, «in forma superficiale, una critica vecchia già di oltre un secolo»<sup>4</sup>, ossia quella dell'empirismo contro l'argomento cartesiano, ed anzi in fondo già quella di Tommaso contro Anselmo. Il problema dello scetticismo non può quindi consistere in questa *distinzione*. Per Hegel e Rosmini, esso risiede nell'aver disinnescato l'argomento dell'*ens necessarium*, quale forma cartesiana della classica prova anselmiana con il suo compito di provare la coincidenza tra *concetto* ed *esistenza* in quel supremo punto dell'ordine ontologico in cui la verità della conoscenza dell'essere trova la sua suprema conferma.

all'argomento dell'*ens necessarium* quel principio della *ragion sufficiente* che per Rosmini diventa il perno essenziale delle sue prove ontologiche.

<sup>2</sup> Sciacca, Percivale e Tadini hanno sottolineato la centralità dell'*idea* nella determinazione del rapporto tra essere e Dio all'interno del *Nuovo saggio*; cfr. M.F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1958, pp. 90 s.; F. Percivale, *Il discorso su Dio nella circolarità solida della speculazione teosofica rosminiana*, in «Rivista rosminiana» 68(1974), pp. 95-102, qui pp. 96 s.; S.F. Tadini, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e pensiero, Milano 2015, pp. 312-323. Riassumendo questi studi e interpretandoli con riguardo al confronto di Rosmini con Hegel, si può definire il sistema rosminiano, anche e soprattutto della *Teosofia*, come *ontoideologico*; cfr. in particolare A. Rosmini, *Teosofia*, 6 voll., a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello (*Ed. crit.*, 12-17), Città Nuova, Roma-Stresa 1998-2002 (d'ora in poi: *T*), nn. 861, 1348 s., 1843, 1875, 2157.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di N. Merker e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2002, § 51, aggiunta.

<sup>4</sup> D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, tr. it. di S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983, p. 174.

Nella misura in cui all'inizio della modernità si dubitava della chiarezza ontologica con cui la scolastica affermava l'essere come una perfezione reale, Cartesio ha riformulato la *prova anselmiana* in modo filosofico, dimostrando, circa l'idea chiara e distinta che il soggetto inevitabilmente ha di una *suprema necessità*, l'impossibilità di affermarne la non esistenza<sup>5</sup>; sulla base di tale prova risulta assicurata l'incontrovertibilità della conoscenza. Se Hegel e Rosmini comprendono, infatti, l'essere attraverso il *concetto* o l'*idea*, entrambi dimostrano di collocarsi sul terreno post-cartesiano della metafisica, e la loro enfasi anti-kantiana sulla tesi che nell'esistenza si tratta di un *predicato reale* significa, innanzitutto, che il predicato *essere* è *conditio sine qua non* per qualsiasi conoscenza metafisicamente incontrovertibile<sup>6</sup>. Sia Hegel che Rosmini riposizionano, in altre parole, l'essere al centro dell'anti-scetticismo metafisico<sup>7</sup>, e propongono così un nuovo modo di *prova ontologica post-kantiana* come condizione per una nuova metafisica. Proprio in questa prospettiva risulta del resto del tutto incomprensibile come l'*idea dell'essere* di Rosmini potesse rimanere incompresa in fondo fino ad oggi. Si tratta in poche parole dell'alternativa rosminiana alla riproposizione di una metafisica anti-scettica di Hegel dopo Kant e quindi di un'alternativa diretta al *concetto* hegeliano. Soltanto attraverso un confronto diretto *con Hegel*, si evince la portata teoretico-metafisica dell'*idea dell'essere* di Rosmini e, come hanno dimostrato le tre fasi antecedenti alla "IV fase degli studi rosminiani", qualsiasi diversa prospettiva su di essa non riesce a chiarirne fino in fondo la dimensione teoretica<sup>8</sup>.

Sia il "vero concetto" hegeliano sia l'"idea dell'essere" rosminiana hanno la funzione di *fondare* ogni conoscenza reale: non si tratta in nessuno dei due casi di risultati di "prove argomentative" ma di *apriori oggettivi*<sup>9</sup>: sia Hegel sia Rosmini criticano Kant per aver ridotto l'apriori della conoscenza ad un insieme di concetti e sintesi formali. Ciò che è oggettivo, la coscienza può soltanto accoglierlo: pertanto la sintesi che questi due *apriori* operano con l'oggettività non è qualcosa che debba essere dimostrato, ma può soltanto essere evidenziato. Tale sintesi è il momento fondativo di ogni conoscenza vera: se per Hegel

<sup>5</sup> Per questa distinzione cfr. D. Henrich, *La prova ontologica*, cit., pp. 29-38.

<sup>6</sup> Cfr. T299, nota 18.

<sup>7</sup> Secondo Hegel, Kant avrebbe «completamente paralizzato la ragione, che si è contentata di voler essere un semplice sapere immediato» (G.W.F. Hegel, *Sulla critica di Kant alla prova cosmologica*, in Id., *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*, a cura di G. Borruso, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 167-193, qui p. 189).

<sup>8</sup> Per un'ottima elaborazione del materiale e dello *status quaestionis* cfr. R. Rossi, *Hegel e Rosmini*, 2 voll., Sodalitas, Stresa 2015, in part. II, pp. 5-105.

<sup>9</sup> Cfr. A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 3 voll., a cura di G. Messina (*Ed. crit.*, 3-5), Città Nuova, Roma-Stresa 2003-2005 (d'ora in poi: *NS*), n. 1457.

la verità della conoscenza consiste nella dimensione oggettiva e non soggettiva del *concetto*, esso deve essere «pensato *necessariamente* come *esistente*»<sup>10</sup> e pertanto realizzare lo spirito come «[l']assolutamente concretissimo»<sup>11</sup>. D'altro canto, Rosmini definisce l'oggettività di una conoscenza nella misura in cui il reale particolare viene conosciuto nella sua essenza e quindi in quanto realizza *in sé* qualcosa dell'«essenza dell'essere» intuito nell'*idea dell'essere*<sup>12</sup>. Si evince chiaramente che qualora si prenda post-kantianamente il soggetto come punto di partenza della conoscenza, l'oggettività metafisica si recupera o (1) a partire dall'universale astratto che si determina all'essere assorbendolo in sé (Hegel) oppure (2) a partire dal reale particolare che entra in sintesi con l'essere (Rosmini). E siccome nel *concetto* hegeliano e nell'*idea* rosminiana è contenuta già l'affermazione dell'assoluto (argomento ontologico), si delineano da questa primissima sistematica iniziale per l'argomento *Dio come essere* le due alternative: mentre in Hegel l'assoluto si afferma in quanto si realizza attraverso la «totalità di tutte le relazioni»<sup>13</sup> e quindi soltanto come ricomprensione di tutto l'essere nell'*idea assoluta*<sup>14</sup>, in Rosmini l'essenza dell'essere apriori che costituisce la possibilità di tutte le essenze reali in quanto ne contiene la loro dimensione oggettiva, diventa a sua volta prova di un assoluto reale necessario<sup>15</sup>. All'argomento ontologico hegeliano «dall'essere (del concetto) all'idea» si contrappone quindi quello rosminiano «dall'idea all'essere». Da questo primo abbozzo si evince come Rosmini sia, allo stesso momento, la più radicale alternativa a Hegel e pertanto possa essere compreso soltanto a partire da Hegel.

Come corollario ne risulta che in questo modo non si può rivolgere a Rosmini la domanda se l'essere sia predicato di «primo livello», il che presupporrebbe che esso faccia parte di un'idea di Dio come *ens perfectissimum*. Hegel ha evidenziato il grave rischio che comporterebbe questa interpretazione, la quale nell'ambito post-kantiano porta allo svuotamento dell'oggettività dell'esse-

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2009, p. 117; cfr. Id., *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1974, II, p. 259.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 164 aggiunta. E aggiunge: «Ogni altro concreto, per quanto ricco sia, non è così intimamente identico con sé, e perciò non è in sé stesso così concreto».

<sup>12</sup> L'idea dell'essere «è un atto primo; e quest'atto primo è *puro atto* senza principio e senza fine, cioè senza subietto e senza essenza terminativa. Esso è veduto dall'anima in un modo oggettivo, e per esprimere questo modo con cui è veduto, gli si dà l'appellazione d'*essere ideale*» (T 1219).

<sup>13</sup> W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*, Beck, München 2009, p. 185.

<sup>14</sup> Infatti, per Hegel l'Idea è «il libero concetto, che si determina da sé stesso e, per tal modo, come realtà» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 213, aggiunta).

<sup>15</sup> Cfr. NS 1460; T 848.

re<sup>16</sup>, e Rosmini evita tale rischio proprio attraverso la distinzione fondamentale tra l'*idea dell'essere* e la realtà trascendente divina che, rispetto al «primo logico» che è l'idea, viene affermata come «primo teosofico» o prima realtà assoluta<sup>17</sup>. L'idea dell'essere rosminiana, infatti, non è predicato della definizione del divino assoluto: esprime l'intelligibilità di quell'essenza dell'essere che, in quanto nell'intuizione dell'idea risulta appunto intelligibile, implicherebbe una contraddizione qualora non fosse realizzata pienamente. Tale affermazione rosminiana indica però «pienezza» dell'essere, non «vuotezza» come nella posizione hegeliana dell'essere quale determinazione «più povera di tutte, la più astratta»<sup>18</sup>.

Che cosa significa, dunque, *Dio come essere*, ossia la *nuova prova ontologica* in Hegel e Rosmini? Con un intento identico a Rosmini, Hegel realizza l'esigenza di «uscire anche dalla posizione *meramente* soggettiva nella quale resta racchiusa la stessa espressione «pensiero» quando è adoperata in senso trascendentale»<sup>19</sup>. Si tratta quindi di accertare se Kant ha pronunciato l'ultima parola con il suo programma del criticismo di limitare la conoscenza oggettiva agli oggetti finiti della conoscenza dell'intelletto, oppure se è filosoficamente cogente ammettere la possibilità di un *pensare assoluto*, che Hegel chiamava *ragione* rilegittimando la domanda filosofica circa *Dio come essere*:

«È la *definizione delle cose finite*, che in esse concetto ed essere sian diversi [...]. L'astratta definizione di Dio, all'incontro, sta appunto in questo, che il suo concetto e il suo essere sono *inseparati e inseparabili*»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> «[L]oggettività è appunto tanto più ricca ed elevata che non l'*essere* od *esistere* della prova ontologica, quanto il puro concetto è più ricco ed elevato che non quella vuotezza metafisica della *somma* di ogni *realtà*» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>8</sup>, II, p. 804).

<sup>17</sup> «Poiché da una parte l'*essere ideale* è quel punto evidente onde move il pensiero in tutti i suoi ragionamenti e però è un *primo* in tutto lo scibile, e l'altre notizie tutte ricevono o l'evidenza o la certezza da lui. Dall'altra parte egli stesso ci dice di non essere primo, ma ci rimanda a qualche cosa d'anteriore a sé, cioè all'Essere assoluto, da cui egli stesso deriva. Questo dunque sembra essere veramente *primo*, essendo anteriore allo stesso essere ideale, che è pure il *primo* da cui move il pensiero» (T 1175).

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., I, p. 51 aggiunta; cfr. Id., *Lezioni sulle prove*, cit., p. 119; Id., *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., II, p. 254.

<sup>19</sup> L. Samonà, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa 2014, p. 165. «L'unità di pensiero ed essere viene affidata, piuttosto che a condizioni trascendentali, allo sviluppo dialettico e al risultato, inteso come mediazione di opposti, o, in altri termini, alla «vita dello spirito» e non più all'«io» (*ibidem*).

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., I, p. 79. Invece di segnalare una mera vuotezza, nella *Dottrina del concetto* all'interno della *Scienza della logica* Hegel definisce la *prova ontologica* come «conclusione dal concetto, cioè dal concetto di Dio, alla sua esistenza», che allora non deve essere compreso come passaggio estrinseco.



Se per Hegel la “prova” dell’esistenza di Dio non funziona tramite premesse e conclusioni ma come realizzazione, concretizzazione e dispiegamento di un sapere originario<sup>21</sup>, rendendo “essere” un «predicato reale di tutti i concetti, alla condizione che si tratta di concetti “veritieri” cioè di categorie della logica speculativa»<sup>22</sup>, Rosmini fa di essa un dispiegamento di un *essere originario* nella differenza tra *essere iniziale* ed *essere virtuale* come i due momenti indispensabili del contenuto dialettico dell’*idea dell’essere*<sup>23</sup>. Non si tratta quindi in alcun modo di una prova “classica” che cerchi in modo sillogistico di concludere dal fatto che il concetto di Dio è nella coscienza alla sua esistenza, oppure di inferire che in quale modo l’esistenza deve essere implicita nella definizione concettuale di Dio: così, si fa solo dipendere il risultato «da determinazioni date e già esistenti; quello cui noi giungiamo è rappresentato come dipendente da presupposti»<sup>24</sup>. Al contrario, Hegel e Rosmini insegnano che *post Kant* bisogna comprendere la *nuova prova ontologica* come una «pre-struttura ideale»<sup>25</sup> della metafisica.

Questa *pre-struttura* si articola però ontologicamente in due modi completamente diversi e persino opposti: mentre in Hegel il processo metafisico che rende oggettivo il concetto porta all’*Idea assoluta di Dio* come identità tra pensiero ed essere, in Rosmini il pensare assoluto è quello dell’idea ossia dell’essere «in tutta l’ampiezza della sua possibilità»<sup>26</sup> che però in quanto *ragion sufficiente* chiede la realtà assoluta di Dio, e quindi innesca nel pensiero assoluto stesso la differenza tra idea e sussistenza<sup>27</sup>. In questo senso, la *Teosofia* rosminiana che realizza metafisicamente questa implicazione dell’*idea dell’essere* non presenta una metafisica dell’identità ma si comprende al contrario come il programma metafisico di fondare, nel pensiero assoluto stesso, la distinzione tra “pensare” ed “essere”<sup>28</sup>. Soltanto in questo modo Rosmini evita la nullificazione del mondo a cui la filosofia dell’identità e della differenza hegelianamente porta<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. P.M. Calton, *Hegel’s Metaphysics of God. The ontological proof as the development of a Trinitarian divine ontology*, Ashgate, Aldershot 2001, pp. 28-32.

<sup>22</sup> W. Rödl, *Der Gott der reinen Vernunft*, cit., p. 178.

<sup>23</sup> Cfr. T 298. «I concetti dunque di *essere virtuale* e di *essere iniziale* prestano alla mente la via di soddisfare al bisogno ch’ella sente dell’unità: il primo le somministra il modo di ridurre ad unità tutti i molteplici termini dell’essere considerati nella loro potenzialità; il secondo le somministra il modo di ridurre ad unità tutti i molteplici termini dell’essere considerati nella loro attualità» (*ibi* 268).

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., I, p. 247.

<sup>25</sup> V. Hölsle, *Il sistema di Hegel*, ed. a cura di G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 322.

<sup>26</sup> T 103.

<sup>27</sup> Cfr. T 1997-2020.

<sup>28</sup> Rosmini tenta, in altre parole, di evitare proprio la conseguenza hegeliana della piena identificazione dell’essere con il concetto nell’idea.

<sup>29</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 222.

2. *La prova ontologica di Dio come esse ipsum come argomento di ragione sufficiente*

Per Hegel e Rosmini sarebbe infatti assurdo “provare” l’esistenza di Dio “cosmologicamente” a partire dall’esistenza dei contingenti, in quanto in questo modo l’esistenza del primo finirebbe per dipendere da quella degli ultimi: di Dio non si affermerebbe un’esistenza assoluta, ma dipendente e dedotta. Facendo tesoro di questa lezione di Kant, Rosmini si guarda bene dal determinare in qualunque modo l’*idea dell’essere* sulla base dell’affermazione dell’ente reale contingente.

«La ragione crede che soltanto ed unicamente nel concetto di un ente più reale di tutti si trovino i requisiti richiesti per una necessità assoluta e da ciò conclude che l’ente assolutamente necessario è l’ente più reale di tutti»<sup>30</sup>.

Se l’*idea dell’essere*, come mi propongo di mostrare, è nella metafisica rosminiana sia la ragione dell’*esistenza* degli enti (l’essenza dell’essere, *essere iniziale*)<sup>31</sup> sia la possibilità primordiale di ogni ente nella sua essenza particolare (*essere virtuale*)<sup>32</sup> e se, in quanto *ragion sufficiente*, esige l’esistenza di un assoluto reale perché altrimenti diventa autocontraddittoria e di nessun ente potrebbe ancora essere affermata né l’esistenza né la possibilità, allora questa struttura teoretica ricorda sorprendentemente il seguente passo della *Monadologia* di Leibniz:

«Infatti, se c’è realtà nelle Essenze – cioè nei Possibili, ossia nelle verità eterne –, è senz’altro necessario che questa realtà si fondi su qualcosa di esistente e di attuale, e quindi sull’Esistenza dell’Essere necessario, nel quale l’Essenza implica l’Esistenza. In altre parole, all’Essere necessario è sufficiente essere possibile per essere in atto»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> I. Kant, *Philosophische Religionslehre nach Pölitz*, in *Kant’s Vorlesungen*, vol. 5. *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, 2,2 (Akademie-Ausgabe, 28, 2,2), De Gruyter, Berlin 1972, p. 1030.

<sup>31</sup> «E qui si consideri che altro è il concetto della mente, quando questa considera l’atto primo in se stesso prescindendo da qualunque ente, il qual concetto altro non è che l’essere iniziale, ed altro è considerarsi l’atto primo nell’ente» (T 1226).

<sup>32</sup> «Le cose in quanto sono *vere* metafisicamente, cioè, in quanto hanno una corrispondenza all’*idea esemplare* (nel Creatore) onde provennero, porgono a noi la cognizione di sé. Ma noi non potremmo conoscer tuttavia le cose, sebben *vere*, ove non fossero *vere* rispetto a noi, cioè ove non fosse in noi un’*idea esemplare* che ce le facesse conoscere, una verità, la quale è l’*idea innata dell’essere*» (NS 1124, nota 88).

<sup>33</sup> G.W. Leibniz, *Principi della filosofia o Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001, § 44; cfr. il riflesso rosminiano in T 1554-1556.

In questo passaggio di Leibniz si può riconoscere, in effetti, la struttura teoretica dell'intero *Nuovo saggio* di Rosmini che è costruita intorno alla "prova" dell'*idea dell'essere*<sup>34</sup>: la realtà essenziale dell'esistenza di Dio, quell'essere necessario intuito nell'idea, è l'ultima "ragion sufficiente" per poter pensare *qualsiasi* possibilità. Infatti, per Leibniz «pensare è [...] realizzare la visione in Dio, l'intuizione (forma di conoscenza "perfettissima") dell'essenza divina»<sup>35</sup>. La deduzione che la possibilità esige esistenza, è l'intrinseca sistematica dell'*idea dell'essere* stessa, la quale, come già affermato, non è da considerarsi "vuota" perché esprime la sintesi dei due momenti "dialettici" di virtualità (possibilità) ed initialità (esistenza) in ogni *ente in quanto ente*: «[L]'esistenza è un concetto semplice: ad ogni possibile, che è divenuto reale, compete l'esistenza nello stesso modo»<sup>36</sup>.

Entrambi i momenti "dialettici" dell'*idea dell'essere* – *essere iniziale* ed *essere virtuale* – costituiscono quindi nella loro specifica sintesi un'ottima leva per superare lo scetticismo che incombe a partire dalla confutazione della prova dell'*ens necessarium* da parte di Kant. Allo stesso momento, però, Rosmini fa un passaggio preciso *oltre Leibniz*, rovesciando il rapporto tra possibilità (essenza) ed esistenza, senza che ciò produca l'esito temuto da Leibniz, ossia che, per questo, ogni possibile *deva* anche esistere nel senso della sussistenza. Rosmini è in grado di effettuare tale "rovesciamento" di Leibniz grazie all'introduzione dell'*idea dell'essere* precisamente *tra* essere assoluto ed essere contingente. Se Leibniz può quindi caratterizzare l'esistenza soltanto come realizzazione della possibilità, Rosmini al contrario può iscrivere la possibilità nel concetto di *esistenza*.

«La *possibilità* logica e metafisica di tutti i contingenti si contiene nell'essenza dell'essere, e posciaché l'essere si conosce colla sua possibilità, il che è quanto dire coll'idea, che è la conoscibilità di tutte le cose, quindi niuna meraviglia è che coll'essenza dell'essere si conoscono»<sup>37</sup>.

In questo modo, l'*essenza dell'essere*, quindi l'esistenza assoluta intuita nell'idea dell'essere, diventa l'apriori conoscitivo oggettivo stesso. Non il concetto diventa essere, ma l'essere rivela il concetto attraverso la categoria della *possibilità*.

Infatti, anche a Kant il concetto di possibilità ha fornito *L'unico argomento possibile*, ritenuto tale da lui fino alla soglia del suo pensiero critico, in quanto

<sup>34</sup> Per la prova ontologica nel *Nuovo saggio* cfr. S.F. Tadini, *Il problema di Dio*, cit., pp. 312-352.

<sup>35</sup> R. Cristin, *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Bompiani, Milano 1990, p. 89.

<sup>36</sup> D. Henrich, *La prova ontologica*, cit., p. 74.

<sup>37</sup> T 1722.

una possibilità può considerarsi vera possibilità soltanto attraverso la datità. In questo senso, se Pölitz riferisce di Kant che «se io tolgo il soggetto assieme al predicato non sorge alcuna contraddizione, perché non c'è più niente che possa essere contraddetto»<sup>38</sup>, è lo stesso Rosmini che dimostra di collocarsi al medesimo livello critico, del resto indicato dalla stessa prova cartesiana, ossia della distinzione tra l'aspetto logico e reale di possibilità. Insieme a Leibniz, egli si impegna a dimostrare però che «una datità precedente ogni possibilità è assolutamente necessaria»<sup>39</sup>. Ma come si differenzia questa soluzione da quella kantiana, che considera l'*ens necessarium* un mero “concetto limite” della conoscenza *senza* appunto la necessità intrinseca di essere realizzato? Si pone qui la questione decisiva dell'incidenza della risposta rosminiana; e questo, di nuovo in riferimento a Hegel, che accusa i post-kantiani tedeschi di non ripensare criticamente i presupposti kantiani stessi<sup>40</sup>. Proprio a questo punto sistematico, infatti, Rosmini colloca il *principio di ragione sufficiente*, con cui afferma che non *questo stesso* concetto di *ens necessarium* deve essere *reale*, ma che esso rimanda alla propria integrazione in un essere reale:

«L'essere indeterminato dunque quale apparisce all'intuito non è sufficiente ad essere assolutamente ed in sé, ma è sufficiente per far conoscere all'uomo che l'essere assolutamente ed in se stesso è; e di più per fargli conoscere che quell'essere che assolutamente è, conviene che sia pienamente determinato, niuna cosa indeterminata potendo essere in sé»<sup>41</sup>.

Proprio per comprendere meglio questo punto decisivo, un ulteriore sguardo su Hegel aiuta: il filosofo tedesco sottolinea infatti come una tale identità dell'essere quale viene affermata nell'«essere indeterminato» che appare nell'idea non deve essere pensato come “concetto limite”, cioè «soltanto come in sé»<sup>42</sup> – riproducendo quindi paradossalmente proprio il limite dell'argomento di Anselmo – ma soltanto attraverso quel passaggio che Hegel riteneva necessario: quello all'essere, che significa per Hegel la sua determinazione concreta. In Rosmini, al contrario, l'inseità del concetto è già superata nell'idea per cui si rivela come l'*omnitudo realitatis*, trovando quindi *in sé* la sua piena determinazione. In altre parole, l'*ens necessarium* non può essere compreso

<sup>38</sup> I. Kant, *Philosophische Religionslehre*, cit., pp. 1031 s.; questo argomento segnala l'origine cartesiana di questo ragionamento; cfr. Descartes, *Meditationes*, v, 9.

<sup>39</sup> D. Henrich, *La prova ontologica*, cit., p. 228.

<sup>40</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Sulla critica di Kant*, cit., p. 186.

<sup>41</sup> T 835.

<sup>42</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 193.

come “concetto limite” nel momento in cui risulta già *determinato* – e questo argomento è conferma dell'intenzione rosminiana di rinnovare Leibniz dopo Kant. Ciò che Rosmini ha realizzato, contro Kant, è quindi la *prova ontologica* nell'*idea dell'essere* stesso (e *non in Dio*)<sup>43</sup>, nella sintesi tra *essere iniziale* ed *essere virtuale*, per cui l'*idea dell'essere* stesso è la perfetta *struttura* della prova ontologica: il suo reclamo di una *ragion sufficiente* non comporta più, di conseguenza, alcun problema argomentativo. Analogamente a Hegel, Rosmini ha portato la *prova ontologica* dalla periferia al centro della filosofia realizzandola come *idea dell'essere* – cioè in qualche modo si potrebbe dire nel *concetto* di Dio che *non* coincide con la sua realtà: *esse ipsum, non subsistens*.

Il passaggio definitivo di questo ragionamento rosminiano, ossia l'essere come possibilità, è quindi il recupero di Leibniz, per evitare la processualizzazione del concetto alla maniera di Hegel<sup>44</sup>, proprio con il concetto dell'*essere virtuale*.

« L'essere virtuale dunque può bensì essere considerato in relazione con qualcuno de' suoi termini, ma rimane semplice e indivisibile; e perciò si predica tutto di ciascuno de' suoi termini, ma non *totalmente*: egli è necessario che la mente lo veda tutto – perché non potrebbe esser veduto altramente per la sua semplicità e indivisibilità, – acciocché ella possa conoscere una entità qualunque, ma non ne viene per questo ch'egli si leghi e limiti a quella entità singolare, perché resta quel di prima, semplice e uno, ma colla virtualità sua a tutti i diversi termini »<sup>45</sup>.

È stato infatti Leibniz a stabilire contro Anselmo e Cartesio il ragionamento che « [c]iò che conta è soltanto di poter mettere alla base [del concetto] di Dio un tale concetto o una tale essenza che include l'esistenza »<sup>46</sup>: compito che Rosmini ha risolto con l'*idea dell'essere*. E precisamente *questo* è il senso dell'espressione di Rosmini che nell'*idea dell'essere* s'intuisce l'*essenza dell'essere*. In

<sup>43</sup> Cfr. T 299, nota 18. Come conseguenza o corollario Rosmini afferma poi: « Non sembri dunque una contraddizione il dire che in Dio c'è l'identica essenza dell'essere che risplende alla nostra mente, e il dire nello stesso tempo ch'ella c'è in altro modo più perfetto, e che non è identico Iddio e l'essenza dell'essere in quel modo astratto nel quale apparisce alla nostra mente. Con tutto questo nella somma altro non veniamo a dire, se non che supposta una mente che possa fare tutto ciò, dall'essenza divina per via d'astrazione mentale si potrebbe avere l'essenza dell'essere impersonale, bastando per averla lasciar da parte col pensiero i termini personali di quella essenza » (*ibi* 1182).

<sup>44</sup> Cfr. F. Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 2010<sup>2</sup>, p. 117.

<sup>45</sup> T 279.

<sup>46</sup> M.-T. Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Beck, München 2000, p. 194.

questa idea dell'essere Rosmini tratta dell'argomento leibniziano dell'*esistenza in quanto tale*, a differenza dell'esistenza individuale e contingente, quell'argomento che a ben vedere resiste anche alla quarta antinomia della dialettica trascendentale kantiana. In questo senso, radicalizza Rosmini attraverso la sua sintesi conoscitiva, in ogni conoscenza oggettiva non si afferma mai soltanto un'esistenza contingente e reale, ma anche una necessità metafisica, l'esistenza in quanto tale, e quindi una dimensione assoluta di ogni contingente. Rosmini riflette questo ragionamento, in un'opera che è stata scritta in concomitanza con la *Teosofia*, sotto il termine leibniziano della *ragion sufficiente*<sup>47</sup>. In questo senso, *l'idea dell'essere è il principio di ragion sufficiente*<sup>48</sup>, perché contiene in sé l'esistente nei suoi due motivi dell'inizialità e della possibilità.

### 3. *L'idea come "cifra" della "prova ontologica" – "Dio come essere" nell'idea*

Per Hegel l'essenziale del «concetto ulteriormente determinato (*l'idea*)» è quello di avere «in sé aspetti concreti [...] per sé esistenti, totalità complete» che di per sé «non sono autonomi, separati tra loro in esso»: ora, la «massima intensità del soggetto nell'idealità di tutte le concrete determinazioni, delle più alte opposizioni, è lo *spirito*»<sup>49</sup>. Nell'*idea dell'essere* rosminiano questa posizione risulta specificamente invertita. L'essere rosminiano è un concetto leibnizianamente sensibile alla pluralità delle possibilità<sup>50</sup>, e necessariamente fondato nell'assoluto reale. Se la contingenza della realtà ha reso necessaria l'idea, allora l'idea a sua volta ne è la *ragion sufficiente* e chiede l'affermazione di Dio come essere: non c'è *esse ipsum* senza *subsistens*, ma Rosmini ha portato il principio ontologico dalla seconda alla prima parte di questa definizione. Ciò significa l'inversione di Leibniz<sup>51</sup>, perché la possibilità risulta fondata nella logica dell'e-

<sup>47</sup> Cfr. A. Rosmini, *Saggio storico critico sulle categorie*, a cura di P.P. Ottonello (Ediz. crit., 19), Città Nuova, Roma-Stresa 1997.

<sup>48</sup> «[L]'idea nella sua perfezione quale è in Dio, torna di nuovo ad essere la ragione prima universale di ogni reale non meno che di ogni ideale [...]: il che è quanto dire, di giungere ad intuire colla mente una qualche essenza, che contenga in sé tutto ciò che egli predica degli enti, e questa non possa essere per l'uomo che l'essere ideale» (T 52; cfr. *ibi* 55, 63, 993, 1708).

<sup>49</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulle prove*, cit., pp. 123-125; cfr. *ibi*, pp. 159, 192, 217s.; cfr. Id., *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., II, p. 224.

<sup>50</sup> Cfr. T 1715.

<sup>51</sup> «Quel che a Leibniz importa sottolineare, con Descartes e contro Tommaso, è che, se si può dimostrare che alla definizione di Dio corrisponde una essenza, allora ci si muove *a parte dei*, nell'essere, e quindi non c'è un problema di passaggio dal pensiero all'essere» (E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 159).

sistenza. E a ben vedere, questa operazione di Rosmini è ora di nuovo molto simile all'obiezione hegeliana a Kant: «Dio deve espressamente essere ciò che può essere *pensato* solo *come esistente*, in cui il concetto involge l'essere»<sup>52</sup>. Ma anche in questo caso, uno sguardo attento ne coglie il rovesciamento in Rosmini: l'idea *come ragion sufficiente* rimanda con necessità a Dio, e siccome Dio non diventa in questo passaggio *eo ipso* ragion sufficiente<sup>53</sup>, tale pensiero non cade nella critica hegeliana di affermare una prima causa del mondo.

Soltanto in questo modo, Rosmini non costringe Dio sotto la prova della necessità e non lo rende un concetto che fonda la realtà assumendola in sé, risolvendo il contingente in sé, in modo tale che «[l]'unità [del concetto e dell'essere] è piuttosto da concepirsi come processo assoluto, come la vitalità di Dio»<sup>54</sup>. In questo modo, secondo Rosmini Dio non viene pensato come la vera origine di ogni esistenza, origine che a sua volta non deve stare sotto il principio della ragion sufficiente. Oltre Hegel, egli vuole arrivare ad una domanda del *chi* di Dio: infatti, post-kantianamente, l'idea come il concetto realizzato è l'unica prova che si possa dare di Dio, considerando però che già per Hegel è un argomento non apriori ma attraverso lo svolgimento del concetto. Soltanto che in questo modo non si arriva mai ad un *primo* che non è null'altro che ciò che *si rispecchia* nell'essere finito. Spetta però a Rosmini l'aver elaborato *nell'idea* una ragione la quale fa scoprire che il meccanismo hegeliano porta allo scioglimento di qualsiasi "prova ontologica" e quindi dell'affermazione del *Dio come essere*<sup>55</sup>. Per questo motivo, questa riflessione di Rosmini non costituisce un passaggio continuo che inoltra la ragione tramite il *medium* al fondamento, ma rispetta la differenza ontologica speculativamente necessaria: «Fondazione è rimemorazione del fondamento, la cui origine è nella trascendenza, che è *Ur-sprung*, salto

<sup>52</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 51.

<sup>53</sup> Leibniz sottolinea che la causa sufficiente è al di fuori della serie di causalità; cfr. G.W. Leibniz, *Philosophische Abhandlungen 1702-1716*, in Id., *Die Philosophischen Schriften*, vol. 6, a cura di C. J. Gerhardt, Alfred Lorentz, Leipzig 1932, pp. 488-629, qui IX, § 37.

<sup>54</sup> G.W.F. Hegel, *Esposizione della prova ontologica*, cit., p. 216.

<sup>55</sup> Il motivo rosminiano viene autenticamente espresso da Molinaro: «Il *chi* della domanda su Dio mette in luce la inappropriatezza, e perfino la sconvenienza, del processo di *dimostrazione* dell'essere di Dio. Inappropriatezza e sconvenienza sono intese filosoficamente, speculativamente: il loro significato si condensa nell'osservazione che il fondamento non può essere fondato, cioè dimostrato; un fondamento fondato è un non fondamento» (A. Molinaro, *Frammenti di una metafisica*, Edizioni Romane di Cultura, Roma 2000, p. 265). Se per Messinese, che cita questa affermazione di Molinaro come avvio del suo studio *L'apparire di Dio*, e del resto in riferimento alle stesse *Lezioni di filosofia della religione* a cui si riferisce Samonà nel suo contributo su questo numero, in Hegel non si può parlare di un'identificazione di *Dio* in quanto persona con il processo necessario del concetto, allora da questa prospettiva su Hegel, Rosmini sarebbe stato il primo a "correggere" Hegel in questo senso (cfr. L. Messinese, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, ETS, Pisa 2015, pp. 91 s.).

primigenio»<sup>56</sup>. Precisamente in questo senso, si potrebbe affermare rosminianamente che l'idea dell'essere è l'ermeneutica di Dio. Così Rosmini ha portato la *prova ontologica* al suo vero senso: l'idea dell'essere è la prova ontologica e in quanto tale è *cifra* di Dio che in senso stretto non resta "dimostrato" da questa prova. Questa prova desume la sua *necessità* non dall'interesse di *provare Dio* ma di *fondare l'essere* metafisicamente.

«Il concetto di Dio in Hegel non ha quindi più la funzione di fondare l'idea di un tale ordine, ma ne è, per così dire, soltanto il suo esponente»<sup>57</sup>: per questo motivo, Hegel finisce per privare Dio completamente dalla dimensione dell'esistenza: «[N]on è il concetto di Dio che implica l'esistenza, ma il concetto in quanto tale, che è in certo senso sempre concetto di Dio, ma di un Dio che diviene»<sup>58</sup>. Infatti, l'intera argomentazione di Hegel parte dalla preoccupazione per il concetto che non può essere pensato «solo soggettivamente»: e per arrivare al concetto di Dio, per Hegel – contrariamente a Kant – non bisogna aggiungere nulla al concetto, ma solo togliergli la «manchevolezza»<sup>59</sup>. Senza l'essere il concetto sarebbe nulla, e anche tale esito sarebbe contraddittorio. Per questo motivo, si deve porre la domanda se in Hegel Dio davvero assolve la funzione del supremo essere. Secondo Weischedel, infatti, la molteplicità delle espressioni che Hegel può applicare a Dio tra cui assoluto, concetto, idea o spirito assoluto, indica che manca proprio una precisa definizione di tale realtà suprema<sup>60</sup>. A ben vedere, la dimensione della ragione che coglie intuitivamente un'essenza necessaria che significa esistenza al di là di ogni ente, è un argomento che ricorre post-hegelianamente in Schelling<sup>61</sup>. In questo modo dobbiamo definire la *nuova prova ontologica* non solo post-kantiana ma addirittura post-hegeliana: Hegel ha insistito sul fatto che Dio non può essere un primo ente assoluto nella catena di cause, e in questo senso *non* può essere ragione sufficiente

<sup>56</sup> R. Cristin, *Heidegger e Leibniz*, cit., p. 20.

<sup>57</sup> W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, cit., p. 196.

<sup>58</sup> S. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di C. Marabelli, Eupress, Varese 2004, p. 176.

<sup>59</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulle prove*, cit., p. 185; cfr. *ibi* p. 189.

<sup>60</sup> Cfr. W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, a cura di L. Mauro, vol. 2, Il nuovo melangolo, Genova 1996, p. 220. E aggiunge la considerazione che la rinuncia al nome *Dio* di fatto non cambierebbe nulla all'interno del suo pensiero.

<sup>61</sup> Si potrebbe ottimamente applicare al concetto rosminiano di intuizione quanto Tomatis descrive per Schelling: «[L]a ragione non coglie conoscitivamente l'essere, ma lo accoglie come qualcosa che le si dice in un'esperienza estatica. Lo spirito perfetto si dà solo e semplicemente come il mero *che* della realtà; *che* questa cosa esista: non come sia, cosa sia o cosa significhi, ma mera *datità*, semplice *daß*. Il *prius* dello spirito perfetto è l'*ens necessarium*; Schelling lo chiama il meramente esistente» (F. Tomatis, *L'argomento ontologico*, cit., p. 147).



del mondo. Se questo è il «momento della negazione che è implicito nella elevazione dal mondo a Dio»<sup>62</sup>, allora l'idea dell'essere di Rosmini assolve proprio questo passaggio, seppur non in forma negativa ma assertiva. Ma contro un tale apriori immediato alla coscienza Hegel si è sempre rivolto veementemente, in quanto secondo lui si tratta del più povero e spoglio dei pensieri: spetterebbe alla filosofia portare un tale concetto alla verità<sup>63</sup>. Per questo motivo, l'infinito assoluto si afferma soltanto nella misura in cui vengono mediati i contenuti singoli ad esso, per cui il reale, finito, autocosciente deve essere sempre più compreso nell'infinito<sup>64</sup>. Ciò che per Hegel è la spiegazione della realtà dell'assoluto *via negationis*, ossia *attraverso il concetto*, per Rosmini si svolge attraverso l'affermazione: con ogni affermazione di esistenza del singolo reale, si afferma implicitamente l'esistenza di Dio.

Secondo Rosmini la coincidenza tra essere e conoscere non avviene quindi nell'idea di Dio, ma nell'*esse ipsum* che fin dal *Nuovo saggio* chiamava divino, assoluto, infinito. Questa idea, per Rosmini, che dal soggetto può essere compresa soltanto attraverso un atto di intuizione (*intuizione dell'idea dell'essere*) è quell'*esse ipsum* che è l'esito della prova ontologica in Hegel. Ma contrariamente a Hegel, tale *esse ipsum* non sta per l'autoconoscersi dell'assoluto attraverso gli enti finiti, ma costituisce l'apriori della conoscenza degli enti finiti da parte del soggetto. Su questo punto, non a caso Rosmini polemizza severamente con l'Idea in Hegel.

«Conveniva [per Hegel] che l'Idea fosse pensiero, e che il pensare, fosse tutto, e l'Idea essendo pensante, tutto divenisse con atti di pensiero. Essendo questa la necessità del suo sistema, tutte queste cose asserì della sua idea»<sup>65</sup>.

Da ciò si comprende la realizzazione contrapposta della prova ontologica in Hegel e Rosmini: mentre nel primo lo spirito si sa nell'uomo, per l'ultimo l'uomo si sa nell'idea. Solo in questo modo il Roveretano riesce a evitare che, come in Hegel, «[i]l concetto di Dio non ha [...] più la funzione di fondare l'assunzione di un tale ordine [universalmente razionale del pensare e dell'essere allo stesso modo], ma è soltanto per così dire il suo esponente»<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. S. Vanni Rovighi, *Il problema*, cit., p. 172.

<sup>63</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., p. I, 90; *ibi*, II, p. 254.

<sup>64</sup> «L'opposizione è assoluta; in quanto io sono, Dio non è, e in quanto Dio è, scompare dinanzi a lui l'Io finito» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., I, p. 171).

<sup>65</sup> T 1724.

<sup>66</sup> W. Rödel, *Der Gott der reinen Vernunft*, cit., p. 196.

4. *Conclusion: l'argomento ontologico in Hegel e Rosmini come anti-scetticismo*

Nell'affrontare la sfida dello scetticismo, Hegel differenzia, come dimostra Heidemann, tra uno scetticismo esterno e interno; e la sua operazione consiste nell'aver fatto dello stesso, in quest'ultima forma, parte integrativa e produttiva del sistema. Ma ciò che per Hegel era l'unica possibilità per *superarlo*, se da un lato difficilmente convincerebbe lo scettico<sup>67</sup>, dall'altro è impugnato da Rosmini con l'accusa di aver trasportato lo scetticismo nell'interno dell'idea stessa:

«Non si può dunque ricorrere a queste operazioni dialettiche per ispiegare la sussistenza, o non sussistenza degli enti reali. Quindi il sistema di Hegel non può mai uscire dal mondo delle idee, e indicare come vengano ad esistere le cose reali»<sup>68</sup>.

Tale passaggio Rosmini lo vede argomentato soltanto per il *principio di ragion sufficiente* dell'*idea dell'essere*. E a ben vedere, tra quegli attributi che Rosmini assegna a Hegel per dare più forza alla sua critica, l'unico che può reclamare qualche dimensione legittima, forse è quello di essere «sofista»<sup>69</sup> – critica del resto espressa da molti contemporanei, tra cui Goethe che rimprovera a Hegel di «voler annientare l'eterna forma della natura con un semplice scherzo sofistico»<sup>70</sup>.

Henrich afferma la teoria dello «scetticismo interno» chiamando il sistema di Hegel uno «scetticismo che si auto-compie»<sup>71</sup>, confermando il giudizio di Heidemann che con la *Fenomenologia* «[l']opposizione soggettiva di concet-

<sup>67</sup> «Per lo scettico esterno questa argomentazione [hegeliana] avrà poca forza convincente, perché obietterebbe a Hegel di presupporre ciò contro cui si rivolge il suo dubbio: vero sapere filosofico. Concederebbe senz'altro che il suo dubitare si rapporta al sapere in modo *negativo*. Ma obietterebbe all'identificazione di scetticismo e dialettica che così si importano nel concetto del dubbio dei contenuti totalmente nuovi che originalmente non gli appartengono» (D.H. Heidemann, *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die Pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*, De Gruyter, Berlin-New York 2007, p. 347).

<sup>68</sup> T 1760.

<sup>69</sup> T 1762, 1825.

<sup>70</sup> J.W. Goethe, *Lettera a Thomas Johann Seebeck del 28 novembre 1812*, in Id., *Napoleonische Zeit. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 10. Mai 1805 bis 6. Juni 1816*, vol. 2. *Von 1812 bis zu Christianes Tod*, a cura di R. Unterberger (Sämtliche Werke, 11,7), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1994, pp. 128-131, qui p. 129.

<sup>71</sup> Cfr. D.H. Heidemann, *Sich vollbringender Skeptizismus und Geschichte des Selbstbewusstseins in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in C. Ilbrig - S. Singh (eds.), «*Wir sind keine Skeptiker, denn wir wissen*». *Skeptische und antiskeptizistische Diskurse der Revolutionsperiode 1770 bis 1850* (Welzel-Jahrbuch, 14-15), Wehrhahn, Hannover 2013, pp. 81-99; cfr. in particolare p. 95.

to ed essere, che l'ontoteologia tradizionale volle mediare nel concetto di Dio come ente necessario, deve essere dissolta con la scepsti, prima che la *Scienza della logica* inizi»<sup>72</sup>. Rosmini, dal proprio punto di vista, ha però colto esattamente l'aspetto problematico che si annida in una simile conclusione, là dove

«nel momento stesso in cui la coscienza raggiunge una tale auto-fondazione, avviene contemporaneamente la dissoluzione, da essa stessa prodotta, dell'opposizione fissa tra soggetto e oggetto, che è il costitutivo minimo di ogni consapevolezza»<sup>73</sup>.

Da ciò segue che

«[i]l collasso, prodotto dalla consapevolezza stessa (dalla struttura della predeterminazione) nel momento in cui fonda la prospettiva che tutte le considerazioni di determinatezza devono iniziare con la predeterminazione, porta al risultato che l'indeterminatezza è l'unico punto di partenza per la scienza»<sup>74</sup>.

Rosmini rifiuta esplicitamente all'inizio della *Teosofia* ogni tentativo di fare del dubbio un «elemento integrativo, non solo metodico, di una teoria del sapere assoluto»<sup>75</sup>.

In ogni caso, anche consentendo a riconoscere in Hegel un rapporto più articolato tra *immanenza* e *trascendenza*, che non si risolve nell'identificazione totale ma che esprime invece una dinamica complessa, resta problematico la comprensione che egli ha di quel nodo in cui tale rapporto deve chiarirsi, ossia nell'*idea dell'essere*. In questo senso, Messinese è convinto

<sup>72</sup> D. Henrich, *La prova ontologica*, cit., p. 259.

<sup>73</sup> W. Maker, *Philosophy Without Foundations. Rethinking Hegel*, State University of New York Press, Albany 1994, p. 90. Maker delinea infatti una conseguenza potremmo dire incardoniana (cfr. N. Incardona, *L'assunzione hegeliana*, Andò, Palermo 1965): se «la sospensione di consapevolezza è la sospensione di nient'altro che della struttura di ogni presupporre stesso» allora si elimina la struttura del presupporre stesso, e quindi il fatto che ogni coscienza deve essere ricondotta a qualcos'altro. Pertanto si confuta con questo ragionamento l'opinione che una radicale auto-determinazione è impossibile. «In altre parole, questa eliminazione mina totalmente l'autorità di quella prospettiva che ritiene che ogni determinazione di determinatezza deve coinvolgere qualche predeterminazione» (*ibi*, p. 91). Con questa prospettiva rosmianiana Maker risponde alla mossa hegeliana di risolvere il rischio dello scetticismo con la strategia «di un'uguale posizione che soggetto e oggetto hanno all'interno dell'autosapersi della soggettività trascendentale» (L. Samonà, *Ritrattazioni*, cit., p. 167). Se tale «uguale posizione» viene intesa come *predeterminazione*, allora è questa precisamente la strategia rosmianiana antisceptica dell'*idea dell'essere*.

<sup>74</sup> W. Maker, *Philosophy Without Foundations*, cit., p. 92.

<sup>75</sup> D.H. Heidemann, *Sich vollbringender Skeptizismus*, cit., p. 99; cfr. T 24.

«che non è la tesi dell'unità di finito e infinito *come tale* a dover far concludere per una interpretazione immanentistica del pensiero di Hegel, a condurre cioè a una valutazione che esprime un giudizio assolutamente negativo circa la presenza in Hegel dell'Essere trascendente il mondo. Se ciò dovesse poi comunque accadere la ragione [...] risiederebbe altrove, nella concezione fondamentale che Hegel ha dell'*essere*»<sup>76</sup>.

Rosmini risolve tale nodo sistematico dell'*idea dell'essere* con il ricorso ai concetti dell'intuizione (dalla parte dell'immanenza) e della creazione (dalla parte della trascendenza). In questo senso, il presente contributo su *Dio come essere* in Rosmini, che si è incentrato sul primo concetto, chiede l'integrazione di un'indagine – da svolgere ancora in rapporto *critico* a Hegel – sul secondo.

#### ABSTRACT

*The article shows that Rosmini's idea of being is the renewal of Leibniz's argument after Kant. With this strategy, Rosmini avoids the metaphysical problems of Hegel's aim to improve the ontological argument which could overcome the fourth antinomy of the transcendental dialectic. The sufficient reason of the necessary possibility is not God himself but the idea which impedes the Hegelian identification of infinite and finite. Only under the condition of finite, it enforces the infinite. In a Rosminian perspective, this is the only way to cope with that scepticism that Hegel wanted to suspend by integrating it as productive element in his system.*

<sup>76</sup> L. Messinese, *L'apparire di Dio*, cit., pp. 96 s.

# ESSENZA ED ESISTENZA



## Quidditas and Anitas after Frege

Throughout his life St Thomas Aquinas made use of a distinction between two questions: the question *quid est* and the question *an est*. The first question inquires about the nature of a thing, and the second inquires whether it exists. To illustrate St Thomas's use of the distinction, we may quote two texts, one early and one late.

In the early *De Ente et Essentia* Aquinas says that we may know the answer to the first question without knowing the answer to the second (*De ente et essentia*, cap. 4).

«Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habet in rerum natura».

Towards the end of his life, in the *Summa Theologiae*, he has an objector saying

«De Deo scire possumus *an sit*, ut supra dictum est. Non autem possumus scire *quid est*» (*Sum. Theol.*, I, q. 3. a. 4)

Early and late, then, we get the same pair of questions. But as his thought develops, Aquinas distinguishes between different kinds of answer to each of the two questions.

In the *De veritate*, for instance, we are introduced to the twofold form of the question *quid est*. A disputant argues:

«Non potest sciri de aliquo ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur. Sed de Deo in praesenti statu non possumus cognoscere quid est».

He is given the response:

«Ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen» (*De veritate*, q. 10, a. 12, arg. 4 in contra e ad 4 in contra).

This distinction between the essence of a thing, and the meaning of a word is maintained in the *Summa Theologiae*:

«Ad probandum aliquid esse necesse est accipere pro medio *quid significet nomen*, non autem *quod quid est*; quia quaestio *quid est* sequitur ad quaestionem *an est*» (*Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 2, ad 2)

So there are two ways of answering the question “Quid est X”. One way is to explain the meaning of the word “X”; the second is to give the essence or nature of X – a much more substantial task. Either answer may be called “The quiddity of X”, for that is what a quiddity is, the answer to the question “quid est”.

Just as Aquinas came to distinguish different answers to the *quid* question, so too he distinguished the “*est*” which is an answer to the *an* question from other senses of “*esse*”. At the beginning of the *De ente et essentia* we were told:

«Ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera alio modo quod significat propositionum veritatem».

A positive answer to the *an* question always takes the form “est”, but that word does not always have the same meaning. In the ninth quodlibet he contrasts with the *esse* that belongs to items in the ten categories a sense of *esse* in which it is “copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit” (*Quodl.* IX, q. 2, a. 2, 3). A well known passage in which he employs this sense is *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4:

«*Esse* dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo *esse* non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus *Deus est*, vera est».

There is something very puzzling about the claim that the *esse* which answers the question *an sit?* is the copula which indicates the intellectual composition expressed in positive and negative propositions.

On the face of it neither “*est*” in “*Deus est*” nor “exists” in “God exists” is a copula: for a copula is what links subject and predicate, and if “est” is a copula in those sentences there is no predicate to be linked to the subject.

In fact, Aquinas regularly treats “*Deus est*” as a subject-predicate sentence, with “*Deus*” as subject and “*est*” as the predicate. In *Summa contra Gentiles*,



I, cap. 10, for instance, we are told “cum dicitur Deus est, praedicatum vel est idem subjecto, vel saltem in definitione subiecti includitur”. But if “est” is a predicate here, then there is no copula in the sentence to link it to the subject.

In the *De malo*, Aquinas is more circumspect. In that disputation there is a discussion whether evils, such as blindness, are real or not. One argument runs as follows. If goodness was not something real, there would be nothing good. In the same way therefore, if badness was not something real, then there would be nothing bad. But it is obvious that there are many bad things. Therefore badness is something real. In reply, St Thomas, as so often, makes a distinction between two kinds of *esse*. As usual, he says that *esse* in one sense signifies something belonging to one of the ten categories. But this time he describes the second kind of *esse* not by saying that it is the mark of the copula, as he usually does, but by saying that it is the kind of *esse* that answers the question “*an est?*” (is there..?). There is badness (e.g. blindness) in the second sense, but not in the first sense; and only what has *esse* in the first sense (*esse* corresponding to the question “*quid est?*” or “what is?”) is something real.

This avoids the problem that we encounter in the *Summa Theologiae*. But in fact, the use of the same word, “*esse*” on the one hand to express existence (i.e a positive answer to the *an sit?* question) and on the other to denote the activity of items falling under the ten categories leads to consistent confusion, if not necessarily in St Thomas’s own mind, but certainly in the minds of his interpreters through the ages. It is a pity that he did not employ a different word for the answer to *an est?* In fact such a word existed in the Latin of his time, as was shown by M.T. d’Alverny in 1959 in her contribution to the Gilson Festschrift<sup>1</sup>. The word is *anitas*. *Anitas* is what answers the *an* question, just as *quidditas* is what answers the *quid* question.

In the *De veritate* Aquinas wrote:

«In Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid esse et esse, ut dicit Boethius et Dionysius, et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna» (*De veritate*, q. 10, a. 12, c.).

It is indeed in the Latin translations of Avicenna that the word *anitas* is found: it was he who maintained that in God *anitas* and *quidditas* were the same. The claim is in fact an absurd one: the answer to a *quid* question is a defi-

<sup>1</sup> M.T. d’Alverny, *Anniyya - anitas*, in E.J. McCorkell - E.L. Worthington (eds.), *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l’Académie Française*, Pontifical Institute of Medieval Studies-Vrin, Toronto-Paris 1959, pp. 59-91.

dition, the answer to an *an* question is simply “yes” or “no”. When the answer to “an est X?” is positive, then X has *anitas*.

If Aquinas had used this word, instead of *esse*, he would have been saved from the confusion between existence and being which sometimes infects his writing, as I have shown in my book *Aquinas on Being*<sup>2</sup>. Consider the venerable question whether God’s essence is his *esse*. If we ask whether God’s essence is his existence or *anitas*, the answer is obviously no: a positive answer would land us with the absurd thesis of Avicenna. But if the question is whether God’s essence is the same as his being or *actus essendi*, the matter needs considerable further thought.

Before pursuing the matter, I wish to compare Aquinas’ treatment of *anitas* with the nineteenth century treatment of existence in Gottlob Frege. In his *Foundations of Arithmetic* Frege sets out an analogy between existence and number. «Affirmation of existence» he says (FA, 65) is in fact «nothing but denial of the number nought». What he means is that an affirmation of existence (for example “Angels exist” or “There are [such things as] angels”) is an assertion that a concept (for example, *Angel*) has something falling under it. And to say that a concept has something falling under it is to say that the number belonging to that concept is not zero.

For Frege (and for the many logicians who have followed him) existence is to be expressed by the use of the existential quantifier. When we use “exists” in a way corresponding to the German “es gibt” or the English “there is a...” or “there are” constructions, we are saying that there is something in reality corresponding to a certain description or instantiating a certain concept: for instance “black swans exist” or “there are plants which devour insects”. We might call this “specific existence”: it is the existence of something corresponding to a certain specification, something exemplifying a species, for instance, such as the insect-eating plant.

For logical purposes a sentence of the form “Fs exist” is rewritten with the aid of a quantifier as “There is at least one x such that x is F” or more simply “Something is F”. An advantage of this form is that it makes more perspicuous the import of negative existential propositions such as “extra-terrestrial intelligences don’t exist”. If we take this a straightforward subject-predicate sentence we seem to get into a muddle: for if the sentence is true there isn’t anything in the universe for the subject expression “extra-terrestrial intelligences” to refer to, and so it is obscure *what* we are predicating non-existence of. Whereas if we

<sup>2</sup> A. Kenny, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002 (tr. it. di G. Ventimiglia e R. Saccenti: *L’essere secondo Tommaso d’Aquino. Un’ontologia problematica*, Carocci, Roma 2014).

say “There is no  $x$  such that  $x$  is an extra-terrestrial intelligence” or “nothing is an extra-terrestrial intelligence” that problem disappears.

Existence, for Frege, is a property of concepts, not of objects: it is a second-order property, the property that a concept has when it is instantiated. Because existence is a property of concepts, Frege says, the ontological argument for the existence of God breaks down. That is to say, that-there-is-a-God cannot be a component of the concept *God*, nor can it be a component of that concept that-there-is-only-one-God. If in fact there is one and only one God, that is a property, not of God, but of the concept *God*. Uniqueness is not a component characteristic of the concept God any more than existence is.

Existence, for Frege, is always specific existence: for him it makes no sense to say that a named individual exists. The expression “there is a...” belongs with concepts; it is not an expression that can be sensibly attached to objects. “There is Julius Caesar”, he claims, is neither true nor false, but senseless. “God exists”, by contrast, is not nonsense because “God” is a concept-word, not a proper name, and “there is a God” is a perfectly well formed sentence. Existence, for Frege, corresponds precisely to the medieval concept of *anitas*.

However, there is not only one way in which we can use the verb “to be” in conjunction with the name Julius Caesar. When we say “Julius Caesar is no more” or “Julius Caesar no longer exists” we are not talking about a species, we are talking about a historic individual, and saying that he is no longer alive, no longer among the inhabitants of the universe. In my book *Aquinas on Being* I called this “individual existence”. I now prefer to call it “being”.

As Peter Geach has pointed out<sup>3</sup> Frege makes a distinction between existence and actuality (*Wirklichkeit*). Actuality, unlike existence, is attributable to individual objects. Geach offers as a provisional explanation of actuality the following: « $x$  is actual if and only if  $x$  either acts, or undergoes change, or both; and here I count as “acting” both the inner activities of mind, like thinking and planning, and the initiation of change in things»<sup>4</sup>.

The Latin verb “*esse*” can be used to indicate either existence or actuality. Thus “*Deus non est*”, literally “God is not”, could be used to assert either that there is no such thing as God (God is and always has been a mere fiction of human imagination) or that God is no more – i.e. that God is dead in the quite literal sense that the creator of the world has passed away (a possibility entertained by a character in one of Hume’s dialogues).

<sup>3</sup> P. T. Geach, *What Actually Exists*, in P. T. Geach, *God and the Soul*, Routledge, New York 1969, pp. 65-74.

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 65.

Henceforth in this lecture I will use “esse” and “being” only to refer to actuality – to what St Thomas calls the *actus essendi* and to what I used to call “individual existence”, but now prefer to call “being”. For es-gibt existence, specific existence, I will use the Latin *anitas*. I have puzzled over a possible English translation of this term, as an alternative to the ambiguous “existence” or the clumsiness of “es-gibt-existence”. I considered and rejected “ifness”. I considered “whetherhood”, since it is the answer to the question whether something exists; or perhaps “yesness” since it occurs only when the answer to the question is positive. Since none of these coinages seemed appropriate, I will stick with existence, restricting it to specific existence. So we have the triad: existence, being, and essence, corresponding to the Latin triad *anitas, esse, and quidditas*.

We must next work out the relationships between these terms. Does everything that has existence have being? Both Aquinas and Frege would deny this. For Aquinas a privation such as blindness has existence but not being, as is shown in the passage quoted earlier from the *De malo*. For Frege numbers have existence but not actuality. We can say “there is a prime number between 5 and 10” and we can quantify over numbers. Numbers, however, do not have actuality, because they have no causal efficacy – it is mere superstition to believe that the number 13 can bring you bad luck.

Does everything that has being also have existence? Frege, we have seen, would deny this. On his view Angela Merkel has being, but it is nonsense to say that there is Angela Merkel. The issue, however, is more complicated, as we can see if we explore the relationships between existence, being, and time. Frege was interested in mathematical objects, which, if they exist at all, exist timelessly. But statements about existence can change their truth-values over time: once there were dinosaurs, for instance, and now there are not. Existence may well be a second order concept that does not apply to individuals, but as the example shows even specific existence is subject to change and time. As for individuals, surely it is true that Angela Merkel is among the things that there are, while once she was not and at some time in the future she will be no more. We can preserve what was correct in Frege’s analysis, without falling into absurdity, if we insist that the verb “to be” in the previous sentence refers to being, not existence. So we can sum up the situation, in Fregean terms, by saying that Angela Merkel has being but not existence, and that dinosaurs no longer exist, but that when they did each dinosaur had being.

What things have being? Aquinas standard answer is: the things that correspond to Aristotle’s ten categories of predication. Being comes in various forms corresponding to the different categories; in particular there is substantial being, such as being human, and accidental being, such as being white or

being wise. An individual may have both types of being, as Socrates is both human and wise.

An entity may lose its accidental being without losing its identity, but it cannot lose its substantial being without losing its essence, that which makes it the kind of thing it is.

That last sentence takes us to the question of the relation between being and essence. First, we must recall that Aquinas distinguishes between the quidditas which is *quid significat nomen*, and the quidditas which is the essence of a thing. There are many words and descriptions to which nothing corresponds in reality – “phoenix” and “phlogiston” are examples – and these will have a quiddity in the first sense but not the second. In such cases we have neither being nor essence. In the case of words for real things, it may well be that we know the meaning of a word without knowing the essence of what it stands for – as for many years people knew what the word “water” meant without knowing that water was H<sub>2</sub>O. Whatever has being always has an essence, whether or not we know what the essence is. Aquinas very reasonably said that the essences of very few things are known to us. With the progress of science we can now know more essences than he did, but may yet remain unknown.

Notoriously, it has long been a matter of debate how essence and being are related to each other. It has been claimed that in creatures the two items are really distinct, whereas in God the two are identical. Let us first ask what are we to make of the distinction between being and essence in creatures. Can we say that Fido’s essence and Fido’s being are distinct? If a real distinction between A and B means that we can have one without the other, then it seems that the answer must be in the negative. For a dog to be is simply for it to go on being a dog, and for a human being to continue to be is for it to go on possessing its human nature or essence. Peter’s continuing in being is the very same thing as Peter’s continuing to possess his essence; if he ceases from being he ceases to be a human being and vice versa.

None the less, it is possible to make sense of the distinction. It will help to recall the Aristotelian dictum that the being of living substances is their life (*vita viventibus est esse*). An animal, for example, has being as long as it is alive, and when it dies it ceases to be. Each species of animal lives a different kind of life: the life-story of a squid is very different from the life-story of an elephant. Despite the difference between the two, it is not a mere pun to call them both by the same name: “life” is an analogous term. In each animal it is its essence (the species to which it belongs) that determines the kind of life it leads; its actual life, unlike its essence, is a series of activities and states, a history. Generalising to include non-living creatures, we can say that being

consists of a series of states and events, while essence determines the particular nature of the series.

The life of a living creature – according to Aristotle and Aquinas – is a succession of actualisations of potentialities. When I speak English I am actualising the potentiality which is my knowledge of English; when long ago I learned English I actualised the potentiality which was my ability to learn a language. That ability, in its turn, was gradually actualised from the initial set of capacities which belonged to me since the first moment of my life as a human being. It is that set of capacities that makes up my essence. My essence, therefore, is related to my life as potentiality to actuality.

Turning from creatures to God, we can now see why St Thomas says that in God there is not a distinction between essence and being. In the *Summa contra Gentiles*, I, cap.22, he argues:

«Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse».

In broad outline, it is not difficult to see what is meant by saying that God is pure actuality, in contrast to creatures like ourselves whose life is one of constant change. I am no longer what I once was; there are many things I will be that I am not yet; much that I could have done I did not do, and I never will do everything that is in my power to do. Each period of my life is distinct from every other, with its own limitations and its own context. Nothing of the kind could be said of God: for him no petty pace creeps on from day to day, and even the immortals of Greek legend were able to combine the power of youth and the wisdom of age. God's life is not a life-cycle; his existence is not fragmented; he has no history.

We may wonder, however, whether it follows from the inapplicability to God of the distinction between essence and being that in God the two are identical. May it not simply be that the distinction is inapplicable, just as the distinction between odd and even is inapplicable to colours. No one supposes that this means that colours are both odd and even. The distinction between essence and being does not apply to the number seven: but that does not mean that the number one has a being that is identical with its essence.

In living creatures, the equation of being with living makes it easy to appreciate a real distinction between being and essence. But it is not at all easy to comprehend the notion of a God who is on the one hand unchanging and

timeless, and on the other hand living a life. For in the world that we know, life is essentially bound up with metabolism.

This difficulty is squarely faced by St Thomas when he asks, in the third article of q.18 of the *Prima Pars*, whether God has life. The first brisk objection runs:

«Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua secundum quod movent seipsa, ut dictum est. Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere».

In reply St Thomas draws on the Aristotelian distinction between transient and immanent actions.

«Duplex est actio: una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III de Anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit dicitur se movere» (*Sum. Theol.*, I, q. 18, a. 3).

The distinction between actions that change their objects and those which affect only their subjects is an important one, and useful for marking the special characteristic, the intentionality, of human psychological verbs. However, the applicability of human mentalistic predicates to a timeless God is not unproblematic, and it is not obvious that the eternal self-awareness of a being outside time would really amount to a life.

A divine mind, as we have said, would be a mind without a history. In the concept of mind that we apply to human beings time enters in various ways; but with God there is no variation or shadow of change. God does not change his mind, nor learn, nor forget, nor imagine, nor desire. With us, time enters into both the acquisition and exercise of knowledge, and the onset and satisfaction of wanting. The exercise of knowledge and the execution of wants involve a course of conduct (external or internal) spread over time, which could not be attributed to a being outside time.

The notions of time and change enter into our very concept of intelligence. Intelligence entails speed of acquisition of information, and versatility in adaptation to altered and unforeseen circumstances. In an all-knowing un-

changing being there is no scope for intelligence thus understood: no new information is ever acquired, and no circumstances are ever unforeseen.

Philosophical understanding is not related to time and change in the same intimate way as the acquisition and exploitation of information. No doubt this is why, in the tradition going back to Aristotle, it has been taken as a paradigm for divine thought. But the timeless contemplation that Aristotle holds out as ideal for the philosopher is difficult to make sense of even at the human level.

Reflection on what is involved in the attribution of mentalistic predicates to human beings, and to other finite creatures that resemble them, brings out for us the enormous difficulty in applying such predicates in any literal sense to a being that is infinite and unchanging, and whose field of operation is the entire universe. But that would be the topic of a different lecture.

#### ABSTRACT

*Aquinas made use of a distinction between two questions: the question *quid est* and the question *an est*. There are two ways of answering the question "*Quid est X*". One way is to explain the meaning of the word "*X*"; the second is to give the essence or nature of *X* – a much more substantial task. Either answer may be called "*The quiddity of X*", for that is what a quiddity is, the answer to the question "*quid est*". A positive answer to the *an est* question always takes the form "*est*", but that word does not always have the same meaning. St Thomas makes a distinction between two kinds of *esse*. *esse* in one sense signifies something belonging to one of the ten categories, in another it is the kind of *esse* that answers the question "*an est?*" (is there...?). For *esse* in this sense there existed the Latin word *anitas*. Having compared Aquinas' teaching on *anitas* with Frege's use of the quantifier to express existence, I turn to consider the relation of being to essence. Is it the case that in creatures the two are distinct whereas in God they are the same? The life of creatures is a history of succession between powers and their actualisations. Nothing similar can be said about the life of God. But it does not necessarily follow that in God essence and being are identical: it may simply be that the distinction is inapplicable.*



## *San Tommaso sulla natura e sulle implicazioni della semplicità divina\**

### 1. *Che cos'è la dottrina tommasiana della semplicità divina?*

Secondo San Tommaso, Dio è del tutto semplice (*omnino simplex, totaliter simplex*). A quanto pare, con questo, San Tommaso intende che Dio non è in alcun modo composto. [In altre parole: non ci sono cose che congiuntamente compongono Dio; non ci sono parti proprie divine (dove *a* è parte propria di *b* se e solo se *a* fa parte di *b* e *a* non è una cosa sola con *b*, e *a* è parte impropria di *b* se *a* è parte di *b* ma non è parte propria di *b*)]. Dopotutto, in *Summa Theologiae*, Ia, 3, 7, Tommaso chiede se Dio è in qualche modo composto (*quocumque modo compositus*) o invece è completamente semplice (*totaliter simplex*), e risponde che Dio è completamente semplice (*omnino simplex*), in quanto non è in alcun modo composto. Quindi è per lo meno inizialmente naturale identificare la dottrina tommasiana della semplicità divina con:

(SD) Dio è un essere senza parti proprie. (“SD” sta per “semplicità divina”).

Intesa in questo modo, la dottrina della semplicità divina non sembra specialmente sorprendente o problematica: non c'è alcun motivo evidente per supporre che Dio sia un essere con parti proprie.

Se però la dottrina tommasiana della semplicità divina non è specialmente sorprendente o controversa, lo stesso non può dirsi di ciò che l'Aquinate suppone siano le implicazioni di quella dottrina. Stando a San Tommaso, la composizione è una caratteristica quasi ubiqua della realtà, e una caratteristica ubiqua della realtà creata. Cioè, per San Tommaso, ogni essere creato “completo” è composto, e ogni essere creato incompleto è in composizione con qualcos'altro,

\* Molte delle idee discusse qui compaiono nel quarto capitolo del mio *Aquinas on Being, Goodness, and God*, Routledge, London 2015. In quest'articolo, ho ommesso certe cose, e aggiunto altre cose (in alcuni casi, considero obiezioni che non ho considerato nel libro). Ringrazio Winfried Löffler e Giovanni Ventimiglia per la loro ospitalità, e, insieme a Enrico Berti, Otto Muck per i loro commenti e consigli.

e, insieme ad altre cose, congiuntamente compone qualcosa (Detto altrimenti, per San Tommaso, ogni cosa al di fuori di Dio o compone, o è composta).

Inoltre, l'Aquinate ritiene che le seguenti tesi sulla composizione siano verità necessarie:

(TC<sub>1</sub>) Se un essere è diverso dal suo genere, quell'essere è composto.

(TC<sub>2</sub>) Se un essere è diverso dalle sue *differentia*, quell'essere è composto.

(TC<sub>3</sub>) Se un essere è diverso dalla sua forma sostanziale, quell'essere è composto.

(TC<sub>4</sub>) Se un essere è diverso dalle sue forme accidentali, quell'essere è composto.

(TC<sub>5</sub>) Se un essere è diverso dalla sua essenza, quell'essere è composto.

(TC<sub>6</sub>) Se un essere è diverso dalla sua esistenza (dal suo *esse*), quell'essere è composto.

(TC<sub>7</sub>) Se un essere è diverso dalle sue perfezioni, quell'essere è composto.

Dal momento che l'Aquinate accetta non solo (SD), ma anche (TC<sub>1</sub>), (TC<sub>2</sub>), e (TC<sub>4</sub>), ne desume che Dio non è diverso dal Suo genere, o dalle Sue *differentia*, o dalle Sue forme accidentali. Non che Dio e il Suo genere, o Dio e le Sue *differentia*, o Dio e le Sue forme accidentali sono una cosa sola. *Dio e il Suo genere sono una cosa sola* e *Dio e il Suo genere sono due cose diverse* sono entrambi falsi, in quanto non c'è una cosa, il genere di Dio, il quale è o identico a o diverso da Dio. Analogamente, non possiamo né identificare Dio con le Sue *differentia* né distinguerlo dalle Sue *differentia*, e non possiamo né identificare Dio con le Sue forme accidentali, né distinguerlo dalle Sue forme accidentali (non essendoci *differentia* divine o forme accidentali divine).

Dal momento che San Tommaso accetta non solo (SD) ma anche (TC<sub>5</sub>) e (TC<sub>6</sub>), ne desume che Dio non è diverso dalla Sua essenza, o dalla Sua esistenza (o *esse*). Qui però Tommaso sostiene che Dio e la Sua essenza, e Dio e la Sua esistenza (*esse*), sono una cosa sola, siccome crede che l'essenza e l'esistenza di Dio entrino nel novero delle cose che ci sono (si veda *Summa Theologiae*, I, 3, 3 e 4). Analogamente, sostiene che Dio e la Sua forma, e Dio e le Sue perfezioni, sono una cosa sola, siccome crede che la forma di Dio e le perfezioni di Dio entrino nel novero delle cose che ci sono (cfr. *Summa Theologiae*, Ia, 3, 2, *responsio* e *Summa Contra Gentiles*, I, 38). Quindi San Tommaso accetta:

(NDCD) Non si dà il caso che Dio e il Suo genere, o Dio e le sue *differentia*, o Dio e la Sua essenza, o Dio e i suoi accidenti, siano due cose diverse.

e

(UCS) Dio e la Sua essenza, Dio e il Suo *esse*, e Dio e le Sue perfezioni sono una cosa sola.

(“NDCD” abbrevia “non due cose diverse”, e “UCS” abbrevia “una cosa sola”).

In quanto segue, con “DFSD” (dottrina forte della semplicità divina) intenderò la congiunzione di (DSD) con (NDCD) e (UCS).

A differenza di (SD), (NDCD) e (UCS) sono tesi altamente controverse (anche se l’esistenza di Dio è assunta). Molti oppositori e diversi difensori di San Tommaso hanno detto che la sua dottrina della semplicità divina sembra (di primo acchito, a ogni modo) di dubbia coerenza. Per come la vedo io, però, le cose non stanno così. La dottrina della semplicità divina – cioè, la tesi secondo la quale Dio è *omnino simplex*) – non è specialmente problematica: a prescindere da questioni riguardanti la Trinità, non sembrano esserci motivi evidenti per supporre che Dio abbia parti proprie. Le tesi che sembrano altamente problematiche (e di dubbia coerenza) sono le tesi che, secondo San Tommaso, sono conseguenze della dottrina della semplicità divina – cioè, (NDCD) e (UCS). E sono incline a credere che queste (presunte) conseguenze della dottrina della semplicità divina siano altamente problematiche, perché le tesi riguardanti la composizione (vale a dire, (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>)) che ci permettono di passare dalla non specialmente problematica (SD) a (NDCD) e (UCS) sono esse stesse altamente problematiche. Ad essere precisi, (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>) ci permettono di desumere (NDCD) da (SD), ma non bastano a permetterci di desumere (UCS) da (SD): per passare da (SD) a (UCS) dobbiamo inoltre supporre che l’essenza di Dio, l’esistenza di Dio, e via dicendo, si annoverano tra le cose che ci sono. Ma resta vero che la tesi (DS) è molto meno problematica delle tesi (NDCD) e (UCS), e delle tesi (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>)).

D’altronde, nella letteratura contemporanea su San Tommaso, c’è una tendenza a considerare (NDCD) e (UCS) parti integranti della dottrina della semplicità divina. A titolo d’esempio, nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy* William Valicella scrive:

«According to the classical theism of Augustine, Anselm, Aquinas and their adherents, God is radically unlike creatures in that he is devoid of any complexity or composition, whether physical or metaphysical. Besides lacking

spatial and temporal parts, God is free of matter-form composition, potency-act composition, and existence-essence composition. There is also no real distinction between God as subject of his attributes and his attributes. God is thus in a sense requiring clarification *identical* to each of his attributes, which implies that each attribute is identical to every other one. God is thus in a sense requiring clarification *identical* to each of his attributes, which implies that each attribute is identical to every other one. God is omniscient, then, not in virtue of instantiating or exemplifying omniscience - which would imply a real distinction between God and the property of omniscience - but by *being* omniscience. And the same holds for each of the divine omni-attributes: God *is* what he *has* as Augustine puts it in *The City of God*, XI, 10. As identical to each of his attributes, God is identical to his nature. And since his nature or essence is identical to his existence, God is identical to his existence. This is the doctrine of divine simplicity».

Dovremmo identificare la dottrina della semplicità divina con la mia tesi (SD), o identificarla invece con una tesi che chiamerò (SD<sup>+</sup>) – cioè, la congiunzione di (SD) con (NDCD) e (UCS)? Si tratta, almeno in parte, di una *quaestio de nomine*: potremmo irenicamente chiamare la mia (SD) la tesi della semplicità divina, e chiamare la mia (SD<sup>+</sup>) la dottrina della semplicità divina, se crediamo che la dottrina della semplicità divina include non solo (SD), ma anche (NDCD) e (UCS). In ogni caso, visto che la letteratura contemporanea s'incanta sulla coerenza di (SD<sup>+</sup>), piuttosto che sulla coerenza di (SD), in quanto segue, mi concentrerò sulla prima questione.

È raro che filosofi contemporanei di orientamento analitico parlino di sostanze e le loro forme (sostanziali o accidentali che siano); parlano invece di individui e le loro proprietà. Quindi è naturale chiedersi quali siano le implicazioni di (SD<sup>+</sup>) per quanto riguarda la relazione tra Dio e le Sue proprietà: implica o meno che, se *P* è una proprietà qualsiasi di Dio, Dio e *P* non sono due cose diverse?

Come rispondiamo a questa domanda dipenderà dal modo in cui concepiamo le proprietà. È consueto (in ambito analitico) distinguere le proprietà intrinseche dalle proprietà estrinseche. Il modo migliore di definire *intrinseco* e *estrinseco* è controverso, ma qui basterà dire che potremmo definire *intrinseco* in due modi. Potremmo dire che una proprietà di un individuo è intrinseca se e solo se (necessariamente) un individuo ha quella proprietà indipendentemente dai fatti riguardanti le relazioni tra quell'individuo e individui "disgiunti" da quell'individuo (vale a dire, individui che non dividono parti con quell'individuo). In alternativa, potremmo dire che una proprietà di un individuo è intrinseca se e solo se (necessariamente) un individuo ha quel-

la proprietà, ogni individuo (reale o meramente possibile) qualitativamente indiscernibile da quell'individuo (ogni "doppione perfetto" di quell'individuo) ha quella proprietà. Indipendentemente da come definiamo *intrinseco*, potremmo dire che una proprietà di un individuo è estrinseca se e solo se non è intrinseca.

Secondo entrambi i modi di definire *intrinseco* e *estrinseco* sotto discussione, una proprietà tipo *chiamarsi Domitilla* sarà estrinseca. (Un individuo che si chiama "Domitilla" non si chiama Domitilla, indipendentemente dai fatti riguardanti le relazioni tra quell'individuo e individui disgiunti da esso; un individuo che si chiama "Domitilla" non è discernibile qualitativamente da un qualche individuo (sia reale che meramente possibile) che non si chiama "Domitilla". Analogamente, secondo entrambi i modi di definire *intrinseco* e *estrinseco*, proprietà tipo *essere rotondo* saranno intrinseche.

(SD<sup>+</sup>) non sembra escludere che Dio e una sua proprietà estrinseca  $P_E$  siano due cose diverse. (SD<sup>+</sup>) implica che (a) Dio non ha parti proprie, (b) Dio e il Suo genere, o le sue *differentia*, o le sue forme accidentali non sono due cose diverse, e (c) Dio e la Sua essenza, e Dio e la Sua esistenza, e Dio e le sue perfezioni, sono una cosa sola. Dal momento che (a) - (c) non riguardano proprietà estrinseche, (a) - (c), e quindi (SD<sup>+</sup>), sono compatibili con la diversità di Dio da una sua proprietà estrinseca  $P_E$ .

Qualcuno potrebbe pensare che (SD<sup>+</sup>) implichi che Dio e una sua proprietà intrinseca  $P_I$  siano due cose diverse. Ma, come abbiamo già detto, (SD<sup>+</sup>) non fa riferimento alle proprietà in quanto tali. Quindi (SD<sup>+</sup>) non esclude la possibilità che ci siano non solo proprietà tipo *essere divino* e *essere rotondo*, ma anche proprietà "disgiuntive" tipo *essere divino o rotondo*. Ora, ammesso che ci sia la proprietà di essere divino o rotondo, nonché la proprietà di essere divino, la proprietà di essere divino e la proprietà di essere divino o rotondo saranno due cose (nella fattispecie, due proprietà) diverse: dopotutto (sempre che ci sia la proprietà di essere rotondo o divino, oltre che la proprietà di essere divino), una cosa rotonda avrà la prima proprietà, ma non la seconda. Se però, la proprietà di essere divino  $\neq$  la proprietà di essere divino o rotondo, ne segue che o Dio  $\neq$  la proprietà di essere divino o Dio  $\neq$  la proprietà di essere divino o rotondo. Inoltre, a quanto pare, *essere divino o rotondo*, al pari di *essere divino*, è una proprietà intrinseca. (Un individuo è rotondo o divino indipendentemente dai fatti riguardanti le relazioni tra quell'individuo e altri individui; è impossibile che  $i$  e  $i'$  sono qualitativamente perfettamente indiscernibili, se  $i$  e  $i'$  sono discernibili rispetto alla proprietà di essere rotondo o divino (cioè, è impossibile che  $i$  e  $i'$  siano qualitativamente perfettamente indiscernibili, se  $i$  è rotondo o divino, e  $i'$  non è né rotondo, né divino).

Mettiamo inoltre che la classe di proprietà includa ciò che San Tommaso chiamerebbe “negazioni” (tipo la proprietà di non vedere) e “privazioni” (tipo la proprietà di essere cieco). In tal caso, Dio avrà la proprietà “negativa” di non essere rotondo, e la proprietà “negativa” di non essere quadrato. La proprietà di non essere rotondo  $\neq$  la proprietà di non essere quadrato (visto che una cosa quadrata ha la prima proprietà, ma non la seconda). Se la proprietà di non essere rotondo  $\neq$  la proprietà di non essere rotondo, ne segue che o Dio  $\neq$  la proprietà di non essere rotondo, o Dio  $\neq$  la proprietà di non essere quadrato. Inoltre, *non essere rotondo* e *non essere quadrato* sembrano essere proprietà intrinseche, nel qual caso Dio e una sua proprietà intrinseca saranno due cose diverse.

Mi sono soffermato sul caso delle negazioni e privazioni, perché San Tommaso sembra avere un’ontologia che include non solo forme (sostanziali e accidentali), ma anche negazioni e privazioni. A suo parere, le negazioni e le privazioni entrano nel novero delle cose che “sono” (vale a dire, che ci sono, che esistono), nell’accezione meno ristretta di *essere* (si veda *Quaestione Quodlibetales, Quodlibetum 9, 2, 2 responsio*). Se le negazioni e le privazioni sono proprietà “negative” (e che altro sarebbero, se non proprietà?), ne sembra seguire che secondo l’Aquinato stesso, Dio ha proprietà intrinseche (negative) diverse da Esso, anche se non ha *forme* diverse da Esso.

Per forza, se *forma* e *proprietà* (o *proprietà intrinseca*) fossero sinonimi, (SD<sup>+</sup>) implicherebbe che se Dio ha una proprietà (o una proprietà intrinseca) *P*, allora Dio = *P*. Ma *forma* e *proprietà* sicuramente non sono sinonimi. Analogamente, se le proprietà fossero “per definizione” parti (proprie o improprie) delle cose che le hanno, (SD<sup>+</sup>) implicherebbe che se Dio ha una proprietà (o una proprietà intrinseca) *P*, allora Dio = *P*. Ma (come vedremo più avanti) le proprietà sicuramente non sono per definizione parti (proprie o improprie) delle cose che le hanno.

Diciamo che *P* è una *proprietà temporanea* di un essere *e* se non è vero che *e* ha quella proprietà in ogni momento in cui esiste, e non è vero che *e* ha quella proprietà in nessun momento in cui esiste. E diciamo che *P* è una *proprietà fortemente contingente* di un essere *e* se *e* (esiste e) ha *P*, ma avrebbe potuto darsi il caso che *e* esistesse senza avere la proprietà *P*.

Benché (SD<sup>+</sup>) di per sé non escluda che Dio abbia una pluralità di proprietà, o una proprietà di proprietà intrinseche, sembra escludere che Dio abbia una pluralità di proprietà intrinseche temporanee, o una pluralità di proprietà intrinseche fortemente contingenti. (O meglio, per essere precisi, la congiunzione di (SD<sup>+</sup>) con *ci sono forme accidentali* sembra escludere che Dio abbia una pluralità di proprietà intrinseche temporanee o fortemente contingenti.) Cercherò di spiegarmi.

In un dato momento, un individuo avrà molte proprietà intrinseche diverse. Ma per ogni individuo, e ogni momento in cui quell'individuo esiste, ci sarà solo un insieme di tutte le proprietà intrinseche che quell'individuo ha in quel momento. Detto altrimenti, in ogni momento in cui un individuo esiste, quell'individuo avrà un unico *profilo intrinseco (completo)*. Ora, per avvalerci di un po' di gergo filosofico, le forme accidentali sono definite dal loro "ruolo spiegativo". E fa parte del "ruolo spiegativo" delle forme accidentali che (se ci sono forme sostanziali e accidentali, allora) se fissiamo i fatti riguardanti quale forma sostanziale un dato essere immateriale ha, insieme ai fatti riguardanti quali forme accidentali quell'essere ha, allora fissiamo il profilo intrinseco (completo) di quell'essere in quel momento. Per dire la stessa cosa in modo diverso, se Dio decide di creare *questo* essere immateriale, e di dotarlo di *questa* forma sostanziale e di *queste* forme accidentali, non deve prendere ulteriori decisioni riguardanti come quell'essere sarà intrinsecamente (nel primo momento in cui esiste): ha già fissato il profilo intrinseco (completo) di quell'individuo (in quel momento).

Poniamo che un angelo abbia proprietà intrinseche temporanee. Ne consegue che l'angelo avrà diverse proprietà intrinseche in diversi momenti, e quindi di diversi profili intrinseci in diversi momenti.

Ora supponiamo che quell'angelo abbia le stesse forme accidentali in ogni momento in cui esiste. In tal caso, attraverso l'intervallo (infinito) in cui l'angelo esiste, avremmo una mancanza (completa) di variazione, per quanto riguarda le forme avute da quell'angelo (nella fattispecie, la sua forma sostanziale, e le sue forme accidentali), insieme a una variazione, per quanto riguarda il profilo intrinseco (completo) avuto dall'angelo (in un dato momento). Ciò implica che le forme (accidentali) di un angelo non fissano il suo profilo intrinseco (completo). Ma, come abbiamo già visto, le forme accidentali sono definite dal loro ruolo spiegativo: sono "per definizione" le cose che (insieme alla forma sostanziale di una sostanza) congiuntamente fissano il profilo intrinseco (completo) di quella sostanza.

*In nuce* (sempre che ci siano forme accidentali), gli angeli hanno diverse proprietà intrinseche in diversi momenti solo se hanno diverse forme accidentali in diversi momenti. *Pari ratione* (sempre che ci siano forme accidentali), Dio ha proprietà intrinseche temporanee solo se ha diverse forme accidentali in diversi momenti. Nel qual caso (SD<sup>+</sup>) (insieme all'assunto secondo il quale ci siano forme accidentali) implica che Dio non ha proprietà intrinseche temporanee. *Pari ratione* (SD<sup>+</sup>) (insieme all'assunto secondo il quale ci siano forme accidentali) implica che Dio non può avere proprietà intrinseche fortemente contingenti. (Se Dio ha una proprietà intrinseca fortemente contingente, e (SD<sup>+</sup>) è vero, allora ci sarà una differenza tra le proprietà intrinseche che Dio

ha nel mondo reale e le proprietà che ha in un mondo alternativo, senza alcuna differenza tra le forme che Dio ha nel mondo reale e le forme che Dio ha in un mondo alternativo – in contravvenzione del principio secondo il quale le forme di un individuo congiuntamente fissano il suo profilo intrinseco (completo).

## 2. Argomenti tommasiani a sostegno di (SD<sup>+</sup>)

Chiamamo la tesi secondo quale l'essenza, l'esistenza, la forma sostanziale, e le perfezioni sono da annoverare tra le cose che ci sono (DA).

(DA), (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>) e (SD) congiuntamente implicano (NDCD) e (UCS), e quindi congiuntamente implicano (SD<sup>+</sup>).

Ma perché accettare (DA), (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>) e (SD), e quindi (NDCD) e (UCS), anziché accettare (DA), (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>), negare (NDCD) e (UCS), e quindi negare (SD)?

Beh, San Tommaso direbbe, sappiamo che c'è un Dio, il quale è un essere primo (o non causato) e necessario (cfr. *Summa Theologiae*, 1a, 3). Inoltre sappiamo che

(TC<sub>8</sub>) Siccome ogni essere composto è “posteriore a” e dipendente dalle cose che lo compongono, un essere composto non può essere un essere *primo* e necessario (si veda *Summa Contra Gentiles*, 1, 18 e *Summa Theologiae*, 1a, 3, 7).

(TC<sub>9</sub>) Siccome ogni essere composto è almeno potenzialmente “scomponibile” e potenzialmente inesistente, un essere composto non può essere un essere primo e necessario (cfr. *Summa Contra Gentiles*, 1, 18).

(TC<sub>10</sub>) Ogni essere composto è in un certo qual modo in potenza, in quanto le sue parti in quanto tali congiuntamente compongono un intero. Ma ogni essere che è in qualche modo in potenza (ogni essere che non è un atto puro) è causato e contingente. Quindi un essere composto non può essere né primo, né contingente (cfr. *De Potentia*, 7, 1, *responsio*).

Si noti che, mentre (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>) dicono che certe condizioni (diversità dal proprio genere, o dalle proprie *differentia*, o dalla sua forma sostanziale, o...) sono sufficienti per essere composto, (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>) dicono che essere composto è sufficiente per soddisfare certe condizioni (essere dipendente, essere contingente). In altre parole (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>) dicono che la contingenza e la dipendenza sono sufficienti per la composizione).

Poiché (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>) implicano che ogni essere composto è contingente e dipendente, implicano che nessun essere primo o necessario è composto.



Quindi *c'è un Dio che è un essere primo e necessario* e  $(TC_8) - (TC_{10})$  congiuntamente implicano che Dio è un essere incomposto. Cioè, *c'è un Dio che è un essere primo e necessario* e  $(TC_8) - (TC_{10})$  congiuntamente implicano (SD).

Per di più, per ragioni già messe in evidenza, (SD) e  $(TC_1) - (TC_7)$  congiuntamente implicano (NDCD), e (SD), (DA) e  $(TC_1) - (TC_7)$  congiuntamente implicano (UCS). Quindi (SD), (DA), e  $(TC_1) - (TC_7)$  congiuntamente implicano  $(SD^+)$ . Adesso possiamo vedere come l'Aquinate risponderebbe alla domanda, “anche se concediamo la verità di (DA) e  $(TC_1) - (TC_7)$ , perché accettare (SD) e  $(SD^+)$ , piuttosto che negare entrambi principi?”: invocherebbe gli ulteriori principi riguardanti la composizione  $(TC_8) - (TC_{10})$ .

### 3. Quanto convincenti sono gli argomenti tommasiani a sostegno di $(SD^+)$ ?

Perché accettare  $(TC_1) - (TC_7)$ ? Riguardo a  $(TC_3)$  e  $(TC_5) - (TC_7)$ , San Tommaso risponderebbe a questa domanda così:

«La forma sostanziale – o l'essenza, o l'esistenza, o una data perfezione – di un essere è, di per sé, una parte propria o una parte impropria di quell'essere. Ne segue che se un essere non è identico alla sua forma sostanziale - o alla sua essenza, o alla sua esistenza, o a una sua perfezione - quell'essere ha almeno una parte propria, e di conseguenza è composto».

Riguardo a  $(TC_1)$ ,  $(TC_2)$ , e  $(TC_4)$ , risponderebbe:

«Ogni essere che appartiene a un genere, o ha *differentia* o forme accidentali ha una forma sostanziale, un'essenza, e un'esistenza. Ma ogni essere con una forma sostanziale, o un'essenza, o un'esistenza è composto. Dal quale si può desumere che ogni essere che appartiene a un genere, o ha *differentia*, o ha forme accidentali è composto».

Ma possiamo affermare che ogni essere che ha una forma (sostanziale o accidentale), o un'essenza, o un'esistenza, è identico a o parzialmente composto di quella forma, o essenza, o esistenza? Di primo acchito, almeno, l'affermazione è ben lungi dall'essere pacifica.

Mettiamo che chiediamo a qualcuno: quale parte di questo tosaerba ti piace di più? Se la persona dovesse rispondere, “il suo colore”, o “la sua leggerezza”, o “la sua forma”, saremmo disposti a replicare: “Forse non mi hai capito. Non ho chiesto quale *caratteristica* (quale *proprietà*) del tosaerba ti piace di più; ho chiesto quale *parte* del tosaerba ti piace di più”. Ciò suggerisce che (almeno in contesti non filosofici) oltre a non giudicare che le forme accidentali siano parti

dei loro soggetti, giudichiamo che le forme accidentali non facciano parte dei loro soggetti. Analogamente (in contesti non filosofici, a ogni modo) giudichiamo che l'esistenza, o l'essenza, o la forma sostanziale di un individuo (creato) non faccia parte di quell'individuo. "La parte di questa donna che mi piace di più è il suo fondoschiena" è volgare e sessista, ma tuttavia potrebbe essere vero. "La parte di questa donna che mi piace di più è la sua esistenza (o la sua essenza, o la sua umanità)", invece, sembra essere ciò che ai vecchi tempi Gilbert Ryle chiamava un *category mistake* (errore di categoria).

A questo punto qualcuno potrebbe obiettare:

«Questo ragionamento è capzioso. Forse il colore di un tosaerba (o l'umanità di una donna) non può annoverarsi tra le parti del tosaerba (o della donna), nell'*accezione quotidiana della parola*, "parte". Ciò non implica che il colore del tosaerba, o l'umanità della donna, non sia una parte del suo soggetto, in un'altra accezione – un'accezione meno quotidiana ma non per questo impropria – di quel termine. Tenuto conto della distinzione tra parti nell'accezione ordinaria del termine (che forse possono essere identificarsi con ciò che San Tommaso chiama "parti quantitative") e parti in un senso più lato e meno ordinario, possiamo vedere che le tesi (TC<sub>3</sub>) e (TC<sub>5</sub>) - (TC<sub>7</sub>) non sono problematiche».

A dire la verità, dubito che la tesi secondo la quale il termine "parte" ha un'accezione ordinaria e un'accezione più "metafisica" sia vera (o, se è per questo, tommasiana). (Al pari di David Lewis, sono incline a credere che ci sia solo un'accezione di "parte" – quella ordinaria (e che, benché ci siano senz'altro diversi *tipi* di parti, una forma, o un'essenza, o un'esistenza non è un tipo di parte del suo soggetto).). Ma concediamo a fini argomentativi che ci sia un modo di intendere la parola "parte" secondo la quale l'esistenza o l'essenza o la forma sostanziale o la bontà di un individuo è una parte (propria o impropria) di quell'individuo. Questo assunto senz'altro ci aiuterà a fugare eventuali dubbi sulle tesi (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>), ma, se non vado errato, non ci aiuterà a fugare eventuali dubbi sulle tesi (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>). Cercherò di spiegarvi.

Mettiamo che ci sia una distinzione tra parti "nell'accezione ordinaria" e parti "nell'accezione meno ordinaria", e che l'essenza, l'esistenza, la forma sostanziale, e la bontà di un individuo siano parti (proprie o improprie che siano) di un individuo nell'accezione meno ordinaria di "parte", ma non nell'accezione ordinaria di "parte". In tal caso, ci sarà una distinzione tra composizione nella sua accezione ordinaria, e composizione nella sua accezione meno ordinaria. (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>) avranno una lettura più debole, e una lettura più forte. In via d'esempio, la lettura più debole di (TC<sub>8</sub>) sarà equivalente a:

(TC<sub>8</sub>) Siccome un essere composto (nell'accezione ordinaria del termine), è "posteriore alle" sue componenti, dipende dalle sue componenti. un essere composto (nell'accezione ordinaria del termine) non è un primo essere necessario.

– e la lettura più forte di (TC<sub>8</sub>) sarà equivalente a:

(TC<sub>8</sub><sup>\*</sup>) Siccome un essere composto (nell'accezione meno ordinaria del termine), è "posteriore alle" sue componenti, e dipende dalle sue componenti. un essere composto (nell'accezione meno ordinaria del termine) non è un *primo* essere necessario.

Ora possiamo chiedere: posto che nelle tesi (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>), la composizione vada intesa nella sua accezione meno ordinaria, nelle tesi (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>) va intesa nella sua accezione ordinaria, o nella sua accezione meno ordinaria?

Beh, poniamo che scegliamo la prima opzione, e diciamo che (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>) riguardano la composizione nell'accezione meno ordinaria del termine, mentre (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>) riguardano la composizione nell'accezione ordinaria del termine. Allora non sembra esserci alcun modo di passare dalle premesse (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>) alla tesi (SD<sup>+</sup>). Le premesse (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>) intese in questo modo (insieme alle premesse aggiuntive già menzionate) implicherebbero che se Dio esiste, è un essere non composto nell'accezione più ordinaria del termine "composto"; ma lasceranno aperta la possibilità che Dio sia un essere composto nell'accezione meno ordinaria di quel termine, in quanto, pur non avendo parti nell'accezione ordinaria, è diverso dalla Sua essenza, o dalla Sua esistenza, o dalla sua forma sostanziale.

Ne deriva che non c'è un buon argomento che passa dalle tesi (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>10</sub>) (e gli assunti aggiuntivi già discussi) alla tesi (SD<sup>+</sup>), a meno che la composizione non venga intesa nella sua accezione meno ordinaria in tutte le tesi (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>10</sub>) (cioè, in (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>), oltre che in (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>7</sub>).

Se intendiamo le tesi (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>10</sub>) in questo modo, la verità di quelle tesi (insieme alla verità di alcuni assunti aggiuntivi) sembra implicare la verità di (SD<sup>+</sup>). Posto che tutte le tesi (TC<sub>8</sub>) - (TC<sub>10</sub>) riguardino la composizione nell'accezione meno ordinaria del termine, e siano vere, ne consegue che nessun essere primo (e nessun essere necessario) è diverso dalla sua essenza, o dalla sua esistenza, o dalla sua forma sostanziale, o dalle sue perfezioni. Se supponiamo inoltre che se Dio esista, e sia un essere primo, e la forma (sostanziale) di Dio, insieme alla Sua essenza, e la Sua esistenza, sono da annovare tra le cose che ci sono, potremo passare dalle tesi (TC<sub>1</sub>) - (TC<sub>10</sub>) (insieme agli assunti aggiuntivi) a (SD<sup>+</sup>).

Il problema è che se tutte le tesi  $(TC_8)$  -  $(TC_{10})$  riguardano la composizione nell'accezione meno ordinaria, allora la congiunzione di  $(TC_8)$  -  $(TC_{10})$  con gli assunti aggiuntivi non sembra meno discutibile della tesi  $(SD^+)$  stessa. Tenuo conto del fatto che ogni essere diverso dalla sua essenza, o dalla sua esistenza, o dalla sua forma sostanziale, o dalle sue perfezioni è composto (nell'accezione meno ordinaria), come facciamo a sapere che nessun essere necessario è composto (in quell'accezione)? Cioè, come facciamo a sapere che non c'è un individuo che, pur essendo necessario, è composto (nell'accezione sotto discussione), inquanto è diverso dalla sua essenza, esistenza, e via dicendo? Quest'individuo potrebbe essere un entità astratta – il numero 3, forse – o potrebbe essere un individuo dotato di poteri causali – Dio, forse. Certo, l'idea di un individuo necessario ma composto (nell'accezione non quotidiana sotto discussione) non sembra palesamente incoerente, come l'idea di un cerchio quadrato. Né sembra peregrina, o intrinsecamente implausibile.

Breve ricapitolazione: l'Aquinas argomenta che  $(SD^+)$  è vero, in quanto (i) la composizione è una preconditione della diversità dalle proprie forme, o dalla propria essenza, o dalla propria esistenza (equivalentemente: la diversità dalle proprie forme, o dalla propria essenza, o dalla propria esistenza implica la composizione), e (ii) la composizione è incompatibile con la necessità e con l'indipendenza. Ma non è evidente che la composizione sia effettivamente una preconditione della diversità dalle proprie forme, o dalla propria essenza, o dalla propria esistenza. Se supponiamo che le sostanze abbiano "parti metafisiche" oltre che "parti ordinarie", e che la forma, o l'essenza, o l'esistenza di un essere sia una "parte metafisica" (propria o impropria che sia) di quell'essere, potremo dire che dopotutto è evidente che la "composizione metafisica" (in quanto distinta dalla composizione ordinaria) è una preconditione dell'essere diverso dalle proprie forme, o dalla propria essenza, o dalla propria esistenza (equivalentemente: che la diversità dalle proprie forme, o dalla propria essenza, o dalla propria esistenza implica la composizione (cioè, l' avere parti proprie)). Ma in tal caso è lungi dall'essere evidente che la composizione metafisica (oltre ad essere implicata dalla diversità dalle proprie forme, o dalla propria essenza, o dalla propria esistenza), sia incompatibile con la necessità e con l'indipendenza.

Per di più, San Tommaso stesso direbbe che:

- (a) Un essere umano non può essere un essere umano, senza avere un' "umanità" o forma umana.
- (b) Un'umanità o forma umana è qualcosa che spiega perché un essere umano è un essere umano.

- (c) Se *a* spiega perché *b* è un essere umano, *a* dev'essere diverso da *b*.  
(Un essere umano non può, per così dire, spiegare la propria umanità.)

Nel qual caso – la domanda sorge spontanea – perché non potrebbe essere che:

- (d) Dio non può essere Dio, senza avere una “divinità” o forma divina.  
(e) Una “divinità” o forma divina è qualcosa che spiega perché Dio è (un)Dio.  
(f) Se *a* spiega perché *b* è (un) Dio, *a* dev'essere diverso da *b* (Dio non può, per così dire, spiegare la Sua divinità).

nonostante il fatto che

- (g) Dio è un essere primo e necessario?

San Tommaso vuol ragionare nel modo seguente: siccome Dio non è composto (nell'accezione meno ordinaria del termine), la divinità dev'essere una cosa sola con Dio. Ma perché non capovolgere il ragionamento, e argomentare così: siccome la divinità di Dio spiega perché Dio è Dio, e non potrebbe spiegare perché Dio è Dio, se fosse identica a Dio stesso, Dio è composto (nell'accezione meno ordinaria del termine)?

Ho argomentato che se intendiamo la composizione nella sua (presunta) accezione meno ordinaria, non c'è nulla di scontato nella tesi secondo la quale nessun individuo primo o necessario sia composto. Ma, tra parentesi, per quel che mi risulta, lo stesso può dirsi, anche se intendiamo la composizione nella sua accezione ordinaria.

Secondo Newton, lo spazio e il tempo sono esseri necessari. Quest'idea non manca di plausibilità intuitiva: a quanto pare, posso mentalmente “cancellare” tutti gli oggetti materiali nello spazio, e tutti gli eventi nel tempo, ma non posso mentalmente “cancellare” lo spazio e il tempo in cui quegli oggetti e eventi si trovano. D'altro canto (con buona pace di Newton), lo spazio e il tempo sembrano essere entità composte, nell'accezione ordinaria del termine.

Inoltre, anche se “parte” ha la sua accezione ordinaria, non vedo perché non potrebbe essere vero che:

- (A) Il Padre non è l'intera Trinità; e solo parte della Trinità.

e quindi

(B) La Trinità è un essere composto.

nonostante il fatto che

(C) La Trinità è un essere necessario.

Anche se l'argomentazione di San Tommaso a favore di  $(SD^+)$  non è convincente, ciò non implica che  $(SD^+)$  è problematico, tanto meno falso. In quanto segue, però, cercherò di spiegare – o meglio, di iniziare a spiegare – perché  $(SD^+)$  mi sembra decisamente problematico. Abbozzerò tre dubbi riguardanti  $(SD^+)$ , e mi soffermerò più a lungo sul primo dubbio, perché mi sembra quello più basilare e pressante.

#### 4. *Primo dubbio: essere e avere*

Necessariamente, se Pierino è buono, Pierino ha bontà. Dal momento che nessuno può avere bontà senza avere la propria bontà (cioè, la bontà che ha), ne consegue che se Pierino è buono, Pierino ha la sua bontà. Generalizzando,

(1) Necessariamente, ogni essere che è buono ha la sua bontà.

Ora, se Cristina = Tinuviel, e la fede = la virtù teologale preferita di Courtney, allora Cristina ha fede se e solo se Cristina ha la virtù preferita di Courtney se e solo se Tinuviel ha la virtù teologale preferita di Courtney se e solo se Tinuviel ha fede. Generalizzando,

(2) Necessariamente, se  $a = c$  e  $b = d$ , allora  $a$  ha  $b$  se e solo se  $a$  ha  $d$  se e solo se  $c$  ha  $d$  se e solo se  $c$  ha  $b$ .  
((2) è una conseguenza di ciò che Quine chiamerebbe la trasparenza referenziale del contesto, \_\_\_\_ ha \_\_\_\_).

Ora (data la verità di (1)), *Dio è buono* implica

(3) Dio ha la Sua bontà.

Inoltre,  $(SD^+)$  implica *Dio = la Sua bontà*.

Quindi *Dio è buono* e  $(SD^+)$  congiuntamente implicano

(4) Dio ha la sua bontà, e Dio = la Sua bontà.

Data la verità di (2) ne possiamo dedurre che *Dio è buono* e  $(SD^+)$  congiuntamente implicano non solo (3), ma anche

(5) Dio ha Dio.

(6) La bontà di Dio ha Dio.

e

(7) La bontà di Dio ha la bontà di Dio.

Ma, sono propenso a dire, a differenza di (3), (5) - (7) – o perlomeno (5) e (6) – sembrano essere necessariamente falsi. Non sembra aver senso affermare che Dio o la bontà di Dio ha Dio; Dio è, per così dire, un essere che può avere, ma non può essere avuto.

Se, però, *Dio è buono* e  $(SD^+)$  congiuntamente implicano (5) e (6), e (5) e (6) sono necessariamente falsi, allora la congiunzione di *Dio è buono* e  $(SD^+)$  è necessariamente falsa, nel qual caso  $(SD^+)$  è necessariamente falso.

Per forza, qualcuno potrebbe opporre questo ragionamento in vari modi. Ad esempio, qualcuno potrebbe argomentare che (1) non è vero perché, sebbene Dio sia buono, non è vero che Dio *ha* la sua bontà, bensì che Dio *è* la sua bontà. O qualcuno potrebbe argomentare che (2) non è vero, perché il contesto, \_\_\_ *ha* \_\_\_, è ciò che Quine chiamerebbe un contesto referenzialmente opaco. In alternativa, qualcuno potrebbe dire che, per quanto (5) - (7) possano suonare strani, sono nondimeno veri. Per ragioni di spazio, mi limiterò ad affermare ma non ad argomentare che alla fine della fiera queste mosse non sembrano permetterci di fornire una convincente difesa di  $(SD^+)$ . (Lettori e lettrici desiderosi di argomenti possono consultare il mio libro, *Aquinas on Being, Goodness, and God*).

### 5. Secondo dubbio: cambiare parere

Diciamo che un individuo subisce un mutamento “genuino” o “reale” se cambia intrinsecamente (cioè, cambia rispetto alle sue proprietà intrinseche). E diciamo che un individuo cambia parere se in un primo tempo considera vera

una proposizione che in un secondo tempo considera falsa, o vice-versa. Il cambiare parere è un mutamento reale?

Pare di sì. A ogni modo, mi riesce molto difficile capire come mutamenti nel mondo esterno che non lasciano traccia sulle proprietà intrinseche di un individuo possano bastare da soli a far sì che quell'individuo creda il contrario di ciò che credeva.

Quando una persona che considerava una proposizione vera cessa di considerarla vera, e inizia a considerarla falsa (o vice versa), diciamo che la *polarità* del suo atteggiamento proposizionale verso quella proposizione cambia. (Quando qualcuno crede che  $p$ , la polarità del suo atteggiamento proposizionale verso  $p$  è positiva; quando nega che  $p$ , la polarità del suo atteggiamento proposizionale verso  $p$  è negativa).

Se non si può cambiare parere senza subire un cambiamento reale, allora è vero che:

(V<sub>T</sub>) La variazione nel tempo riguardo alla polarità dell'atteggiamento proposizionale di un individuo verso una data proposizione implica un mutamento in ciò che potremmo chiamare "il profilo intrinseco" di quell'individuo (vale a dire, nell'insieme delle sue proprietà intrinseche).

Inoltre, la polarità dell'atteggiamento di qualcuno verso una data proposizione può variare "in modo modale" nonché "in modo temporale". Cioè, la polarità dell'atteggiamento di qualcuno in un dato momento può essere positiva in uno "scenario possibile", e negativa in un altro scenario possibile. A mo' di esempio: nel mondo reale, ho due figlie. Quindi, nel mondo reale, la polarità del mio mondo reale verso la proposizione, *ho due figlie*, è positiva (nel momento presente). Ma il momento presente appartiene, non solo "al mondo reale", ma anche a vari "mondi possibili alternativi". E in vari mondi possibili alternativi in cui non ho due figlie, la polarità del mio atteggiamento verso la proposizione *ho due figlie*, è negativa (nel momento presente). La polarità del mio atteggiamento verso una data proposizione può essere diversa in diversi "momenti reali": ad esempio, quarant'anni addietro, la polarità del mio atteggiamento verso la proposizione, *ho due figlie* era negativa anziché positiva. Ma la polarità del mio atteggiamento verso quella proposizione è inoltre positiva "nel presente reale", e negativa "in un presente alternativo".

Visto che l'atteggiamento di qualcuno verso una data proposizione può variare o temporalmente o modalmente, (V<sub>T</sub>) ha la seguente controparte modale:



(V<sub>M</sub>) La variazione modale (la variazione attraverso i scenari possibili) riguardo alla polarità dell'atteggiamento di un individuo verso una data proposizione implica una variazione modale nel profilo intrinseco di quell'individuo (vale a dire, nell'insieme delle sue proprietà intrinseche).

Amnesso che (V<sub>T</sub>) sia vero, lo stesso vale per (V<sub>M</sub>)? Mi sa di sì.

Quando *essere F* e *essere G* sono proprietà diverse, c'è una differenza tra *essere F* e *essere G*. Quando due cose non possono essere *F* e *G* (rispettivamente) senza differire intrinsecamente, diciamo che c'è una *differenza intrinseca* tra *essere F* e *essere G*, o che la differenza tra *essere F* e *essere G* è (in quanto tale) intrinseca. Ad esempio, c'è una differenza intrinseca tra *essere dritto* ed *essere curvo*, siccome due cose non possono essere dritte e curve (rispettivamente) senza differire intrinsecamente. Se accettiamo (V<sub>T</sub>), presumo che l'accettiamo perché pensiamo che la differenza tra considerare una proposizione vera e considerare quella proposizione falsa sia (in quanto tale) una differenza intrinseca (al pari della differenza tra *essere dritto* ed *essere curvo*, e diversamente dalla differenza tra avere una credenza vera e avere una credenza falsa, o la differenza tra avere una credenza influente e avere una credenza ininfluente)

Se, però, la differenza tra considerare una data proposizione vera e considerare quella proposizione falsa è una differenza intrinseca, ciò implica la verità di (V<sub>M</sub>) oltre che (V<sub>T</sub>).

Per come la vede l'Aquinate, i giudizi di Dio non sono diversi in diversi momenti:

«Il nostro giudizio [*cognitio*] cambia, o rispetto alla verità e falsità (come succede quando le cose cambiano ma non il nostro parere), o rispetto al nostro parere [*secundum diversas opiniones*] (come succede quando giudichiamo che qualcuno si stava sedendo, e poi giudichiamo che dopotutto non si stava sedendo. Né l'uno né l'altro tipo di variazione si trova in Dio» (*Summa Theologiae*, Ia, 14, 15, ad 3um).

Per contrasto, secondo l'Aquinate, i giudizi di Dio sono diversi in diversi mondi possibili: qualora *p* sia una proposizione contingente, Dio considera *p* vera nei mondi possibili in cui è vera, e considera *p* falsa nei mondi in cui è falsa.

Esempigrazia, nei mondi possibili (compreso quello reale) in cui *Dio ha creato qualcosa p* è vera, Dio la considera vera; nei mondi possibili in cui quella proposizione è falsa la considera falsa. Detto altrimenti: nell'ottica di San Tommaso, non c'è (e non ci potrebbe essere) una variazione meramente temporale nella polarità dell'atteggiamento di Dio verso una data proposizione; ma ci dev'essere

e c'è una variazione meramente modale nella polarità dell'atteggiamento di Dio verso una data proposizione, qualora quella proposizione sia contingente.

Se, però, c'è una variazione meramente modale nella polarità dell'atteggiamento di Dio verso alcune proposizioni, e  $(V_m)$  è vero, ne possiamo dedurre che il profilo intrinseco di Dio è diverso in diversi mondi possibili.

Ora, stando a San Tommaso, Socrate non può avere un certo profilo intrinseco in un primo momento  $m_1$  e un profilo intrinseco diverso in un secondo momento  $m_2$ , a meno che non ci sia qualche forma (accidentale) che Socrate ha in uno di quei momenti ma non nell'altro. Analogamente, Socrate non può avere un certo profilo intrinseco nel momento presente nel mondo reale, e un profilo intrinseco diverso nel momento presente in un mondo alternativo, a meno che non ci sia qualche forma (accidentale) che Socrate ha nel momento presente in uno di quei mondi possibili, ma non nell'altro. E questo sembra implicare che se la polarità dell'atteggiamento di un individuo verso una data proposizione è diversa in diversi mondi, quell'individuo ha diverse forme accidentali in diversi mondi.

La morale sembra essere che (ammesso che ci siano proposizioni contingenti, e che Dio sia essenzialmente onnisciente), delle due l'una: o  $(V_m)$  è falso, o  $(SD^+)$  è falso. Se non vogliamo rinunciare a  $(SD^+)$ , dovremo dire che la differenza tra considerare una data proposizione vera e considerare quella proposizione falsa non è, in quanto tale, una differenza intrinseca. Piuttosto che essere come la differenza tra essere euforico ed essere disforico, sarà come la differenza tra essere euforico o celebre ed essere disforico o sconosciuto. (Anche se Tizio è euforico o famoso, e Caio è disforico o sconosciuto, potrebbe essere che Tizio e Caio sono intrinsecamente indiscernibili, purché né Tizio né Caio sia euforico o disforico, e Tizio sia celebre, e Caio sia sconosciuto.) Ma se dobbiamo scegliere tra  $(V_m)$  e la dottrina della semplicità divina,  $(V_m)$  è davvero la tesi da abbandonare?

### 6. Terzo dubbio: Scelta e variazione modale intrinseca

A quanto pare, in alcuni casi, il nostro avere (o meno) una certa proprietà intrinseca dipende da noi, ed è in nostro potere. Ad esempio, la proprietà di avere gli occhi chiusi è una proprietà intrinseca. E il tuo chiudere (o meno) gli occhi dipende da te, ed è in tuo potere.

A quanto pare, è inoltre vero che in alcuni casi, il nostro avere (o meno) una proprietà estrinseca dipende da noi, ed è in nostro potere. Ad esempio, la proprietà di essere in un luogo diverso da quello in cui ti trovi adesso tra trenta secondi è una proprietà estrinseca. E il tuo esserci (o meno) in un luogo

diverso da quello in cui ti trovi adesso tra trenta secondi dipende da te, ed è in tuo potere.

Diciamo che una proprietà è in nostro potere se il nostro avere (o meno) quella proprietà è in nostro potere. Sembra molto naturale supporre che qualora una proprietà estrinseca sia in nostro potere, una qualche proprietà intrinseca è in nostro potere: siamo, per così dire, in grado di “aver potere su” una proprietà estrinseca solo quando, e solo perché, siamo in grado di aver potere su una proprietà intrinseca che è collegata nel modo giusto a quella proprietà estrinseca. In via d’ esempio, è in tuo potere essere in un luogo diverso da quello in cui ti trovi adesso tra trenta secondi, solo perché è in tuo potere lasciare (o meno) il luogo in cui ti trovi adesso nei prossimi trenta secondi; ed è in tuo potere lasciare (o meno) quel luogo nei prossimi trenta secondi, solo perché ci sono proprietà intrinseche (psicologiche e fisiche) che è in tuo potere avere o meno. (Puoi decidere di lasciare il luogo in cui ti trovi, puoi metterti in moto, e via dicendo). Se non avessi alcuna scelta in merito alle tue proprietà intrinseche, come faresti ad avere una scelta in merito alle tue proprietà estrinseche?

Finora, ho parlato solo di “noi” – cioè, di esseri umani. Ma per quel che mi risulta, il discorso non cambierebbe se parlassimo di angeli. Un angelo che non avesse alcuna scelta in merito alle sue proprietà intrinseche, non avrebbe alcuna scelta in merito alle sue proprietà estrinseche. Visto che ogni scelta è una scelta in merito a una proprietà intrinseca o una proprietà estrinseca, un angelo che non avesse alcuna scelta in merito alle sue proprietà intrinseche, non avrebbe scelta in merito ad alcunché. E, per quanto io possa vedere, lo stesso discorso vale per Dio.

Ora sembra scontato che un individuo possa avere una scelta in merito ad avere una data proprietà solo se ci sono mondi possibili in cui quell’individuo ha quella proprietà, e mondi possibili in cui quell’individuo non ha quella proprietà. (Esempio: se hai una scelta in merito ad avere gli occhi chiusi tra cinque secondi, allora ci sono mondi possibili in cui hai gli occhi chiusi tra cinque secondi, e mondi possibili in cui non hai gli occhi chiusi tra cinque secondi).

Riassumendo: diciamo che qualcuno ha una scelta in merito a una proprietà se ha una scelta in merito ad avere (o meno) quella proprietà.

A quanto pare,

(A) C’è qualcosa in merito alla quale Dio ha una scelta.

implica

(B) C'è qualche proprietà intrinseca in merito alla quale Dio ha una scelta.

e (B) implica

(C) C'è qualche proprietà intrinseca che Dio ha in certi mondi possibili in cui esiste, ma non in altri mondi possibili in cui esiste.

Siccome (C) dice a tutti gli effetti che

(D) Il profilo intrinseco di Dio varia di mondo possibile in mondo possibile.

e (per ragioni già discusse), (D) è incompatibile con (SD<sup>+</sup>), ne sembra conseguire che *c'è qualcosa in merito alla quale Dio ha una scelta* è incompatibile con (SD<sup>+</sup>). Ammesso che Dio sia in grado di compiere scelte, (SD<sup>+</sup>) è falso. Questo ragionamento non sembra fare una grinza, purché un individuo non possa avere una scelta in merito alle sue proprietà estrinseche, pur non avendo alcuna scelta in merito alle sue proprietà intrinseche. Se non vado errato, è proprio quest'ultimo assunto che l'Aquinata deve negare: deve insistere sul fatto che Dio ha ciò che chiama *electio* rispetto alle Sue proprietà estrinseche (o perlomeno alcune delle Sue proprietà estrinseche), nonostante non abbia *electio* rispetto alle Sue proprietà intrinseche (rispetto ai suoi attributi intrinseci). Ma quest'ultima idea mi pare altamente controintuitiva: come può un attore, per così dire, aver potere sul mondo esterno, se non ha alcun poter su se stesso?

### 7. In estrema sintesi...

La tesi della semplicità divina – cioè, la tesi secondo la quale non vi è alcuna composizione in Dio – di primo acchito non sembra evidentemente problematica. Lo stesso non può dirsi di varie tesi che stando all'Aquinata sono conseguenze della tesi della semplicità divina. Nella fattispecie, lo stesso non può dirsi di (SD<sup>+</sup>). (SD<sup>+</sup>) sembra, ed è, altamente problematica. Ma possiamo ammettere la problematicità di (SD<sup>+</sup>), e insistere sul fatto che Dio è *omnino simplex*, dal momento che (con buona pace di San Tommaso), la tesi della semplicità divina (ossia (SD)) non sembra implicare (ciò che molti filosofi chiamano) “la dottrina della semplicità divina” (ossia (SD<sup>+</sup>)). Se in ultima analisi la dottrina tommasiana della semplicità divina è insostenibile, non è perché *essere Dio* e *essere assolutamente semplice* sono proprietà incompatibili, bensì perché San Tommaso crede che *essere composto* implichi proprietà che in realtà non implica.

ABSTRACT

*Aquinas holds that God is omnino simplex. He also holds that God's simplicity has as corollaries the identity of God with His essence, the identity of God with His existence, and the identity of God with His perfections. For reasons I try to explain, I think that the alleged corollaries are highly problematic, but are not corollaries of the affirmation itself.*



SU “DIO COME *ESSERE?*”





## *L'onto-teologia dopo Heidegger*

«Außer dem Seyn ist dann keine  
Möglichkeit für die Götter»

(Heidegger)

### 1. Dio «insieme» all'essere?

Da un recente studio sistematico dedicato al tema «essere e Dio» risulta che la maggior parte di coloro che tentano oggi in ambito continentale di pensare e dire filosoficamente «Dio» rifiutano di procedere nel quadro di una concezione complessiva dell'essere<sup>1</sup>. Da questa osservazione nasce subito una domanda: nell'epoca segnata dalla morte del Dio della metafisica, dalla decostruzione della sua struttura ontoteologica e dal suo presunto «superamento», è ancora possibile arrivare a intravedere le misteriose tracce del divino attraverso l'interrogare radicale sul senso dell'essere e dell'esistere intesi nella loro totalità? A quali condizioni oggi «Dio» può ancora essere detto nel linguaggio dell'essere? Le considerazioni che seguono intendono semplicemente contribuire ad un eventuale approfondimento della discussione.

Oggi chi sceglie di pensare «Dio *insieme* all'essere» è consapevole del fatto che non può più imboccare la *via breve*: quella via che dava per scontato che l'essere fosse l'oggetto specifico dell'interrogare filosofico al quale ricorrere per pensare adeguatamente «Dio» in termini filosofici<sup>2</sup>. Se oggi ha ancora senso (ri-)pensare «Dio *insieme* all'essere» (o «Dio *come* essere»), il lavoro filosofico dovrà imboccare la *via lunga*, quella più difficile e tortuosa, percorrendo la quale non è scontato che si giunga a risultati soddisfacenti o accettabili secondo le regole del pensiero argomentativo.

<sup>1</sup> L.B. Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.

<sup>2</sup> Questa è la via percorsa nel Novecento dal pensiero cattolico di ispirazione tomista nelle sue diverse diramazioni e in particolare dalla cosiddetta «metafisica dell'Esodo»: cfr. E. Gilson, *L'essere e Dio*, in Id., *Costanti filosofiche dell'essere*, a cura di R. Diodato, Massimo, Milano 1993, pp. 178 ss.

La via lunga deve oggi confrontarsi in primo luogo con gli esiti di quelle ricerche che hanno criticato la tradizionale identificazione di «Dio» con l'«essere»; in alternativa radicale esse sono giunte alla conclusione che qualsiasi forma di nesso tra i due termini debba essere evitato per il bene futuro sia della filosofia sia della teologia. Tuttavia, i risultati di queste ricerche ci invitano a chiederci nuovamente se (e in che misura) l'interrogare su Dio (la *Gottesfrage*) abbia effettivamente bisogno di coinvolgere la questione dell'essere (la *Seinsfrage*). Questo coinvolgimento diventa possibile solo a condizione che la filosofia ritorni a tematizzare il concetto di «essere», a chiedersi che cosa intendiamo con questo termine che ha accompagnato l'intera storia del pensiero occidentale dai suoi albori in Grecia fino a noi. Forse questa «ri-proposizione» (o «ripetizione») potrebbe portarci a concludere che il concetto di essere, inteso come sostanza statica, autofondata e sempre identica a se stessa, dovrebbe lasciare il posto ad un'altra concezione, che pensa l'essere in modo attivo, dinamico, processuale, rivelativo. In questa nuova costellazione anche il termine «Dio» (che proviene dalla tradizione mitica e dall'esperienza religiosa) non potrebbe venire nuovamente pensato filosoficamente «insieme all'essere»? Nelle pagine seguenti vorrei indagare in che misura una nuova semantizzazione del termine «essere», che lo valorizzi non tanto come sostantivo quanto come verbo, permetta di riprendere all'interno dell'interrogare filosofico anche l'enigmatico termine «Dio» in tutta la sua pienezza significante.

Per sostenere questa tesi, nella prima parte di questo contributo (§§ 2-3) richiamerò sinteticamente le posizioni di Levinas e di Marion, due autori che hanno criticato e decostruito ogni possibile tentativo di pensare insieme Dio ed essere. Questa breve presentazione intende mostrare come il bersaglio comune di entrambi gli autori sia costituito da una nozione di «essere» come statica presenza, corrispondente a quella concezione attribuita da Heidegger alla struttura ontoteologica della metafisica. In secondo luogo (§ 4) cercherò di prospettare come, sulla scorta di alcune riflessioni heideggeriane che si rifanno al periodo del *seynsgeschichtliches Denken*, diventi possibile (ri-)pensare il divino o «Dio» recuperando un rapporto (certamente problematico) con l'essere come evento (*Ereignis*) dinamico e donazione gratuita (*Gabe*) originaria<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> In questa prospettiva mi riferisco alle linee teoriche del Convegno di Lugano tracciate nella *Premessa* da G. Nicolaci (cfr. *supra*, pp. 5-8) e ai risultati complessivi riassunti lucidamente nell'ampio contributo conclusivo di G. Ventimiglia (cfr. *infra*, pp. 188-205).

## 2. Dio «al di là» dell'essere

«L'errore dell'onto-teo-logia è consistito nel considerare l'essere come Dio, o piuttosto Dio come l'essere?»<sup>4</sup>. Con questo preciso interrogativo in un corso di lezioni del 1975 Levinas riapre la discussione sul problematico rapporto tra essere e Dio dopo il dibattito suscitato dalle provocatorie analisi heideggeriane. E subito dopo aggiungeva: oggi, dopo la fine dell'ontoteologia, «Dio non significa forse *altro dall'essere?*»<sup>5</sup>. Con questo interrogativo egli alludeva al suo progetto alternativo volto a pensare e dire Dio «al di là» dell'essere, o «altrimenti che essere», con l'intento di esperire il senso del divino in una forma che non sia «contaminata» dalla comprensione dell'essere propria dell'ontologia<sup>6</sup>. Occorre quindi chiedersi innanzitutto: «Pensare Dio in funzione dell'onto-teo-logia significa pensare male l'essere (tesi heideggeriana) o pensare male Dio? [...] Nella misura in cui Dio significa, ogni senso non risale forse a Dio? [...] Da questo punto di vista al di là dell'essere significa una trascendenza e non una superlatività»<sup>7</sup>.

Il progetto levinassiano, che prende congedo dal primato dell'ontologia, non intende eliminare Dio dall'orizzonte del pensiero. Tenta piuttosto di riproporre esplicitamente la domanda circa la sua pensabilità filosofica adottando un altro modello di intelligibilità che non coincide con la manifestazione dell'essere. Se dunque (dopo Kant) ogni discorso teologico che si iscrive nell'ambito della *metaphysica specialis* non è più praticabile, il riferimento del pensiero «a Dio» non viene meno. Esso però deve ricorrere ad un altro *logos* che si differenzia dall'intenzionalità teoretica e dall'adeguazione del pensiero al pensato e che pertanto deve prendere congedo dalle forme espressive apofantiche del linguaggio proposizionale. Al suo posto subentra un *logos* paradossale, attraversato da un'alterità radicale, che viene spinto a pensare più di quanto non pensi, a seguire la traccia del senso differito all'infinito. In conformità con una tendenza tipicamente ebraica, questa impostazione porta Levinas ad evitare un approccio basato sull'indagine razionale intorno all'esistenza o alla natura del divino e a privilegiare più in generale il rapporto dell'uomo con la

<sup>4</sup> E. Levinas, *Dio e l'onto-teo-logia*, in *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996, pp. 169-297. La citazione è a p. 174. Levinas si riferisce prevalentemente al noto saggio di M. Heidegger, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in Id., *Identità e differenza*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, pp. 53-98.

<sup>5</sup> E. Levinas, *Dio e l'onto-teo-logia*, cit., p. 175.

<sup>6</sup> Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 2.

<sup>7</sup> Id., *Dio e l'onto-teo-logia*, cit., p. 178.

trascendenza e con il trascendente. Questo spiega perché nelle opere filosofiche levinassiane il termine «Dio» è molto raro; emerge per lo più di scorcio, attraverso un percorso che evita la via della tematizzazione diretta.

Nelle sue analisi filosofiche Levinas adotta un approccio fenomenologico, che intende «descrivere» l'accadere della trascendenza (il suo *phainesthai*) a partire dal modo in cui essa si mostra nella relazione interpersonale tra l'io e l'altro uomo. Nell'esperienza quotidiana il singolo si trova costantemente esposto al rischio della relazione con l'altro, all'incontro col *visage d'autrui*. L'altro irrompe d'improvviso, interpella e convoca al suo cospetto l'io, che tende ad affermare il suo diritto ad essere. In questo incontro traumatico *autrui* si scontra per lo più con la reazione (caparbia e a volte violenta) dell'io, che intende affermare la propria autonomia e la propria autosufficienza egemonica. L'altro provoca uno scompiglio e l'io perde il controllo di se stesso: si trova decentrato, esposto ad una *alterità* che non è controllabile o assimilabile e che quindi lo trascende rinviandolo *al di là* di se stesso<sup>8</sup>.

In questo modo la scomoda comparsa del *visage d'autrui* (del prossimo), spesso non preventivata né desiderata, «mette in scena» concretamente la trascendenza e la rende immediatamente intelligibile. Si tratta della rivelazione di un senso che non riguarda il comprendere all'indicativo, ma che parla all'imperativo: dice un ordine, che obbliga l'io a prendersi cura dell'altro uomo e a diventare responsabile della sua vita. Il linguaggio di questa significazione non coincide con la «manifestazione dell'essere»<sup>9</sup> e non è quindi ontologico: è propriamente *etico*. Infatti, la trascendenza, nella sua «messa in scena», si riduce a puro «far segno» che si sottrae alla presenza e si concentra in un determinato comportamento: la responsabilità per l'altro.

Nelle intenzioni di Levinas, questa descrizione del modo in cui la trascendenza accade e «significa» vuole aprire una via alternativa rispetto alla tradizione dell'ontologia della presenza senza cadere nell'irrazionalismo o nella mistica. Il *come* del suo manifestarsi si impone in modo incontestabile come *factum* infondato e infondabile, ma al tempo steso mantiene una sua concretezza in quanto può apparire solo nella trama delle relazioni interpersonali. Il *trans-*, che qualifica la nozione di *transcendance*, indica lo spostamento che l'io subisce suo malgrado attraverso l'irruzione traumatica di *autrui*. Ora, proprio in questa

<sup>8</sup> Questo nucleo teorico, che insiste sulla rottura dell'immanenza e privilegia l'esteriorità, è al centro della prima grande opera: E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980. Per le origini della critica dell'ontologia cfr. Id., *L'ontologia è davvero fondamentale?*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, tr. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, pp. 29-40.

<sup>9</sup> Id., *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1986, p. 79.

modalità del mostrarsi, la trascendenza raggiunge il massimo di significatività e lascia intravedere indirettamente la sua possibile valenza teofanica, che rimanda al trascendente. «Nell'accesso al volto c'è, certamente, anche un accesso all'idea di Dio»<sup>10</sup>. Nell'approssimarsi responsabile ad altri «Dio viene all'idea», pur restando «strappato all'oggettività, alla presenza e all'essere. Né oggetto, né interlocutore. La sua distanza assoluta, la sua trascendenza, vira nella mia responsabilità»<sup>11</sup>. Queste parole indicano come la descrizione fenomenologica della trascendenza arrivi a evocare il trascendente senza tematizzarlo direttamente. Lungo la via che va verso *autrui*, Levinas sfiora – «al di là dell'essere» o «al di là del sapere» – il termine «Dio» che proviene dalla religione. Pertanto è sullo sfondo della relazione interpersonale che diventa possibile pensare «a-Dio». La relazione con l'altro è infatti asimmetrica, senza correlazione e senza reciprocità: «Per l'altro e di qui a-Dio! Così pensa un pensiero che pensa più di quanto pensi»<sup>12</sup>.

Questo rinvio viene sviluppato in particolare nelle opere della maturità, che indagano esplicitamente «sulla possibilità [...] d'intendere il termine Dio come un termine significante [...] senza attentare all'assolutezza che quel termine sembra significare»<sup>13</sup>. Per raggiungere questo obiettivo Levinas rielabora un tema classico della teologia filosofica della modernità: la celebre intuizione dell'idea di infinito, alla quale Cartesio aveva fatto ricorso per costruire una nuova prova dell'esistenza di Dio a partire dalla contingenza<sup>14</sup>. Nell'«idea dell'infinito in noi» l'*ideatum* risulta sempre eccedente rispetto all'*idea* che il *cogito* pensa, impedendo in questo modo la corrispondenza tra soggetto pensante e oggetto pensato, tra *cogitatio* e *cogitatum* (ovvero, nel linguaggio della fenomenologia, tra *noesi* e *noema*).

Attraverso questa ripresa cartesiana Levinas segue una traiettoria che porta al trascendente. In primo piano ora non è più la relazione interpersonale, il faccia a faccia tra l'io e l'altro, ma un terzo elemento: «Egli [Il] al fondo del Tu»<sup>15</sup>. Questo sfondo è detto *Illéité*<sup>16</sup>, originale neologismo che intende indi-

<sup>10</sup> Id., *Etica e Infinito*, tr. it. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma 1984, p. 107.

<sup>11</sup> Id., *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 93.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 13.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 9.

<sup>14</sup> Cfr. Id., *Totalità e Infinito*, cit., pp. 46 ss.; 199 ss.; 300 ss. Si veda anche: Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Cortina, Milano 1998, pp. 189-204; Id., *Tra noi*, cit., pp. 259-262. Per i testi cartesiani cfr. R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1992, vol. 2, pp. 43 ss.

<sup>15</sup> E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 92.

<sup>16</sup> Il termine *Illéité* è ottenuto sostantivando il pronome personale di terza persona *Il*. Cfr. Id., *Etica e Infinito*, cit., p. 117.

care nella forma pronominale della terza persona l'antecedenza «anarchica», eccedente e irraggiungibile, del trascendente. Il riferimento al «*logos* dell'infinito» sembrerebbe indirizzare il pensiero sulle tracce di una *terza persona* quale «ragionevole modo di parlare di Dio» in un linguaggio non contaminato dall'essere»<sup>17</sup>. Prendendo congedo dalle teologie della prima persona, che pensano l'«ego sum qui sum» con l'*esse*, nella prospettiva levinassiana Dio non sarebbe più né oggetto di ricerca, né *partner* di un colloquio, ma sfuggirebbe «al di là» (e oltre) ogni possibile tentativo di nominarlo. La relazione dell'uomo con Dio sarebbe senza reciprocità: «Dio non è semplicemente il “primo altri”, o “altri per eccellenza”, o l'assolutamente altri”, ma altro da altri, altro altrimenti, [...] trascendente fino all'assenza»<sup>18</sup>.

L'indicazione principale che ci viene da queste riflessioni si potrebbe riassumere in questi termini: il *logos* della filosofia deve abbandonare le forme ontologiche e apofantiche per affidarsi al «*logos* dell'infinito». Quest'ultimo non è un tropo o un artificio retorico, ma è linguaggio che significa attraverso precisi semantemi etici (obbligazione, responsabilità, sostituzione). Pertanto la rottura con le forme tradizionali dell'intelligibilità filosofica non esclude «Dio» dalla filosofia. Secondo il «*logos* dell'infinito» il trascendente si manifesta come puro «far segno», come traccia che scompare sullo sfondo della relazione interpersonale, senza mai oggettivarsi (o entificarsi) in una presenza o in una persona. In questo modo diventerebbe possibile pensare «Dio» secondo un modello di intelligibilità che si pone al di fuori dell'ontoteologia e di ogni forma di ontologia (sia positiva che negativa).

Questo tentativo però non si pone totalmente al di fuori della metafisica, in quanto continua a pensare la semantizzazione del termine «Dio» in stretta connessione con la nozione di «senso», anche se quest'ultimo non viene determinato a partire dall'essere ma scaturisce originariamente dalla relazione etica. Per questa ragione Levinas può affermare che l'etica è in verità «la filosofia prima»<sup>19</sup> che attua una paradossale funzione «meta-»: attua un rinvio al di fuori (o al di là) dell'immanenza degli enti. Tutto il discorso si regge sul presupposto che l'essere non sia l'origine di ogni senso e che pertanto quest'ultimo vada trovato altrove. Questo vale anche quando il pensiero si riferisce al termine «Dio», che comunque si conferma come fonte di senso.

<sup>17</sup> Come si legge in Id., *Al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici*, tr. it. di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, p. 64.

<sup>18</sup> Id., *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 93. Cfr. anche Id., *Dio, la morte e il tempo*, cit., pp. 291-297.

<sup>19</sup> Id., *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 47-59.

Rimane da indagare tuttavia fino a che punto il termine «essere» si separi dal senso soltanto perché ha assunto una forma esclusivamente sostantivata e sostanzialistica, oppure in che misura il pensiero della differenza ontologica sia ancora alla base della relazione ossimorica tra immanenza e trascendenza. La via alternativa all'ontoteologia, proposta da Levinas, se da un lato intende prendere le distanze da una determinata nozione di essere, dall'altro non rinuncia a pensare all'interno della filosofia (o della «filosofia prima») Dio come senso. Non è questo un modo per intendere Dio come libertà creatrice, ovvero come origine stessa dell'essere?<sup>20</sup>

### 3. Dio «al di qua» dell'essere

Levinas prende le distanze dall'ontoteologia perché ha pensato Dio *come* essere. Se invece lo pensiamo «al di là dell'essere», Dio può ancora entrare nella filosofia come traccia di un'assenza carica di significato allusivo. La via intrapresa da Marion è ancora più radicale. Egli ritiene che l'accesso corretto a Dio debba arrivare a pensarlo «senza essere». L'essere non è più la regione «al di là» (o «al di fuori») della quale dimora la terza persona, ma è un termine che non deve venire accostato al divino pena la caduta nell'idolatria.

Nei suoi primi lavori<sup>21</sup>, Marion sonda la possibilità estrema di ripensare l'infinita ineffabilità del divino, la sua impossibilità ad essere rappresentato con gli schemi concettuali del pensiero filosofico (metafisico) elaborati dalle diverse teorie della conoscenza. Secondo questi percorsi il pensiero tende a catturare l'oggetto «Dio» *a parte hominis* nella forma della presenza dell'ente o in quella dell'efficienza della causa. A queste raffigurazioni idolatriche occorre invece contrapporre la figura dell'*icona*. Essa è quella manifestazione visibile dell'invisibile che non è mai riducibile a oggetto del nostro sguardo, ma anzi lascia apparire un volto da cui io sono guardato. L'icona mantiene aperta la distanza tra lo sguardo umano e ciò che esso ha di mira, operando un capovolgimento: ciò che viene guardato è in primo luogo ciò che provoca lo sguardo.

Seguendo la netta contrapposizione tra idolo e icona, Marion delinea la sua provocatoria proposta di «liberare Dio dall'essere» fino ad affermare la priorità originaria del primo termine sul secondo. Alla filosofia costitutivamen-

<sup>20</sup> Come ha acutamente osservato J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998, p. 50.

<sup>21</sup> J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1979; Id., *Dio senza essere*, II ed. a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008.

te ontoteologica (metafisica in senso heideggeriano), che ha sempre pensato Dio a partire dall'essere, egli rivolge la seguente domanda: «e se Dio fosse al di qua del problema dell'essere, quale che ne sia l'enunciazione?»<sup>22</sup>. Marion intende quindi salvaguardare per l'uomo la possibilità di un approccio non oggettivante (non idolatrico) al divino, che mantenga la giusta distanza e non ne violi l'ineffabilità. Tuttavia, a differenza di Levinas, egli sembra essere maggiormente consapevole che nel panorama della filosofia contemporanea la «distanza» di cui si parla rimanda «a quella differenza ontologica per la quale Heidegger, a viva forza, ha conquistato il luogo in cui essa diventa pensabile a prezzo e in previsione di un'uscita dalla metafisica»<sup>23</sup>.

Il tema della «distanza» è uno dei principali nodi teorici che Marion cerca di sciogliere fin dall'inizio del suo percorso, tratteggiando la contrapposizione antitetica tra idolo e icona. Fino a che punto la «distanza», prodotta dall'icona, si libera dal pensiero della differenza? La «distanza» non va intesa principalmente in senso spaziale (quantitativo), bensì in senso qualitativo: indica il passaggio ad una istanza completamente altra. Rispetto all'idolo, che rende disponibile il divino in una rappresentazione visibile allo sguardo umano, l'icona non manifesta né il volto né la natura divina, ma «cela e svela» lo scarto che separa lo sguardo da ciò che rimane invisibile, che in questo modo non viene assorbito in un'immagine oggettiva.

Nella sua fenomenologia dell'idolo e dell'icona, una particolare attenzione viene rivolta da Marion al cosiddetto «idolo concettuale». Si tratta di quell'insieme di strumenti teorici (idee, concetti, rappresentazioni) elaborati dal linguaggio filosofico (dalla metafisica) con i quali il pensiero umano ha tentato di mettere a disposizione il divino attribuendogli un nome o fissandolo in un'idea. In questo elenco rientrano soprattutto le definizioni e le funzioni del divino proprie dell'ontoteologia. Essa non è altro che quel procedimento teorico che costruisce artificialmente un «concetto» astratto di Dio e in questo modo lo riduce a idolo<sup>24</sup>. Per questo procedimento, il problema di sapere come Dio entri nella filosofia si decide a partire dalla filosofia stessa: a partire dal suo apparato concettuale, che pensa ogni ente (compreso l'ente sommo) in relazione all'essere. L'ingresso di Dio nella filosofia dipende quindi dal modo in cui essa concepisce l'essere<sup>25</sup>. Il Dio della metafisica «annuncia nel modo più alto

<sup>22</sup> Id., *L'Idolo e la distanza*, cit., p. 78.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 6.

<sup>24</sup> *Ibi*, pp. 20-28, in particolare p. 22.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 25: «la metafisica non raggiunge e non capisce il divino, gli dei, ancor meno Dio, per se stessi», ma li incontra nel passaggio fondazionale all'ente supremo, inteso come *causa sui*.



l'essere degli enti in generale»<sup>26</sup>. Si tratta di un «idolo concettuale», che non rinvia come l'icona all'invisibile e non permette quindi di accedere al divino.

Tuttavia questa conclusione intende aprire un approfondito confronto con l'ontoteologia. A differenza di Levinas, Marion è infatti convinto che chi pretende di uscire con un salto da quella tradizione finisce in realtà per rimanervi invischiato. Occorre allora «prendere l'ontoteologia per la tangente, dal lato delle sue linee di difesa, e così esporsi a ciò che ormai non le appartiene più»<sup>27</sup>. Il confronto critico deve rivolgersi a quei pensatori (come Cartesio, Nietzsche e Heidegger) che hanno espresso l'esigenza costitutivamente umana di incontrare la manifestazione del divino e che al tempo stesso hanno percepito la necessità di uscire dai confini del linguaggio metafisico.

Ma in che misura l'icona può diventare luogo teofanico che permette di pensare e dire l'infinita profondità del divino? Nell'opera programmatica, intitolata *Dio senza essere*, Marion descrive l'icona come «specchio visibile dell'invisibile», che rinvia ad una eccedenza positiva di senso caratterizzata da una infinita dismisura<sup>28</sup>. L'icona mantiene la distanza e lo scarto e solo in questo senso traslato si può parlare di una forma *sui generis* di «concettualizzazione». Si tratta di «un concetto che accetti di lasciarsi commisurare alla dismisura dell'invisibile [...], un concetto quindi che di per sé dica e prometta di dire questa profondità infinita»<sup>29</sup>. Mentre l'idolo ha sempre bisogno di uno sguardo umano a lui esterno, l'icona poggia solo su se stessa: indica una sporgenza autonoma ed eccedente del volto del Dio autentico. Essa dunque permette di pensare Dio a partire da se stesso<sup>30</sup>.

L'obiettivo di liberare il pensiero di Dio dalle profanazioni concettuali dell'ontoteologia è dunque stato raggiunto attraverso un insieme di figure e di rimandi che si generano nello spazio epifanico dell'icona. Nel suo orizzonte il concetto o il segno praticabile è uno solo: *agape*, carità o amore, tutti termini che la tradizione metafisica ha considerato derivati e secondari rispetto al linguaggio della «filosofia prima» e che sono rimasti a lungo «impensati». Dio non ha da essere, ma ama senza condizioni e il suo amore consiste in un «d(on)arsi» libero e gratuito<sup>31</sup>. Questo però comporta che il Dio che si rivela come amore e come dono non ha nulla in comune con il Dio dei filosofi. Si

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 26.

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 28.

<sup>28</sup> J.-L. Marion, *Dio senza essere*, cit., pp. 36 ss.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 39.

<sup>30</sup> Per questo Marion non scrive più il termine «Dio» tra virgolette, ma con la croce: *ibi*, p. 68.

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 69: «se Dio non è perché non ha da essere, ma ama, allora, per definizione, non c'è più alcuna condizione che ne possa limitare l'iniziativa, l'ampiezza e l'estasi».

tratta invece del Dio della rivelazione biblica, quel Dio che già Pascal invocava come «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe», vale a dire «il Dio di Gesù Cristo», che ama perché si dona come Verbo<sup>32</sup>. La proposta alternativa all'ontoteologia, che intende sostenere il primato del bene sull'essere, opera uno spostamento dal piano dell'interrogare filosofico a quello della teologia e della fede<sup>33</sup>. Non a caso il bene come primo nome di Dio non viene espresso in una definizione proposizionale, ma nella forma della preghiera e della lode. Si può quindi concludere affermando che il prezzo da pagare per liberare Dio dall'essere prevede la rinuncia alla via del concetto e dell'argomentazione secondo il modello del *logon didonai*. Ma soprattutto occorre osservare che la tesi principale di Marion, secondo cui Dio non è ma ama, opera una riconduzione della poliedrica manifestazione del divino ad un termine unico e archi-originario, che funge da principio: il bene. Questo «nome» principale, che significa eminenza ed eccedenza, non è posto seguendo la falsariga di un modo di procedere filosofico che oggi si è soliti chiamare «protologico» e che rimane uno dei versanti dell'ontoteologia<sup>34</sup>?

#### 4. Un rapporto nella differenza

Più volte il serrato confronto di Marion con l'ontoteologia ha condiviso l'esigenza heideggeriana di sostituire al concetto di Dio come *causa sui* una figura più originaria e autentica, chiamata «Dio divino»<sup>35</sup>. Per questa ragione Heidegger si situa in una sorta di «marca», dai cui confini si può scorgere un paesaggio diverso, libero dalla concettualità idolatrica. In questo modo Marion individua la complessità e l'ambiguità del pensatore tedesco, che da un lato critica la concezione di Dio come ente, mentre dall'altro mantiene aperta la possibilità di pensare e dire Dio con termini propri della filosofia, tra i quali spicca la concezione dell'essere come evento (*Seyn als Ereignis*). A differenza di Levinas, Marion discute a fondo «il chiasmo istituito da Heidegger tra "Dio" e l'essere»<sup>36</sup>. Attraverso di esso emerge tutta l'ambivalenza della sua posizio-

<sup>32</sup> B. Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1990, p. 302. L'argomentare di Marion ha come riferimento scritturale *1 Gv* 4,8.

<sup>33</sup> Come ha osservato giustamente J. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'Éclat, Paris 1998. Per il primato del bene sull'essere, cfr. J.-L. Marion, *Dio senza essere*, cit., pp. 100-139.

<sup>34</sup> Rimandiamo a questo proposito alle considerazioni di R.M. Lupo, *Aristotele dopo Heidegger. Per una riabilitazione dell'onto-teologia*, Tilgher, Genova 2010, p. 24. Su Marion cfr. in particolare pp. 353 ss.

<sup>35</sup> Cfr. M. Heidegger, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 95.

<sup>36</sup> J.-L. Marion, *Dio senza essere*, cit., p. 86.

ne<sup>37</sup>. Dio non viene identificato con l'essere, ma ogni figura storica del rivelarsi del divino avrebbe bisogno dell'apertura dell'essere. In questo modo – osserva Marion – la rivelazione viene a dipendere da una «ipoteca ontologica», che riporta Dio all'interno della questione dell'essere e che subordina ogni discorso teologico all'ontologia. «Ogni possibilità non metafisica di “Dio” si trova ad essere governata già in partenza dalla tesi (ipotesi, ipoteca?) dell'Essere che non l'accoglie se non come un ente. Se ci deve essere un “Dio” al di fuori della metafisica, ciò *sarà* possibile solo se esso *è* [...]. L'Essere ci offre già in partenza lo schermo sul quale verrebbe a proiettarsi e ad apparire qui “Dio”»<sup>38</sup>. I progressi ottenuti dalla critica all'ontoteologia vengono annullati da questa mossa, che rende il divino nuovamente prigioniero dell'essere. Acutamente Marion osserva di sfuggita come con questa tesi Heidegger prenda «posizione, in un dibattito teologico storicamente identificabile, a favore dell'*ens* come primo nome divino», che risale a Tommaso d'Aquino<sup>39</sup>. Si tratta di uno spunto che di recente ha trovato convincenti approfondimenti sul piano storiografico e che ha permesso di verificare in che misura la stessa interpretazione heideggeriana di Aristotele sia stata influenzata dalla Scolastica medievale<sup>40</sup>.

Queste osservazioni critiche si spiegano meglio precisando i caratteri distintivi di ogni posizione ontoteologica, che per il pensatore francese risultano decisivi e discriminanti. Essi consistono essenzialmente in due fondazioni incrociate, riconducibili ad un'unica «doppia fondazione»: in *primo* luogo la fondazione concettuale degli enti nell'essere; in *secondo* luogo la fondazione causale – attuata applicando il principio di ragion sufficiente – di tutti gli enti ad opera di un ente supremo, connotato come divino<sup>41</sup>. Come si può constatare «Dio» entra in gioco nel secondo passaggio (quello della *Begründung*), mentre non è necessario nel primo (quello della semplice *Gründung*). Da questa precisazione Marion conclude che per l'ontoteologia «“Dio” indica innanzitutto una funzione [...], la funzione della fondazione causale che fonda se stessa nella figura di un ente quale principio»<sup>42</sup>. La funzione della *causa sui* diventa necessaria perché l'essere (l'insieme degli enti comuni) ha bisogno di un riferimento

<sup>37</sup> Sull'ambiguità del progetto heideggeriano si è soffermato ampiamente in questo fascicolo il contributo di A. Fabris, *supra*, pp. 58-67.

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 97.

<sup>39</sup> *Ibi*, p. 100.

<sup>40</sup> Su questo aspetto si è soffermato acutamente in questo fascicolo il contributo di J.-F. Courtine, *supra*, pp. 39-57. Per un approfondimento si veda E. Berti, *La Metafisica di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?*, in Id., *Nuovi studi aristotelici*, vol. II, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 395-420.

<sup>41</sup> J.-L. Marion, *Dio senza essere*, cit., p. 245.

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 247.

esemplare che funga da modello e da fondamento. Nell'ontoteologia quindi l'essere, che entra in gioco, dipende dai diversi gradi del fondare.

Questa ricostruzione di Marion non sembra tenere conto del fatto che, a partire dalla seconda metà degli anni Trenta del secolo scorso, Heidegger ha progettato a più riprese un «altro inizio» che lo ha portato a pensare l'essere come *Seyn*, sciolto da ogni riferimento al fondamento, e soprattutto come *Ereignis*, come processo dinamico in divenire che non ha di mira la modalità statica e oggettivante della presenza costante. Al procedimento della «doppia fondazione», Heidegger ha contrapposto il pensiero del *Seyn als Ereignis*, che è essenzialmente *Abgrund*. In che misura questo nuovo scenario può fornire alcuni suggerimenti utili a (ri-)pensare l'incontro dell'uomo mortale con possibili figure divine non idolatriche? Che ruolo gioca l'essere (il *Seyn*) in questo contesto?

Certamente – come ha osservato Levinas – Heidegger è convinto che la via che ha pensato Dio con l'essere è arrivata a entificare Dio perché in realtà ha pensato l'ente e ha dimenticato l'essere. Pertanto modificando (o correggendo) l'erronea concezione dell'essere verrebbe liberata la strada per pensare Dio a partire dalla sua specifica natura (il «Dio divino»). Questo percorso presuppone però che il rivelarsi del divino o degli dei (la loro vicinanza o lontananza) debba accadere all'interno dell'orizzonte epifanico dell'essere (del *Seyn*), che si dispiega in base a se stesso in modo imprevedibile e incalcolabile per l'uomo, vale a dire «abissalmente» in base al suo destino.

Questa impostazione trova numerosi riscontri nei *Beiträge* e nei trattati inediti di argomento ontostorico degli anni immediatamente successivi. Basterà rinviare ad alcune celebri affermazioni contenute in questi testi che confermano come l'essere (il *Seyn*), in quanto origine abissale di ogni manifestarsi e di ogni celarsi, sia quell'unica struttura rivelativa originaria e atematica che dona presenza e assenza senza «perché»<sup>43</sup>. L'essere – non metafisicamente inteso – si conferma come spazio numinoso che mantiene un rapporto nella differenza col «Dio divino»; esso costituisce quindi per l'uomo la via di accesso principale alla dimensione religiosa, al darsi o ritrarsi di possibili teofanie o ierofanie.

Si finirebbe per fraintendere le intenzioni di Heidegger se si intendessero queste affermazioni come una ricaduta nell'ontoteologia della tradizione metafisica. Si tratta invece di un tentativo innovativo di (ri-)pensare l'incontro col

<sup>43</sup> Si veda ad es. HGA 65, p. 243, 408, 438; HGA 66, pp. 227-256; HGA 69, p. 105; HGA 70, p. 131 s.; HGA 73-2, pp. 990-1001. La tesi ricorrente è che sia «il Dio» (al singolare) sia «gli dei» (al plurale) – come ogni altra forma di accadere – «hanno bisogno» (*bedürfen*) dell'apertura/chiusura dell'essere.

divino *a parte hominis* nel contesto di una religiosità post-teistica e secolarizzata<sup>44</sup>. Nell'ambito delle riflessioni qui abbozzate l'aspetto più interessante di questo tentativo consiste nel rilanciare la domanda circa il problematico nesso tra essere e Dio, fermo restando il fatto che i due termini non possono (più) essere identificati<sup>45</sup>. Al di là di tutte le indecisioni o ambiguità, le critiche heideggeriane all'ontoteologia e il conseguente pensiero dell'evento abissale hanno il merito di porre la filosofia di fronte all'interrogativo fondamentale: a quali condizioni la rivelazione di «Dio» può ancora venir pensata *insieme* all'essere o a partire dall'essere? La risposta sembra suggerire che i due termini non debbano né essere identificati né separati radicalmente; occorre invece iniziare a pensare in modo nuovo possibili modalità di rapporto mantenendo la differenza.

La prospettiva dell'evento non può quindi venire intesa come una ricaduta nell'ontoteologia, perché l'essere, che ora viene posto in relazione col divino, ha subito una radicale trasformazione. Il guadagno di questo tentativo sta piuttosto proprio nel fatto che Dio ed essere vengono tenuti *insieme*, seppur secondo una prospettiva alternativa rispetto alla tradizione metafisica (ontoteologica). Certo a questo punto la domanda che si impone è la seguente: *come* definire questo rapporto tra differenti?<sup>46</sup> Forse qui non è importante fornire una risposta a questo interrogativo che indichi una soluzione positiva del problema. Più importante è invece tenere presente che nel contesto del pensiero dell'evento tale interrogativo si ripropone nella sua complessità teorica come compito, con tutte le difficoltà esistenziali o storiche che da sempre investono il filosofare umano.

## ABSTRACT

*This paper summarizes the discussion about the overtaking of ontotheology in the contemporary philosophy after Heidegger (E. Levinas and J.-L. Marion). The*

<sup>44</sup> Come ha di recente sottolineato R. Gutschmidt, *Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, Alber, Freiburg-München 2016 (in particolare pp. 377 ss.).

<sup>45</sup> Come si legge in HGA 15, pp. 436 s.: «Essere e Dio non sono identici, e io non tenterei mai di pensare l'essenza di Dio mediante l'essere. [...] Io credo che l'essere non possa mai essere pensato come fondamento ed essenza (*als Grund und Wesen*) di Dio, ma che tuttavia l'esperienza di Dio e della sua rivelazione (in quanto essa incontra l'uomo) avviene nella dimensione dell'essere, il che non significa mai che l'essere possa valere come predicato possibile di Dio. Qui ci sarebbe bisogno di distinzioni e delimitazioni completamente nuove».

<sup>46</sup> Come osserva (forse con una vena di scetticismo) H. von Sass, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-theologie*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2013.

*author maintains that the attempts of thinking God «over being» or «without being» have to be compared in a deeper way with the conception of Seyn als Ereignis by Heidegger. This perspective can suggest the possibility of thinking God with being in a not metaphysical (post-metaphysical) view.*

## *Two Approaches to Divine Simplicity* *Reply to Anthony Kenny and Christopher Hughes\**

### 1. *Introduction*

One facet of the doctrine of divine simplicity is that God's being is identical to his essence. We could somewhat sloppily summarize the traditional doctrine of simplicity by saying that, in God, there cannot be any sort of constitution or composition, hence all his aspects (i.e., such attributes as omnipotence, omniscience, personality etc., but also his being and his essence) fall into one – into the one big, so to speak, “super-attribute” of being God. It is no wonder that this divine attribute of simplicity has always been regarded as somewhat counterintuitive and difficult to understand<sup>1</sup>.

Both Kenny and Hughes call into question the divine attribute of simplicity, each in his own way. For Hughes it is a central problem, whereas for Kenny it is only one of the divine attributes that he regards as unintelligible. In this short reply, I will try to make a case in partial defence of divine simplicity. My suspicion is that Kenny's and Hughes' worries go back to a certain approach to simplicity (and to the divine attributes in general). This suspicion will be substantiated in sections 2 and 3. But Kenny's and Hughes' approach is not the only possible one; if we discard it in favour of another (which will be adumbrated in section 4), divine simplicity might appear in a more plausible light, even if there is still a price to pay (section 5).

### 2. *Kenny and Hughes on simplicity*

But following a good old habit of our scholastic ancestors, let me first summarize what I take to be the core of Kenny's and Hughes' messages and their

\* I am deeply indebted to Katherine Dormandy for numerous linguistic and philosophical comments on earlier drafts of this paper.

<sup>1</sup> That said, the idea is not totally alien to religious traditions. The New Testament reflects it e.g. in 1 *John* 4,8 and 16: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν / *God is love*.

implications for simplicity. Kenny (correctly) reminds us that Aquinas' uses of "esse" are in fact ambiguous: "Esse" in the first sense comes close to the meaning of the existence quantifier in modern logic after Frege. "Esse" in this sense is a property not of things, but of certain *concepts*, and it means roughly that objects falling under that concept do really exist. Kenny regrets that Aquinas was not clearer in his labeling this sense of "esse" as "anitas", i.e. as the positive answer to the question "an est". "Esse" in the second sense, however, denotes a richer sense of being: it means falling under one of the ten categories, i.e. being a substance or one of the nine types of accidents. "Esse" in that sense is a property of *objects* and means their participating in the act of being. Sometimes the two understandings of "esse" have been labelled, respectively, as "ontic" and "ontological", the former meaning mere and content-free existence, the latter meaning something like having a limited share in the *actus essendi*, in the richness of being. This ontological reading of being might be difficult in itself, but it seems quite clear that certain of Aquinas' theses and arguments only make sense with this – largely Platonist – reading of "esse" in the background<sup>2</sup>. In the last part of his paper (pp. 115-118), Kenny makes a move which is of crucial relevance for our topic of simplicity (and a move which, I think, is problematic in itself, despite of its prominent Aristotelian roots): He seems to equate this ontological notion of "esse" – or being and actuality – with life; more precisely, with life understood more or less in the sense we are familiar with from biological objects. Life (as we know it) is a process of a certain duration, i.e., it underlies temporality, it has certain stages and involves some form of metabolism. If this is also taken as the benchmark notion for the understanding of "being" and "actuality" in the case of God, then Kenny's sceptical conclusions about simplicity and the other traditional divine attributes are only natural: it is doubtful whether a timeless God (as conceived of by the major part of the tradition) really leads a "life" and whether we may really attribute a "mind" or an "intelligence" to him, since the latter also involves temporal stages like learning, forgetting, adaptation to new information, and so forth. Furthermore: in the case of living natural beings, it makes good sense to distinguish between the factual temporal course of their lives and their nature or essence; but this distinction would be inapplicable to a timeless God. Hence, it would also be unfounded for Kenny to talk about an identity of divine being and essence; the best we can say is that we simply cannot know that, or more precisely, we should confine ourselves to the claim that the usual distinction between being and essence is

<sup>2</sup> One might think of his argument for the premise *quidquid movetur, ab alio movetur* in the *First Way*, or the connection between evaluative predicates, causality and being in the *Fourth Way* (*STh* 1, 2, 3).



inapplicable in the case of God (p. 116). So we are left with “the enormous difficulty in applying such predicates in any literal sense to a being that is infinite and unchanging, and whose field of operation is the whole universe” (p. 118).

Christopher Hughes rightly reminds us in TC<sub>8-10</sub> that, for Thomas, divine simplicity has something to do with the ultimate explanations that we expect to gain by positing God. A being which has any aspects of composition would in itself require some further explanation – namely, of this composition. Such a being would hence not fulfil our expectation of God as a necessarily existing and first being – that is, as the only legitimate point to stop any requests for further explanations. In order to be the ultimate explanation of the world, God must be a radically simple thing. In the second part, however, Hughes raises four objections to the doctrine of simplicity. I summarize them here in a somewhat shifted order: (1) God can know contingent, changing facts. A change in these facts changes God. Hence, God also has accidental forms and is thus composite. (2) God has power over the external world and makes choices about it – e.g. such as whether to create. This causes internal changes in God. Hence God has inner contingent properties, and is hence composite. (3) The doctrine that God is identical with his properties implies apparent intuitive absurdities like “God’s goodness has God’s goodness”. (4) The Trinity involves composition and as such contradicts simplicity<sup>3</sup>. In what follows, I will concentrate on the first two objections only.

### *3. Kenny’s and Hughes’ approach to Divine attributes*

The many differences between their papers notwithstanding, Kenny’s and Hughes’ overall approach to simplicity and to the other divine attributes is basically the same. In the literature on philosophical theology, one can observe two different ways of introducing and clarifying the divine attributes; let’s call them the “phenomenology-plus-restriction” strategy and the “construction” strategy. The “phenomenology-plus-restriction” strategy has three steps: Its first step is a phenomenology of religious discourse: What features do theistic believers and religious traditions usually attribute to God? The historical origins of these attributions may of course vary; some of these attributes may stem primarily

<sup>3</sup> The actual strength of the Trinity objection to simplicity is not entirely clear. It is no longer included in the “doubts” section of Hughes’ present paper. In earlier drafts of this paper, e.g. the one presented at Innsbruck University 2014, however, it was an objection and seemed to play an important role.

from the Bible or from pious traditions (like the beliefs “God made the world”, “God loves his creation”, or “God is person-like”), some may stem from a sort of popularized philosophy which has left traces in both the religious mind and pious discourse (e.g., “God is love”, “God is timeless”, “God is almighty”, “God is being itself”, or “God is simple”). This phenomenological survey generates a provisional list of theistic attributes, understood more or less in the colloquial meaning of the words<sup>4</sup>. The second step consists in recognizing that this list of desired attributes leads to various logical troubles (the “paradox of the stone” and “Lactantius’ trilemma” are famous examples<sup>5</sup>) and is hence in need of restriction and reformulation. In a third step, proposals for such restrictions and reformulations are made and we thereby arrive at a list of logically amended or purified attributions; in this step, some attributions from the provisional list, e.g. timelessness, may even be completely dropped by some authors. A prominent example of this strategy in the literature is Richard Swinburne’s *The Coherence of Theism*<sup>6</sup>. As I understand them, Kenny and Hughes are basically in the same camp: they apply the same phenomenology-plus-restriction strategy. They begin by attributions to God taken from the tradition and understood in a more or less everyday sense: God “lives”, “has a mind”, “knows” certain facts, “makes choices”, etc. And this leads to troubles with other attributes on the traditional list, especially with simplicity and timelessness: A God who lives, knows and decides more or less like we do cannot be simple (this is Hughes’ worry). At the very least, one might be reluctant to pass strict judgements concerning the issue of simplicity, since the most we can say is (with Kenny) that the usual distinction between being and essence is not applicable in the case of God. In effect, our philosophical discourse about God seems to steer us into a dilemma: we must either content ourselves with agnosticism concerning the semantics of the Divine attributes (which seems to be Kenny’s recommendation), or we should rest content with a rather anthropomorphic conception of a temporal, changing God (or so I read Hughes).

<sup>4</sup> Admittedly, simplicity is a special case: the colloquial meaning of the word “simple” would be “easy to understand”, which would surely be inapplicable to God. But there is a “theology layman’s” counterpart to the claim that God is simple: many theists would subscribe to something like “God is radically one, there is no division in him”, and the like.

<sup>5</sup> Briefly summarized: (1) Can God create a stone so heavy that he cannot lift it? If no, then he is not omnipotent at all; if yes, then he is not omnipotent after creating the stone. – (2) Either God does not know or foresee the existence of evil in his creation, in which case he is not omniscient; or he knows but cannot change it, in which case he is not omnipotent; or he knows and could change it, but does not change it, in which case he is not perfectly good.

<sup>6</sup> R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1977, revised edition 1993. A second edition will appear in 2016.

#### 4. *Sketch of an alternative approach*

The second strategy is the “construction” strategy. Here the theistic attributes are not derivative of the phenomenology of theism, but are rather by-products of the arguments for God’s existence. Aquinas’ “Five Ways” provides the most prominent example of this strategy. Aquinas does not start with a definition of God; rather, the attributes of God are constructed over the course of his arguments. He begins merely with a puzzlement about certain general features of the world and seeks a plausible philosophical explanation for them. The attributes of God correspond to the explanatory needs of an ultimate explanation of those features. For example, the “unmoved mover” is what ultimately explains the puzzling explanandum “movement” in the *First Way*, the “necessary being” ultimately explains the explanandum “contingent beings” in the *Third Way*, etc. Incidentally, this is one reason why it makes sense for Aquinas to deliver more than one argument: if each of these arguments serves to clarify one divine attribute, each of them (provided they are sound, but this is another question) – contributes to clarifying the notion of God<sup>7</sup>. Of course, this second, “constructive” strategy does not ignore the existence of our religious, pre-philosophical semantic intuitions about the theistic attributes, and it would be psychologically unrealistic to deny or suppress them. But such extreme measures are anyway unnecessary: on the second strategy, our pre-philosophical semantic intuitions about “God” are no more than a vague compass or guiding-star which indicates roughly the direction in which our arguments might lead; these intuitions provide a heuristic concept of God and, as such, adumbrate what we are searching for. But our theistic semantic intuitions are not the starting-point of our philosophical investigations (as they are, by contrast, in the approaches of Swinburne as well as of Kenny and Hughes).

This second, “constructive”, strategy suggests itself for good reason (not only because it was the method of Aquinas and the majority of the tradition), and I propose discarding the former “phenomenology & restriction” strategy in favour of it. The “constructive” strategy establishes a clearer tie between our claims about the world and our claims about God. Or conversely: God does not appear as an exotic additional entity, otherwise unconnected with the world, and for the existence of which we must hence employ exotic arguments. On the

<sup>7</sup> See the paper by Costante Marabelli (this issue, pp. 11-21) which stresses this point. See also W. Löffler, *Che cosa ci si dovrebbe aspettare da un argomento filosofico a favore dell'esistenza di Dio?*, in E. Bidese - A. Fidora - P. Renner (eds.), *Il Dio della ragione e le ragioni di Dio*, vol. 1, Edizioni Albo Versorio, Milano 2009, pp. 25-48, especially section 2.4.

“constructive” strategy, God is introduced as the ultimate explanation for the world, and his attributes are constructed out of the explanatory needs.

I think that the idea of divine simplicity came into focus out of such explanatory needs: if God was not radically one and simple, but in some way or another composite, this would naturally raise the question of what could cause such a composition. A composite God would thus be at best a penultimate explanation. Seen in this way, simplicity is not just a historical curiosity (probably with a neo-Platonist origin), but a plausible requirement for a truly ultimate explanation.

### 5. *Weighing the philosophical prices*

Of course, like almost any philosophical position, the “constructive” strategy also exacts a price of its own. I will illustrate this price with two points: First, the divine attributes gained by the constructive strategy will be somewhat at odds with the the experiences and beliefs of everyday faithful people, and secondly, they involve a certain *prima facie* oddity concerning God’s relations to the world.

(1) The divine attributes resulting from the constructive strategy will sometimes strike the everyday believer as surprising, since the attributes of an ultimate *explanans* will be merely analogous to the familiar properties which we attribute to the various *explanantia* in the world. For example, mundane *explanantia* are usually located in space and time, have certain abilities and limits, and so forth but God is none of these things: he is a bodiless, unlocalized-yet-omnipresent, unlimited, timeless but nevertheless person-like agent. All this is difficult or impossible to imagine. A key role seems to be played by the timelessness of God, an attribute which poses an initial obstacle to understanding but might also provide a possible bridge to it. This attribute might initially sound strange, but on closer inspection a timeless God is a much better ultimate explanation than a strictly eternal but temporal one (who leads his life through an infinite succession of time-points or time-spans). The reason is that temporality is a characteristic trait of the objects of creation and involves change. Change however suggests the question for stages, ends and reasons for this change, and hence suggests the question for further explanation. All that seems to be at odds with the requirement that God should function as an ultimate explanation. Of course, such a timeless God is at odds with the average pre-philosophical, religious way of thinking (since, e.g., petitionary prayer, revelation and incarnation at least seem to make better sense against the backdrop of a temporal, eternal

God). But with a timeless God, many of the traditional paradoxes disappear<sup>8</sup>. Divine simplicity appears much more plausible from this angle too: if all of God's actions and knowledge are timelessly present to him, then one of the dimensions of an apparent composition in God vanishes. In a timeless God, there is no "before" and "after", no "first" and "second", and hence there is no need to distinguish between God as the enduring object and his varying states, stages or time-slices.

(2) Second, we must be prepared to accept a certain "double-aspect" in those attributes of God's which involve a relation to the world. Take, for example, God's knowledge and actions. Seen with respect to God himself, these will be timeless forms of knowing and acting (forms which can only be attributed to him but which are beyond the reach of our limited imaginations). From our perspective, however, under the conditions of the temporal world which God decided to create, God's knowing and acting appear to happen at certain times. A change in the mundane, temporal side of the relation does hence not imply that there is a similar change in God. For example, God's intention to create the universe, and the various states of his knowledge about the various processes of evolution in that universe, appear – to us – to be gained in temporal succession. In God, by contrast, his intentions and knowledge states are present at the same time (and, by the way, they are indistinguishable from his other attributes, given simplicity). If it were otherwise, God would have to have temporal parts, stages, or slices and thus be composite. In order to avoid this, the relations between God and the temporal, changing creation are in a way asymmetric: Seen from the viewpoint of creation, they are real, but seen from God's viewpoint, they are merely logical entities: they are logically distinguishable from each other (e.g., God's knowledge about event *A* is distinguishable from his knowledge about event *B*), but this does not constitute a real, ontological difference in him. The scholastic tradition characterized this fact with the slogan that God in himself has no "*relationes reales ad extra*" (which was sometimes misunderstood as denoting a sort of deistic disinterest on the part of God in his creation). Again, timelessness is no baseless philosophical decree about a purported strange property of God's, but a consequence of the requirement for ultimate explanations.

This double aspect of God's relations with the world is a considerable philosophical price to pay, of course. However, it should be kept in mind that *any* philosophical stance concerning the divine attributes has to pay one price or

<sup>8</sup> For example, the paradox of the stone presupposes a temporal succession of states in God (he first creates a stone which he later on cannot lift); and some versions of Lactantius' dilemma seem to involve temporality in God's cognizing the world.

another; and given the obvious explanatory deficiencies of theological anthropomorphism, the philosophical price of the latter seems at least equally high.

ABSTRACT

*This paper revolves around a common facet of Anthony Kenny's and Christopher Hughes's papers in this volume. The many differences between their papers notwithstanding, Kenny's and Hughes' overall approach to simplicity is basically the same; I call it the "phenomenology-plus-restriction" strategy. If we discard it in favour of another (the "constructive") strategy, divine simplicity might appear in a more plausible light, even if there is still a price to pay.*

## *Ontologia e metafisica*

### *Alcuni spunti dalla gnoseologia pura di Giuseppe Zamboni*

Il mio vuol essere solo un contributo al dibattito sviluppatosi in modo articolato in questi giorni attorno a un tema così significativo, come “Dio e l’essere”, proprio ai fini di un possibile confronto tra la tradizione metafisica e la più recente filosofia analitica. Non mi propongo di entrare direttamente nell’articolazione delle singole argomentazioni, ma piuttosto di offrire alcuni spunti, come occasione di approfondimento e di confronto.

#### 1. “Esserci” e/o “atto di essere”

Giuseppe Zamboni (1875-1950) si inserisce tra la crisi del positivismo e la ripresa di Tommaso d’Aquino da parte della neoscolastica italiana agli inizi del Novecento. Venne chiamato fin dall’inizio a far parte della Facoltà di Filosofia della nuova Università Cattolica, sorta nel 1921 a Milano, e gli venne affidato il corso di Gnoseologia, in analogia con quanto si insegnava allora a Lovanio con la Criteriologia di Mercier. Basti ricordare i primi titoli, già di per sé significativi per chiarire gli interessi fondamentali della sua ricerca: *La gnoseologia dell’atto come fondamento della filosofia dell’essere* e *l’Introduzione al corso di Gnoseologia pura*<sup>1</sup>. L’indagine sulla conoscenza umana, condotta in modo rigoroso a partire dai contenuti immediati ed elementari della coscienza, mirava a dare una risposta alle riduzioni sensistiche operate dal positivismo, ma nello stesso tempo voleva offrire una base d’esperienza anche per i concetti fondamentali della metafisica, tra i quali in particolare quell’*actus essendi* che contraddistingue la posizione tomistica fin dal giovanile *De ente et essentia*.

<sup>1</sup> G. Zamboni, *La gnoseologia dell’atto come fondamento della filosofia dell’essere. Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d’Aquino* (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie prima: Scienze filosofiche, I, fasc. III), Vita e Pensiero, Milano 1923; Id., *Introduzione al corso di Gnoseologia pura* (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie prima: Scienze filosofiche, V), Vita e Pensiero, Milano 1924.

Mi pare significativa per il nostro dibattito una consonanza tra quel che Zamboni osservava con la distinzione tra *esserci*, *essenza* e *atto di essere* – sempre a partire dai testi di Tommaso, ma con particolare attenzione alle analisi contemporanee del vissuto d’esperienza – e quel che ci ha proposto Anthony Kenny con la sua relazione *Quidditas and Anitas after Frege*. Il primo livello, quello decisivo ai fini di assicurare la validità delle nostre conoscenze, è rappresentato infatti dal rilievo di ciò che è “presente e manifesto” alla coscienza. L’io conoscitivo non va inteso fin dall’inizio come una realtà di cui i contenuti di coscienza siano modificazioni, come avvenne talvolta dopo Cartesio, ma piuttosto come il centro di attenzione che riconosce la presenza e la peculiarità di ciò che ci viene offerto dall’esperienza. Vale la pena riprendere a tale riguardo alcune espressioni significative, che evidenziano il significato peculiare dell’*esserci*:

«Se [...] l’attenzione si porta sulla presenza del contenuto, [...] questa rimane analizzata in *attualità* del contenuto e *manifestazione* all’*io*; è l’attualità del fenomeno, distinta dall’attualità dell’*io* a cui è presente: è l’*esserci assoluto* (benché non realizzabile se non nella sua manifestazione); il contenuto *c’è* perché *esiste*: ecco l’*esistenza* (non ontologica o sostanziale ma) *gnoseologica*, quella che costituisce il giudizio di esistenza oggettiva, anima di ogni giudizio; la **realtà**, assoluta rispetto all’*io*, spettatore e percipiente (funzione pura conoscitiva, pura coscienza, per se stessa non alterante; o *sterile*, come direbbero i neo-realisti): *percezione intellettuale della realtà gnoseologica*»<sup>2</sup>.

Da una parte, con questa riscoperta dell’intenzionalità conoscitiva, Zamboni si poneva in linea con i più recenti sviluppi della fenomenologia, dall’altra veniva a chiarire la necessità di non tradurre immediatamente il dato dell’esperienza in un’affermazione di carattere ontologico. Come osserva Kenny, anche una mancanza “c’è”, è dotata di un’*anitas*, ossia risponde alla domanda “an sit”, il che non significa che sia per ciò stesso un ente. Il dato dei sensi, annotava Zamboni, non può essere letto da subito nemmeno come “accidente” rispetto alla “sostanza”:

«È difficile per noi, che pensiamo sempre spontaneamente tutto in funzione del concetto di ente (ontologico) precisare che cosa sia questa attualità dei dati della sensibilità all’infuori della nozione (ontologica) di accidente. Eppure non è, credo, impossibile cogliere anche nella nostra vita quotidiana dei casi nei quali, prima della riflessione filosofica, usiamo di questa realtà, che

<sup>2</sup> G. Zamboni, *L’elaborazione intellettuale dei dati sensibili, secondo S. Tommaso e secondo Kant*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 29(1927), pp. 322-355: p. 349.



per ragioni storiche possiamo chiamare *realtà* (puramente) *fenomenica*, o più etimologicamente *realtà* (puramente) *sensitiva*. Questo avviene quando noi sospendiamo, per qualche causa, quell'atto spontaneo di sottoporre ai dati sensitivi il concetto di una cosa o di una persona»<sup>3</sup>.

Da queste affermazioni si possono ben comprendere le difficoltà che Zamboni dovette trovare all'interno dell'Università Cattolica, particolarmente impegnata in quegli anni nel confronto con il neoidealismo italiano, che occupava in modo quasi esclusivo le scene del dibattito filosofico<sup>4</sup>. L'impostazione metafisica di Olgiati e Gemelli doveva scontrarsi con lo spirito analitico della ricerca gnoseologica, fino a giungere all'allontanamento di Zamboni dalla Cattolica nel 1932<sup>5</sup>. Tanto più che la sua indagine l'aveva condotto a riprendere, sia pure in modo critico, alcune posizioni fondamentali di Kant (l'io conoscitivo puro appare in fondo vicino all'appercezione pura) oltre che di Rosmini, per quel che riguarda non tanto l'idea dell'essere, quanto l'*energia esistenziale* che contraddistingue l'ente inteso come individuo *sussistente*.

## 2. *Metafisica dell'essenza e metafisica dell'actus essendi*

Il riferimento all'esperienza permette la ricognizione dei diversi contenuti presenti, non solo sensazioni o immagini, ma anche sentimenti, atti e stati dell'io; è su quest'ultimo piano, trascurato da Kant, che diventa possibile riguadagnare per Zamboni la dimensione propriamente ontologica, nella misura in cui siamo in grado di percepire la differenza tra gli stati e atti attualmente vissuti e quegli stessi stati e atti quando siano solamente ricordati. Si tratta di una differenza essenziale: da una parte, l'attuosità del vissuto; dall'altra, la realtà di un ricordo che si qualifica a livello d'immagine, di residuo rispetto all'esperienza precedente.

In tutto questo entra in gioco ovviamente la capacità di cogliere quegli aspetti che contraddistinguono e caratterizzano i singoli contenuti. L'esperienza non si riduce mai alla semplice annotazione di quel che appare, ma ne offre

<sup>3</sup> *Ibi*, p. 354.

<sup>4</sup> Si veda ad esempio il discorso d'inaugurazione dell'anno accademico tenuto da Agostino Gemelli l'8 dicembre 1930: A. Cova (ed.), *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Le fonti*, I. *I discorsi di inizio anno da Agostino Gemelli a Adriano Bausola. 1921/22 - 1997/98*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 113-133.

<sup>5</sup> Per un breve ragguaglio su queste vicende, vedi tra gli altri M. Neva, *Amato Masnovo (1880-1955): un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 149-151.

allo stesso tempo una lettura alla luce dell'intelligenza, in grado di evidenziare la qualità e insieme il rapporto tra i singoli elementi:

«[...] in altre circostanze, il soggetto fa attenzione non all'apparire, all'esserci, ma a quell'altro elemento del contenuto presente che coincide con l'immagine del polo ricevente: il "quale", o il "quantum", ossia l'essenza, la natura, la struttura, la costituzione qualitativa o quantitativa, a parte dall'esserci; prende in considerazione non più il fatto che c'è, ma il *ciò* che c'è, il *quid*, la *quidditas* – questo è espresso nella domanda: *che cosa c'è? quid est?* (e nel passaggio da un contenuto a un altro si ha l'accorgersi di quel nuovo che c'è, ossia che c'è differenza, e quale differenza c'è): *percezione intellettuale della quidditas*»<sup>6</sup>.

Ancora una volta, il recupero di ciò che è essenziale non significa per ciò stesso cogliere l'essenza ontologica dell'oggetto, il che sarà possibile solo attraverso un processo di approfondimento e di mediazione, sia pure realizzato per lo più in modo spontaneo. La *quiddità* o *talità*, come talvolta si esprime Zamboni, non implica l'intuizione dell'essenza ultima degli oggetti, ma costituisce il primo passo per lo sviluppo delle nostre conoscenze; un primo passo fondamentale, soprattutto in ordine alle singole scienze, che non devono di per sé impegnarsi fin dall'inizio sul piano ontologico, in quanto possono limitarsi a sviluppare gli elementi colti a livello d'esperienza, elaborandoli nelle loro caratteristiche essenziali.

All'impostazione gnoseologica si accompagna in Zamboni una precisa rilettura di Kant e del pensiero moderno, soprattutto per quanto riguarda il campo specifico della metafisica. Si tratta dell'interpretazione che ci viene offerta dagli *Studi sulla Critica della Ragione pura* del 1932. Zamboni assume una posizione fortemente critica nei confronti della *Dialettica trascendentale*, una posizione che sembra contrastare con l'adesione in buona parte a quel che viene affermato nell'*Analitica*. Nei suoi *Studi* si preoccupa dapprima di "chiudere i conti" per quel che riguarda la *Dialettica*, in particolare le idee di Dio e dell'anima; solo successivamente passa a trattare dell'idea di mondo e dell'*Analitica*. Le due trattazioni sono tuttavia strettamente collegate, dato che la metafisica che Kant critica è in fondo quella metafisica razionalistica che pretendeva di arrivare ad affermazioni ontologiche a partire dal piano dell'essenza, ossia dal piano dell'esserci, tipico delle scienze, e trascurava invece l'ente nella sua attuosità, ossia quell'atto di essere che contraddistingue l'esistenza nella sua concretezza.

<sup>6</sup> G. Zamboni, *L'elaborazione intellettuale*, cit., p. 348.

Va da sé che occorre qui precisare l'utilizzo del termine "esistenza", che viene per lo più inteso da Zamboni con riferimento all'esserci che contraddistingue qualsiasi contenuto d'esperienza, l'*anitas* di cui parla Kenny; mentre nel contesto linguistico francese, si pensi a Étienne Gilson, si intende per lo più con *existence* ciò che si distingue dall'essenza. In tal caso l'accusa di *essenzialismo* rivolta alla metafisica moderna, accusata appunto di essere una *metafisica dell'essenza*, si accompagna alla rivendicazione di una *metafisica dell'esistenza*, che meglio si dovrebbe indicare nel nostro linguaggio come *metafisica dell'atto di essere*.

Concordo certamente con Enrico Berti nel sottolineare come l'espressione *atto di essere* non sia senz'altro aristotelica, anche se coniuga insieme la celebre definizione della metafisica come scienza dell'ente in quanto ente con quella, ugualmente fondamentale in Aristotele, tra atto e potenza. E tuttavia mi pare di avvertire come proprio l'idea di Dio come *actus essendi irreceptus* in realtà vada oltre la definizione di ascendenza platonica di Dio come *Ipsum esse*, perché la coniuga in rapporto a quegli enti di esperienza nei quali c'è dato appunto di costatare una "distinzione reale" tra *essenza* e *atto di essere*. Non è facile per noi recuperare l'accezione originaria dei singoli termini, al di là del complesso gioco di traduzioni e di rimandi che inevitabilmente presuppongono. Come ci ha ricordato Costante Marabelli, Anselmo stesso traduce in modo quasi letterale il termine greco *οὐσία* con il latino *essentia*; non a caso, sulla scorta della *différance* di Derrida, Lévinas evoca, all'inizio di *Autrement qu'être*, la possibilità di scrivere *essance*, per sottolineare l'origine verbale del termine *essenza*<sup>7</sup>. Dietro tutte queste distinzioni, anche se non sempre lo si ricorda, sta in qualche modo la novità dell'idea di creazione, che porta a una diversa visione complessiva della realtà.

Nel contesto del pensiero moderno l'affermazione di Dio come "essere per essenza" si accompagna certamente a quella che Zamboni indicava come *metafisica dell'esserci* o *metafisica dell'esistenza*, una *metafisica* che non approfondisce cioè l'esame della costituzione ontologica degli enti d'esperienza, segnati appunto dalla tensione tra l'energia intima realizzatrice e le determinazioni di un'essenza mai completamente possedute o realizzate. Solo una *metafisica dell'atto di essere* può offrire una risposta alle critiche di Kant:

«Egli [Kant] ha anzi il merito di aver chiarito e tratto alle ultime conseguenze quella forma di mentalità che identifica l'essere, il *Sein*, con l'esistere, l'esserci. Per questa mentalità è del tutto vero che l'essere necessario è il baratro

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica, 54), Nijhoff, La Haye 1974, p. ix.

della ragione... razionalista. Così l'oblio della grande scolastica, il fenomenismo e il razionalismo preparano quella *mentalità* da cui Kant è fatto prigioniero, e di cui Kant stesso mostra efficacemente l'insufficienza per la soluzione dei più interessanti problemi della metafisica. L'illusione di Kant sta appunto nell'aver creduto, criticando la metafisica dell'*esistenza* o del *Dasein*, di aver criticato l'unica metafisica della ragione umana. Invece la metafisica dell'essere, che è quella spontanea del senso comune e quella della Scolastica, non è toccata»<sup>8</sup>.

Alla luce del concetto tomistico di *actus essendi* si può comprendere come Zamboni intenda precisare il senso autentico della metafisica come «studio della costituzione intima del reale»<sup>9</sup>. In tal senso la trascendenza va riguardata a partire dall'esperienza e non può mai essere il punto di partenza, come se fosse possibile incominciare dal concetto vuoto e generalissimo di essere:

«Non si devono confondere i principii della realtà in generale, aspetto comune a tutte le forme e oggetti della conoscenza, coi principii dell'ontologia, ossia dell'ente in senso proprio (il quale però resta sempre il fondamento reale di ogni forma di realtà e di conoscenza). [...] i principii propri dell'ontologia sono quelli che derivano dalla conoscenza sperimentale dell'ente contingente, il quale è tale in quanto ha un'essenza particolare limitata e contingente, ed è contingente il suo proprio *actus essendi*; ma in quanto mostra la necessità che ciò che è reale sia tale per un suo *actus essendi*, apre la porta al concetto analogico di ente (in senso ontologico) che si estende anche a una possibile maniera di *actus essendi* che non abbia bisogno di attuarsi in un'essenza specifica»<sup>10</sup>.

Appare significativo, in tale contesto, il modo stesso con cui Zamboni riprende la *quarta via* di Tommaso d'Aquino, sulla quale giustamente Berti si è soffermato per chiarire i limiti che possono derivare da un'interpretazione platonizzante dei gradi dell'essere. Più che sui gradi di perfezione, Zamboni si sofferma sulla struttura ontologica degli enti finiti, così com'è rilevata appunto dalla distinzione reale tra essenza e atto di essere<sup>11</sup>. In tal senso la quarta

<sup>8</sup> G. Zamboni, *Studi esegetici, critici, comparativi sulla Critica della Ragione pura*, La tipografica veronese, Verona 1932, pp. 89-90.

<sup>9</sup> G. Zamboni, *La persona umana. Soggetto autocosciente nell'esperienza integrale. Termine della gnoseologia. Base della metafisica*, ed. riv. e introd. da G. Giulietti, Vita e Pensiero, 1983<sup>2</sup>, p. 284.

<sup>10</sup> G. Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, Studium, Roma 1930, pp. 92-93.

<sup>11</sup> Cfr. G. Zamboni, *La persona umana*, cit., pp. 506-521, dove troviamo commentata in modo specifico la quarta via e si suggerisce poi la «prova fondata sulla verità fondamentale che l'individuo reale è un'unità composta di essenza e di atto di essere». In precedenza si era soffermato a precisare anche il

via rappresenta a suo avviso il momento più significativo dell'argomentazione tomistica, non perché riprende l'antica tradizione neoplatonica, ma piuttosto perché l'approfondisce alla luce della novità specifica del pensiero di Tommaso, in linea con l'impianto della prima via di derivazione aristotelica.

Per concludere, potremmo dire che il concetto di *actus essendi*, che costituisce la novità di Tommaso rispetto ad Aristotele, consente di superare l'affermazione di Dio come *Ipsum esse*, ossia di Dio come essere per essenza, proprio perché, al di là delle ascendenze neoplatoniche di quest'ultima espressione, mantiene un preciso riferimento al processo d'inferenza a posteriori, che parte dalla struttura ontologica degli enti finiti. Il cammino che Kant indica con l'*Ens realissimum*, che pur potrebbe sembrare la traduzione dell'*Ipsum esse*, è esattamente all'opposto e conduce inevitabilmente a quelle forme di ontoteologia, che trovano in varia misura nell'argomento ontologico il loro paradigma essenziale.

#### ABSTRACT

*The pure gnoseology of Giuseppe Zamboni (1875-1950) suggests the distinction between various meanings of being: being-there, essence, and act of being; analogously to the distinction proposed by Anthony Kenny between anitas, quidditas, and being. For this reason, the metaphysics of being-there, that is a metaphysics of the existence in general, must be carefully distinguished from the metaphysics of the act of being, which is based on the ontological constitution of beings we experience. Only then, will it be possible to avoid the accusation of ontotheology, which has its own essential paradigm in the ontological argument.*

senso della «distinzione reale dell'esistenza e dell'essenza»: «Se per esistenza s'intende il fatto di esserci, nell'individuo reale non c'è distinzione reale tra la sua esistenza (il fatto di esistere) e la sua essenza; l'esistenza infatti, così definita, non è un elemento costitutivo dell'ente, ma un suo aspetto; è elemento costitutivo del giudizio di esistenza, in cui si distingue dall'essenza (che è il *soggetto*) come *predicato*. [...] Ma se le parole si prendono con precisione di significato e si distingue il *fatto di esserci* dall'*atto di essere attuale*, allora la risposta cambia radicalmente: l'atto di essere non c'è che nell'individuo reale; nel quale si distingue dalla talità come un elemento, anzi come l'elemento fondamentale dell'individuo» (*ibi*, pp. 355-356).

## *Heidegger e la questione ontoteologica*

Vorrei soffermarmi sui contributi di J.F. Courtine e di A. Fabris esposti al Convegno Internazionale «*Dio è l'Essere? Metafisiche continentali e metafisiche analitiche*», svoltosi a Lugano nel maggio 2015<sup>1</sup>. Entrambi prendono in esame la riflessione heideggeriana circa il rapporto che viene a crearsi tra metafisica e Dio, per un verso, e metafisica e teologia, per un altro.

Courtine, collegandosi alle interpretazioni tra loro in dialogo (1888-1923) sulla metafisica di Aristotele, quella neokantiana di P. Natorp e quella “genetica” di W. Jaeger, si pone il compito non solo di delucidare l’impossibilità di una visione unitaria di ciò che chiamiamo metafisica e la *contraddizione* (*Widerspruch*) che ne consegue, ma anche la determinazione tramite la quale Heidegger definisce come *duplicità* (*Zwiefalt*) la nozione complessa di metafisica. Si tratta cioè di comprendere la domanda heideggeriana: «da dove trae origine la struttura essenziale onto-teologica della metafisica?»<sup>2</sup>, e se tale domanda sia originaria. Secondo Courtine la caratterizzazione della *Grundfrage* della metafisica, ossia l’onto-teo-logia, *equivale* alla domanda che si pone Aristotele in *Metafisica*, III, 1 che tratta della ricerca di una scienza teoretica che indaghi l’ente in quanto tale nella sua *universalità* o nella sua *totalità* (*katholou*), una scienza dell’ente nel suo essere (*to on he on*). Il metodo del far equivalere il dettato aristotelico con quello heideggeriano ha però portato spesso ad appiattire il pensiero di Heidegger sull’interpretazione neoscolastica della metafisica di Aristotele. Non è questo il caso di Courtine, che a partire da punti di forza precisi (Schelling, Aristotele, Tommaso) delinea una situazione problematica e ancora interrogativa riguardo la riflessione heideggeriana sulla metafisica e sull’essere.

I dettagliati rinvii al testo aristotelico possono essere completati con un rimando e un ulteriore approccio alla lezione heideggeriana attraverso la lettura di uno scritto giovanile – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*

<sup>1</sup> J.F. Courtine, *La costruzione dell’onto-teo-logia*, vi Incontro del «Giornale di Metafisica», Lugano, Maggio 2015; A. Fabris, *Dio con l’essere. Di nuovo Martin Heidegger*, ibi.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in Id., *Identità e differenza*, intr. e tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, p. 72.

(*Anzeige der hermeneutische Situation*)<sup>3</sup> – del tardo autunno del 1922, più noto come *Natorp-Bericht*<sup>4</sup>. Il titolo illuminante con il quale Gadamer introduce le complesse pagine heideggeriane, che gli valsero la chiamata a Marburgo nell'estate del 1923 – *Uno scritto «teologico» giovanile*, che volutamente ricalca il titolo con cui nel 1907 fu edito da H. Nohl il corposo ritrovamento di Dilthey degli scritti hegeliani – sottolinea la centralità fondamentale del problema teologico per la filosofia (fenomenologica); nell'«odiata Marburgo», come sottolinea H. Ott, «indipendentemente dall'argomento delle sue lezioni [...] la sua analisi giungeva sempre alle più originarie esperienze dell'esistenza [...]». Ed erano i problemi teologici quelli che fin dall'inizio lo sollecitavano»<sup>5</sup>. E le figure che si riconoscono, anche se in modo carsico, sono quelle di Paolo, di Agostino e di Lutero, tutti protagonisti delle *interpretazioni fenomenologiche della vita religiosa* (corsi 1919-21). È nell'alveo della questione della «vita fativa» (*faktisches Leben*), della ricerca fenomenologica per un'interpretazione e una «comprensione antropologica della coscienza cristiana», avendo rotto con il «sistema del cattolicesimo», nell'ormai celebre lettera a Krebs (9 gennaio 1919), in uno sforzo di «liberarsi radicalmente dall'impronta teologica della dogmatica cristiana»<sup>6</sup>, che si fa più urgente e pressante per Heidegger il problema di Dio e del rapporto che la filosofia ha con questi instaurato in quanto metafisica. Se Hamann, Herder, Schelling, Hegel, sono partiti da riflessioni su testi biblici, anche Heidegger che ha seguito un cammino teologico perviene – attraverso Aristotele, Lutero e Kierkegaard<sup>7</sup> – alla convinzione che l'originaria

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutische Situation)*, in «Dilthey Jahrbuch» vi (1989), pp. 228-269, tr. it. di G.P. Cammarota riv. da V. Vitiello, intr. di H.G. Gadamer, *Uno scritto «teologico» giovanile. Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, in «Filosofia e Teologia» iv, 3 (1990), pp. 489-532. Si veda al proposito tra i molti contributi J.F. Courtine, *Une difficile transition entre Aristotele et Luther*, in B. Cassin (ed.), *Nous Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Le Seuil, Paris 1992; E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza Bari-Roma 1992; H.G. Gadamer, *La teologia di Marburgo*, in Id., *I sentieri di Heidegger*, intr. e tr. it. di R. Cristin e G. Moretto, Marietti, Genova 1987.

<sup>4</sup> Rispondendo a una lettera di Natorp, che esprimeva perplessità sul grado di adattamento al lavoro universitario e di creatività filosofica del giovane Heidegger, (lettera di Natorp a Husserl del 29 gennaio 1922) Husserl sottolineava l'importanza della fenomenologia per la filosofia della religione, e "l'ex cattolico" Heidegger non avrebbe potuto dedicarsi a Friburgo del suo tema principale, ossia Lutero. Per questo motivo era opportuno che andasse a Marburgo dove avrebbe potuto svolgere un notevole ruolo di collegamento tra la filosofia e la teologia protestante. Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, tr. it. di F. Cassinari, prefaz. di C. Sini, SugarCo, Milano 1990.

<sup>5</sup> H.G. Gadamer, *La teologia di Marburgo*, cit., p. 27.

<sup>6</sup> H.G. Gadamer, *Uno scritto «teologico» giovanile*, cit., p. 490.

<sup>7</sup> «Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele che quello odiava. Alcune scosse le diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl», M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività* (SS 1923), tr. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1992, p. 13.

fede cristiana – in opposizione alla Legge ebraica – non debba essere offuscata dai dogmi della teologia<sup>8</sup>.

Reinterpretare, dunque, Aristotele alla luce di una nuova fede che si distacchi dalla Legge e dal Dogma e togliere il velo che la Scolastica aveva gettato sulla sua filosofia divenuta tout court metafisica in quanto teologia e ontologia, usiologia e aitiologia era il progetto di fondo. Infatti, Heidegger in questi suoi primi esercizi filosofici tenta di «distaccarsi dalla recezione cristiana di Aristotele, e in particolare dalla teologia cattolica del suo tempo»<sup>9</sup>. Nell'analisi del Libro A 1, 2 della *Metafisica*, Heidegger verso la fine ci dice che l'idea di divino non è sorta in Aristotele in ambito religioso ma «il *theion* è piuttosto l'espressione del più elevato carattere dell'essere, quale emerge dalla radicalizzazione dell'idea dell'ente-in-movimento», il *theion*, in quanto puro percepire è *noesis noeseos* che è la sua pura motilità: «il “divino” non può essere invidioso, non perché è l'assoluto bene e l'assoluto amore, ma perché, in generale, nel suo essere in quanto pura motilità, non può né odiare né amare»<sup>10</sup>. È il concetto-chiave di *Bewegtheit* (motilità) a sradicare il divino dal teologico e dall'ontologico ossia dall'essere fondamento della metafisica e questa a sua volta fondarlo in quanto *causa sui*. Si comprende allora il senso dell'affermazione heideggeriana secondo cui «la filosofia è fundamentalmente atea» e della nota esplicativa che la segue:

«“Ateo” non nel senso di una teoria come il materialismo o altre simili. Ogni filosofia [...] deve [...] sapere che, proprio quando ha ancora un’“idea” di Dio, il ritirarsi in sé della vita allontanandosi da tale idea è, per esprimersi in termini religiosi, come levare la mano contro Dio. Ma solo così la filosofia sta davanti a Dio rettamente [...] Ateo significa qui: tenersi liberi dalla allettante possibilità di parlare soltanto di religiosità»<sup>11</sup>.

Heidegger sembra qui aver presente la «teologia della Croce» di Lutero, per la quale la speculazione metafisico-teologica è per sua stessa essenza “teodicea, giustificazione di Dio” che distoglie lo sguardo da ciò di cui Dio si è occupato ossia il dolore e la croce. Per Lutero “il teologo della magnificenza” che vuole riconoscere l'essenza invisibile di Dio e la sua potenza che si rivela nella magnificenza delle opere terrene “chiama il male bene e il bene male”. Siamo vicini a quanto afferma Paolo nell'epistola ai Romani (1,20 «l'essenza invisibile

<sup>8</sup> Cfr. O. Pöggler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di G. Varnier, Guida, Napoli 1990, p. 40.

<sup>9</sup> H.G. Gadamer, *Uno scritto «teologico» giovanile*, cit., p. 494.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 526.

<sup>11</sup> *Ibidem*.



di Dio, la sua eterna potenza e divinità, possono essere colte nella sua creazione»), passo decisivo interpretato dalla patristica e dalla scolastica come la loro legittima “appropriazione del pensiero metafisico greco”, che viene altresì letto da Lutero attraverso l’affermazione paolina che “chiama stolti proprio quelli che cercano di comprendere l’essenza di Dio attraverso le sue opere”<sup>12</sup>. Ancora nel 1949, nella *Introduzione a Che cos’è metafisica?*, Heidegger rinverrà i teologi a questa interpretazione; ma stiamo anche avvicinandosi a quella *ambiguità* di fondo che caratterizzerebbe non solo l’idea di metafisica ma tutto il pensiero heideggeriano secondo il contributo di Adriano Fabris.

La determinazione ontoteologica della metafisica, cioè della stessa filosofia e della sua storia (*Geschichte*), si presenta come una doppia differenza: da un lato, come posizione a priori di un Ens summum creatore (*il* Dio della tradizione ebraico-cristiana) e l’universo tutto (*il* creato); dall’altro, l’Essere contrapposto all’essere dell’ente. Ma in entrambi i casi non si tratta di una differenza ontologica come essa viene proposta da Heidegger. Piuttosto, da questa topologia, che visualizza la filosofia in quanto metafisica, si rende comprensibile l’affermazione heideggeriana, solo apparentemente paradossale o aforistica, che dice: «la metafisica è tanto “fisica” quanto la fisica è “metafisica”»<sup>13</sup>.

Non senza ragione, Fabris scrive che l’essere della ripensata ontologia heideggeriana non esprime staticità e fissità che garantiscano la sua eternità, quanto piuttosto l’essere – contro Parmenide e il parricida Platone – è *divenire*, esprime il concetto di movimento e per queste ragioni la riflessione ontologica di Heidegger risulta «anti-greca» (Levinas descrivendo l’essere heideggeriano come inquietudine, abisso senza fondo e non fondamento scrive che «con tali pensieri si produce una rottura con la razionalità del riposo, una rottura con la tradizione greca»; se l’essere è un compito «allora non è più l’essere dei Greci, l’essere platonico», mentre l’essere presocratico si avvicinerrebbe alla concezione biblica e più in particolare a quella cristiana)<sup>14</sup>.

Certamente, contro Franz Brentano<sup>15</sup> e l’interpretazione che la neoscolastica non solo tedesca della seconda metà dell’Ottocento danno dell’essere di Aristotele, cioè l’individuare nell’*ousia*, nella sostanza (*substantia*), il significato che unifica i molteplici significati dell’essere (*pollakos legomenon*), Heidegger ne propone una lettura del tutto antitetica. Se è vero che nella *Fisica*, Aristotele de-

<sup>12</sup> O. Pöggler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 44-45.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Sull’essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, I*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 196.

<sup>14</sup> E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1997, p. 199.

<sup>15</sup> Cfr. F. Brentano, *Sui molteplici significati dell’essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995; cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova 1976.

finisce la *kinesis* come «atto di una potenza in quanto tale»<sup>16</sup>, va ricordato anche che Heidegger nel corso del semestre estivo del 1931 individua l'essere nella *dynamis*, intesa non come *potentia* (*Möglichkeit*) ma come capacità (*Fähigkeit*) e forza (*Kraft*), mentre risemantizza l'*energeia*, intesa tradizionalmente come *actus*, presenza reale dell'ente compiuto, in quanto essere-all'opera (*am-Werksein*)<sup>17</sup>. Dunque l'essere è *dynamis*, che implica certo divenire e movimento, ma non è tout-court *divenire*, definizione questa che richiama evidentemente la concezione nietzscheana dell'essere e che sottotraccia suggerisce la provenienza dell'ontologia heideggeriana, ma nemmeno semplice movimento, che richiamerebbe un eraclitismo di fondo. La scelta di campo heideggeriana, in virtù della semantizzazione dell'essere come *dynamis* resta nell'alveo della Grecità e i corsi dei primi anni Quaranta proprio su Parmenide e Eraclito ne sono una conferma e indicano il tentativo di una reinterpretazione del pensiero presocratico e aurorale che indica la via per un «nuovo inizio», abbozzato nei *Beiträge*.

Allora, l'ambiguità heideggeriana consiste piuttosto, per un verso, nel possibile rinvio all'esperienza protocristiana della vita fattiva e a Lutero e dall'altro nel disconoscimento del Dio cristiano, in quanto fondamento della metafisica come onto-teo-logia. Per uscire da questa ambiguità Heidegger fa ricorso al dire del poeta; la parola di Hölderlin parla del divino e della dimensione del sacro, luoghi (*Er-Ort-erung*) del rammemorare che avvicinano il *Dasein* umano a un possibile altro dio, l'ultimo e l'unico che può salvarci<sup>18</sup>.

L'ultimo Dio, quello che può salvare, e che ci può togliere dalla «uniformità in cui tutte le cose non sono né lontane né vicine, e sono come senza distanza»<sup>19</sup>, è lo stesso Dio che «pone l'ente nell'estremo *abbandono* dell'Essere» ed è colui che essendo «l'inizio più profondo, non è il cessare ma altresì la *pre-correnza* (*Vor-läuferschaft*) più lunga». L'ultimo Dio si sottrae al calcolo e quindi al mondo della tecnica e della scienza metafisiche; e fintantoché l'uomo penserà, senza però comprendere, alla morte come ciò che vi è

<sup>16</sup> «L'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale, è movimento», Aristotele, *Fisica*, Libro III 1, 200b 30 - 201a 10 ss., tr. it. e apparati a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.

<sup>17</sup> Cfr. M. Heidegger, *Aristotele: Metafisica Θ 1-3 - Sull'essenza e la realtà della forza*, tr. it. di U. Ugazio, Mursia, Milano 1992; cfr. F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova 2000.

<sup>18</sup> «La filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo [lo stato tecnico assoluto, ndr]. E questo non vale solo per la filosofia ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione di Dio o all'assenza di Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)», M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *La cosa*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 109.

di più estremo, «come possiamo essere maturi per il raro cenno dell'ultimo Dio?»<sup>20</sup>, egli sta fuori da qualsiasi dimensione calcolante che si riferisca al monoteismo, al panteismo o all'ateismo, poiché tali espressioni esistono a partire «dall'“apologetica” giudaico-cristiana che ha come presupposto speculativo la “metafisica”», il cui Dio è morto con tutti i teismi. Se l'ultimo Dio non è la *fine*, bensì l'altro inizio della storia, rispetto all'epoca della metafisica, l'epoca dell'ontoteologia che abbraccia, come sottolinea Levinas, tutta la filosofia, questa storia deve essere portata alla sua *fine*<sup>21</sup>. È questa l'epoca della grande “macchinazione”, ma anche quella che descrive Soloviev in *Il racconto dell'Anticristo*, o Dostoevskij in *Il grande Inquisitore* e Nietzsche in particolare modo a partire da *L'uomo folle* della *Gaia scienza*. Eppure quest'ultimo Dio ci è ancora nell'estrema lontananza senza alcuna mediazione (*Er-lösung*); tuttavia tramite il Dio si ha «il riconoscimento dell'appartenenza dell'uomo nell'Essere» e contemporaneamente «l'ammissione da parte del Dio [...] di avere bisogno dell'Essere»<sup>22</sup>. Precedentemente Heidegger aveva sostenuto che è nel «cenno» dell'ultimo Dio che l'Essere perviene alla sua piena maturità, in cui consiste la sua «*fine essenziale*»; proprio qui si svela l'intima finitezza dell'Essere in quel *cenno* dell'ultimo Dio. Più che un'ambiguità, viene in luce una circolarità, specifica del pensiero non metafisico, contro ogni pensiero dialettico-dialogico, l'essenza stessa della filosofia, fin a partire dal corso del semestre invernale del 1929/30<sup>23</sup>.

Riprendendo la riflessione sulla parola-chiave «ontoteologia», Heidegger la sottopone a *Destruktion* (de-costruzione/distruzione), in virtù di un pensiero non dialettico – in contrapposizione alla *Aufhebung* hegeliana<sup>24</sup> – che chiama «passo indietro» (*Schritt zurück*), il movimento stesso del pensiero inteso non come un continuo progredire, ma un arretrare, un procedere *à rebours*, a ritroso, per meglio scorgere il processo della storia del pensiero stesso; «il pensiero indietreggia rispetto alla sua cosa – l'essere». Scorgere la processualità storica del pensiero significa cogliere l'origine dell'essere, la sua verità, che lungo tutta la storia della filosofia occidentale non è stata in alcun luogo indagata. E tuttavia la cosa del pensiero non può essere nominata se non utilizzando il

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. (Dall'Evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, § 253, p. 397.

<sup>21</sup> Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 539-548.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., § 256, pp. 404-405.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992, p. 235.

<sup>24</sup> *Aufhebung* viene tradotta da Derrida con *relève*, si pensi al cambio di guardia. «In Heidegger non si tratta di *relève* ma di *passo indietro*», E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., p. 174.

linguaggio della tradizione<sup>25</sup> (esempio ne è il *Seyn* barrato a croce «scritto in forma paleonimica, con la y invece che con la i secondo l'uso di Fichte [che] rispondeva a una esigenza di originarietà e germanicità»<sup>26</sup>); il passo indietro «va dal non-pensato, cioè la differenza in quanto tale [tra essere e ente, ndr] a ciò che è da-pensare, cioè la *dimenticanza* della differenza»<sup>27</sup>. Il «passo indietro» muove «dalla metafisica all'essenza della metafisica»<sup>28</sup> definendola come teologia e ontologia, cioè come onto-teo-logia; questo è ciò che vi è di più degno di essere pensato da un pensiero che voglia tener vivo il colloquio con la tradizione che gli è stata destinata. È in questo «luogo sistematico», nell'essenza ontoteologica della metafisica, «nella filosofia che il dio fa la sua comparsa»<sup>29</sup>. E il passo indietro del pensiero ha il compito di chiedersi da dove provenga «la struttura onto-teologica di tutta la metafisica», ossia come la teologia innervi la metafisica che intende «il pensare come un fondare». Il pensiero come *prote arche*, la cosa originaria del pensiero – l'essere – vengono ora presentati come «causa originaria» (*Ur-sache*) e il concetto metafisico di Dio diviene *causa sui*. La funzione, allora, del passo indietro è quella di svincolare *l'essere come differenza* dal pensiero ontoteologico della metafisica, pensando ora l'essere *a partire* dalla *Differenza*, il movimento circolare, «il ruotare l'uno intorno all'altro di essere ed ente»<sup>30</sup>, pensiero del circolo che abbiamo già incontrato come il manifestarsi del pensiero nella sua autenticità a-dialettica.

Le continue oscillazioni di queste pagine di *Identität und Differenz* lasciano il passeggero che si è imbarcato in balia dei marosi. Siamo davvero certi che Heidegger si ponga la questione di Dio, di quel Dio che è morto? La perdita del divino e la *Gelassenheit* – «parola fondamentale della mistica speculativa cristiana», come sottolinea Carlo Angelino – hanno in comune l'essere-per-la-morte dell'uomo e del Dio cristiano, degli dèi greci e germani, di Dioniso crocefisso; esistenziale sempre presente nel *Denkweg* heideggeriano, seppure con modalità diverse, nel *sein-zum-Tode* Heidegger vede il senso dell'esperienza del divino, il telos della storia dell'uomo metafisico e il loro tramontare, così come vaticina Zarathustra. Il senso profondo del negativo, il suo *itinerarium mentis in nihilum* – come titola l'*Introduzione* di Volpi a *Oltre la linea* – che

<sup>25</sup> «La lettera parla ancora e sempre nel linguaggio della metafisica, e ciò in modo deliberato. L'altro linguaggio rimane sullo sfondo», M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, cit., a cura di F. Volpi, nota a., p. 268.

<sup>26</sup> M. Ferraris, *Note ai Beiträge*, in «aut aut» 736(1990), p. 136.

<sup>27</sup> M. Heidegger, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 65.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 71.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 97.

trova nell'*Ab-grund*, l'abisso dell'essere *deinotaton*, un luogo simbolico come la *Lichtung*, non sono in opposizione a un supposto pensiero positivo dell'*epoca* della metafisica che ancora continua. Il suo *cupio dissolvi*, filosofico e biografico, è ben rappresentato dalla sua *Einandersetzung* con Paul Celan: «La morte a metà, / cresciuta, allattata con la nostra vita, / ci stava intorno, inverata dalla cenere» (*A Praga*).

## ABSTRACT

*Starting from the relations between J.F. Courtine and A. Fabris, the short essay examines the question of metaphysics as onto-theology in Heidegger's philosophy. The theological problem revolves around Heideggerian Denkweg, starting from the early works in which the presence of Aristotle, Paul of Tarsus, Augustine, Luther and Kierkegaard are key. The metaphysical problem of the divine and the sacred emerges in the courses dedicated to Hölderlin, in Nietzsche's "death of God" and in the thought on the "last God" in the Beiträge. But it is in the Conference on Identität und Differenz that clearly outlines the onto-theological constitution of metaphysics. If God is present in philosophy as causa sui only a "step back" (Schritt zurück) in thought allows you to see the authentic difference between Be and being.*

## Verlegenheit *metafisica* Un'ambiguità heideggeriana

### 1. Riaprire l'ontoteologia

Riprendere la definizione heideggeriana di metafisica come ontoteologia significa tornare a pensare alla metafisica, ponendo in questione sia la possibilità di una sua *definizione* (come, ad esempio, quella di ontoteologia) sia il significato stesso di un'espressione (onto-teologia) che, intesa unicamente come *reductio ad unum*, si rivela un ottimo strumento per sbarazzarsi della metafisica stessa.

Certo, se per ontoteologia intendiamo il processo di riduzione dell'essere all'ente in atto nella metafisica, di questa è possibile dare una definizione; e la struttura unitaria con cui viene presentata l'ontoteologia, permette, facendola coincidere con *la* metafisica, di dichiararne il fallimento. Sacrosanto attaccare la pretesa di ridurre l'essere all'ente: tentazione permanente o difetto congenito del pensiero, tanto quanto quello, ancora più titanico, di assorbire l'ente nell'essere, fino ad arrivare a ciò che un fine interprete come Pareyson chiama, riferendosi a Heidegger, misticismo dell'ineffabile. Occorre quindi tenere sempre desta e vigile l'attenzione sulle pratiche del pensiero. Ma, accanto a questo, più interessante ancora è andare fino in fondo al gesto ontoteologico, per cercare di coglierne la tensione inespressa o soppressa e per capire se la soluzione rispetto alla tendenza entificante sia allora davvero nel superamento della metafisica, o se invece si debba prendere in carico da Heidegger quel termine di torsione della metafisica, con cui continuare a parlarne mediante la riapertura del suo concetto.

Un modo per rendere meno inevitabile l'operazione inclusiva di attribuzione dell'ontoteologia alla metafisica con il suo conseguente smaltimento consiste, come fa con la dovuta accortezza storiografica Jean-François Courtine, nel collocare la caratterizzazione heideggeriana della metafisica come ontoteologia in una precisa tradizione della *prima philosophia*, che è quella avicenna-scotista. Verrebbe da pensare che di questa Heidegger "si serva" per andare oltre la metafisica; mentre per la sua concezione dell'essere attinga a una tradizione che potremmo chiamare mistica, che pure dimostra di conoscere, avendo studiato Agostino, san Francesco, Meister Eckhart, la mistica medioevale. Ecco che già

si modula una pluralità di tradizioni o di forme della metafisica, che spezza la presunta compattezza e l'artificiosa univocità di quell'unità destinale-storica costituita dall'ontoteologia. La quale, certo, sembra in grado di superare l'apparente dimorfismo della metafisica: quello con cui s'intende la metafisica sia come scienza fondamentale dell'ente in quanto tale, sia come scienza di una regione determinata dell'ente, che è quello immutabile e immateriale. Dimorfismo in realtà di un'identica intenzione, perché secondo Heidegger la metafisica, in entrambe le forme, resta sul piano ontico, interrogandosi sull'essere nella logica dell'ente. Si tratta quindi di caratteri apparentemente diversi di uno stesso soggetto (la metafisica), che semplicemente si cristallizza in forme differenti. Questa è per Heidegger l'unità ancora impensata della metafisica: onto-teo-logia.

Il doppio compito della metafisica sembra pertanto presentarsi come ciò che costituisce la fonte di ambiguità e di equivocità, che Heidegger e prima di lui Natorp e Jaeger si prodigano ad appianare: o assimilando la metafisica speciale in quella che tratta dell'ente in generale, non ritenendo problematica la riduzione (trascendentale) al piano dell'ente (Natorp), o fornendone una spiegazione genetica, che motivi la permanenza di una *Urmetaphysik* ancora platonica nell'ontologia successiva (Jaeger), oppure riconducendo la doppia declinazione della metafisica all'unica sua intenzione entificante (Heidegger).

Quindi, la duplicità costituisce il problema. Ma se non fosse il problema? Se fosse qualcosa di più profondo di un problema, prossimo al *mistero*, a ciò che esclude ogni possibile definizione? Riflettendo sulla relazione di Courtine, si può pensare che la contraddizione segnalata da Natorp rappresenti, se vogliamo, l'*imbarazzo* stesso della filosofia *tout court*: la filosofia che è sezione particolare del sapere, ma che tratta delle cose essenziali. È lo stesso paradosso che impone al filosofo la necessità di una rigorosa precisione dei concetti insieme all'impossibilità di un metodo definitorio. Quindi la lettura neo-kantiana di Aristotele individua un formidabile luogo di tensione, di una non pacifica e scontata coordinazione, che ha in sé di che resistere a una sua "soluzione".

Per mantenere quella tensione intrinseca, sarebbe forse in grado di offrire un approccio diverso, in grado di smussare il carattere insopportabile di quella contraddizione (che ha come effetto il suo appianamento), pensare che la duplicità può essere ricondotta (ma non ridotta) al soggetto che, così come vede le cose in prospettiva, legge la realtà a partire dalla sua costituzione finita? Pensiero che pure sembra sottoscrivere Heidegger, quando afferma che il domandare metafisico è inscindibile dalla situazione dell'esserci che domanda<sup>1</sup>. Il soggetto

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, Max Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, pp. 37-38.

è quindi un dato di fatto inaggrabile, ma per niente circoscrivibile, come invece sembra far pensare l'esistenzialismo che lavora sulla presunta unità del soggetto (la sua integrità/autenticità), in perfetta corrispondenza con l'unitarietà dell'Essere. All'autocomprensione interiore dell'uomo Heidegger dà assoluta precedenza rispetto alla comprensione del mondo, a quell'esteriorità abbandonata al suo destino di deformazione, da cui il soggetto sembra uscire incolume con una scelta esistenziale, aprendolo al confronto con l'Essere. Ma l'integrità dell'uomo esistente, forse illusoria, mette a rischio la sua reale consistenza, quella densità opaca, legata al suo sostrato non concettuale, attraverso cui egli potrebbe relazionarsi all'Essere, senza risolversi però in esso.

D'altronde neanche sul versante dell'ente le cose sembrano essere davvero così semplici. C'è un riduzionismo che intende l'ontologia come la scienza degli enti intesi come oggetti, senza segreti per il soggetto che vuole impossessarsene. È noto che per Heidegger la metafisica e il pensiero scientifico funzionano con la stessa testa, poiché restano ancorati all'ente, a cui tutto riducono, basandosi sul processo oggettivante e mancando il bersaglio di una corretta interrogazione sull'essere. Dove è chiaro che l'ente è considerato un oggetto che si manifesta senza ombre al pensiero. Ma la fenomenologia del suo maestro Husserl dovrebbe aver impartito a Heidegger la lezione dell'impossibilità ultima di cogliere il fenomeno nella sua totalità, evocata dai suoi insuperabili adombramenti prospettici. Allora, è sicuramente dovuta e giusta la critica heideggeriana alla metafisica ontica, ma questa critica non uscirebbe intimamente alterata da una diversa considerazione dell'ontico? Alla fine l'ontico come ciò che è assolutamente a disposizione è solo l'oggetto prodotto dalle mani dell'uomo, così come, ricorda Kant, si possono dare definizioni solo di concetti arbitrariamente pensati, cioè costruiti dall'uomo. Questo porterebbe anche a sfatare il mito della semplice-presenza senza resistenze degli enti intramondani, che li degrada a cose presenti e utilizzabili, facendo invece cenno a un concetto diverso di presenza<sup>2</sup>, che invero Heidegger sembra riservare solo all'essere, nel suo *venire in*

<sup>2</sup> Di un tipo di presenza che preveda il reciproco coinvolgimento dei termini della differenza sembra trovarsi traccia, ad esempio, in Pareyson: «l'essere non ha altro modo di apparire o altro luogo in cui risiedere che le forme storiche; e in esse risiede nella sua inesauribilità, cioè per un verso con una presenza che fa di esse l'unico suo modo di apparire, e per l'altro verso con una ulteriorità che non permette a nessuna di esse di contenerlo in modo esclusivo» (L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 43). E anche Gabriel Marcel, che pure parla di una presenza dell'essere che si sottrae alla presa, non la oppone all'esperienza concreta che possiamo averne, senza che questa si appiattisca sulla tangibilità di esperienze oggettive: è la presenza a noi stessi, che incontriamo nel nostro corpo, e che paradossalmente si dà proprio nell'opacità e non-trasparenza a sé; è la presenza che ci rende visibili a noi stessi, ma a partire da «un irrepresentabile concreto, un irrepresentabile che è più di un'idea, che supera ogni idea possibile, che è una presenza» (G. Marcel, *Être et Avoir*, Aubier, Éditions Universitaires, Paris



*presenza*, che è anche un nascondersi e velarsi, nell'ente; ossia alla luce di quella differenza ontologica, intesa come il differire da parte dell'essere la propria manifestazione nell'ente, che sembra quindi non coinvolto se non come parte relativa e subordinata. Il dubbio è che però così torni a riproporsi quell'idea di differenza fra essere ed ente giudicata semplicistica dallo stesso Heidegger. Fino a che punto si trova in Heidegger la consapevolezza che difficile da dire e da comprendere non è solo l'essere, ma anche l'ente? Consapevolezza necessaria, se si vuole davvero superare una struttura della vecchia metafisica, quella che stabilisce gerarchici rapporti di realtà, secondo criteri di potenza e di predominio, al cui principio non so quanto Heidegger si sia sottratto. Il suo pensiero sembra infatti attratto da una logica e da una grammatica della forza, a cui si associa tutta la retorica di un pensiero appropriativo (si pensi alla ricorrenza di termini come "mio" e "proprio" nella descrizione dell'autenticità esistenziale in *Essere e tempo*, dove l'alternativa è tra la perdita o la padronanza di sé; o all'*Ereignis*, evento-appropriazione).

Heidegger vede nella doppia forma della metafisica un'unità ancora non pensata; qui si propone invece di tornare a pensare ciò che anima la tensione metafisica, quell'intrinseca duplicità, inaggirabile, della metafisica, che si enuclea nel problema del rapporto tra essere ed ente. Una citazione, tratta da *Introduzione alla metafisica*, sembra indicativa del modo con cui Heidegger concepisce tale rapporto:

«In luogo del concetto generale di "essere" prendiamo, ad esempio, la rappresentazione generale di "albero". Per esprimere e precisare che cosa sia l'essenza dell'albero occorre staccarci dalla rappresentazione generale e rivolgerci a particolari specie di alberi e a singoli esemplari di questa specie [...]. Come possiamo, in genere, trovare questo particolare di cui tanto si parla, gli alberi singoli come tali, in quanto alberi; come possiamo, in linea di massima, anche solo cercare qualcosa del genere, come un albero, se non abbiamo già da prima la chiara rappresentazione di quello che sia un albero in generale? Se questa rappresentazione generale di albero fosse davvero così indeterminata e confusa, cosicché essa non potesse darci alcuna sicura indicazione nel nostro cercare e trovare, potrebbe accadere che invece di questi noi prendessimo come casi particolari, determinati, come esempi d'alberi, delle automobili o dei conigli»<sup>3</sup>.

1991, p. 78; *Essere e Avere*, tr. it. di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 90). E che dire allora del Volto di Levinas, che, certo, è assente, ma *mi sta di fronte*, sconvolgendo la possibilità di cedere questa esclusiva alla sola rappresentazione oggettivante?

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1972, pp. 89-90.

Dunque, dice Heidegger, non si può cercare e trovare qualcosa come un albero, se non abbiamo già la chiara rappresentazione dell'albero in generale. Non sembra essere dato lo stesso peso al fatto che, se noi avessimo *solo* un'idea di un albero e nessun caso concreto, specifico e particolare, potremmo dubitare che la nostra idea possa ridursi a essere solo *un'idea* di albero. Inoltre, anche la funzione riconosciuta ai casi particolari dei singoli esemplari sembra esaurirsi nell'esprimere e precisare quell'idea, che però, alla fine della citazione, si esclude possa essere indeterminata e confusa, e questo rafforza il ruolo accessorio, derivato e secondario dei singoli e concreti esemplari di albero. Per Heidegger, senza la chiara rappresentazione dell'essere in generale, gli enti non potrebbero manifestarsi, e potremmo scambiare automobili o conigli per alberi; dimenticando, in questa subordinazione del riferimento ai fenomeni concreti, che nondimeno è dalla realtà concreta, situata in un certo tempo, che l'ontologia fondamentale ricava le sue espressioni, sebbene ne occulti immediatamente la provenienza. È allora invece da pensare che i due termini – l'idea e il caso concreto, ma diciamo pure l'essere e l'ente – abbiano lo stesso peso all'interno di un incrocio inestricabile, di un rapporto di reciproca e indisciungibile connessione, prossimo forse a quella distinzione tra genesi e valore che Jaeger ha individuato in Aristotele, o al *verum-factum* vichiano, che intuitivamente comprendiamo nelle nostre decisioni profonde, che trascendono il tempo, manifestando in sé qualcosa di eterno, ma che non possono che realizzarsi nel tempo: è il dispiegarsi nel tempo che *accerta* la verità di decisioni che trascendono il tempo e lo *imverano*. È, come dice Adorno, «il problema per cui noi non possiamo mai avere né pensare un ente che non sia determinato, e in esso è già contenuto il concetto – o l'idea; mentre l'idea che non si riferisce a sua volta all'ente, all'esperienza reale, sarebbe veramente un puro nome, un vuoto fantasma»<sup>4</sup>.

Non che Heidegger non conosca questa sorta di tensione e anche d'imbarazzo filosofico quando parla di disorientamento, di spaesatezza (*Heimatlosigkeit*), come confessa in *Lettera sull'«umanismo»*<sup>5</sup>, ma si tratta dell'imbarazzo della metafisica?

<sup>4</sup> Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie 1-II*, a cura di R. zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973-74; *Terminologia filosofica*, tr. it. di A. Solmi, 2 voll., Einaudi, Torino 1975, p. 49.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1947; *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 102-104.

## 2. Ambiguità e Verlegenheit

Heidegger si pone di fronte alla doppia forma della metafisica, che mette in imbarazzo il pensiero filosofico e, come dice Courtine, procederebbe a ipostatizzare il problema come soluzione: il problema costituito dalla *Verlegenheit* generata in Aristotele dallo scontro tra una metafisica del trascendentale e una metafisica del trascendente, e che diviene soluzione, vedendosi riconosciuta come elemento costitutivo della ricerca metafisica. È da interrogare l'intenzione positiva di soffermarsi sul disagio espresso dalla metafisica aristotelica, per misurare quanto sia andato perduto in quel processo di ipostatizzazione, con molta probabilità la sua vitalità, la sua aperta dinamicità. Il dubbio è che Heidegger non abbia saputo tenere aperta la tensione, cedendo alla reificazione di quel momento e all'idea che la doppia fioritura della metafisica appartenesse alla stessa pianta e quindi vedendo nell'ontoteologia la diagnosi e la cura, che consiste nell'eradicazione della metafisica dall'orizzonte dell'essere.

Il suo senso di spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) scaturisce dall'unilaterale attenzione all'Essere nel suo oblio, non si confonde con la *Verlegenheit* metafisica, rispetto alla quale Heidegger sembra decidersi invece per una soluzione *ambigua*: una *soluzione di ambiguità* che, come dice bene Courtine, è «il suo colpo di genio, che è anche uno straordinario colpo di forza» (di nuovo, la forza), e che consiste nel fare del problema la soluzione al problema. Gesto di forza è quello di semplificare quell'imbarazzo; di porre/imporre un'unità destinale e storica allo sviluppo della metafisica, che vuole superare per attingere a una presunta (e mitica) immediatezza. Quindi, il problema della doppia concezione della metafisica diventa la soluzione: «la filosofia prima è scienza dell'ente come tale e dell'ente supremo», che, detto così, appare un'ottima strategia per un'operazione chirurgica definitiva (eliminiamo la metafisica come ontoteologia).

Ma, al di là della sua riduzione ontica, la metafisica è proprio questo movimento impossibile, davvero *imbarazzante*, come si trova perfettamente espresso nell'immagine adorniana del Barone di Münchhausen, che nello stesso momento è nelle cose e al di fuori delle cose e viene sorpreso nel gesto in cui si solleva dallo stagno afferrandosi per il codino<sup>6</sup>. Non sembra corretto definire quella del Barone una posizione ambigua, contenendo in sé il termine di ambiguità sempre qualcosa di arbitrario, di strategico, di competenza propriamente soggettiva: il pensiero vuole/non vuole essere ambiguo; fa pensare che potrebbe non esserlo se solo lo volesse; è cioè qualcosa che il soggetto

<sup>6</sup> Th.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1951, p. 82; *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1954, p. 78.

può *gestire*. Qui, invece, è rappresentata la condizione incarnata dell'uomo di pensiero, sempre fuori luogo, costretto a guardare ogni sua natura (sensibile/sovrasensibile, esistenziale/essenziale) con gli occhi dell'altra, in una sorta di strabismo esistenziale-speculativo. Non per scelta: per necessità. Ed è una situazione *imbarazzante* in cui egli "si trova", malgrado se stesso, nonostante tutte le intenzioni: questa è la condizione strutturale della metafisica, impermeabile a ogni riduzionismo. Condizione che il filosofo comprende molto bene, perché è ciò che sperimenta continuamente nell'esercizio del suo pensiero, in cui si dà esperienza di un'inesauribile tensione tra l'essenza e l'esistenza, in un modo tale per cui il filosofo non riesce mai a eguagliare veramente le proprie idee, in quanto sempre implicato nell'esistenza, e non riesce mai a toccare davvero la propria esistenza, in quanto votato alla sua essenzialità.

In cosa consiste l'ambiguità heideggeriana? Come ha finemente messo in rilievo la relazione di Adriano Fabris, in Heidegger vi è la necessità e l'impossibilità di uscire in modo chiaro, certo ed evidente dalla metafisica, restando impigliato nelle sue categorie e nell'interpretazione che egli ne dà. Sembra confermarlo l'impressione che – parallelo al dimorfismo metafisico, che Heidegger segnala e appiana – egli proponga quello che chiamerei un *dimorfismo del Nulla*, anche questo riconducibile a unità, quella dell'Essere. Heidegger critica la metafisica, ma sembra mantenerne l'ambiguità della forma dimorfa nel suo pensiero del Nulla. Il Nulla, in una delle formulazioni più significative e tarde di Heidegger, è il Ni-ente, con cui Heidegger distingue l'Essere rispetto all'ente e che costituisce una predicazione relativa: l'Essere Assoluto è il Ni-ente, non è l'ente, non esiste come essente presente. E questo potrebbe pensarsi anche di Dio, in un esercizio di teologia negativa, per dire che, non riuscendo a rispondere al quesito su che cosa esso sia, non si può pensare che in termini contrastivi. Questo significato del Niente entra in tensione con il Niente del primo Heidegger, come ciò che l'uomo incontra nel sentimento dell'angoscia, dove dire che tutto è fondato sul Niente ha tutt'altro significato: qui il Niente è Niente e intacca la consistenza della realtà. Ma anche in questo caso il Niente serve come stimolo perché l'esserci sia: l'angoscia è reale e attanaglia con la sua minaccia di insensatezza l'esistenza, ma, come dice Jan Patočka, questa angoscia in Heidegger deve durare solo un istante<sup>7</sup>, perché l'uomo possa non perdersi e tornare

<sup>7</sup> «Nell'analisi heideggeriana della situazione fondamentale dell'angoscia, veniamo a sapere che in essa si apre una possibilità e anche – *seppure per un solo istante* – un autentico rapporto col nulla. Ma perché solo per un istante? Perché l'angoscia non significa altro che un istante di crisi da cui è indispensabile o tornare indietro nel mondo, cioè al senso e al significato, oppure smarrirsi nella «spaventosa inerzia» della noia assoluta e profonda del *taedium vitae*, da cui non c'è ritorno. Tornare al mondo non significa tuttavia tornare alle cose così come esse erano. Esse infatti non saranno mai più

al mondo rinnovato e restituito alla sua esistenza autentica. La stessa cosa potrebbe dirsi anche per l'essere-per-la-morte che rende possibile la costituzione autentica dell'esserci.

Sembra quindi esserci sotterraneamente un collegamento fra le due accezioni del Niente heideggeriano, alla luce di una sostanziale positività, di una filosofia non annichilente (restando nella sfera concettuale del Niente), e ancora meno tragica. Quindi, si potrebbe dire che, mentre il dimorfismo metafisico viene risolto con la comune riconduzione all'ente (e quindi giudicato negativo), il dimorfismo del nulla si appiana sulla positività dell'Essere, con cui il Niente dialoga, fino all'intercambiabilità o convertibilità. E d'altronde, se il Niente fosse negatività reale, realtà positiva nella sua negatività, Heidegger potrebbe rispondere che il rischio sarebbe in questo caso di entificare metafisicamente il niente. L'Essere viene da lui chiamato Ni-ente proprio per scongiurare il rischio di ridurre l'Essere all'ente, ma se al Niente riconosciamo una sua entità, siamo punto a capo, cioè ricadiamo in quello che Heidegger potrebbe chiamare il tranello della metafisica. Ma il rischio a cui così si espone questa mossa è di elevare troppo in fretta il reale, anche nella sua negatività meno confortante, a un'assolutezza dell'Essere, su cui si infrange la sua fragile consistenza.

#### ABSTRACT

*Heidegger identifies in the double form of metaphysics a not yet thought unit: Ontotheology. In this way, however, the risk is to force metaphysics within the limits of an interpretative unitarity. Reflecting on Heidegger's analysis, this paper aims to return on Verlegenheit as structural condition of metaphysics, that is alternative to heideggerian reductionism. Verlegenheit expresses the tension that animates metaphysics; the intrinsic duality of the relationship between Being and beings. Simplify Verlegenheit means falling in ambiguity.*

quelle cose intatte e non problematiche quali prima ci apparivano» (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008, p. 66).

## *Dio come Essere ed Essere come Evento* *Saggio conclusivo*

### 1. *Status quaestionis*

Sarà capitato anche a voi di ritrovarvi senza volerlo in contromano. Succede quando il Comune decide di cambiare il senso di marcia ad una strada che fino a qualche tempo prima avevate percorso proprio nella direzione che ora è considerata contromano (o “controsenso”, come si usa dire nella lingua italiana parlata nella mia amata Sicilia). La reazione immediata che si prova in questi casi, vedendo la prima auto venire in direzione opposta alla vostra, è quella di sorpresa e di rabbia di fronte a colui che voi considerate in palese violazione del codice della strada. Di lì a poco, tuttavia, l’aumento del numero dei conducenti di automobili passibili secondo voi di ritiro della patente vi porterà inevitabilmente al riconoscimento della triste verità: in contromano, ahimè, siete voi!

Avviene un po’ una cosa analoga nella filosofia contemporanea a proposito della metafisica dell’essere in una strada che si potrebbe chiamare “oggi”.

“Oggi” la metafisica dell’essere, dopo le critiche di Kant, Nietzsche, Heidegger, Habermas, Vattimo, è morta – pensa ancora qualcuno. Poi magari gli viene incontro Peter van Inwagen su una bella auto d’epoca, precisamente del 1948, targata Quine, *On What There Is*<sup>1</sup>. Sarà un caso isolato, in contromano, penserà ancora il nostro qualcuno. Poi gli passano davanti Fine, Loux, Valli-cella, McGinn, Pasnau, Priest e molti altri, ma niente, non realizza ancora. Poi arriva Varzi, filosofo ben noto e stimato da questo «Giornale di Metafisica», con la sua antologia, questa volta in italiano, dal titolo *Metafisica. Classici contemporanei*, un tomo di 535 pagine<sup>2</sup>. Si convincerà finalmente il nostro di essere in “controsenso”? Forse non ancora: essendo un filosofo, coltiva il dubbio contro i luoghi comuni come metodo di lavoro, con piccolo contorno di presunzione localistica. A quel punto, probabilmente, un suo giovane allievo gli invierà

<sup>1</sup> W.V.O. Quine, *On What There Is*, in «Review of Metaphysics» 2(1948), pp. 21-38.

<sup>2</sup> A. Varzi (ed.), *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma/Bari 2008.

il link alla ERIH-Plus list<sup>3</sup>, ossia una delle più accreditate classifiche al mondo delle migliori riviste di filosofia: scoprirà che le prime cinquanta – compresa «Erkenntnis», che fu notoriamente l'organo dell'anti-metafisico Circolo di Vienna – trattano ormai in larghissima parte di metafisica.

Se ha ancora un qualche valore la vecchia regola della logica classica, secondo cui *ab esse ad posse valet consequentia*, non potrà non ammettere che, dal fatto dell'esistenza di un dibattito internazionale sui temi della metafisica dell'essere, con centinaia di pubblicazioni, si deve necessariamente dedurre che la metafisica dell'essere "oggi" è possibile.

Stando così le cose, una rivista, che tra l'altro si chiama «Giornale di Metafisica», non ha da giustificarsi per aver scelto come titolo del suo VI Incontro, e poi del numero monografico che ne raccoglie gli Atti, il tema di Dio come Essere, metafisico che più metafisico non si potrebbe.

Solo per fare qualche nome di autori, che hanno insegnato o insegnano nelle migliori università del mondo e che hanno pubblicato in riviste, checché se ne dica, veramente ottime, ricordo che su questo tema hanno scritto tra gli altri: Geach<sup>4</sup>, Miller<sup>5</sup>, Plantinga<sup>6</sup>, Hughes<sup>7</sup>, Kenny<sup>8</sup>. Il «Giornale di Metafisica», insieme all'Istituto di Studi filosofici di Lugano, ha invitato al suo incontro gli ultimi due.

Dov'è mai, allora, la novità del VI Incontro del Giornale di Metafisica e di questo numero, se è vero com'è vero che si tratta, appunto, di un tema già affrontato "oggi"?

La novità mi sembra nel senso di marcia. Lungi dal costringere tutti ad andare nella stessa direzione della metafisica analitica, il *Giornale di Metafisica*,

<sup>3</sup> European Reference Index for the Humanities: <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erih/searchForm?discipline=Philosophy&cat2007=INT1&cat2011=INT1>

<sup>4</sup> P. Geach, *God and the Soul*, Routledge-Kegan Paul, London 1969 (dove è ripubblicato tra l'altro il suo magistrale *Form and Existence*, uscito per la prima volta nel 1954 (in «Proceedings of the Aristotelian Society» 55[1954-1955], pp. 251-272).

<sup>5</sup> B. Miller, *From Existence to God*, Routledge, London-New York 1992 (ed. it. di G. Ventimiglia, con Post-fazione, tr. di C. De Florio: *Dall'esistenza a Dio. Una dimostrazione filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2013); Id., *The Fullness of Being. A new Paradigm for Existence*, Notre Dame University Press, Notre Dame (IN) 2002.

<sup>6</sup> A. Plantinga, *Does God have a Nature?*, Marquette University Press, Milwaukee 1980.

<sup>7</sup> C. Hughes, *On a Complex Theory of a Single God: An Investigation on Aquinas Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1989; Id., *Aquinas on Being, Goodness, and God*, Routledge, London-New York 2015.

<sup>8</sup> A. Kenny, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Routledge, London 1969; Id., *The God of the Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1979; Id., *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002 (ed. it. a cura di G. Ventimiglia, tr. it. di R. Saccenti e G. Ventimiglia: *Lessere secondo Tommaso d'Aquino. Un'ontologia problematica*, Carocci, Roma 2013); Id., *The Unknown God. Agnostic Essays*, Continuum, London-New York 2004.

quasi unico nel suo genere, forte anche della sua veneranda tradizione “continentale”, ha proposto, e non è la prima volta, di istituire nella strada dell’“oggi” il doppio senso di marcia, onde tutti possano andare in entrambe le direzioni, con beneficio della circolazione delle idee e delle vie di comunicazione nella repubblica dei filosofi, ovvero, fuor di metafora, per dare “memoria” alla spesso smemorata metafisica analitica contemporanea e, d’altra parte, “contemporaneità” alla spesso datata e isolata metafisica (o anti-metafisica) continentale.

Per questo motivo, insieme agli studiosi di orientamento analitico menzionati, Nicolaci ed io abbiamo invitato all’incontro, e non poteva essere altrimenti, anche filosofi cosiddetti continentali. Di entrambe le tradizioni, poi, abbiamo invitato sia gli storici della filosofia (come Kenny fra gli analitici e Berti fra i non analitici) che i “teoreti” (come Hughes per gli analitici e Samonà fra i continentali). Infine, sebbene il tema riguardasse Dio, il *Giornale di Metafisica* e l’Istituto di Studi Filosofici di Lugano hanno, abbiamo, ritenuto opportuno invitare sia filosofi credenti che non credenti o notoriamente agnostici, per evitare qualunque tentazione confessionale o apologetica, a tutto vantaggio del dibattito filosofico puro.

Nelle pagine che seguono mi propongo tre cose: 1) commentare la riuscita o meno del tentativo di “circolazione nei due sensi di marcia” proposto nell’Incontro di Lugano e in questo numero del «Giornale di Metafisica»; 2) individuare alcune risposte convergenti date alla domanda fondamentale dell’Incontro – Dio è l’Essere? – e alcune divergenze fondamentali; 3) proporre una lettura nuova della metafisica dell’essere di Tommaso, in grado forse di ridimensionare quelle divergenze.

## 2. *Meta-metafisica dell’Essere*

Siamo riusciti nell’intento, inedito e difficile, di far circolare veramente le idee, nell’Incontro di Lugano, nei due sensi di marcia?

Non sempre, ad essere franchi. La differenza nella conoscenza delle lingue utilizzate (italiano, inglese e francese), di linguaggi (quello della logica formale e quello di volta in volta scolastico, heideggeriano o idealista), di metodi (per temi e problemi quello analitico, per autori e testi quello continentale) hanno reso inevitabilmente difficile il dialogo e il confronto. Tuttavia mi sembra che alcuni risultati, a guardar bene, vi siano stati.

Anzitutto studiosi di orientamento continentale, sia teoreti che storici, si sono mostrati aperti e interessati alla filosofia analitica, e si sa che questa non è cosa da poco ai nostri giorni. È il caso ad esempio dello stesso Direttore della



rivista Nicolaci<sup>9</sup>, nonché di Berti, che è già su questa strada da non pochi anni<sup>10</sup>. Sull'altro versante, forse ancor di più, filosofi di orientamento analitico si sono mostrati interessati alla metafisica continentale, specie nella sua fase "classica". È il caso, anzitutto, di Kenny, che del dialogo fra le diverse tradizioni di pensiero ha fatto una delle cifre della sua opera intellettuale (mettendo a confronto ad esempio Tommaso d'Aquino e Frege, come si vede anche nella relazione pubblicata in questo numero). Si pensi alla sua magnifica *Nuova storia della filosofia occidentale*, tradotta in diverse lingue<sup>11</sup>. Tuttavia, una reale apertura nei confronti della metafisica continentale classica si è vista all'opera anche nelle relazioni degli analitici Hughes e Löffler.

In secondo luogo, storici della filosofia medievale, come Marabelli, si sono scoperti d'accordo, senza essersi messi d'accordo, con filosofi analitici della religione, come Löffler e viceversa<sup>12</sup>. La tesi che li ha accomunati a loro insaputa è quella dell'importanza delle vie per dimostrare l'esistenza di Dio ai fini di una corretta semantizzazione dell'"Essere" di Dio. Analoga impostazione si è rinvenuta anche in Hegel e in Rosmini, che allo stesso scopo valorizzarono, dal canto loro, l'argomento ontologico di Anselmo, come hanno ben mostrato Samonà e Krienke.

Ancora, poi, storici della filosofia di orientamento aristotelico, come Berti, che in passato erano stati molto critici nei confronti della metafisica dell'essere di Tommaso, hanno confermato e approfondito, con la consueta onestà intellettuale, il ridimensionamento delle loro critiche<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. *supra*: G. Nicolaci, *Premessa*, p. 6.

<sup>10</sup> E. Berti, *Platone e Aristotele nella filosofia analitica*, in E. Spinelli (ed.), *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, Ministero della Pubblica Istruzione, Roma 1998, pp. 17-24 (ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2: *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 329-338); Id., *Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle*, in A. Bottani - M. Carrara (eds.), *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2002, pp. 79-108; Id., *Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico*, in C. Bianchi - A. Bottani (eds.), *Significato e ontologia*, Angeli, Milano 2003, pp. 25-38; Id., *La metafisica nella filosofia analitica contemporanea*, in G. Movia (ed.), *Metafisica e antimetafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 75-91; Id., *Ontologia analitica e metafisica classica*, in «Giornale di metafisica» 29(2007), pp. 305-316; Id., *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'Esse ipsum*, in «Giornale di Metafisica» 31(2009), pp. 5-23 (raccolto in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/2, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 495-509); Id., *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, in «Rivista di Estetica» 49, 1(2012), pp. 7-22. Cfr. *supra*: Berti, *Argomenti aristotelici contro l'esistenza di un Essere per essenza*, pp. 23-36.

<sup>11</sup> A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale*, tr. it. a cura di G. Garelli, 4 voll., Einaudi, Torino 2012-2013.

<sup>12</sup> Cfr. *supra*: W. Löffler, *Two Approaches to Divine Simplicity: Reply to Anthony Kenny and Christopher Hughes*, pp. 157-164, spec. p. 161 dove cita espressamente Marabelli.

<sup>13</sup> E. Berti, *Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomista di Dio come «Ipsum esse»*, in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 347-351; Id., *Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire*

A proposito di onestà intellettuale va ricordato che il filosofo di orientamento analitico Anthony Kenny, proprio nella bella relazione all'Incontro di Lugano, ha mitigato la sua nota critica all'ontologia di Tommaso, da lui accusata in passato di contenere nient'altro che «s sofisticheria e illusione»<sup>14</sup>. Nella sua relazione, infatti, egli ha per così dire offerto a Tommaso e ai tomisti di oggi una via d'uscita da quella confusione (presente, ha scritto, «se non nella mente stessa di san Tommaso, certamente nelle menti dei suoi interpreti lungo i secoli»), rilevata già dallo stesso Kenny. Si tratta della confusione prodotta dall'uso dello stesso termine "esse" per designare sia l'"anitas" che l'essere<sup>15</sup>.

Infine, studiosi notoriamente simpatetici con la filosofia di Heidegger, come Fabris e Courtine, hanno preso le distanze dalla famosa sua critica all'onto-teo-logia, il primo rilevando che Heidegger non riuscì mai a liberarsi, ambigualmente, dalle tradizioni della pur criticata onto-teo-logia<sup>16</sup>, il secondo dimostrando che "la" metafisica presa di mira in quella critica era soltanto "una" metafisica, quella di Tommaso e della scuola tomistica del XIII secolo, non già tutta la metafisica<sup>17</sup>.

## 2. *Metafisica dell'essere revisited*

Al di là però di queste felici e benvenute manovre di avvicinamento, di natura per così dire "meta-metafisica", fra filosofi di orientamento diverso, vi sono stati nell'Incontro di Lugano contributi nuovi, metafisici, alla domanda se Dio sia l'Essere?

Nicolaci nella sua Prefazione notava che «l'obbiettivo ultimo non è stato quello di rispondere all'interrogativo ma, se così può dirsi, di *sostenerlo*».

Tuttavia, se la domanda era, nei nostri intenti, più importante delle risposte, qualche risposta, specie se nuova, non si sarebbe certo rifiutata.

E in effetti qualche risposta interessante c'è stata.

*de Saint Thomas sur la Métaphysique*, in C. Chiesa - L. Freuler (eds.), *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt* (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie), Genève-Lausanne-Neuchâtel 1999, pp. 215-228 (raccolto in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 167-182); Berti, *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'Esse ipsum*, cit.

<sup>14</sup> A. Kenny, *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1980, p. 60 (trad. it. di A. Colombo: *Tommaso d'Aquino*, Dall'Oglio, Milano 1980).

<sup>15</sup> Cfr. *supra*: A. Kenny, *Quidditas and anitas after Frege*, pp. 109-118, spec. pp. 113-114.

<sup>16</sup> Cfr. *supra*: A. Fabris, *Dio con l'essere. Di nuovo Martin Heidegger*, pp. 58-67.

<sup>17</sup> Cfr. *supra*: J.-F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, pp. 39-57, spec. pp. 55-57.

Anzitutto, è un fatto, ed è una novità degna di rilievo, che alla domanda del Convegno – Dio è l'Essere? – nessuno abbia risposto affermativamente, nemmeno lo studioso che più di ogni altro avrebbe potuto farlo, ossia Marabelli, seguace di quel Gilson che della metafisica dell'Essere, anzi dell'Esodo, ha fatto uno dei suoi cavalli di battaglia.

Secondo Marabelli Dio non è l'Essere ma “il suo essere”. Tale “suo essere” tuttavia, va scoperto e semantizzato, ha aggiunto, e questo lo si può fare grazie al risultato delle vie. Cosicché “Dio è il suo essere” significa il suo essere “primo motore” – anzi come suggestivamente proposto da Marabelli primo “promotore” – il suo essere “causa incausata”, il suo essere “necessario” etc. E da qui, alla fin fine, il suo essere “in-fondato”, cosa questa che finisce con il contraddistinguere in modo unico l'essere di Dio:

«L'espressione Dio è il *suo* essere – ha notato Marabelli – non è espressione ovvia, banale, se il suo essere, almeno parzialmente, è semantizzato ed è stato riconosciuto come singolarmente (per ognuno degli aspetti) in-fondato. È questa in-fondatezza dell'essere divino il suo proprio essere [...]. Quando si dice che Dio è *il suo essere* si deve semantizzare dicendo che questo è carattere singolare di Dio, e cioè che è causa di tutto l'altro essere mentre il suo è essere è incausato: “hoc est *proprium solius* Dei quod sit suum esse, et nullius rei alterius proprium est”»<sup>18</sup>.

È sorprendente la vicinanza delle interpretazioni di Marabelli e di Kenny al riguardo, sebbene esse provengano da orizzonti filosofici differenti (gilsoniano quello di Marabelli, fregeano quello di Kenny). Ognuna delle creature, nota Kenny, «è il suo essere», ma il modo con cui Dio «è il suo essere» è unico, dal momento che l'essenza di Dio non è mai in potenza rispetto al suo essere<sup>19</sup>.

Anche per Berti, certamente, Dio non è l'Essere ma è il «suo» essere. Anzi, proprio Berti, insieme a Brock, è stato uno dei primi a notare che la traduzione letterale dell'espressione «Deus est ipsum esse subsistens» non dovrebbe comportare l'aggiunta dell'articolo determinativo – “Dio è l'essere stesso sussistente» – sia perché il latino non ha articoli, sia perché, soprattutto, se si traducesse con l'articolo, si finirebbe con il considerare l'essere di Dio come una idea platonica ipostatizzata e, così, la tesi di Dio come essere sussistente ricadrebbe sotto le critiche che Aristotele, e con lui lo stesso Tommaso, avevano rivolto all'analogia concezione platonica di un Essere per essenza. Lo stesso

<sup>18</sup> C. Marabelli, *La verità sublime del nome di Dio*, *supra*, pp. 16-17.

<sup>19</sup> Cfr. *supra*: A. Kenny, *Quidditas and anitas after Frege*, pp. 115-116.

Berti ha scoperto tra l'altro che in latino l'espressione utilizzata più spesso da Tommaso per esprimere l'idea di Dio come "esse subsistens", non soltanto nelle sue opere più mature (come il *Commento agli Analitici*) ma anche in quelle giovanili (come il *De ente et essentia*), era appunto "Deus est suum esse"<sup>20</sup>. «Contro questa concezione dell'*Esse ipsum* – nota Berti – gli argomenti di Aristotele non valgono, non perché non siano validi, ma perché sono rivolti ad altro». Resta da capire però, conclude Berti,

«se l'*actus essendi*, espressione con cui Tommaso spiega l'*esse* che costituisce l'essenza di Dio, sia l'atto di esistere proprio di qualsiasi essenza, nel qual caso esso ricadrebbe sotto le critiche degli argomenti aristotelici, o sia l'atto proprio della sola essenza divina, cioè l'atto di una forma, la forma perfettissima di Dio, con la quale esso verrebbe a coincidere, nel qual caso si sottrarrebbe alle critiche degli argomenti aristotelici. Ma questo è un problema di esegesi tommasiana, che lascio agli specialisti di Tommaso»<sup>21</sup>.

Non trattando del pensiero di Tommaso, non sorprende poi che le relazioni di Samonà, Krienke, Fabris e Courtine abbiano portato testi e argomenti contro una risposta positiva alla domanda se Dio sia l'Essere.

Per Hegel Dio, invece che essere, è più precisamente spirito, come ha ben evidenziato Samonà: il concetto metafisico di Dio come Essere deve concretizzarsi nel concetto speculativo di Dio come spirito, che in sé contiene la opposizione fra finito e infinito, pensiero ed essere. Con le parole di Samonà: «Il concetto metafisico di Dio – questa la tesi di Hegel – risulta ancora astratto rispetto al concetto speculativo di Dio, che sviluppa come totalità entrambi i lati dell'opposizione (finito e infinito o, nella prova ontologica, pensiero ed essere) e riprende la propria unità nell'eguaglianza degli opposti». Lo sviluppo dal concetto metafisico di Dio al concetto speculativo di Dio rivela l'essere di Dio secondo Hegel:

«Senza questo sviluppo – scrive ancora Samonà – il concetto non si "eleva" allo spirito, che è concetto appropriato di Dio. L'essere dello spirito, il Dio della "vera religione" è infatti l'"universale che si particolarizza" (*RPh* III, 1824, 125) ovvero che fa della sua stessa unità un 'momento' e così la attua pienamente come unificazione degli opposti sviluppatasi in totalità 'libere' l'una rispetto all'altra»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Berti, *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, cit.

<sup>21</sup> E. Berti, *Argomenti aristotelici contro l'esistenza di un Essere per essenza*, *supra*, p. 36.

<sup>22</sup> L. Samonà, *Dio e l'essere in Hegel*, *supra*, p. 84.

Una critica a tale concezione hegeliana viene da Rosmini. Come ha ben notato Krienke, riprendendo opportunamente una notazione di Sofia Vanni Rovighi, in Hegel «non è il concetto di Dio che implica l'esistenza, ma il concetto in quanto tale, che è in certo senso sempre concetto di Dio, ma di un Dio che diviene»<sup>23</sup>.

In Rosmini, al contrario, che pure valorizza come Hegel l'argomento ontologico, le distinzioni tra idea di essere, Dio, ed enti finiti sono preservate. Così l'*esse ipsum* non è *subsistens* ma, d'altra parte, non c'è *esse ipsum* senza *esse subsistens*<sup>24</sup>. Pur valorizzando la soggettività, restano chiare in Rosmini, a differenza che in Hegel, le distinzioni fra finito e infinito e tra pensiero ed essere, sebbene il pensiero e la sua idea di essere siano ormai diventate passaggio cruciale nella comprensione di Dio e del mondo<sup>25</sup>.

Che ne è, infine, della risposta alla domanda dell'incontro di Lugano – Dio è l'Essere? – all'interno del panorama heideggeriano?

Come ha sottolineato bene Fabris, in Heidegger Dio non può mai essere concepito come l'Essere, dal momento che tale Essere è interpretato come quello dell'onto-teo-logia, ossia come motore immobile, come un ente statico, fisso, eterno, completamente diverso dall'essere che, per dirla in modo semplice, non è altro che divenire<sup>26</sup>.

Courtine, dal canto suo, dopo una magistrale ricostruzione della genesi dell'onto-teo-logia di Heidegger, nata in polemica con la concezione che della metafisica avevano dato Natorp e Jaeger, rileva come Heidegger abbia lasciato fuori dalla sua "onto-teo-logia" la metafisica neoplatonica, dove egli avrebbe invece trovato ciò che andava cercando, ossia la distinzione fra ente ed essere e, ancora, una concezione dell'essere come verbo invece che come sostantivo<sup>27</sup>.

Insomma, riepilogando, uno dei risultati dell'Incontro di Lugano è il seguente: per Hegel, Heidegger e Tommaso stesso Dio non è l'Essere stesso sussistente, come per secoli si è invece andato ripetendo. Marabelli, Berti e Kenny hanno poi sottolineato che egli dovrebbe semmai essere inteso, a partire dagli stessi testi di Tommaso, come il "suo essere".

<sup>23</sup> S. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, ed. a cura di C. Marabelli, Eupress-FTL, Lugano 2004, p. 176.

<sup>24</sup> Cfr. supra: M. Krienke, *Problemi metafisici dell'anti-scetticismo di Hegel. Un'analisi rosminiana e una prospettiva "altra" su "Dio come essere"*, pp. 99-100.

<sup>25</sup> *Ibi*, pp. 95, 103.

<sup>26</sup> Cfr. supra: A. Fabris, *Dio con l'essere. Di nuovo Martin Heidegger*, p. 59.

<sup>27</sup> Cfr. supra: J.-F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, pp. 56-57.

Vi è, dietro questa variante apparentemente banale, un'altra risposta, teoreticamente importantissima, alla domanda centrale dell'Incontro di Lugano. Il merito è tutto da attribuire a Kenny ed alla sua lettura della metafisica dell'essere a partire dalla distinzione di Frege fra "es-gibt-Existenz" e "Wirklichkeit", valorizzata poi da Geach: se l'essere di cui si dice quando si parla di Dio come "essere" è l'anitas, cioè la risposta alla domanda "se qualcosa è" (an sit), coincidente con la "es-gibt-Existenz" di Frege, allora l'affermazione di Dio come essere risulta semplicemente insensata. Se, in altre parole, la tesi dell'identità in Dio fra essenza ed essere, viene intesa come la tesi dell'identità in Dio di quidditas – la risposta alla domanda quid sit – e anitas – la risposta alla domanda an sit – allora quell'identità risulta priva di senso. Convieni rileggere qui, in italiano, questo passaggio fondamentale della relazione di Kenny:

«È certamente nelle traduzioni latine di Avicenna che si trova la parola anitas: fu lui a sostenere che in Dio anitas e quidditas erano identiche. Questa affermazione è di fatto assurda: la risposta a una domanda quid è una definizione, mentre la risposta a una domanda an è semplicemente "sì" o "no"»<sup>28</sup>.

Se invece l'essere di cui si dice quando si parla di Dio come Essere, o quando si afferma che in lui essenza ed essere coincidono, non è l'anitas ma l'essere come atto di una essenza, allora la tesi dell'identità in lui fra essenza ed essere non è insensata, a patto però, appunto, di correggere l'espressione "Dio è l'Essere" con quella più appropriata "Dio è il suo essere", dato che ad ogni essenza compete il suo essere e ogni essere è l'essere di un'essenza<sup>29</sup>.

La distinzione fra quella che ora Kenny chiama "anitas" (e prima chiamava "esistenza specifica")<sup>30</sup> e l'"essere" è condivisa anche da Berti (il quale chiama l'"anitas" "esistenza" distinguendola dall'"essere")<sup>31</sup>. A me sembra la seconda importante risposta alla domanda dell'Incontro di Lugano: «Dio non è essere inteso come esistenza».

Nonostante le due risposte segnalate, tuttavia, la prima condivisa quasi unanimemente, la seconda condivisa da Berti e Kenny, sono emerse anche in modo evidente durante l'Incontro di Lugano almeno due grandi divergenze, che non possono essere taciute.

<sup>28</sup> A. Kenny, *Quidditas and anitas after Frege*, *supra*, pp. 111-112.

<sup>29</sup> Cfr. *supra*: A. Kenny, *Quidditas and anitas after Frege*, pp. 115-116.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 114.

<sup>31</sup> Cfr. *supra*: Berti, *Argomenti aristotelici contro l'esistenza di un Essere per essenza*, pp. 23-25.

La prima divergenza è quella tra Dio come Essere (o meglio come il *suo* essere) e Dio come spirito, cioè come Soggetto, un aspetto imprescindibile nella tradizione idealista. Un Essere così inteso si ritrova nella metafisica dell'Essere di scuola tomistica? Sembra di no.

La seconda divergenza è quella tra Dio come Essere (o meglio come il *suo* essere) e Dio come Evento dinamico, un aspetto imprescindibile nella tradizione heideggeriana (ma già anche idealista)<sup>32</sup>. Un Essere così inteso si ritrova nell'onto-teo-logia di Tommaso o di scuola tomistica? Sembra di no.

Non è un caso che nella teologia contemporanea il discorso sulla natura di Dio segua due strade distinte e parallele: una strada pre-conciliare, ormai minoritaria, che si rifà alla scolastica e alla tesi di Dio come l'Essere stesso sussistente, ed una strada post-conciliare che si rifà ad Heidegger e ad altri filosofi continentali e non (come Whitehead), e che concepisce Dio come Evento personale dinamico<sup>33</sup>.

### 3. Re-introduzione

Nelle pagine che seguono cercherò a questo punto di compiere un'operazione inedita e rocambolesca: mostrare come nel cuore della metafisica tommasiana dell'essere, ossia dell'onto-teo-logia, vi siano elementi fondamentali – di ascendenza non già neo-platonica (cui alludeva Courtine) ma propriamente aristotelico-tomistica – costitutivi di una concezione dell'essere, e di Dio, in grado di integrare precisamente le nozioni di Soggetto e di Evento, a ragione invocate nella filosofia moderna e contemporanea.

Tali elementi sono stati da me rinvenuti proprio approfondendo la nozione di essere come “atto d'essere di un'essenza” e di Dio come il *suo* essere (lasciando fuori quella di essere come *anitas* pur presente nell'opera di Tommaso).

<sup>32</sup> Cfr. *supra*: A. Fabris, *Dio con l'essere. Di nuovo Martin Heidegger*, p. 59.

<sup>33</sup> H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, IV Band: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, pp. 57-71 (Sein - Ereignis - Werden); K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, pp. 39 ss. (Das neue Hauptwort: das Verb); G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, pp. 184 ss.; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001<sup>7</sup>; P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984; Id., *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003; Id., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011. Cfr. H. von Sass, *Event-Management. Vom Ereignis und seinem theologischen Horizont*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 62, 1(2015), pp. 79-100.

Questa interpretazione, presentata da me altrove e qui ripresa<sup>34</sup>, mi sembra proprio quella di cui andava in cerca Berti quando si chiedeva, «se l'*actus essendi* [...] sia l'atto di esistere proprio di qualsiasi essenza, nel qual caso esso ricadrebbe sotto le critiche degli argomenti aristotelici, o sia l'atto proprio della sola essenza divina, cioè l'atto di una forma [...] nel qual caso si sottrarrebbe alle critiche degli argomenti aristotelici».

### 3.1. "Per modum verbi": l'essere come "atto secondo"

Il punto di partenza per esporre la scoperta che ho fatto negli ultimi tempi può essere un passo del *Commento* di Tommaso *al Peri Ermenias* di Aristotele:

«Perciò [Aristotele] dice che questo verbo "è" consignifica la composizione, perché non la significa in modo principale, ma in modo derivato; infatti significa anzitutto ciò che cade nell'intelletto nel modo dell'attualità assoluta: infatti "è", detto semplicemente, significa essere in atto; e perciò significa (qualcosa) nella modalità del verbo. Ora, poiché l'attualità, che il verbo "è" principalmente significa, è comunemente l'attualità di ogni forma sia essa atto sostanziale che accidentale, così avviene che, quando vogliamo esprimere qualsiasi forma o atto che attualmente inerisce ad un qualche soggetto, lo esprimiamo per mezzo di questo verbo "è", o "simpliciter" o "da un certo punto di vista": "simpliciter" utilizzando il tempo presente; "da un certo punto di vista" utilizzando altri tempi»<sup>35</sup>.

Che cosa emerge da questa ricchissima pagina? Almeno due elementi importanti. Anzitutto il fatto che vi è una relazione strettissima fra l'essere come "atto" o "attualità di ogni forma" e il suo essere espressa attraverso la forma verbale. In secondo luogo il fatto che l'essere, proprio perché espresso da un verbo, si coniuga, ed è quindi intimamente legato al "tempo".

<sup>34</sup> G. Ventimiglia, "Per modum verbi": l'Essere come Evento secondo Tommaso d'Aquino. *Atti del Seminario internazionale, L'ontologia trinitaria tra filosofia e teologia. Sulle orme di Klaus Hemmerle pensatore di frontiera, organizzato dall'Istituto Universitario Sophia, Cadine, Trento, 14-16 dicembre 2014*, Città Nuova, Roma 2016 (in corso di stampa); Id., *Ist Gott das Sein selbst? Von Platon zu Anthony Kenny (über Thomas von Aquin und Gottlob Frege)*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» (2016) (in corso di stampa).

<sup>35</sup> *In 1 Peryerm.*, l. 5. Traduzione mia. Da ora in poi è inteso che le traduzioni dei testi latini di Tommaso sono mie. In proposito cfr.: A. Zimmermann, "Ipsum enim est nihil est" (Aristoteles periherm., l. c. 5). *Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula*, in A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1971, pp. 282-295.



Ora, questo testo non è altro che il punto più alto di una isola quasi sommersa e finora inesplorata dell'opera di Tommaso.

E per immergerci nelle acque cristalline alla scoperta dell'isola sommersa, abbiamo bisogno qui dell'aiuto di Aristotele, in particolare del suo II libro del *De anima*, dove egli distingue fra "atto primo" e "atto secondo". Per comprendere il suo discorso ci serviamo delle stesse parole del Commento di Tommaso a quell'opera:

«Atto si dice in due modi, uno come scienza e l'altro come il conoscere, come sopra si è spiegato. Ed è evidente che l'anima è atto come la scienza, poiché in quanto esiste l'anima, nell'animale vi sono sia il sonno che la veglia; e la veglia certamente somiglia alla conoscenza, poiché come il conoscere è l'uso attivo della scienza, così la veglia è l'uso attivo dei sensi; invece il sonno somiglia alla disposizione abituale della scienza quando non si opera in base ad essa; nel sonno infatti le potenze degli animali riposano»<sup>36</sup>.

La distinzione fra "atto primo" e "atto secondo" è chiara: l'atto primo indica le potenzialità tipiche di un ente, l'atto secondo si riferisce al loro "uso attivo", al loro "esercizio", cioè al loro "atto". Si noti che la differenza fra atto primo ed atto secondo è resa dalla differenza fra un sostantivo "scienza" (ma il latino "scientia" potrebbe essere anche tradotto in questo caso con "conoscenza") e un verbo "conoscere".

Che cosa ha a che fare tutto questo con l'essere? Più precisamente: quando si dice che l'essere di Tommaso è "l'atto d'essere" a quale "atto" ci si riferisce, al primo o al secondo?

In proposito ho scoperto – scoperta nella scoperta – un'evoluzione nel pensiero di Tommaso. In un primo tempo, egli ha identificato l'essere con l'atto primo<sup>37</sup>, in seguito tuttavia, e senza ripensamenti, lo ha identificato senz'altro con l'atto secondo.

Equiparare l'"esse" ad un atto primo, infatti, significava condannarlo ad essere da un certo punto di vista in potenza rispetto all'atto secondo, dal momento che il conoscere (atto secondo) sta alla scienza (atto primo) come l'atto sta alla potenza. Senza contare poi che non si capisce che cosa mai possa significare un'essenza che non eserciti attivamente la sua potenza di "essere". Mentre la scienza non esercitata attivamente rimane un abito posseduto dagli uomini anche mentre dormono, come sostiene Aristotele, un'essenza che non eserciti

<sup>36</sup> *In II De anima*, l. 1.

<sup>37</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

attivamente la sua tipica attività, ossia quella di essere, da chi potrebbe essere posseduta? Dove mai potrebbe esistere un'essenza "in somnio", cioè che non esiste attualmente? L'idea di un'essenza che in un certo senso preesista al suo essere, è rifiutata chiaramente da Tommaso, in polemica con Avicenna<sup>38</sup>.

Saranno state considerazioni di questo tipo quelle che indussero Tommaso a cambiare opinione in merito? Non è dato saperlo. Fatto sta che nel *Compendio al III libro delle Sentenze* egli mostra una concezione diversa – e il cambiamento è comprensibile, di nuovo, a partire da Aristotele. Ecco il testo:

«Secondo quanto dice il Filosofo nel v libro della *Metafisica*, l'“esse” si dice in due modi. In un primo modo in quanto significa la verità della proposizione, secondo cui è copula; e così, dice il Commentatore in proposito che l'ente è predicato accidentale; e questo “esse” non è nella realtà ma nella mente, che congiunge il predicato con il soggetto, come dice il Filosofo nel vi libro della *Metafisica* [...]. In un altro modo si dice “esse” ciò che pertiene alla natura della cosa, in quanto si divide secondo le dieci categorie; e questo “esse” è nella realtà, ed è l'atto dell'ente (*actus entis*) risultante dai principi della cosa, come illuminare è l'atto di ciò che luminoso. Tuttavia talvolta l'“esse” si usa al posto dell'essenza, grazie alla quale una cosa esiste: perché con “atti” è invalso l'uso di intendere i loro principi, come le potenze e gli abiti»<sup>39</sup>.

Come si vede, qui l'*actus entis* niente altro è se non l'attività tipica dell'essenza, ossia l'essere come atto, come illuminare è l'atto di ciò che è luminoso. L'esempio mostra infatti chiaramente che l'“esse” non è un atto primo – che corrisponderebbe alla sola capacità di illuminare di ciò che è luminoso – ma un atto secondo, ossia l'esercizio attuale dell'attività di essere da parte di un'essenza. Tommaso si premura poi di chiarire che a volte è invalso l'uso di intendere con la parola “atto” le potenze e gli abiti (in questo caso la disposizione ad esistere o essere), che poi era l'uso fatto da lui stesso in precedenza.

Ora, lo slittamento del senso dell'“esse” da atto primo dell'essenza a suo atto secondo è chiaramente visibile in altri passi, cronologicamente posteriori, dell'opera di Tommaso.

Infatti, nel *De potentia* e nella *Summa Theologiae* l'“actus entis”, essendo inteso non più al modo dell'atto primo ma come atto secondo, ossia come esercizio dell'attività di “esistere” da parte di un'essenza, si trasforma chiaramente

<sup>38</sup> *De pot.*, q. 3, a. 5, ad 2 et arg. 2. Cfr. anche: *De pot.*, q. 3, a. 1, arg. 2 et ad 2.

<sup>39</sup> *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2. Corsivo mio. Cfr. anche nelle opere posteriori, e cioè: *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2 (dove parla di “actus entis”); *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 1; *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2.

in “actus essendi”, dove non deve sfuggire il passaggio dal sostantivo “ens” al verbo “essendi”!<sup>40</sup>.

Non deve essere dimenticato, infatti, quanto abbiamo letto sopra nel *Commento al Peri Ermenias*, ovvero che l’“essere” in Tommaso è un verbo piuttosto che un sostantivo e che l’*actus essendi*, non è altro che l’atto – starei per dire l’*attività* – di essere di un’essenza.

### 3.2. Actus secundus est perfectior quam actus primus: *l’essere di Dio*

Che conseguenze ha per la concezione di Dio la nozione di essere come “atto secondo”?

In una bella pagina della *Summa contra Gentiles* leggiamo:

«*L’intendere sta all’intelletto come l’essere sta all’essenza. Ma l’essere in Dio, come sopra abbiamo dimostrato, si identifica con la propria essenza. Dunque l’intendere in Dio si identifica con l’intelletto [...]. L’atto secondo è più perfetto dell’atto primo, come la conoscenza è più perfetta della scienza. Ora, la scienza o l’intelletto di Dio è la sua stessa essenza, se è vero che Egli è intelligente, come è stato dimostrato: poiché nessuna perfezione gli conviene per partecipazione, ma per essenza, come è evidente da quello che si è detto sopra. Se dunque la sua conoscenza non fosse la sua essenza, vi sarebbe qualcosa di più nobile e di più perfetto. E così Egli non sarebbe al culmine della perfezione e della bontà e quindi non sarebbe il primo ente [...]. Dio non è dunque intelligente in potenza, né comincia a conoscere qualcosa come nuova, né conosce, nel suo intendere, il benché minimo cambiamento o la (tipica) attività di comporre (il predicato con il soggetto, che avviene nel giudizio)»<sup>41</sup>.*

Da questo passo si evincono chiaramente almeno due aspetti importanti. Anzitutto, sul versante dell’essere, emerge chiaramente che l’essere, il quale è dalla parte dell’atto secondo, non è affatto una sorta di atto “secondario”, dal momento che “l’atto secondo è più perfetto dell’atto primo, come la conoscenza è più perfetta della scienza”. A ciò si aggiunga la circostanza che tale particolarissimo tipo di “atto secondo” non è qualcosa di aggiunto, dal momento che è ciò senza di cui anche l’atto primo non esisterebbe: una sorta di atto secondo che è più primo del primo.

<sup>40</sup> Cfr. *De pot.*, q. 7 a. 2 ad 1 e *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2.

<sup>41</sup> *Sum. c. Gent.*, I, c. 45. Corsivo mio.

In secondo luogo, sul versante dell'Essere, emerge in modo evidente che la famosa dottrina dell'identità in Dio fra essenza ed esistenza, che per secoli ha occupato le menti degli "onto-teologi" invisi ad Heidegger, avrebbe dovuto essere intesa piuttosto come l'identità dell'atto primo con l'atto secondo, ossia dell'essenza di Dio con le sue attività tipiche, espresse da verbi!

Ora, lo stesso identico tipo di ragionamento, appena visto a proposito dell'intendere, vale per Tommaso anche a proposito del volere di Dio:

«La volontà di Dio è identica con il suo intelletto e la sua essenza. Ora, l'intelletto di Dio è il suo intendere e l'essenza è il suo essere. Dunque è necessario che volontà sia il suo volere»<sup>42</sup>.

Anche in questo caso i testi chiariscono due aspetti: uno ontologico e l'altro teologico.

Dal primo punto di vista si comprendono due cose: anzitutto l'essere non è qualcosa come il respirare solo più tranquillo, come ha sostenuto Ryle. Non è cioè una sorta di attività basilare di ogni cosa, l'ultima che verrebbe meno quando l'ente cessa di esistere, esalando l'ultimo respiro di esistenza. Non si tratta di un'attività "too thin to be possible" come ha scritto Hughes<sup>43</sup>. L'essere, al contrario, è un'attività piena, che tutto include di quello che un essere è e fa.

In secondo luogo l'essere non è un'attività diversa da tutte le altre attività e attualità dello stesso ente. Si tratta, al contrario, dell'insieme, della totalità di tutte le attualità di un ente. Da questo punto di vista l'essere non è, in un essere intelligente, "come" il suo intendere, ma "è" il suo intendere, ossia l'attualità del suo intendere, come "è" il suo volere, ossia la sua attualità, insomma è "l'attualità di tutti gli atti". Piuttosto che una "cosa" o anche solo un "elemento" o una "parte" dell'ente, la cui altra parte o elemento sarebbe l'essenza, l'essere di Tommaso è atto nel senso aristotelico di "uso attivo", di esercizio, di "attività" dell'essenza. L'"essentia" sarebbe dunque niente altro che la sostantivizzazione del verbo "esse", come in effetti è, e a sua volta tale "esse" esprimerebbe l'atto inclusivo di tutti gli atti secondi di un ente.

Dal punto di vista teologico emerge dai testi che abbiamo letto che il famoso *Ipsum Esse subsistens*, con cui è stato inteso per secoli il Dio di Tommaso, poco ha a che fare, a differenza di quanto abbia fatto il tomismo di scuola, con una sostanza statica, inerte, impersonale. Al contrario, il suo Essere altro non è

<sup>42</sup> *Comp. Theol.*, I, c. 34. Cfr. anche: *Comp. Theol.*, I, c. 31 a proposito dell'intendere di Dio.

<sup>43</sup> Hughes, *On a Complex Theory of a Single God*, cit., p. 21. Cfr. la risposta di B. Miller, *The Fullness of Being*, cit., pp. 82-169.

che l'attualità di tutte le sue attività tipiche, è il suo conoscere, il suo volere, il suo amare, che sono poi le attività, espresse da verbi, tipiche di un Soggetto, di una Persona.

Sovvengono qui in proposito le parole con cui anni fa Sofia Vanni Rovighi prendeva le distanze, con la sua consueta eleganza, da Gilson e la sua metafisica dell'Esodo:

«Nel concetto tomistico di creazione Gilson ha giustamente ed efficacemente sottolineato l'aspetto per cui Dio è considerato come fonte dell'essere, di tutto l'essere, mentre la filosofia greca concepisce Dio come ciò che dà forma al mondo, che foggia una materia preesistente, e quindi non dà l'essere, ma solo un certo modo di essere. Ritengo sia necessario sottolineare, e forse ancora più di quell'aspetto (poiché forse il concetto di Dio come fonte di tutto l'essere c'è anche in Plotino, come afferma K. Kremer), l'affermazione che Dio crea consapevolmente e liberamente. Questo infatti mi sembra il presupposto di una concezione religiosa della realtà»<sup>44</sup>.

E subito prima:

«Fra gli attributi divini hanno una particolare importanza per il teologo l'intelligenza e la volontà: sono infatti i presupposti per la concezione di Dio come provvidente e redentore. E del resto sono gli attributi che distinguono una concezione teistica da una concezione deistica»<sup>45</sup>.

#### 4. Conclusioni, problemi e prospettive

È venuto il momento di tirare le fila. È noto che la filosofia medievale non ha sviluppato una filosofia dell'evento e non ha utilizzato questa parola. È altresì noto però che sia nella filosofia "continentale" contemporanea (da Bergson a Levinas passando per Heidegger), che in quella "analitica" (da Russell a Sider passando per Whitehead e Quine: i cosiddetti "quadridimensionalisti") si è sviluppata una filosofia dell'evento o degli eventi<sup>46</sup>. Sebbene con diverse sfumature e non poche differenze fra loro, tuttavia la maggior parte dei filosofi che

<sup>44</sup> S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 71.

<sup>45</sup> *Ibi*, p. 66.

<sup>46</sup> Cfr. G. Ventimiglia, *Tutto accade, persino Dio*, in «Corriere della Sera», inserto *La Lettura*, 14.2.2016, p. 9. Anche on line su: [http://www.isfi.ch/uploads/rassegna\\_Tutto%20accade%20persino%20Dio.pdf](http://www.isfi.ch/uploads/rassegna_Tutto%20accade%20persino%20Dio.pdf)

hanno rivalutato la nozione di evento conviene sul fatto che l'evento si esprime nei "verbi", ed ha a che fare con attività che accadono, invece di, semplicemente, esistere o sussistere.

Ora, sulla base dei testi che siamo andati scoprendo, leggendo e commentando, si può dire che Tommaso, sebbene senza usare il termine "evento", abbia di fatto sviluppato chiaramente una concezione dell'essere e dell'Essere come evento, applicando la distinzione aristotelica fra "atto primo" ed "atto secondo" rispettivamente all'essenza e all'essere.

In particolare si vede che in Dio l'"atto primo", cioè la sua essenza, coincide con l'atto secondo, cioè il suo "essere", dove questo verbo esprime e riassume la totalità e la pienezza di tutti i verbi, come conoscere, volere, amare, espressione delle sue attività tipiche, che poi sono quelle di un soggetto o di una persona.

Resta, però, un problema non da poco, che abbiamo lasciato volutamente per ultimo: se l'essere, essendo intimamente legato ad un verbo e quindi legato ai tempi tipici della sua coniugazione, è legato al tempo, come concepire l'Essere di Dio, dal momento che Egli è eterno? È precisamente l'obiezione sollevata da Kenny alla fine della sua relazione di Lugano<sup>47</sup>, ma anche uno dei problemi chiave sollevato da Hughes, come ha ben chiarito Löffler<sup>48</sup>.

Bisognerebbe concepire i „verbi“ di Dio come dotati soltanto del tempo presente? Non si perderebbe così tutta la ricchezza e la bellezza delle coniugazioni temporali dei verbi che ne esprimono le attività? Che ne sarebbe a questo punto della perfezione divina, manchevole di tutte le meravigliose sfumature del passato, del futuro, del congiuntivo, del condizionale? Che ne sarebbe, d'altro canto, della semplicità divina, come ha mostrato Hughes, se solo si ammettesse la possibilità di una certa temporalità in Dio?

Forse, però, tutte queste domande, che pure sembrano attentare alla nozione stessa di Dio come Essere, nascondono, insieme ad un problema, un'opportunità e una nuova prospettiva di ricerca, filosofica e teologica ad un tempo: quella di ripensare a fondo le nozioni di eternità, semplicità e perfezione divina. Nascondono, in altre parole, la necessità di ripensare il rapporto tra Essere e tempo.

<sup>47</sup> Cfr. *supra*: A. Kenny, *Quidditas and anitas after Frege*, pp. 116-118.

<sup>48</sup> Cfr. *supra*: W. Löffler, *Two Approaches to Divine Simplicity: Reply to Anthony Kenny and Christopher Hughes*, p. 160.

## ABSTRACT

*The editorial conclusion to the special issue is divided into three parts. The first part addresses the question of whether the aim of the Lugano conference and of this special issue has been met, namely the aim of providing the opportunity for philosophers of the analytic and continental tradition to gather together and interact with each other on the topic of God as Being. The second part identifies some converging responses as well as some fundamental disagreements as regards the question "Is God Being itself?" that have emerged during the Lugano conference. The third part puts forward a new reading of Aquinas' metaphysics of being, which may allow us to reduce disagreement between the continental and the analytic tradition. In particular, the third part suggests a conception of being as "second act", i.e. as what nowadays would be called an "event". This conception of being as event may allow us to go beyond the contrast between being and subjectivity as well as the contrast between existing and occurring.*





*Ricerche critiche*



## *Il filosofo, il sofista, il male e la omoïousia to theò nel Teeteto*

### 1. *Introduzione*

Il concetto di *omoïousia to theò*, che esercitò un grande ruolo nella storia della cultura occidentale e soprattutto nella spiritualità dell'Occidente a partire dal Neoplatonismo, divenendo basilare per il Monachesimo cristiano antico e medievale, ci è dato in tutta la sua chiarezza nel *Teeteto* di Platone, e sembra in modo accidentale, se come alcuni vogliono il passo in cui appare viene considerato una digressione sulla retorica nel tutto del dialogo. Ma una digressione rispetto a che cosa?

Giova per questo considerare prima il *Teeteto* nel suo tutto, poi nel suo scopo originario, e infine dare una interpretazione del significato che questo famoso passo ha nel dialogo. Il *Teeteto* è il primo dialogo di una trilogia, al quale seguono poi il *Sofista* ed il *Politico*. È impossibile negare il legame tra questi dialoghi, e pensare che la scena finale del *Teeteto* che rimanda al dibattito che dovrà seguire il giorno dopo di fronte al Portico del Re e la scena iniziale del *Sofista*, dove si ritrovano gli stessi personaggi del giorno prima siano spurie e interpolate. Certo ci si chiede come mai manchi un dialogo dedicato al filosofo, visto che all'inizio del *Sofista* viene posta allo Straniero di Elea la domanda se il sofista, politico e filosofo sono solo tre nomi della stessa cosa, o si tratti di tre cose diverse, e che nel *Politico* Teodoro assicura Socrate che lo Straniero nel nuovo dialogo a cui si accingono potrebbe trattare sia del politico che del filosofo. Perciò ci si è chiesto come mai ai dialoghi che hanno per tema il sofista e il politico non segua poi uno che abbia per oggetto il filosofo. Si risponde a questa domanda dicendo che la figura del filosofo veniva trattata nella dottrina non scritta, o che il dialogo in cui viene trattato il filosofo sia il *Parmenide*, dato che lo Straniero protagonista dei due dialoghi precedenti viene da Elea e nel *Sofista* parla di «nostro padre Parmenide». Ma allora avremmo una quadrilogia invece di una trilogia, e questo è difficilmen-

te sostenibile visto che i primi tre dialoghi sono strettamente legati tra loro, e non lo è il quarto<sup>1</sup>.

La spiegazione che sosteniamo è che il tema del sofista viene trattato nel *Teeteto*. Il vero protagonista di questo dialogo è infatti Protagora, tanto che è come se egli sia presente nella autodifesa che Socrate ne fa impersonandolo. Il dialogo finisce, si dice, in modo aporetico; la confutazione di Protagora non riesce perché non si riesce a trovare il vero concetto di scienza che contraddice la sua dottrina. Va da sé che il sofista appaia all'inizio del prossimo dialogo come la fiera che deve essere cacciata da un filosofo per eccellenza, che viene appunto da Elea. Ma il filosofo di Elea dovrà arrivare alla definizione della scienza tramite la dialettica, dispiegare tutta la forza di essa per arrivare alla formulazione del *logos* che è capace di catturare il non essere e la falsa immagine. Così, non appena formulata la definizione della dialettica, vien detto che cercando il sofista abbiamo trovato il filosofo. La definizione del sofista che si nasconde nell'ombra del non essere e della falsa immagine va parallela a quella del filosofo che appare nell'aperto della piena luce dell'essere data dalla dialettica. Certo la definizione è più che il solo nome, ma non è ancora la cosa; la cosa però qui sarebbe l'intero sistema delle idee e del mondo, e questo Platone non ha mai pensato di potercelo scrivere. Più semplice sarà dare la definizione del politico.

## 2. Il tema del *Teeteto* e il suo svolgimento

Il dialogo verte sul concetto di conoscenza (*episteme*, o scienza), e suole essere diviso in tre parti. Noi ci occuperemo della prima, ma vogliamo dare prima una visione dell'insieme in modo di cogliere il senso del tutto.

<sup>1</sup> Coloro che sostengono questa tesi sono anzitutto gli interpreti della cosiddetta Scuola di Tubinga, che inizia con Konrad Geiser e il suo libro *Die ungeschriebene Lehre Platos*, Tubinga 1960, e Hans Joachim Krämer, *Arete bei Plato und Aristoteles – Zum Wesen und zur Geschichte platonischer Ontologie*, Karl Winter, Heidelberg 1959, che afferma esplicitamente che la serie dei dialoghi non è completa e che non si può dire che egli abbia trattato a sufficienza il tema della dialettica, la sua metafisica speculativa, prima del dialogo *Il Filosofo*, né che si sia rassegnato a non scriverla (cfr. pp. 247-248). A pag. 249 sostiene che i motivi per cui esitava a scrivere questo dialogo sono chiari dalla VII Lettera, e che tutte le notizie sulle sue lezioni orali testimoniano che *Il Filosofo* era possibile, e che egli aveva pertanto in mente il compimento della tetralogia. Questa tesi è stata ripresa in Italia notoriamente da Giovanni Reale, mentre Gadamer è stato sempre contrario a ritenere che in Platone la dialettica sia la costruzione di un sistema speculativo possibile per l'uomo, perché nella dialettica dell'uno e della dualità indeterminata v'è sempre un elemento di resistenza dei *logoi*; cfr. H.G. Gadamer, *Dialettica e sofistica nella VII Lettera di Platone*, in *Studi platonici*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 266-267.

Nella *prima parte* (146 c-187 d) Socrate pone a Teeteto la domanda «che cosa sia la scienza» (*ti esti episteme*) e si discute la sua risposta: la *episteme* è la *aisthesis*. Ma in che cosa dovrebbe consistere la scienza? Socrate chiede infatti a Teeteto se impara da Teodoro la geometria, l'astronomia, la musica e l'aritmetica; poi gli chiede se imparare, *manthanein* significhi diventare sapienti (*sophoi*, e infine se la sapienza che ne risulta sia la stessa cosa della scienza (*episteme*) o se vi sia differenza tra di loro (145 d 7-e 6). La risposta di Teeteto è affermativa, ma Socrate insiste: è proprio certo che siano la stessa cosa, o bisogna ancora riflettere su quale risposta bisognerebbe dare alla domanda (145 e 9)? Teeteto non sa cosa dire, e Socrate pone allora la domanda nel modo meno impegnativo: che cosa ti sembra che sia la scienza, *ti sou dokei einai episteme?* (146 c 3).

Con ciò sembra che la *sophia* sia messa da parte, ma sappiamo che ritornerà più avanti; e giocherà un ruolo fondamentale per il giudizio su Protagora, che veniva considerato da tutti un *sophòs*, uno che possiede la *sophia*. Il dialogo si rivolge dunque alla questione di che cosa sia la *episteme*; notiamo intanto che qui v'è ancora un problema di traduzione e di interpretazione per quanto riguarda l'equazione o la differenza tra *sophia* ed *episteme*. Una traduzione inglese è quella di *sophia* con "expertise"<sup>2</sup>, che noi potremmo a nostra volta tradurre con "competenza", che corrisponde appunto al saper dell'esperto, il quale è più esattamente un saper fare. Questo vale naturalmente per quanto riguarda il sapere tecnico, di cui poi quasi immediatamente dopo si parla, ma è a nostro avviso dubbio che questo possa valere in generale per ciò che Platone intende per *sophia*, "sapienza". Che Socrate ponga ora la domanda se *sophia* ed *episteme* siano la stessa cosa vuol dire dunque che Platone ha anch'egli pensato a questa differenza. Quindi viene discussa la dottrina secondo la quale la conoscenza, o scienza viene detta consistere da Teeteto nella sensazione (*aisthesis*), che più o meno appropriatamente viene tradotta anche con percezione. La sensazione è per se stessa *apseudès*, in quanto non può essere corretta, e implica quindi che ciò che io sento mi appaia immediatamente come vero, e collima con la dottrina di Protagora per la quale come ad ognuno le cose appaiono, così esse sono per lui; la sensazione è quindi il *phainòmenon* del vero e ne è anche il fondamento.

Questo legame della risposta di Teeteto con la dottrina di Protagora viene ad essere fondato sulla dottrina di Eraclito che l'essere sia continuamente in

<sup>2</sup> M. Burnyeat, (1990), pp. 3-5 segue la traduzione di M.G. Lewett e giustamente vede qui un problema che verrà ripreso più avanti nella confutazione di Protagora, quando si tratterà di esaminare il valore della *sophia* da egli posseduta e se effettivamente sulla base della sua stessa dottrina egli possa dirsi *sophòs*. Strano invece che Bostock, *Plato's Theaetetus*, (1988), p. 32, affermi che il passo in questione non sia importante per il resto del dialogo.

movimento, dottrina anche più antica, e risalente fino ad Omero. In realtà nel testo è Eraclito stesso che viene prima chiamato in causa, mentre poi, quando si cerca una autentica difesa della teoria della conoscenza come sensazione la si attribuisce a una dottrina segreta, che ne costituisce il fondamento gnoseologico, dottrina che risalirebbe a Democrito secondo Uwo Hölscher<sup>3</sup>. La dottrina di Eraclito, e di tanti altri assieme a lui ne costituirebbe invece quello ontologico: precisamente la sua riduzione dell'essere a divenire. Dopo di ciò Socrate passa prima alla difesa, poi alla confutazione di Protagora, quindi di Eraclito e Teeteto, concludendo che la concezione dell'essere come divenire rende impossibile il linguaggio. La conclusione di questa parte sarà raggiunta con l'affermazione che solo cogliendo l'essere, la *ousia*, si può cogliere la verità, e che cogliere la *ousia* è possibile solo nella sintesi di tutte le varie sensazioni compiuta dall'anima attraverso la *dianoia*. La semplice sensazione (o percezione) per sé presa che non coglie l'essere non può cogliere la verità e non può pertanto essere conoscenza (186 c 7-e 12).

Nella *seconda parte* (187 d-200 c) si discute invece il concetto di opinione (*doxa*), sia come vera che come falsa opinione; è per questo che *doxa* viene tradotta dagli interpreti anglo-americani come giudizio; in realtà Platone intende la *doxa* come giudizio vero e proprio quando è accompagnata dal *logos*, la sede del giudizio. La conoscenza o episteme viene dunque fatta consistere nella *doxa metà logou*. Si cerca quindi di dire in che cosa la *doxa* consista e quale sia la causa dell'errore, attraverso le famose immagini dell'anima come blocco di cera in cui si imprinono le sensazioni quali conoscenze delle cose, e da cui queste debbono esser tratte fuori e legate di nuovo con l'oggetto da cui erano state tratte; poi della colombaia in cui come uccelli si mettono le conoscenze, e alla quale si ritorna di nuovo per prendere l'uccello, ovvero la conoscenza che serve quando se ne ha bisogno, e ritroviamo la stessa difficoltà di prima. Quindi abbiamo la terza immagine, quella del sogno, in cui Socrate crede di aver udito della famosa distinzione tra gli elementi primi, che sono *aisthetà*, ma per questo irrazionali e inconoscibili (*àloga* e *àgnostha*), e i nessi, o *syllabai*, che sono invece conoscibili (*gnostà*) e razionali (*rethà*), di cui quindi è possibile parlare, o dar ragione (202 b 5-c 5). Dal loro collegamento nasce il *logos* che

<sup>3</sup> Cfr. U. Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie* ("Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", Jg. 1976, 3. Abhandlung), Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976. Secondo Hölscher è indubbio che la dottrina segreta che Protagora ha insegnato ai suoi discepoli non sia soltanto quella dei poeti, di Omero e di Eraclito, ma la gnoseologia di Democrito.

rende l'opinione vera, mentre chi resta fermo alla *aisthesis* degli elementi può avere una opinione vera, ma non scienza, che è data dal *logos*. Ma se si chiede la ragione della sillaba, si vede che questa o non ha lettere, o è lo stesso che le lettere ed entrambe debbono essere conoscibili allo stesso modo; oppure è una idea unica e indivisibile, e allora diviene essa stessa un elemento primo e pertanto inconoscibile (205 a 11-c 10). Così termina la seconda parte del dialogo senza che si riesca a distinguere la vera dalla falsa opinione, e rispondere alla domanda in che cosa consista la scienza.

Nella *terza parte* infine (200 d 5-210 d 4), prendendo atto che non si può definire che cosa sia la falsa opinione se non si definisce prima che cosa sia la conoscenza si ricerca la definizione di quest'ultima, ricorrendo al concetto di *logos*: *doxa metà logou*. Vera è l'opinione accompagnata da ragione, dal retto giudizio, e questa è la scienza. Vengono così date tre definizioni di *logos*:

La *prima definizione* è quella del *logos* come linguaggio, che è il discorso come unione di nomi e verbi; ma chiunque sa usare il linguaggio dovrebbe allora essere in possesso della scienza, cosa che può essere contraddetta da ogni esempio di chi non parla correttamente, ma sragiona.

La *seconda definizione* di *logos* rimanda al concetto dello *horismòs*, cioè al concetto della definizione della cosa tramite il pensiero detto discorsivo, quello che percorrendo tutti gli elementi della cosa ce ne dice i momenti fondamentali che la rendano tale. Ora l'essenziale per la scienza non consiste nella enumerazione delle parti, ma nella conoscenza di ciò che le lega insieme; nel *logos* che enuncia le cinque parti non c'è perciò nulla di cognitivo, che consiste infatti nel loro collegamento.

Nella *terza definizione* si cerca infine di dare un'ultima risposta: il *logos* è ciò che riesce a darci della cosa il suo segno distintivo fondamentale, ciò che Leibniz chiamerà la caratteristica, ciò per cui una cosa si distingue da tutte le altre, e in tal senso ci darebbe la vera cognizione della cosa su cui può basarsi il giudizio vero e distinguersi dal falso. L'esempio che viene dato è quello della definizione del sole: l'astro più luminoso di tutti quelli che girano attorno alla terra. Apparentemente non v'è nulla di eccezionale su questa definizione; sembra anzi che Socrate ricorrendo alla conoscenza della astronomia e alla misurazione della velocità degli astri, ci abbia dato finalmente la spiegazione di che cosa sia la *episteme*. Ma in realtà ciò è soltanto apparente. Socrate tace sul fatto che la luminosità del sole non è la ragione del suo essere il corpo più veloce che gira attorno alla terra; la luminosità non è che un epifenomeno del sole, e non ha nessun legame con la sua velocità, che ci darebbe la sua *episteme*. Esso serve solo a riconoscere, non a darci la conoscenza del sole.

Perciò subito dopo appare l'ironia socratica, che distrugge una tale pretesa del *semeion* di essere conoscenza, e la mette in ridicolo applicandola alla camusità del naso in base a cui Socrate si distingue da Teeteto. Indubbiamente questo è come nel caso del sole un segno distintivo, ma non cognitivo, che serve tutt'al più a riconoscere, non a conoscere. La definizione della conoscenza tramite il *logos* resta così, anche alla fine del dialogo, circolare: l'opinione della differenza tra Socrate e Teeteto diviene conoscenza quando a questa aggiungiamo il *semeion*, cioè la retta opinione della differenza tra Socrate e Teeteto; questa è una *peritropè* (209 e 1), in quanto non aggiungiamo nulla che già non conosciamo (209 d 1-e 4). Questo però, ancora una volta, un inganno; infatti il segno non viene preso per quello che doveva essere, cioè il *logos*, che è la *hermeneia tes diaphoràs* (209 a 5): il segno come *inferenza* da ciò che si conosce a ciò che non si conosce. Alla fine si ritorna quindi alla conclusione della prima parte, dove si era data la confutazione della *aisthesis* come conoscenza: se la sensazione è conoscenza, e la conoscenza è sensazione, non diciamo altro che la conoscenza è conoscenza (182 e 6-11).

Si dice perciò che il *Teeteto* rimane un dialogo aporetico. Ma ci sbagliremmo se pensassimo che per questo non ha alcun risultato, ovvero che non serva a nulla. Si tratta infatti di quel nulla di cui Hegel dice che è il nulla di ciò da cui risulta, e in quanto tale è un risultato verace, la liberazione dal non vero. Inoltre il *Teeteto* contiene nella sua prima parte un'altra questione; Protagora non viene chiamato in causa infatti semplicemente per la questione se la conoscenza sia sensazione, che egli ha tratto dalla fitta schiera di sapienti che da Omero arriva fino ad Eraclito, ma per le conseguenze che ne trae, e cioè che tutte le opinioni sono ugualmente vere, che oggi chiamiamo il relativismo. Questo è il problema.

### 3. Su quale base è possibile la confutazione di Protagora?

Noi tacciamo perciò della seconda e terza parte del dialogo, per rivolgerci alla prima parte ed esaminare la confutazione che viene qui data di Protagora. La nostra tesi in proposito è che tale confutazione viene data in modo effettivo solo in quella parte che viene solitamente chiamata una digressione sulla dialettica, ed il cui concetto base è la *omoiousia to theò*, il quale marca nel modo più radicale la differenza tra il filosofo e il sofista. A tal proposito noi ci richiamiamo alla tesi sostenuta anzitutto da Otto Apelt, per il quale appunto il dialogo finiva originariamente con questa prima parte e in particolare con questo passo sulla *omoiousia*. La seconda parte del dialogo e la terza sarebbero state scritte



più tardi. Riassumiamo ora brevemente il pensiero “relativistico” di Protagora così come ci è esposto da Socrate nella celebre difesa che ne fa impersonandolo nel dialogo:

1. L'uomo è la misura di tutte le cose in quanto sono e non sono, ma c'è una differenza infinita tra il sapere di uno e di un altro, perché per uno le cose *sono e appaiono* in un modo, per l'altro in un altro (166 d 2-4);
2. Sapiente è per ognuno di noi colui che riesce a mutare ciò che in noi fa sì che le cose ci appaiono e sono cattive (la malattia), così che esse ci appaiano e siano buone (nella salute); questo stato infatti è più congeniale all'anima di quello, e può pertanto essere detto migliore di quello, ma non più vero (166 d 6-167 a 4);
3. Non esiste quindi il falso; nessuno indusse mai chi aveva opinioni false ad avere opinioni vere, perché non è possibile pensare cose che non esistono, né altre cose diverse da ciò che uno sente: ma le cose che uno sente sono sempre vere (167 a 6-8);
4. Un animo inferiore può essere indotto da un animo superiore ad avere opinioni diverse, che alcuni per ignoranza chiamano vere, e io migliori, consone al suo stato, ma più vere nessuna (167b 1-4);
5. Ciò che a una città appare buono e bello, tale è per la città finché lo opini tale; ma il sapiente per ogni cosa che ai cittadini sia male sostituisce cose che sono e appaiono buone (167 c);
6. In tal modo ognuno può essere più sapiente degli altri, e nessuno ha opinioni errate: così si salva la mia dottrina (167 d).

Tutte queste tesi sono costruite sulla base della equivalenza tra sensazione o percezione da un lato<sup>4</sup> e scienza dall'altro: su questa si basa il principio della misura<sup>5</sup>, e quindi l'ulteriore equivalenza tra essere e apparire. Quest'ultima è in realtà la prima, in quanto vale come principio dell'essere e del non essere, ed è stata interpretata nei modi più diversi<sup>6</sup>. Il motivo per cui si traduce il termine

<sup>4</sup> La traduzione con *perception* è già in Cornford (1935); J. Mc Dowell (1973) riconosce che la traduzione con *sense* o *sensation* sarebbe più affine alla tradizione empirista, ma nega che per Platone si possa applicare il concetto di *sense-data*; egli distingue invece due momenti della *aisthesis*: «perceiving objects and perceiving that something is the case» (pp. 117-118); ma dove possiamo trovare nel *Teeteto* una tale distinzione proprio per il secondo aspetto della sensazione?

<sup>5</sup> Cfr. Michael Frede, *Observation on Perception in Plato's Later Dialogues* (1987). Frede pensa che la restrizione del significato di *aisthesis* nel *Teeteto*, che ne permette la critica, per via della più ampia base di cui essa ha bisogno per essere scienza, sia qui dovuta alla volontà di Platone di indebolire la posizione di Protagora che, identificandola così intesa con la *doxa*, avrebbe resa quest'ultima inattaccabile. Cosa che noi non crediamo, perché la confutazione della sensazione e la confutazione dell'opinione seguiranno due vie distinte.

<sup>6</sup> Dobbiamo astenerci qui dal prendere in esame tutta l'enorme letteratura su Protagora e limitarci

*aisthesis* con percezione è che questa sembra già contenere una forma implicita di giudizio, o almeno una coscienza del contenuto sensoriale, un “ritenere per...”, o “cogliere qualcosa come qualcosa”; se così non fosse, la sensazione, si pensa, perderebbe ogni contenuto. Tutti coloro che traducono *aisthesis* con percezione sono in fondo di questo avviso<sup>7</sup>. Del resto si pensa giustamente che mai Teeteto potrebbe aver definito la sensazione come il principio della scienza o della conoscenza, se non avesse pensato che la sensazione non fosse qualcosa di più di ciò che ci forniscono quelli che oggi chiamiamo i *sense-data*, i colori, i suoni, il gusto, il tatto ecc.; così verrà però intesa la *aisthesis* nel resto del dialogo. Per questi motivi probabilmente potremo tradurre il termine in entrambi i modi, e dovremmo poi scegliere caso per caso i due diversi modi nel tradurre.

Se poi leggiamo attentamente la confutazione di Protagora ci rendiamo conto che la sua confutazione è impossibile, e proprio sul filo conduttore della apparente confutazione e della reale impossibilità della confutazione viene invocata la *omoiousia to theò*, che consiste nella fuga dal mondo, nel quale il male è ineliminabile, e nel rendersi simili a dio. Questo naturalmente non vuol dire che la confutazione per via argomentativa sia impossibile; essa è però *soltanto* argomentativa. Il processo argomentativo lascia infatti scoperti due momenti:

7. A qualsiasi argomentazione, Protagora ne potrà sempre opporre un'altra (171 d 1-3).
8. Ogni argomentazione logica ha il suo limite dal punto vista pratico: “dobbiamo passare dal discorso più piccolo ad uno più grande”. Qui inizia la cosiddetta digressione sulla retorica (172 b 7-8)

Il punto 7) è anzitutto costitutivo, perché segna effettivamente il limite dell'argomentazione proprio quando questa si scopre illimitata: ad ogni argomentazione se ne può opporre sempre un'altra, ma così il discorso che si esten-

alla discussione del suo famoso principio nell'ambito di questo passo del dialogo; oltre ai lavori di Capizzi e Kerferd, quest'ultimo uno dei più accreditati studiosi del mutato modo di intendere Protagora, vedi i due lavori di A. Soulez, *Le dire comme acte du sophiste – Ou: invention et répudiation par Platon de la pragmatique sophistique* (1986), e C.J. Classen, *Protagoras Aletheia* (1988), entrambi intenti a difendere Protagora contro l'interpretazione di Platone. A Classen dobbiamo anche una esauriente bibliografia sulla sofistica; cfr. C.J. Classen, *Sophistik* (1976), pp. 644-674, e pp. 698-707, su Protagora in particolare; cfr. inoltre dello stesso una revisione aggiornata di questa bibliografia in «Elenchos» 6(1985), pp. 83, 87, 135. I lavori più interessanti da lui citati sono quelli di M. Burnyeat (1976) e (1979); G.B. Kerferd (1981, tr. it. 1988); F. Deleva-Caizzi (1978); J.W. Melyand (1979); J. Barnes (1979, 1982, 2a); J. Mansfeld (1981), con i quali essenzialmente concordiamo.

<sup>7</sup> Della stessa opinione di Mc Dowell sono D. Bostock (1988), p. 42, e M. Burnyeat (1990), p. 11, che aggiungono in più il fatto che anche nel caso in cui si parla di percepire un oggetto *x*, si intende dire che lo si percepisce *come x*, e quindi si percepisce *il fatto che sia x*.

de all'infinito non perverrà mai ad alcuna conclusione; anche se questo argomento si ritorce poi contro Protagora stesso, in quanto rende inutile ogni sua argomentazione<sup>8</sup>.

Questo vale anche nel caso della auto-confutazione del discorso di Protagora, o della *peritropé* che viene svolta da Socrate a proposito della verità di tutte le opinioni: se egli dice «tutte le opinioni sono vere», saranno vere anche le opinioni di coloro che sostengono il contrario: «non tutte le opinioni sono vere», e se questa opinione è vera, quella di Protagora risulta falsa. Questo è il cosiddetto «argomento più squisito» (*kompōtaton*, 171 a 6). Protagora può sempre opporre ulteriori argomenti, ad esempio i relativizzatori: «per te» (*soi mèn... touto alehtés esto*) – «per noi altri» (*hemín dè tois allois*, 170 d 4-10).

«“Per te” ogni opinione è vera» – «“per noi altri” se ogni opinione è vera, anche l’opinione contraria alla tua è vera e quindi tu sei contraddetto da essa»: ma questo “per me” non ha alcun significato, perché questa è solo “la vostra opinione”, che resta vera quanto “la mia”. Questa argomentazione tramite la *peritropé* è per Protagora insignificante, anche se secondo Socrate ciò porta alla sospensione del giudizio invocata dallo scetticismo, o al dubbio universale che non può essere chiamato verità. Allora egli dovrà ammettere che né cane, né uomo è stato mai misura di tutte le cose (171 a 6-c 2). Protagora non terrebbe dunque fermo al quanto sostiene con il titolo della sua opera, *Verità, alétheia*. Vlastos e Mc Dowell però criticano qui Platone perché egli ha usato appunto i relativizzatori, ma ha poi ceduto sul punto dell’argomento «più squisito», lasciando aperta l’alternativa del dubbio universale, che altro non è se non il segno della debolezza dei *logoi*, della argomentazione, e ha quindi viziato in tal modo la sua polemica<sup>9</sup>. Su questa via che relativizza il potere del discorso a favore delle differenze individuali e dei reali problemi dell’agire pratico si è inserito poi naturalmente per tutto il pragmatismo americano, classico e contemporaneo; ma qui la questione è: *pluralismo o relativismo?*

<sup>8</sup> Ciò è stato notato anche da E.N. Lee, “*Hoist with his own petard*”: *Ironic and Comic Elements in Plato’s Critique of Protagoras* (*Theet.* 161-171), in Id. - A.P.D. Mourelatos - R.M. Rorty (eds.), *Exegesis and Arguments*, Van Gorcum, Assen 1973, p. 228.

<sup>9</sup> Vedi il commentario analitico di J. Mc Dowell, *Plato. Theaetetus*, translated with Notes, (1973) by John Mc Dowell, Clarendon Press, Oxford 1973; egli nota nel suo commento tutti i passi in cui Platone usa o non usa le espressioni relative. Vedi inoltre Steven S. Tigner, *The ‘exquisite’ argument at THE.* 171 A, in «*Mnemosyne*» XXIV(1971), pp. 366-369, il quale nello stesso soggettivismo di Protagora distingue tra giudizi di primo grado: N crede (soggettivamente) che *p* sia vero, e giudizi di secondo grado: N<sub>1</sub> pensa che il giudizio di N (*p* è vero) sia falso. Questo giudizio sul giudizio di un altro non può più essere ritenuto soggettivo: esso resta oggettivo per chi, come Protagora, crede che tutti i giudizi siano *phainomena*, e non vi sarebbe alcun vizio nella argomentazione di Platone.

Questo dunque il limite della sola argomentazione logica, che vale più o meno anche per gli altri punti che seguono dalla tesi al punto 1) ora considerata: l'uomo è nella sua singola percezione misura di tutte le cose che sono in quanto sono, e di quelle che non sono appunto che esse non sono. Questo implica naturalmente non solo la sensazione o percezione, ma evidentemente anche il sapere della propria sensazione<sup>10</sup>, e questo porta naturalmente oltre la semplice equivalenza di *aisthànesthai* e di *phanèistai* di cui si parlava all'inizio dell'argomentazione in quanto contiene un principio di giudizio critico che va oltre il semplice relativismo ed è una ragione del pluralismo delle opinioni.

Passiamo dunque alla tesi al punto 2). Ora si può ammettere che per quanto riguarda le sensazioni del freddo e del caldo, del dolce e dell'amaro, le cose per ciascuno siano come esse appaiono; ma per quanto riguarda poi la salute e la malattia, Protagora deve ammettere che ci sia differenza tra un sapere e un altro, e bisogna ascoltare il giudizio di colui che in queste cose è più sapiente; difesa che aveva dato Socrate di Protagora al punto 2): il suo sapere consisteva nel saper tramutare le sensazioni cattive e spiacevoli in quelle buone e piacevoli (166 d-e). Perciò egli non può sostenere quanto detto in 6), cioè che ognuno può essere più sapiente di un altro ma nessuna opinione è errata.

Queste due affermazioni sono palesemente in contraddizione tra loro: ora però, che qualcuno sia più sapiente di un altro sul piano del sapere può essere concesso dal punto di vista di Protagora, che anzi egli si occupava di medicina e di agricoltura, ma questo sapere riguarda il sapere tecnico, e non quel tipo di sapere pratico che è la *anthròpine sophia*, e di cui Protagora affermava giustamente che ognuno è *autarkes* per quanto riguarda la sua *phrónesis* (169 d 5-8). Se non v'è un unico tipo di sapere, e conseguentemente di verità, il punto 6) va comunque riformulato in:

- 6<sub>1</sub>. Ognuno può essere più sapiente di un altro nel sapere tecnico, che riguarda ciò che è giovevole, migliore;
- 6<sub>2</sub>. Nessuno ha opinione errate nel sapere pratico, perché ognuno è *autarkes* quanto alla sua *phrónesis*.

È indubbio che questa doppia riformulazione di 6) si riferisce nel primo caso alla *episteme* come sapere tecnico, così come nel secondo caso si riferisce alla

<sup>10</sup> Chi ha anzitutto affermato che per lo stesso Platone la sensazione sia almeno coscienza della sensazione, e quindi in parte conoscenza, anche se una conoscenza debole è stato J. Cooper, *Plato on Sense-Perception and Knowledge: Theaetetus 184-86*, in «Phronesis» 26(1970); egli è stato seguito su questa via da D.K. Modrak, *Perception and Judgement in the Theaetetus*, in «Phronesis» 26(1981). Cfr. la discussione in J. Shea, *Judgement and Perception in the Theaetetus*, in «Journal of the History of Philosophy» 23(1985).

*sophia* di cui si era già detto; questo salverebbe Protagora dal relativismo («così si salva la mia dottrina»). Socrate affronta quindi subito il secondo argomento. Egli fin dall'inizio aveva esposto in modo dubitativo questo principio protagoreo che ognuno è autosufficiente nel suo proprio sapere. Ora si esamina la cosa non soltanto dal punto di vista del meglio e del peggio, ma del giusto e dell'ingiusto. Per quanto riguarda infatti il giusto e l'ingiusto, il bello ed il brutto, Protagora può ribattere che ciò che ogni città *pone* (*tethe*) come giusto e bello e santo, quello è anche tale per essa, ed in questo non v'è chi sia più sapiente di un altro, né città di città (*en toutois mèn oudèis sophòteron oùte idiote idiotetou*, 172 a 4-5). Infatti la sapienza politica è competenza di tutti, e ognuno sa decidere su questo: questo sapere pratico o *anthròpine sophia* è il principio fondamentale della democrazia che è alla base del discorso di Protagora. Non serve infatti che Socrate ribadisca che nella conoscenza di ciò che è giovevole o non giovevole per la stessa città c'è una differenza tra consigliere e consigliere, tra città e città, nelle loro opinioni rispetto al vero, cioè a ciò che è veramente giovevole (172 a 5-b 2), come nel caso del medico quando somministra i farmaci e con essi la salute. Infatti Protagora non ammette che nel sapere politico, la *anthròpine kai politikè sophia* che riguarda il *porre* ciò che è utile per la città, il sapere tecnico sia determinante, perché sulle ultime motivazioni della scelta di ciò che è utile per la città ognuno è sapiente, o non v'è chi sia più sapiente di un altro.

È in questo che consiste il principio dello *homomensura*, una questione che è estremamente seria e importante anche oggi, perché rappresenta il principio fondamentale della democrazia. Chi è superiore nel sapere tecnico può meglio vedere e suggerire ciò che è più utile (e sappiamo già oggi che questo non sempre è vero), ma non ciò che è più giusto. Il sapere tecnico è nettamente distinto dal sapere pratico, se vogliamo esporre la cosa in termini aristotelici. Quanto a questo sapere pratico, o *phrònesis*, la *doxa* di ognuno è *autarkes* per Protagora. Ciò che è giusto e santo non è in discussione; questo non perché siano assolutamente veri, ma poiché sono stati posti come tali in base alla comune opinione (consenso), come il giusto ed il santo; solo su questa base essi divengono ciò che deve essere veramente *opinato* il giusto ed il santo. Qui vale assolutamente il principio *thesei*, il consenso che costituisce il *nomos* della città. Questo è ciò che può essere chiamato il *convenzionalismo* giuridico o etico, che da altri viene chiamato *relativismo*, e infine dai suoi difensori semplicemente il *pragmatismo*, non in quanto si ispira al sapere tecnico, ma al *sapere pratico*.

Il convenzionalismo giuridico è proprio di tutta la sofistica, e ha come punto di partenza la teoria convenzionalista del linguaggio contro la teoria naturalista sostenuta dai fisiocratici; una discussione che Platone discute come sappiamo nel *Cratilo*. Il linguaggio è la prima legislazione che l'uomo si dà nel

momento in cui diventa uomo sociale, assieme naturalmente alle leggi che regolano la convivenza civile: entrambi tipi di legge sono convenzionali. Questo si oppone alla concezione fisiocratica, per la quale v'è una origine naturale e non convenzionale del linguaggio, così come v'è un diritto naturale, tanto che il giusto esiste per natura, così come il santo (*hosion*). E quando i legislatori competenti trattano di ciò che in realtà possa essere più utile per la città, può darsi che qualcosa di ciò che viene ritenuto giusto e santo venga mutato, sempre sulla base dell'utile; ciò non inficia la concezione di Protagora, poiché è allora la volontà della città che per convenzione fa di nuovo essere santo e giusto ciò che è stato mutato.

D'altra parte questo principio può essere affermato da Protagora e dai suoi seguaci perché essi non credono che il giusto e l'ingiusto, il santo ed il non santo esistano per natura (*ouk esti pysei auton oude ousia eautou*), ma nell'opinione che comunemente se ne ha, ed è questa che li fa diventare veri (*to koine doxan touto gignetai alethes*), e solo in quanto vengono opinati e per il tempo che vengono opinati come tali sono veri (172 b 4-6). Bisogna dire che il giusto e l'ingiusto così come sono posti nella legislazione della città sono veri, cioè validi, finché sono accettati o *finché sono vigenti*; questo vero è comunque un "esser ritenuto vero", una *doxa*. È chiaro infatti che è la comune opinione della città che pone ciò che deve valere per convenzione (*thesai*) come il giusto ed il santo: quindi, solo in quanto le leggi sono poste dalla città valgono come vere e sono vere. Questo si concilia perfettamente con il suo pensiero che tutte le opinioni sono vere, ma naturalmente tutto dipende da che cosa si intende per vero; per concludere questo discorso e poter giudicare su relativismo o pluralismo bisogna che noi ora stabiliamo due principi fondamentali:

9. Non esiste un denominatore comune del vero che possa essere applicato a tutti i casi in cui si usa questa parola.
10. Il vero come fattuale va distinto dal controfattuale che può essere il giusto.
11. Il giusto non è semplicemente naturale, né convenzionale, ma è il compito comune per la *phrónesis* in cui ciascuno è *autarkes*.

Questa è la via etica del pluralismo sia rispetto al relativismo, che al convenzionalismo. Ma ciò, come vedremo, non può farsi senza un modello (*paradeigma*). Certo, nella conoscenza di ciò che è giovevole o non giovevole per la stessa città c'è una differenza tra consigliere e consigliere, tra città e città, nelle loro opinioni rispetto al vero, inteso come ciò che è veramente giovevole (172 a 5-b 2), come nel caso del medico quando somministra i farmaci e con essi la salute; ma questo sapere appartiene al sapere tecnico, e non al sapere pratico. Se Protagora pensa che in base a questo sapere tecnico possano essere fatte le scelte

e poste le leggi nella città, allora egli cade nell'*utilitarismo*. Il limite della sua posizione e dei suoi seguaci sta nel fatto che essi pensano che su ciò che è il giusto quello che la città pensa che sia tale, questo resta giusto per tutto il tempo che esso è posto come tale; ma Socrate dimostrerà che questo non può certo valere per ciò che è il bene per la città, che cioè esso sia bene perché viene ritenuto utile e per tutto il tempo che viene ritenuto utile (177 c 9-d 6). La percezione pura dell'utile presente non può determinare questo fine, perché non può confrontarsi con il futuro (*to mellon*), ed è in vista del futuro che dobbiamo stabilire ciò che è veramente giovevole (*ophèlimon*, 178 a 5-10). Questo è dunque un compito della *phronesis*, e implica naturalmente che lo *ophèlimon* possa essere stabilito solo guardando al fine ultimo che è il Bene.

#### 4. *La realtà del male e la omoïousia to theò*

È a questo punto che Socrate non può dire più nulla, se non che qui da un discorso più piccolo ne vien fuori uno più grande: è qui che inizia quel discorso effettivamente lungo (172 c 1-177 c 1), che comunemente viene chiamato la digressione sulla retorica. Perché questa digressione?

In questa digressione non si tratterà in realtà della retorica, ma della dottrina di Protagora quale negazione che esista un giusto per natura, e Socrate cercherà di dimostrare, contro ogni convenzionalismo o pluralismo, o relativismo, che questo non può valere per quanto riguarda il giusto, perché il giusto è il sacro e il bene.

Questa digressione, se tale vogliamo chiamarla, è fondamentalmente un tentativo fatto per distinguere il filosofo dal retore, dall'avvocato, da chi cerca la vittoria nei tribunali e nelle pubbliche assemblee, e quindi anche dal sofista, che non è soltanto un maestro di retorica, ma anche un uomo tremendo, *deinòs*. Nella autodifesa di Protagora, fatta da Socrate che lo impersonava, e parlava a suo nome, questi infatti parlava dei «sapienti e buoni retori» (167 c 2-3) ai quali egli si sentiva di appartenere; *sophistès* è infatti soltanto il nome peggiorativo introdotto da Platone per il *sophòs* che non è tale, poiché crede di sapere e non sa; Protagora a suo tempo si considerava e veniva considerato un saggio. In realtà lo scopo della discussione sta proprio nel mostrare la differenza tra il giusto così come lo intendono i sofisti e coloro che seguono Protagora (172 a 6-7) da un lato, e cioè in senso convenzionalista, o utilitarista, e coloro che lo intendono in senso etico religioso, come vuole Platone, cioè come il Bene. È qui che da un discorso minore si passa ad uno maggiore, cioè dalle leggi e dall'utile si passa a parlare del giusto e del bene. E siccome si parla del giusto e delle leggi

che vengono poste dalla città, è chiaro che il riferimento polemico sono proprio coloro che vengono maggiormente a contatto con le leggi e l'amministrazione della giustizia, gli avvocati, e tutti coloro che frequentano i tribunali, che vengono opposti a quello che sarà il ben noto ritratto del filosofo.

La differenza che emerge in questa discussione tra coloro che fin da giovani si dedicano a frequentare i tribunali e si mettono al servizio del semplice utile rispetto a coloro che invece fin da giovani si dedicano alla filosofia consiste nel fatto che questi ultimi sono e vogliono restare uomini liberi. I primi invece, che cercano soltanto l'utile per se stesso, appaiono come degli schiavi di fronte a uomini liberi (*os oiketai pros eleuterous*, 172 d 1). Contrariamente ai filosofi che in tutta calma (*schole*) per i loro discorsi si prendono tutto il tempo che vogliono, essi parlano sempre con affanno e di corsa (*en askolia*, 172 d 9), costretti come sono dal tempo della clessidra, e incalzati dall'avversario, di fronte al giudice che è il loro padrone e tiene in mano la causa, ed il prezzo della loro corsa è molto spesso la vita (*peri psyches o dromos*). L'accenno alla persuasione, e quindi ad un'arte retorica male usata lo troviamo in 173 a 3: essi sanno ingraziarsi il padrone con i discorsi, e le loro anime sono perciò meschine e non rette.

Platone, come sappiamo dal *Fedro*, non confonde naturalmente l'arte della retorica con coloro che la professano a semplici fini di lucro, o ancor peggio con la meschinità della loro anima; sappiamo anche che nel *Politico* la retorica, quale arte del persuadere alle giuste azioni è un momento dell'arte politica (*Polit.* 304 a 1-2); perciò egli neanche pensa all'avvocato o al retore di professione necessariamente come ad anime meschine. Al contrario pensa che coloro che sanno servirsi dell'arte del discorso solo per fini meschini o addirittura abietti, per questo sono non liberi. Sono uomini che da giovanetti hanno corso i più grandi pericoli e le più tremende paure, e non sono riusciti a tenervi testa salvando la verità e la giustizia, e sono finiti nella menzogna e così nel fare ingiustizia a se stessi (173 a 5-9). E sono anche diventati uomini sapienti e terribili (*deinoi kai sophoi*, 173 b 2-3) tutti costoro che vivono nello spirito di questa arte, tanto da vantarsi persino di tutto questo, mentre nella loro anima non c'è niente che non sia guasto e corrotto.

Contro il ritratto ora descritto di chi si adopera ai fini del male, e cioè la menzogna e l'ingiustizia, Socrate inizia poi la celebre descrizione del filosofo come colui che non conosce tribunali, né pubbliche assemblee, né luoghi in cui si cerchino cariche pubbliche, né convegni o feste mondane, né si interessa dei titoli onorifici e della nobiltà dei suoi antenati. In realtà è soltanto il suo corpo che si trova ad andare in giro nella città, non però la sua mente (*to onti to soma monon en te polei keitai autoù kai epidemmeti, e te dianoiā*, 173 e 2). Questa, ritenendo nulle tutte queste cose, «scende al di sotto della terra», come dice



Pindaro, e intende misurarla tutta quanta essa è; poi «vola al di sopra nel cielo» mirando tutte le stelle, e investiga la natura degli enti sia nella loro singolarità che nel tutto, non trascurandola in nulla (173 e 2-9).

E così Socrate racconta anche la celebre storia di Talete e della servetta di Tracia che rise di lui perché contemplando le stelle cadde in un pozzo, e prese il fatto come simbolo del filosofo che conosce le cose del cielo ma non vede le cose della terra, dove vanno i suoi piedi. Certo la servetta di Tracia non sapeva che scendere nei pozzi era la condizione per gli scienziati di allora per fare astronomia, poiché il pozzo aveva la funzione del telescopio. Non sappiamo se lo sapesse Platone, che prende anche lui questa storia come motto del filosofo che conosce il cielo e non si accorge di chi gli stia intorno, se si tratti di vicini e conoscenti, ché anzi non si accorge neanche se si tratta di uomini e di animali. Egli è uomo tanto semplice e tanto ingenuo da sembrare persino goffo in società e inabile nei lavori e nel commercio quotidiano; la sua abilità e la sua virtù sa dimostrarla soltanto quando ci si cominci a chiedere che cosa sia l'uomo e che cosa alla sua natura convenga fare o patire (174 b 3-5); oppure quale sia la vita felice, o se le ricchezze danno la felicità, domande a cui gli altri non sanno rispondere, arrossiscono e si trovano in difficoltà. Così quando sente lodare un re o un tiranno come pastore, può sembrare che egli creda che si parli di un pastore che pascoli e munga capre o vacche, mentre egli pensa realmente a un pastore che pascoli un animale molto più insidioso di quelli, e che sia diventato per questo molto più ignorante e selvatico dei pastori (174 d 3-e 2): un accenno a quanto sarà svolto compiutamente nel *Politico*, in cui Platone all'inizio definisce re e uomo politico colui che ha la scienza di guidare al pascolo gli uomini (*Pol.*, 267 c 1-3). In questo ritratto del filosofo e dell'oratore, in cui l'uno ci viene presentato come l'uomo libero e l'altro come servo, troviamo la contrapposizione del bene e del male, dell'interiorità spirituale che cerca il bene e la vera felicità da un lato, e dell'esteriorità materiale di chi cerca solo il potere e la ricchezza e si rende schiavo di essi.

A questo punto Teodoro, che aveva sostituito Teeteto nel dialogo con Socrate sulla dottrina di Protagora esclama: «Se mai tu potessi o Socrate su queste cose persuadere tutti come persuadi me, molta più pace e molti meno mali vi sarebbero tra gli uomini» (176 a 3-4).

Persuadere, *peitho*, questo è il problema non solo del retore, ma anche del filosofo: Socrate dovrebbe anche lui persuadere con i suoi discorsi. Ma a questo punto Socrate sente tutta la sua impotenza non perché sia da meno di Protagora, perché impersonando Protagora era stato molto persuasivo ed era stato lodato da Teodoro. Egli esprime chiaramente tutta la sua rassegnazione di fronte sull'impotenza: non del suo discorso, ma del Logos stesso di fronte al reale, così

come alla fine della *Repubblica* aveva dovuto ammettere che le parole (*lexeis*) sono molto più deboli delle azioni, dei fatti (*erga*). Perché sente di non poter essere persuasivo?

Per la sua triste conclusione che il male è ineliminabile sulla terra: ci deve essere sempre necessariamente qualcosa di contrario al bene (176 a 5-6). Questo è il limite della argomentazione del filosofo: essa è valida per i discorsi, non per il mondo dei fatti, per la fatticità dell'esistenza. Questo è appunto il motivo per cui egli non può che risolvere il problema che negando il mondo dei mortali, dove si aggira il male e fuggire da questo verso il mondo superno quanto prima possibile (*entbende ekeise pheugein oti tächista*). Questa fuga non è semplice vigliaccheria o disprezzo di sé, ma il rendersi simili a dio (*omoïousia to theò*) per quanto è più possibile; e la *omoïosis* è acquisire giustizia, santità e saggezza (176 a 7-b 1)<sup>11</sup>.

Kant non ha fatto altro che seguirlo su questa strada. L'esistenza di Dio è il primo postulato della ragion pratica, e questo postulato è fondato sul fatto che egli è l'unica garanzia dell'ordine morale del mondo, del fatto che la forza del male non prevarrà, e da ultimo anche il garante della armonia tra virtù e felicità. Lo stesso senso ha anche la fuga dal mondo di quaggiù per il mondo di lassù, il mondo delle idee e della vita retta dal Bene; questo è per Kant il postulato dell'immortalità dell'anima, nel senso del progresso infinito verso la realizzazione della perfezione morale, sempre come in Platone, in un altro mondo, in un'altra vita, la vita immortale.

Così da tutto l'*excursus* emerge che la misura del giusto e del bene può risiedere solo in dio, e per l'uomo nella conoscenza di dio, perché soltanto il dio in nessuna circostanza è ingiusto, ma al più alto grado giustissimo, e quindi per l'uomo l'unico modo di essere sommamente giusto è nel divenire simile a lui; e soltanto la sua conoscenza è vera sapienza e virtù, e la sua ignoranza è malvagità (176 c 1-5). Se dunque cerchiamo qui la risposta alla domanda quale sia il fondamento del giusto, o cosa sia il giusto per natura su cui si basa la città

<sup>11</sup> Su questo concetto della *omoïousia theò* è uscito dieci anni fa un libro di Salvatore Lavecchia, *Una via che conduce al divino – La «omoïousia theò» nella filosofia di Platone*, con prefazione di Th. Alexander Szlezák che ne loda la copiosità delle conoscenze dei testi platonici e dei luoghi citati, nonché delle fonti antiche a cui Platone ha attinto, in particolare il pitagorismo e i culti misterici. Ma l'autore menziona in modo particolare i *Ditirambi* di Pindaro che lo hanno rinvio ai culti e motivi misterici quali base della divinizzazione dell'umano o al superamento della assoluta divisione di umano e divino. In questa sua svalutazione di tutto ciò che è *anthròpinon*, non ci sentiamo d'accordo con lui. Nella stessa *Apologia di Socrate* infatti, da cui l'autore prende le mosse per la trattazione della *omoïousia*, troviamo un valore del tutto positivo della *anthròpine sophia*, la saggezza pratica e politica propria dell'uomo, necessaria a ogni etica e vita pubblica.

rispetto al giusto che è tale solo per convenzione, la risposta che possiamo trovare in questa digressione è che il giusto non ci è dato dalla nostra opinione o dal nostro criterio, ma è ciò che appartiene di per sé alla natura dell'uomo, ed è per lui un compito che può svolgere solo guardando a ciò che è sommamente giusto, al divino.

Ma che cosa significa il rendersi simili a Dio che in nessuna circostanza è ingiusto? Platone aveva trattato ampiamente il concetto di *omoiousia* nel III Libro della *Repubblica*. Qui si parla di questo concetto mentre si sta trattando del ruolo dell'arte per l'educazione dei guardiani, e si chiede se sia giusto o no ammettere nella loro educazione la narrazione dei poeti, che è appunto opera della *mimesis*. Imitare è infatti l'assimilare se stesso a un altro, sia nella voce, che nell'aspetto, al quale ci si assimili (*to ge omoioiun eautòn allo è katà physin e kata schema mimeisthai esti*, 392 c-d). La *omoiousia* è però non l'imitare, ma la conseguenza dell'imitazione; quando l'imitazione viene ripetuta infatti questo porta a prendere le stesse qualità di colui che si imita. Questo ha una conseguenza per l'educazione; non bisogna pertanto ammettere che i guardiani imitino se non uomini valorosi, saggi e pii, perché imitare le cose cattive comporta che se ne assimili la natura, l'essere (*ina mè ek tes mimèseos tou einai apoláuousosin*, 395 c-d). Infatti le mimesi che iniziano fin dalla giovane età si mutano in abitudini e passano nella natura stessa dell'uomo (*eis ethe te kai physinkai kathisthantai*). Questo non significa semplicemente una svalutazione delle arti per l'educazione, ma il loro recupero, soprattutto per il canto e la musica, il ritmo e l'armonia, l'euritmia e l'aritmia. Infatti il ritmo e l'armonia penetrano nell'interno dell'anima e vi portano l'armonia della forma e la rendono armonica, se uno è stato ben educato, altrimenti il contrario: a questo serve l'imitazione musicale (401 d-e). Pertanto quando l'uomo "musicale" in cui si uniscono alle qualità interne dell'anima, quali la *sophrosyne* e la *andreia*, cioè la saggezza e il coraggio, alla armonia delle forme visibili (*en te psychè kalà ethe enonta kai en to eidei omologounta*, 402 d) è il più bello spettacolo che si possa contemplare.

Da tutto ciò risulta che la *omoiousia* è diretta fondamentalmente alla educazione delle virtù morali, e riguarda quindi l'agire pratico, inteso il pratico nel senso di "etico"; riguarda quindi anche il giusto, tanto è vero che all'inizio del Libro III si diceva che non si poteva dare un giudizio sulla poesia e sulla narrazione in genere, le quali ci dicono di solito che l'uomo ingiusto è felice, e il giusto infelice, prima che si fosse stabilito che cosa sia la giustizia (392 c). Ora sulla base di questo concetto di *omoiousia* quale è stato discusso ampiamente nel Libro III possiamo capire in che cosa consista effettivamente il concetto di *omoiousia to theò*. Potremmo dire che, inteso come *mimesis*, diviene il principio dell'agire pratico rispetto al puro e semplice operare in vista dell'utile;

ma la mimesi che ne è alla base può anche rivelarsi qualcosa di più concreto e tangibile rispetto al semplice sapere pratico che è la *phrónesis*. La *omoiouisia* in quanto *mimesis* significa infatti rendersi simile al dio in quanto fondamento del giusto e del santo; questo è un compito pratico che non sostituisce, ma integra il sapere pratico della *phrónesis*. Perché il dio, come il *daimon* per Socrate, è colui che guida l'uomo nel viaggio millenario verso la giustizia. Evidentemente Platone sente in questo dialogo l'oggettività e realtà del mondo delle idee troppo lontana dall'uomo vivente sulla terra, e il compito di inserirsi nell'ordine del cosmo impossibile senza il concetto di persona che gli viene a parlare nella propria anima tramite la voce del *daimon*, quindi senza una guida ed esempio del giusto e del santo.

Platone non ci dice mai qui in che cosa consiste il santo, o il sacro, che viene sempre accoppiato al giusto. Al concetto del santo è dedicato uno dei primi dialoghi, connesso strettamente alla *Apologia* e al *Critone*, e precisamente l'*Eutifrone*. Non possiamo più per motivi di spazio trattare di questo concetto, e rimandiamo alla trattazione che ne abbiamo dato in un nostro precedente lavoro<sup>12</sup>. Come era stato infatti definito il santo, *to hosion*, da Platone nell'*Eutifrone*? Possiamo solo dire come egli aveva dimostrato che il santo è tale non perché è ciò che è caro agli dei, ma che è caro agli dei perché è il santo, o sacro (*Euthyph.* 10 a 2-3), cioè è identico con il giusto, così come in Kant è identico alla legge morale. Così santa è per Kant la volontà buona solo perché obbedisce alla legge morale secondo il principio della autonomia, e solo perché è buona è santa<sup>13</sup>. Nulla è infatti maggiormente grato a Dio, per Kant, che il rispetto al più alto grado della legge morale<sup>14</sup>. Se la *omoiouisia* con Dio ha un senso, è perché ci insegna, educa a fuggire il male e ad assimilarci con il giusto. Questa è la via regia verso il raggiungimento dell'ultimo *telos*, il Bene, e l'armonia totale del cosmo. Dunque se il sacro e il giusto nella città sono la stessa cosa, Dio è soltanto l'ordine morale del mondo (una definizione che per Hegel è l'esempio dell'enunciato speculativo), o del mondo e della società umana, della città? Noi siamo però abituati a concepire Dio come il fondamento trascendente del mondo, la causa prima che ci dà la ragione di tutto, imperscrutabile però nella sua essenza. Se però sulla base di quanto Heidegger ci ha detto già nella sua lezione di Marburgo del 1923, *Ermeneutica della fatticità*, il concetto di fondamento deve essere sostituito dal concetto di senso, e se la questione dell'essere è la questione

<sup>12</sup> Cfr. R. Dottori, *Hosion, eu dzen und dikaiosyne in der Apologie des Sokrates und im Eutyphron*, in «Peitho. Examina antiqua» 1, 2(2011), pp.57-75.

<sup>13</sup> I. Kant (1788), p. 259.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 263

del senso dell'essere, allora possiamo forse ritenerci soddisfatti della risposta di Platone che vede in Dio il senso dell'essere in quanto è il principio ultimo di giustizia, di ordine, di armonia, e la salvezza dal male. Diverso è naturalmente il caso del dialettico di cui si parla nella *Repubblica*, che è invece rivolto alla conoscenza oggettiva del Bene, dalla quale viene illuminato così come il sole illumina la terra; questo si sente naturalmente più vicino alla onto-tologia; ma la via della *omoiousia* sembra a noi oggi più facilmente percorribile.

### 5. Conclusione

Questo significa naturalmente che il giusto ed il santo non sono tali per convenzione umana, e che non risiedono soltanto nella legge (*nomos*) della città, e che su ciò che è utile la misura non risiede semplicemente nell'uomo, ma solo in chi è più sapiente, che è pertanto la vera misura (179 b 1-2). Infatti Socrate obietta alla fine che egli non può mai accontentarsi di questi discorsi di Protagora e dei suoi discepoli perché non può ammettere che la misura dell'agire politico e legislativo sia semplicemente l'utile presente; per parlare dello stesso utile bisogna infatti guardare all'utile futuro, ovvero allo scopo non semplicemente presente, ma allo scopo ultimo dell'agire: è questo scopo che in quanto tale costituisce anche il giusto ed il santo per la città.

È qui che viene introdotta la differenza tra lo *einai te aletheia* di 172 a 3, e il *diapherein... pros aletheian* di 172 a 5-6, riferito alle diverse opinioni che le città hanno appunto in rapporto alla verità. Questo implica una differenza tra il semplice *esser vero* e *giusto* delle leggi *esistenti* (in virtù dell'essere esistente), che noi chiamiamo il *fattuale*, e l'esser vero in virtù del guardare al futuro, che chiameremmo *controfattuale*, da cui potrebbe generarsi la loro ulteriore perfezionabilità. Il sofista può infatti insegnare come migliorare le leggi e la costituzione della città rispetto a ciò che è più utile e giovevole: ma, gli si chiede, in base a quale scopo? L'utile è in se stesso un concetto puramente vuoto se non viene rapportato a uno scopo; del puro utile si può sempre chiedere: utile a che cosa?

È qui che le vie di Socrate e Protagora divergono; quando Socrate dopo la digressione concluderà l'argomentazione contro Protagora (177 c-178 b) sostenendo che chi stabilisce le leggi della città non deve guardare solo al presente, ma anche al futuro, Protagora può pensare che questi tuttavia è sempre all'utile (*ophelimon*) che si rapporta. Ed è solo questo che il sofista può insegnare o di cui può persuadere gli altri; ma se la persuasione ha a che fare con l'opinione, dobbiamo dire che anche qui, cioè al livello della *polis* e della sua costituzione, non c'è alcuna via d'uscita dalla semplice opinione, e che quindi Protagora non

potrà mai essere confutato? Oppure dobbiamo dire che anche quando si tratta del giovevole (*to sympheron*), questo può *essere* veramente tale, cioè utile, solo in quanto è rapportato al bene (*tagatha*) e che questo non può essere giudicato sulla base del particolare, o del presente, ma soltanto del tutto, o del futuro?

ABSTRACT

*I will discuss the main thesis Plato attributes to Protagoras in his Teetetus, and his own critique, in order to give a new possible interpretation of 167 a. The thesis amounts to the following: a) Phenomenalism in defining knowledge as aisthesis; b) Utilitarianism in practical life; c) Conventionalism in politics; d) Relativism in ethics. In order to save Protagoras (167 d) Plato lastly goes beyond the possibility Protagoras could hold that in ethical and political life everybody is autarkes on his own judgment or phronesis (169 d 5-8. Therefore, his philosophical position could be a pluralistic one and not a relativistic one, and hence one could distinguish expertise as techne from practical or ethical wisdom, anthropine kai politike sophia. But this argumentation fails because the existence of evil, to escape which we are forced into the omoiousia to theo expounded in the “digression on rhetoric” (172 b 7-8). We do not believe the passus is a digression on rhetoric, but instead the main point of the dialogue, because he shows the only real possibility of confuting Protagoras in referring to the main problem of omoiousia to theo, whose meaning was expounded in Republic III.*

*Gustavo Bontadini e la metafisica*  
*Il pensiero moderno e l'attualismo gentiliano*  
*come "introduzione alla metafisica"*

Il rapporto istituito da Gustavo Bontadini con il pensiero metafisico e la sua lunga tradizione può essere sinteticamente indicato utilizzando due sostantivi: *rigorizzazione* ed *essenzializzazione*. Con il primo si mette in luce il compito che il filosofo milanese avvertì fin dagli esordi filosofici come suo proprio: ricondurre gli asserti della metafisica al primo principio, cioè al “principio di non contraddizione”. Il secondo sostantivo evidenzia che, per Bontadini, la metafisica è “essenzialmente” un discorso razionale su Dio – anche se, poi, egli ha fornito pure alcune indicazioni per l'impostazione di base delle altre direzioni del sapere metempirico – e, inoltre, che quel vertice metafisico giunge a costituirsi operando con un “minimo concettuale”: i concetti di “essere” e “non essere” messi confronto con il divenire dell'esperienza.

In questo scritto mi adopererò a svolgere direttamente il primo di questi due elementi caratteristici del pensiero metafisico di Bontadini, lasciando quasi totalmente sullo sfondo l'apparato concettuale con il quale egli ha delineato determinatamente la struttura dell'essere; questo, nell'intento di mostrare quale sia stato l'intero contesto storico-teoretico nel quale si è originata e, poi, sviluppata la metafisica bontadiniana, anche se così non avremo modo di considerare quest'ultima nei contenuti più specifici della sua concreta costruzione.

1. *La rigorizzazione della metafisica nel confronto con il pensiero moderno*

1. Il nucleo della filosofia teoretica di Bontadini consiste in una rigorizzazione della metafisica classica, nel senso che è stato prima indicato. Si deve, però, subito aggiungere che a tale metafisica è stato conferito un nuovo vigore anche attraverso una “mediazione” del patrimonio tradizionale con le posizioni di alcuni “pensatori essenziali” sia moderni, che contemporanei.

In realtà una tale opera di confronto e di mediazione ha riguardato numerosi altri filosofi, ma dovendo restringere la nostra attenzione agli interlocutori

che rivestono un ruolo strategicamente privilegiato, possono essere indicati i nomi di Cartesio e di Kant per quanto riguarda il pensiero moderno e quelli di Giovanni Gentile e di Emanuele Severino per il pensiero contemporaneo.

Sotto tale aspetto, la posizione di Bontadini si staglia notevolmente rispetto alla media dei metafisici di ispirazione cristiana per avere instaurato un rapporto simpatetico con il pensiero moderno e contemporaneo anche per quanto riguarda la “filosofia prima”. Un simile approccio non era dettato dalla ricerca di un facile concordismo e, proprio per questo, non è approdato a degli esiti confusi, ma era mosso unicamente da ragioni di carattere speculativo, nella convinzione che i cinque secoli di speculazione succedutisi al compiersi del pensiero medievale non potevano essere rubricati semplicemente come un cumulo di errori. Si trattava, perciò, d’individuare pazientemente dove potesse essere rintracciato il contributo del pensiero moderno alla speculazione filosofica e, in ultima analisi, alla soluzione del “problema teologico”.

2. La risposta a tale questione, per quanto riguarda la sua direzione di fondo, può essere rintracciata già in un testo del 1929 intitolato *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, nel quale il pensiero moderno è visto come il più rigoroso “punto di partenza” della speculazione. Leggiamo il passo dove Bontadini enuclea tale posizione:

«La speculazione moderna ha segnato il punto di partenza della speculazione in generale [...]. Questo punto di partenza è poi il Cogito cartesiano, ma inteso come Cartesio non poteva intenderlo, ossia includendo tante di quelle cose che Cartesio ancora lasciava fuori di esso; è l’esperienza possibile di Kant; è l’Esperienza pura di alcuni filosofi contemporanei; è finalmente l’Unità dell’Esperienza ossia l’Unità attuale e reale del dato, di ciò che è presente (assolutamente; che la presenza sia per es. presenza a me è secondario, ossia è essa stessa una cosa presente)»<sup>1</sup>.

La progressione che caratterizza il perfezionamento del punto di partenza della speculazione, cioè della “costruzione metafisica”, va da Cartesio a Gentile. Nelle scarse indicazioni offerte qui da Bontadini, le difettosità che via via sono state superate o vi sono appena accennate, come è nel caso del riferimento a Cartesio, oppure sono tacite, come accade per Kant. Secondo Bontadini, in

<sup>1</sup> G. Bontadini, *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna* (1929), in Id., *Studi sull’idealismo*, introduzione di E. Severino, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 221-237.



ogni caso, tali difettosità posseggono un loro filo conduttore, che è costituito dall'originaria separazione del pensiero dall'essere che caratterizza la gnoseologia del pensiero moderno e che spingeva Cartesio a lasciare fuori dal Cogito "tante cose" e costringeva Kant a qualificare la conoscenza, pur nella rinnovata impostazione "trascendentale", sempre come fenomenica.

L'autentico concetto di Esperienza, o di Unità dell'Esperienza, è andato perciò affinandosi strada facendo, ma è soltanto con l'idealismo post-kantiano che esso è stato elaborato nel modo più accurato, essendo venuta meno l'*alterità* dell'essere al pensiero e, di conseguenza, la qualificazione "fenomenica" del conoscere.

Come accennavo, per Bontadini bisognerà giungere all'attualismo gentiliano per avere tra le mani il concetto di Unità dell'Esperienza, per così dire, allo stato puro. Ma su questo punto dovremo tornare in seguito, perché esso necessita di un chiarimento tutto particolare ai fini di una retta comprensione sia dell'interpretazione bontadiniana di Gentile, sia dell'impianto teorico che Bontadini mette in piedi sulla base di ciò che egli considerava il "punto di partenza" più rigoroso della speculazione.

3. Per il momento dobbiamo sostare ancora sul costituirsi di tale punto di partenza. Se per Cartesio il "Cogito" costituisce la zona di ciò che è "immediatamente" o originariamente indubitabile, si deve precisare criticamente che la zona dell'immediato (ovvero l'Esperienza) non può essere ridotta alla sfera della mera soggettività (alle idee, alle *cogitationes*), ma all'*essere presente*. Si badi, però: operando un tale rilievo non si viene a ravvisare soltanto l'unilateralità di un *pensiero* che sia soltanto "certezza soggettiva", ma si critica anche la posizione opposta di un *essere* che sia presupposto come "al di là" della coscienza.

Ora, dal punto di vista della riflessione metafisica bontadiniana, l'importanza di considerare l'"essere presente" nella sua Unità, ovvero di considerare l'Esperienza in questa sua dimensione formale, consiste nel fatto che, in tal modo, all'itinerario di ricerca dell'*Unità suprema* è assicurata la sua maggiore rigidità nel suo punto di partenza. Questo, perché si potrebbe ritenere che il metafisico abbia individuato l'Unità dell'essere *al di là* dell'Esperienza, nell'Essere trascendente, soltanto a motivo del fatto che quest'ultima non era stata da lui indagata a fondo. Viceversa, facendo leva non su questo o su quell'aspetto che è contenuto nell'esperienza, ma su quest'ultima considerata nella sua Unità integrale, il problema della trascendenza potrà essere impostato con un maggior rigore: considerando l'Esperienza sotto questa nuova luce, ci si dovrà chiedere perché essa *tutta intera* non possa costituirsi come il "principio di se stessa", così da eguagliare l'Intero dell'essere.

A tale proposito, si può ricordare che nel *Saggio di una metafisica dell'Esperienza* – la prima parte del quale, pubblicata in forma ufficiale nel 1938, rimase poi anche l'unica – Bontadini conduceva un significativo approfondimento di ciò che stiamo chiamando il “punto di partenza” della speculazione, senza peraltro offrire ancora la soluzione del “problema teologico”. Nel *Saggio* Bontadini osservava:

«È assolutamente necessario considerare se quell'insufficienza del contenuto dell'esperienza, che spingeva platonismo e aristotelismo a pensare l'assoluto oltre di essa, non scompaia, per avventura, allorché esso contenuto sia considerato nella sua unità che si attua e si riconosce appunto come Unità dell'Esperienza. È, in altri termini, assolutamente necessario controllare se *l'Unità dell'Esperienza non possa tenere il posto del termine teologico cui sbocava la filosofia classica*»<sup>2</sup>.

Bontadini intendeva, così, confrontarsi direttamente con chi, come Gentile, aveva ritenuto che proprio questo dovesse essere affermato e cioè che l'Unità dell'Esperienza “tiene il posto” del Dio cui giungeva la metafisica classica.

Tenendo presenti le ultime considerazioni e anticipando che la seconda parte di questo scritto sarà dedicata esplicitamente al confronto di Bontadini con Gentile, abbiamo davanti il quadro in cui la “metafisica dell'esperienza”, che per Bontadini è la metafisica *tout-court*, comincia oramai a delinearci. Per rimarcare il contributo che è da ascrivere al pensiero moderno dal punto di vista del rigore “metodologico”, è opportuna una seconda citazione dall'articolo del 1929 che ho segnalato in precedenza:

«Dal punto di vista generale e metodologico il problema che si pone oggi e che è merito del pensiero moderno [...] di aver posto, è appunto quello della possibilità di inferire qualcosa dall'esperienza, oltre l'esperienza; dal punto di vista propriamente filosofico (teologico) è [...] se l'Assoluto si debba pensare come più ampio dell'esperienza o coincidente con l'esperienza»<sup>3</sup>.

4. Il tema della possibile *inferenza* rispetto all'Unità dell'Esperienza costituisce, per Bontadini, un ulteriore motivo di confronto costruttivo con Kant.

Prima di prendere in considerazione questo nuovo aspetto è, tuttavia, opportuno segnalare in modo più preciso quale sia stato il contributo kantiano al

<sup>2</sup> G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), introduzione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 109; corsivo mio.

<sup>3</sup> G. Bontadini, *Valutazione analitica e valutazione dialettica*, cit., pp. 237-238.

concetto di Unità dell'Esperienza (in ordine a quel sapere metafisico che Kant, per suo conto, riteneva com'è noto inattingibile).

Bontadini rileva che in Kant il "Cogito", cioè il "pensiero", ovvero ancora l'"unità della coscienza" (con le sue intuizioni pure e categorie), a differenza di quanto avviene in Cartesio, non è una semplice "verità di fatto", ma un vero e proprio "apriori gnoseologico". Egli intende dire che l'ambito del pensiero, con Kant, viene ad occupare il *primo posto* nell'ordine del sapere o della "scienza", dell'episteme. È da qui, dunque, che anche per Bontadini si dovrà partire in vista di dare soluzione al "problema teologico"; in particolare, per controllare se il successivo sviluppo filosofico idealistico, che ha portato a identificare ciò che in Kant è primo soltanto nell'ordine del sapere – ovvero l'autocoscienza – con ciò che è primo nell'ordine dell'"essere", debba essere ritenuto l'esito necessario della speculazione.

In ogni caso, operato questo riconoscimento nei confronti del filosofo di Königsberg, Bontadini rileva criticamente quanto segue. In Kant, a motivo del presupposto dogmatico della "cosa in sé", eredità della separazione cartesiana tra il pensiero e l'essere e del dogmatismo che le era connesso, si ha a che fare con una molteplicità empirica che è presupposta all'atto della sintesi conoscitiva<sup>4</sup> e, perciò, con un soggetto che ha da unificare l'oggetto, il quale poi in tale contesto non potrà che essere soltanto "fenomenico", con l'esito di lasciare in piedi il quadro dualistico di partenza che pregiudica la possibilità d'indagare il fondo dell'essere. Senza ripeterci ulteriormente, possiamo limitarci a ribadire che, per questo suo secondo lato, l'Unità dell'Esperienza, nella sua formulazione kantiana, esige di essere ulteriormente elaborata.

5. Passiamo, ora, al tema enunciato precedentemente del confronto costruttivo con Kant sul piano dell'inferenza teologica. Esso sarà preso in considerazione per due aspetti: 1) il valore della critica kantiana alle "prove dell'esistenza di Dio"; 2) il valore del concetto kantiano di "sintesi a priori".

Per quanto riguarda il primo aspetto, Bontadini sostiene che quella critica può essere ritenuta valida allorquando sia stata ricondotta entro i suoi limiti corretti e cioè come critica della metafisica moderna, la quale è effettivamente carica di "dogmatismo". La tesi interpretativa di Bontadini può essere meglio apprezzata se ci riferiamo, paradigmaticamente, alla metafisica cartesiana.

Com'è noto, le prove cartesiane dell'esistenza di Dio, come pure quella relativa all'esistenza del mondo (o della "realtà esterna"), muovono a partire dalle rispettive *idee*. Il dogmatismo che Kant attribuisce al sapere metafisico

<sup>4</sup> Cfr. G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 233.

conserva la sua validità se consideriamo l'ingiustificato valore "rappresentativo" dell'idea in Cartesio, nel senso che non è lecito potersi riferire all'essere trascendente l'idea una volta che l'essere, preventivamente, sia stato sequestrato dall'idea medesima, chiusa in stessa a motivo del dualismo di partenza. Una metafisica come *scienza* della "cosa in sé" è originariamente impossibile e, ove sia posta, è puramente dogmatica. Scrive Bontadini in uno degli articoli raccolti in *Appunti di filosofia*:

«Kant ha validamente criticato la metafisica come (pretesa) scienza delle cose in sé, ossia ha criticato la metafisica considerandola come scienza naturale (secondo il significato del termine *natura* [...] per cui natura equivale appunto all'opposto dello *spirito*, o della *coscienza*, alla trascendente cosa in sé). Di tale metafisica, veramente dogmatica, Kant ha fatto definitiva giustizia»<sup>5</sup>.

Altrove Bontadini aveva osservato che, mentre nella metafisica classica il movimento del pensiero che afferma la trascendenza va da *un certo essere* ad *altro essere* (ancora una volta: metafisica dell'esperienza!), nella metafisica moderna il movimento tenta di andare dal *fenomeno* (dall'idea) all'*essere*<sup>6</sup>.

Fin qui, dunque, restringendone il campo di riferimento, la critica kantiana alla metafisica come scienza conserva la sua validità. Bontadini, però, aggiunge un rilievo ulteriore e cioè: è vero che «dato il dualismo [di pensiero ed essere, *N.d.A.*] è dogmatico affermare il valore rappresentativo dell'idea»<sup>7</sup>, vale a dire che non si perviene dall'idea di Dio all'esistenza di Dio, ma all'*idea* dell'esistenza di Dio; nello stesso tempo, però, una volta che sia stato ammesso il dualismo – come avviene pure in Kant – è stato già affermato, sia pure come "presupposto", l'essere trascendente l'idea<sup>8</sup>. Si deve perciò rilevare che, per quest'aspetto, Kant propriamente non supera l'orizzonte della metafisica razionalistica, in quanto il suo pensiero "critico" *afferma* – come presupposto, lo si ripeta – l'ordine ontologico trascendente l'idea e questo nel mentre *nega* il valore rappresentativo dell'idea "razionalista".

Veniamo, ora, al secondo aspetto di questa nostra questione. Bontadini ritiene di poter valorizzare il pensiero kantiano anche in sede costruttiva, cioè

<sup>5</sup> G. Bontadini, *Appunti di filosofia* (1972), introduzione di F. Rivetti Barbò, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 87.

<sup>6</sup> Cfr. G. Bontadini, *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana*, in Id., *Studi di filosofia moderna* (1966), introduzione di E. Agazzi, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 284-285.

<sup>7</sup> G. Bontadini, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza* (1946), in Id., *Conversazioni di metafisica*, tomo I, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 39.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*.

in vista di una soluzione di carattere determinante – qualunque ne sia, poi, l'esito – al "problema teologico".

L'assunto di fondo che egli intende giustificare è il seguente: «Il problema della trascendenza è, dunque, in generale, ossia dal punto di vista della logica, quello kantiano della possibilità della sintesi a priori teoretica»<sup>9</sup>.

La tesi, a prima vista, è davvero sorprendente. La critica kantiana alla metafisica come scienza non è, forse, l'esito dell'imponente costruzione che ha al suo centro sì la "sintesi a priori", ma questa come avente valore conoscitivo solo nell'ambito dell'esperienza? Bontadini, però, distingue il concetto di "sintesi a priori" in quanto tale dalla particolare curvatura che ne dà Kant all'interno della sua posizione "gnoseologica", quella che lo accomuna – come s'è visto – alla posizione dei filosofi razionalisti. È soltanto per questa ragione che Kant venne ad attribuire validità alla sintesi a priori nell'ambito della fisica e ad escluderla in riferimento al campo della metafisica.

Per il filosofo milanese, una volta premesso che i giudizi sintetici a priori kantiani possono essere riportati a quei giudizi analitici della logica aristotelica per i quali il predicato è "incluso" nel soggetto nel senso che vi è "connesso" mediante una "x" (da individuare), la quale consente al soggetto di estendersi al predicato<sup>10</sup> – e che, quindi, non vi sono soltanto giudizi analitici in senso stretto – l'impostazione kantiana deve essere accolta da tutti coloro i quali si propongono di giustificare qualcosa la cui affermazione non ha come sua base l'esperienza<sup>11</sup>. Dopo avere presentato tale posizione negli *Studi sull'idealismo*, Bontadini la ripropone all'interno dello stesso scritto nel quale egli va più a fondo nell'indicare i limiti della filosofia kantiana, contenuto negli *Studi di filosofia moderna*. Anche qui troviamo il significativo riconoscimento che la distinzione kantiana circa i tipi di giudizio e il problema che vi è connesso ai fini di un sapere che non si riduca a un mero empirismo, devono essere accolti<sup>12</sup>. E si precisa che il non far posto ai giudizi sintetici a priori è la posizione empirista, la quale può essere sorpassata «non in quanto si ammetta un intuito metafisico, perché questo sarebbe ancora esperienza, nel senso metodologicamente corretto del termine, ma precisamente in quanto si opera una mediazione costruttiva dell'esperienza, provando la sua connessione con una realtà che la trascenda (fosse pure, come caso limite, provando l'*esclusione* di ogni realtà che la trascenda»<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 205.

<sup>10</sup> Cfr. *ibi*, p. 172 e n.

<sup>11</sup> Cfr. *ibi*, pp. 172-178.

<sup>12</sup> Cfr. G. Bontadini, *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana*, cit., p. 345.

<sup>13</sup> *Ibi*, pp. 345-346.

6. Abbiamo aggiunto, in tal modo, un secondo importante tassello alla struttura della “metafisica dell’esperienza” bontadiniana, dopo averne indicato il piano base, ovvero l’Unità dell’Esperienza.

Con la filosofia kantiana, liberata dai suoi elementi “gnoseologici” tanto in riferimento al primo che al secondo nucleo teoretico che abbiamo messo in evidenza, si può dire che si giunge «alla posizione corretta del problema metafisico, come mediazione teoretica dell’esperienza»<sup>14</sup>. Fatti i conti con la filosofia di Kant e avendo davanti agli occhi la liberazione della struttura essenziale del sapere metafisico da ogni elemento di presupposizione, nell’importante scritto del 1946 intitolato *La funzione metodologica dell’Unità dell’Esperienza* Bontadini è nelle condizioni di poter ulteriormente precisare in qual modo, dal punto di vista del massimo rigore metodologico, la questione della trascendenza metafisica debba essere impostata:

«Generalmente il problema del trapasso teoretico dell’esperienza era prospettato in altro modo: ossia come possibilità di entrare in sede di logo apofantico, nella sfera del metempirico, *essendo già questa sfera presupposta in se stessa*, e già qualificata, sempre per presupposto, secondo una certa struttura. Qui, al contrario, si tratta di *introdurre teoreticamente* [...] ogni concetto che non abbia un’intenzionalità puramente sperimentale, e quindi anzitutto il concetto della sfera metempirica»<sup>15</sup>.

Al di fuori del quadro gnoseologico, inoltre, è venuta meno la ragione di negare l’intenzionalità della “sintesi logica” nel senso prima indicato. Sarà lo stesso reale, e quindi l’esperienza, a connettersi secondo necessità a ciò che è altro da essa, senza che questo “altro” – il metempirico – sia presupposto, neppure nel suo concetto. Tutto questo, ovviamente, a patto di *individuare la “x” che connette l’esperienza a ciò che la trascende* laddove, stante la sua specifica configurazione, la sintesi kantiana ha valore soltanto nell’orbita dell’“esperienza possibile”<sup>16</sup>. Il punto di arrivo delle “meditazioni metafisiche” di Bontadini – sul quale però in questa sede non potremo soffermarci tematicamente, ma dare soltanto qualche cenno nelle pagine conclusive – consisterà nel teorizzare la necessità di riportare l’essere diveniente al Creatore per preservare la verità dell’immutabilità dell’essere<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 346.

<sup>15</sup> G. Bontadini, *La funzione metodologica dell’Unità dell’Esperienza*, cit., p. 55; corsivo mio.

<sup>16</sup> Cfr. *ibi*, pp. 51-52.

<sup>17</sup> Cfr. G. Bontadini, *Sull’aspetto dialettico della dimostrazione dell’esistenza di Dio* (1965), in *Id.*,

La critica rigorosa nei confronti di ogni concetto che, non avendo nell'esperienza la fonte della sua intenzionalità, è affermato senza un'adeguata base di giustificazione, consente a Bontadini di accogliere persino la critica di Hume all'istituzione del principio di causa proposta da Locke<sup>18</sup> e, più in generale, di criticare la *sopravvivenza* del suddetto principio nel modo in cui era stato accolto dalla metafisica razionalista, in particolare da Cartesio<sup>19</sup>. Con un cambio di rotta rispetto alla più comune prospettazione del problema metafisico e della sua soluzione, l'affermazione dell'essere trascendente l'esperienza non è fondata, per Bontadini, in virtù del "principio di causa", ma è lo stesso concetto di causa (o di fondamento) a essere istituito «nel medesimo atto speculativo» con cui si perviene all'"affermazione teologica"<sup>20</sup>.

## 2. La rigorizzazione della metafisica nel confronto con Giovanni Gentile

1. Il nostro discorso può, ora, proseguire prendendo in esame il concetto più autentico, in quanto più originario, di esperienza o di Unità dell'Esperienza, quale è dato incontrare nell'attualismo gentiliano; e, posti dinanzi a esso, andando a vedere se il suo contenuto possa valere come espressivo dell'Intero dell'essere oppure no. In altri termini, indicate le ragioni per le quali non si dà un'impossibilità di principio del sapere metafisico, la questione ora diventa quella di esaminare se la qualificazione "teologica" che l'Unità dell'Esperienza riceve nel pensiero di Giovanni Gentile abbia un valore reale oppure se, per avventura, dopo aver criticato validamente l'attualismo in questo suo esito, si possa anche procedere *oltre* di esso.

Le nostre considerazioni sul confronto che Bontadini ebbe ad istituire con il pensiero gentiliano, a motivo del tema che stiamo trattando, si restringeranno al piano strettamente speculativo, ovvero della filosofia prima.

*Conversazioni di metafisica*, tomo II, cit., pp. 189-194; Id., *Per una teoria del fondamento* (1973), in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, introduzione di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 5-23.

<sup>18</sup> Cfr. G. Bontadini, *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna* (1972), in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, cit., p. 32.

<sup>19</sup> Cfr. *ibi*, pp. 29-32.

<sup>20</sup> Cfr. G. Bontadini, *L'attualità della metafisica classica* (1953), in Id., *Conversazioni di metafisica*, tomo I, cit., p. 100. Su tale elemento di grande rilievo cfr. pure Id., *Sulla rigorizzazione della teologia razionale* (1970), in Id., *Conversazioni di metafisica*, tomo II, cit., p. 273. Le osservazioni critiche di Bontadini su questo punto hanno come scopo una migliore fondazione della "prima via" di Tommaso d'Aquino.

Tirando le fila del discorso svolto nella prima parte, abbiamo che la trascendenza “presupposta” deve essere considerata eliminata; con tale eliminazione, ciò che deve essere affermato indubitabilmente è «l’unità o totalità di ciò che è dato, immediato, presente, cioè l’esperienza»<sup>21</sup>. È questo il *contenuto* dell’Atto gentiliano: l’Unità dell’Esperienza; ma vista appunto come Atto del pensare e cioè considerata nella dimensione speculativa che, sola, resiste al depotenziamento a cui, quanto alla loro absolutezza, sono soggette le categorie dell’imponente sistema hegeliano e che aveva come esito il “puro formalismo” dell’Atto e la sua essenziale dialetticità.

Per questa ragione, l’Atto gentiliano è, per Bontadini, «la parola esprime la fermezza della mutazione»; è il «piano speculativo entro il quale si scatena quella dialettica che, in quanto riesca a *deporre* tutti i *sistemi di contenuto*, ed a relativizzare ogni dato, fa emergere [...] la figura del puro formalismo, come l’unica che abbia dignità speculativa»<sup>22</sup>. È a questa struttura dialettica che si costituisce come l’Intero – e il cui contenuto, lo ribadiamo, è costituito dalle determinazioni dell’esperienza logicamente organizzate – che Gentile attribuisce una qualificazione “teologica”.

Ebbene, il confronto essenziale di Bontadini con Gentile, una volta che sia stato riconosciuto il valore dello sviluppo in senso attualistico conferito alla dialettica idealistica, consiste nella posizione della seguente questione: ciò che per Gentile costituisce il punto di arrivo del processo mediante il quale l’Unità dell’esperienza è stata posta nella sua forma più rigorosa, è davvero *il punto d’arrivo della speculazione tout-court?* oppure ci sono ragioni per sostenere che *quel* “punto di arrivo” costituisce in realtà solo *il punto di partenza* più corretto per il compiersi rigoroso della speculazione metafisica?

Bontadini era ben consapevole che, nel panorama contemporaneo della filosofia, pare non esserci spazio per affermazioni di carattere incontrovertibile sul piano dell’Intero. Proprio per questo egli salutava nell’attualismo gentiliano la «manifestazione di quella struttura originaria alla quale si riferisce [...] ogni sapere relativo, controvertibile, storico, pragmatico»<sup>23</sup>. Sotto tale aspetto, per lui metafisico di razza, il punto non era quello di mostrare le ragioni per le quali *trascendere* l’Atto, quanto invece di *trasformarne* il contenuto<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, in AA.VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1977, vol. I, p. 109.

<sup>22</sup> G. Bontadini, *Come oltrepassare Gentile* (1965), in Id., *Conversazioni di metafisica*, tomo II, cit., p. 169.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 171.

<sup>24</sup> Cfr. G. Bontadini, *Gentile e noi* (1947), in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 13.



È precisamente sulla comprensione del senso di tale sintetica affermazione che ora dovremo porre la nostra attenzione.

2. L'Atto non deve essere affatto trasceso, perché un siffatto trascendere significherebbe dirigersi verso il *nulla*, stante che l'Atto gentiliano è figura dell'Intero speculativo. Non potrà essere quella la strada da percorrere per il metafisico. Si tratterà, invece, di vedere se la qualificazione "teologica" dell'Atto gentiliano resista ad ogni obiezione, oppure se quest'ultimo non possa reggere sulle sue spalle un peso così grande. Nello stesso tempo, dovranno essere individuate le ragioni autentiche di una siffatta messa in questione, ma queste potranno emergere soltanto restando nell'Atto e determinandolo nel suo più autentico contenuto.

Proporsi di *trasformarne* il contenuto implica, ovviamente, che si abbia chiaro quale sia il *contenuto* dell'Atto. Ci si potrebbe chiedere: non è, forse, già molto chiaro quel contenuto, dal momento che più volte è stato ripetuto che esso consiste nel dare una qualificazione di assolutezza – ed è per questo che si è parlato di una qualificazione "teologica" – all'Unità dell'Esperienza?

La chiave per comprendere il significato autentico sia di ciò che Bontadini intende per "contenuto" dell'Atto, sia di ciò che intende per trasformazione del contenuto dell'Atto, risiede nella seguente indicazione: *il contenuto dell'Atto deve essere trasformato da "problema" in "teorema"*<sup>25</sup>. Un'affermazione che, invero, può risultare sibillina, se non s'introduce a questo punto una distinzione ch'è d'importanza fondamentale per tutta la discussione che è condotta da Bontadini nei confronti della "filosofia prima" di Gentile. Infatti, dal cenno precedente sembrerebbe che Bontadini, dopo aver qualificato l'Atto gentiliano come Dio, per prenderne poi le distanze, ora lo qualifichi molto più tenuemente come "problema"; e se prima gli attribuiva un contenuto che, a suo parere, esso non può reggere su di sé, ora lo privi di ogni determinatezza.

Incominciamo, innanzitutto, con il distinguere che la prima qualificazione dell'Atto corrisponde al contenuto dell'attualismo *in actu signato*, mentre la seconda corrisponde al contenuto dell'attualismo *in actu exercito*. L'attualismo, cioè, in quanto intende essere la soluzione del problema speculativo per eccellenza, fa coincidere la "totalità del reale" con l'Atto; siccome, però, nell'attualismo il sistema hegeliano delle categorie è stato sostituito dal "puro mediare" dell'atto del pensiero, l'Atto non può costituirsi effettivamente come "soluzione", ma soltanto come "problema", non potendo esso affermare qualco-

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*.

sa di definitivo sul piano della *struttura dell'essere* come quando, invece, Talete affermava l'acqua come "principio di tutte le cose".

L'attualismo gentiliano, per un verso, ha avuto il merito di sciogliere l'equivoco che accompagnava la dialettica hegeliana, nella quale persistevano un significato "metafisico" della dottrina – per quel tanto che la dialettica si costituiva come il "sistema dell'essere" (ovviamente dell'essere come Spirito) – e un significato "non metafisico" – per il quale nella dialettica si metteva in risalto il puro dialettizzare. Per un altro verso, però, dopo avere risolto quell'equivoco, l'attualismo ha malamente inteso se stesso di nuovo come la più rigorosa dottrina metafisica e l'essere così affermato, quanto al suo contenuto, è stata l'Unità dell'Esperienza, ora non più inquadrata "gnoseologicamente" e neppure fissata in un "sistema stabile" di categorie. Da qui il rinnovarsi, nell'attualismo, di una "teologia filosofica", mentre esso, guardato nel necessario svolgimento al quale deve essere sottoposto criticamente, deve essere valorizzato nella sua valenza di "problematicismo", cioè di puro "dialettizzare". In questa sequenza può essere intravisto lo svolgimento dall'attualismo di Gentile al problematicismo di Ugo Spirito.

È precisamente in questo senso che Bontadini sostiene che l'Atto richiede di essere trasformato da "problema" in "teorema" e cioè dalla sua effettiva indeterminatezza sul piano di una *dottrina dell'essere*, alla determinatezza o in senso immanentistico, oppure in senso trascendentistico. Una volta che si sia compreso che l'Atto gentiliano non è il successore dell'acqua di Talete o delle successive determinazioni dell'Assoluto, ma è piuttosto la deposizione di ognuna di esse, la dialetticità dell'Atto resterebbe in attesa di essere oltrepassata in una "determinazione" nella quale si scorgesse la necessità di *doversi arrestare*. Nell'ultimo dei suoi scritti dedicati tematicamente a Gentile, Bontadini ebbe ad affermare icasticamente: «La dialettica, consistente nel movimento del pensiero generato dal principio di [non] contraddizione, deve arrestarsi sull'attenti di fronte all'eventuale incontrovertibile»<sup>26</sup>.

L'attualismo, perciò, è valida negazione di una certa "trascendenza", quella dogmaticamente affermata nel pensiero metafisico moderno pre-kantiano, ma rispetto alla trascendenza cui fa riferimento la metafisica classica esso non esprime un "teorema" alternativo che sia in grado di opporsi a tale metafisica, per quanto esso sia convinto di costituirsi come una "filosofia prima" nel segno dell'immanentismo, la quale toglierebbe una dottrina dell'essere all'insegna della trascendenza di Dio rispetto al mondo. È proprio l'incessante "dialettica del pensiero" a impedire che la dialettica possa porre se stessa come l'Assolu-

<sup>26</sup> G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, cit., p. 111.

to al quale doversi arrestare. Ferma restando l'intrascendibilità del "pensiero", non si può escludere che nell'ordine del "pensato" si debba affermare l'incontrovertibile. Sotto questo aspetto, l'attualismo gentiliano ebbe a significare per Bontadini la migliore "introduzione alla metafisica", nel preciso senso che esso, considerato *in actu exercito*, a lui appariva come la più rigorosa affermazione della *possibilità* della metafisica dell'essere.

3. L'interpretazione bontadiniana dell'attualismo è chiaramente funzionale al programma di rigorizzazione ed essenzializzazione del sapere metafisico, cioè di una rinnovata giustificazione della metafisica dell'essere e dell'affermazione della Trascendenza.

La distinzione che Bontadini opera tra due piani dell'attualismo – il primo da accogliere, in quanto è quello in cui la dialettica non è altro che la deposizione di ogni determinazione che non disponga del carattere dell'assolutezza; e il secondo da rifiutare, in quanto tale processo dialettico pone ingiustificatamente se stesso come l'Assoluto, potrebbe incorrere in un'obiezione radicale. Infatti si potrebbe rilevare quanto segue: solo *presupponendo* che sia l'"essere" a costituire la dimensione dell'incontrovertibile, si può ritenere che ci sia una ragione per non arrestarsi all'assolutezza del processo dialettico. Ma siccome il contenuto dell'Atto è il "divenire" radicale delle determinazioni – ovviamente non più intese *naturalisticamente*, cioè "esterne" all'atto del pensiero – per quale ragione non si dovrebbe acconsentire a che sia lo stesso processo di tale divenire a costituirsi come l'Assoluto?

Se l'"incontrovertibile" è posto come identico con l'essere, allora esso pur non essendo "oltre l'Atto", sta oltre la *determinazione gentiliana* dell'Atto. Ma se la tesi che afferma quell'identità è un mero presupposto, al cospetto dell'*evidenza* del divenire, allora la qualificazione "teologica" dell'Atto gentiliano viene a perdere l'accusa di esorbitanza che prima, in qualche modo, le è stata attribuita e il trapasso teoretico "dall'attualismo al problematicismo" non conserva più alcuna giustificazione.

In tal caso, allora, la tesi che l'incontrovertibile sia costituito dal processo del divenire riacquisterebbe forza e il "Motore immobile" del divenire non sarebbe trascendente l'Unità dell'Esperienza; sarebbe invece questa stessa Unità a possedere ciò che è necessario per rendere ragione del divenire, non essendoci ragione alcuna per confutare l'*originarietà* del divenire e, quindi, la tesi dell'Atto come puro divenire. Questa sarebbe la dimostrazione dell'assolutezza del divenire e, quindi, dell'assolutezza della dialettica attualistica e, parallelamente, della negazione dell'Immutabile trascendente il divenire.

### 3. *La critica di Emanuele Severino alla tesi dell'attualismo come "introduzione alla metafisica"*

1. Con questa serie di considerazioni ci siamo avvicinati al punto che potrebbe risultare il più problematico della rivisitazione bontadiniana dell'attualismo nella chiave di una "introduzione alla metafisica". Se Bontadini poteva ritenere di andare "oltre Gentile" in nome della metafisica dell'essere che, sola, sarebbe in grado di trasformare l'Atto da "problema" in "teorema", allorquando si prenda in considerazione la forza teoretica posseduta dal *divenire* dell'Atto, si può ipotizzare che l'Essere immutabile della metafisica venga a perdere la sua consistenza: può esserci una conciliazione tra la manifestazione innegabile della realtà diveniente e l'affermazione di ciò che in quanto immutabile renderebbe non "serio", cioè non autenticamente reale, il divenire medesimo?

La "serietà" o realtà del divenire, che è affermata tanto dall'attualista, quanto dal problematicista e anche dal metafisico, se deve restare tale sembrerebbe escludere in linea di principio la "possibilità" dell'Immutabile trascendente l'esperienza. È facendo leva anche su questo tipo di considerazioni che Emanuele Severino ha ritenuto di dover criticare la proposta di rigorizzazione della metafisica classica a cui il suo Maestro, nel frattempo, aveva finalmente dato esecuzione e, più avanti nel tempo, aveva ulteriormente approfondito sollecitato fortemente dall'appassionata disputa con l'antico allievo ch'era iniziata nel 1964 dopo la pubblicazione del celebre articolo *Ritornare a Parmenide*<sup>27</sup>.

Nell'ambito dello stesso Convegno del 1975 nel quale Bontadini, per un'ultima volta, aveva preso in esame il pensiero di Gentile mettendolo a confronto con la metafisica e ribadendo le ragioni a favore di una metafisica della trascendenza che abbiamo prima considerato, Severino formulò l'obiezione radicale nei confronti dell'appropriazione teoretica che il Maestro aveva compiuto rispetto all'attualismo.

Riporto di seguito il passo centrale della posizione che fu espressa, allora, da Severino:

«La "serietà" della storia e del divenire, di cui parla l'attualismo, richiede appunto l'inesistenza di ogni immutabile che renderebbe apparente il processo in cui il sopraggiungere diventa, da niente, essere. È appunto questa "serietà" della storia che i discepoli di Gentile hanno nuovamente perduto. Anche se in modi diversi, essi hanno nuovamente introdotto un immutabile, pur con-

<sup>27</sup> Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide* (1964), in Id., *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61.

tinuando a tener ferma l'evidenza del divenire, ossia di ciò che inevitabilmente esclude la possibilità di ogni immutabile. I discepoli cattolici di Gentile (Guzzo, Carlini, Sciacca) hanno reintrodotta dio. Il discepolo non cattolico Spirito ha reintrodotta la possibilità e la "speranza" di dio. Bontadini ha creduto di utilizzare l'attualismo come apertura della possibilità della metafisica, e cioè come punto di partenza per l'affermazione metafisica di dio»<sup>28</sup>.

2. È da dire che Bontadini, in qualche modo, si era soffermato su quell'aspetto dell'attualismo – il divenire – su cui abbiamo portato da ultimo la nostra attenzione. Sempre in occasione del Convegno gentiliano del 1975 egli aveva esplicitamente sostenuto che la negazione della metafisica classica è motivata in Gentile dalla tesi della superiorità del *divenire* sull'essere<sup>29</sup>. Tuttavia subito dopo, in linea con la sua interpretazione generale dell'idealismo, Bontadini aggiungeva che l'essere criticato da Gentile era l'essere «nell'accezione di oposto al pensiero o altro dal pensiero»<sup>30</sup> e, quindi, non l'essere che, per il metafisico che ha accolto la lezione dell'idealismo, è "intimo al pensiero", ovvero è ciò di cui il pensiero è "manifestazione"<sup>31</sup>.

Per Bontadini, quindi, l'essere preso non più come "cosa in sé", ma come il *puro positivo*, è ciò di cui è impossibile affermare che non sia, secondo il principio fondamentale della metafisica. Nello stesso tempo, il principio parmenideo che "l'essere non può non essere", sul quale si costruisce l'affermazione dell'Essere immutabile trascendente, per lui non entra in opposizione con il gentiliano "essere che non è", stante che i due principi non sono da collocare sullo stesso piano, ma sui due piani distinti – quello "taletiano" e quello "non taletiano" – che abbiamo prima considerato.

Appare, così, evidente che l'obiezione posta da Severino, in relazione al divenire, nei confronti dell'appropriazione teoretica dell'attualismo operata dal maestro, è di natura diversa da quella che era stata presa in considerazione, nella sua discussione con Gentile, dallo stesso Bontadini. Questi, comunque, al momento di dialogare – sia direttamente che indirettamente – con Severino, l'aveva fatta propria e, anzi, aveva ritenuto di poter offrire la risposta che, ancora una volta, rassicurava il pensiero metafisico circa la validità sostanziale della soluzione da esso fornita al problema dell'Assoluto.

<sup>28</sup> E. Severino, *Attualismo e «serietà» della storia*, in Id., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978, pp. 121-122 (ora, con il sottotitolo modificato, Rizzoli, Milano 2009, pp. 158-159).

<sup>29</sup> G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, cit., p. 111.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 112.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*.

In sede di pubblicazione degli Atti del convegno gentiliano, Bontadini si limitò a indicare un *diverso senso* della “serietà del divenire” all’interno del pensiero metafisico, dedicando a tale scopo una delle Postille alla sua relazione<sup>32</sup>. In forma più ampia, anche se non vi ricorreva la suddetta espressione, una più argomentata giustificazione che “una certa serietà” del divenire non è resa affatto apparente dall’affermazione dell’essere immutabile, era stata offerta da Bontadini in occasione degli scritti nei quali aveva inteso perfezionare la sua soluzione al “problema teologico”, introducendo il “Teorema di Creazione”, mosso soprattutto dall’esigenza di dover fare i conti con la nuova posizione che era stata assunta da Severino su questo tema<sup>33</sup>.

Secondo quanto in altra sede avevo avuto modo di rilevare, per Bontadini, se si sta alla sola *esperienza* del divenire la “serietà attualistica” potrà essere semplicemente postulata, ma non dimostrata; viceversa, la *ragione* mostra che l’atto creatore non sopprime la “serietà” dell’essere diveniente, ma pone la realtà del divenire nella sua originalità irriducibile e liberandola da una sua affermazione contraddittoria<sup>34</sup>.

3. Data l’indole di questo saggio, non è possibile entrare più specificamente nel merito della questione. La mia tesi di fondo, comunque, è che la struttura argomentativa del “Teorema di Creazione” di Bontadini deve essere parzialmente rivisitata<sup>35</sup>. Qui devo limitarmi a indicare che, in particolare, a dover essere sottoposta a revisione è la “razionalizzazione” del non essere degli enti che è operante nel suddetto Teorema – il quale peraltro, una volta costituito, propriamente si pone come “Principio di Creazione”, espressione più concreta del Principio di Parmenide<sup>36</sup>. L’esito di tale revisione comporta quanto segue: il non essere degli enti che il Principio di Creazione “razionalizza” non è quello che sembra manifestarsi nel divenire fenomenologico – che attesterebbe “l’essere limitato dal non-essere” – ma il “*non essere*” che la *creatura* “è” *considerata indipendentemente dal Creatore*<sup>37</sup>. In altri termini, intendo sostenere

<sup>32</sup> Cfr. *ibi*, p. 117.

<sup>33</sup> Rimando ai testi di Bontadini che ho citato alla nota 17, riguardo ai quali cfr. L. Messinese, *L’apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla “struttura originaria” del sapere*, Mimesis, Milano 2008, pp. 250-260 e Id., *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 133-138. Ma è da vedere pure G. Bontadini, *Sózein tá phainómena. A Emanuele Severino* (1964), in Id., *Conversazioni di metafisica*, tomo II, cit., pp. 136-166.

<sup>34</sup> Cfr. L. Messinese, *Stanze della metafisica*, cit., p. 138.

<sup>35</sup> Riguardo a tale revisione cfr. *ibi*, pp. 138-143 e Id., *Metafisica*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 137-149.

<sup>36</sup> Cfr. L. Messinese, *L’apparire del mondo*, cit., pp. 316-318; 381-391.

<sup>37</sup> Cfr. L. Messinese, *Stanze della metafisica*, cit., pp. 143-145.

che l'“affermazione teologica” non si costituisce come soluzione alla cosiddetta “aporia del divenire”, risultante dai referti tra loro contrastanti della dimensione fenomenologica e del principio dell'immutabilità dell'essere; questo, fermo restando che quell'affermazione è conseguita in quanto necessaria “integrazione teoretica” dell'*ambito fenomenologico* dell'essere, la cui “processualità” esige l'esibizione della sua concreta ragion d'essere.

In tal modo a me pare che si offra una significativa valorizzazione della “sintesi speculativa” alla quale il Bontadini metafisico ha idealmente affidato il suo testamento filosofico e che, introducendo l'accennata revisione, a me pare risulti essere meglio giustificata:

«Il Principio di Creazione è l'inveramento di quello che si deve considerare come il Principio di Parmenide in senso proprio, storico – l'essere è immutabile, l'essere non può non essere – in quanto fa guadagnare quella prospettiva, ci fa accedere a quel punto [...] in cui si vede che l'unica realtà è Dio: in cui, cioè, non solo si “dimostra l'esistenza di Dio”, ma addirittura che l'esistenza – l'*actus essendi* – si raccoglie tutta in Dio, che “Dio è l'esistente” »<sup>38</sup>.

#### ABSTRACT

*Gustavo Bontadini's reflection on metaphysics and its status as incontrovertible knowledge, is considered in this essay with regard to the argument that modern philosophy and, even more, Giovanni Gentile's actualism, constitute a real “introduction to metaphysics”. The final part of the paper presents the objection that was made by Emanuele Severino concerning this issue and, with reference to some of the author's previous writings, suggests some lines of thought which are intended to better appreciate the theoretical proposal of Bontadini.*

<sup>38</sup> G. Bontadini, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 194.

---

---

## *Tempo oggettivo e tempo soggettivo nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*

### *1. Introduzione: la centralità del tema*

Una riflessione che si proponga di ricostruire e studiare la posizione assunta da Vladimir Jankélévitch circa il tema della temporalità rileva immediatamente la pervasività di una questione che tende a occupare, più o meno esplicitamente, pressoché tutte le opere jankélévitchiane. Dai testi giovanili, come il saggio *Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau*<sup>1</sup> del 1924, l'*Henri Bergson*<sup>2</sup> del 1931 e la tesi di dottorato *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*<sup>3</sup> del 1933, fino alle opere più mature<sup>4</sup>, l'attenzione di Jankélévitch è costantemente rivolta al problema del tempo, come centro teorico da cui si diramano una serie di altri interrogativi.

Le ragioni di tale continuità mi sembra possano essere ricondotte a tre argomenti fondamentali.

Il primo di essi concerne la natura stessa dell'esercizio filosofico, pensato da Jankélévitch come atto costitutivamente inesauribile che consiste nel «maneggiare ciò che non è manipolabile; nel circoscrivere oggetti che non sono oggetti [...] nel porre problemi che non sono nemmeno problemi»<sup>5</sup>. Il tempo, implicato nei meccanismi più intimi dei viventi, è proprio quell'oggetto non-oggetto che nessun pensiero potrà mai saturare e che destina il lavoro filosofico a rimanere «un cerchio in cui si gira senza fine, correndo dietro al tempo che

<sup>1</sup> V. Jankélévitch, *Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau*, in Id., *Premières et dernières pages*, Éd. Du Seuil, Paris 1994, pp. 13-63.

<sup>2</sup> Id., *Henri Bergson*, Alcan, Paris 1931<sup>1</sup>; PUF, Paris 1959<sup>2</sup>; tr. it. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1991.

<sup>3</sup> Id., *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris 1933.

<sup>4</sup> Cfr. Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, Aubier-Montaigne, Paris 1963; Id., *La Mort*, Flammarion, Paris 1977; Id., *L'Irréversible et la Nostalgie*, Flammarion, Paris 2011.

<sup>5</sup> V. Jankélévitch - B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1987; tr. it. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Pettrini, *Da qualche parte nell'incompiuto*, Einaudi, Torino 2012, p. 21.



fugge»<sup>6</sup>. Ogni pensiero sul tempo è infatti un pensiero *temporale* ed è proprio questa circolarità ineludibile tra il tempo come oggetto di indagine e il tempo come dimensione in cui si iscrive l'indagine stessa a fare di esso un «oggetto preveniente, inglobante»<sup>7</sup> e, dunque, inevitabilmente evasivo.

Il secondo argomento, che ora mi limiterò solo ad accennare e la cui presentazione occuperà invece la seconda parte del presente lavoro, può essere formulato così: l'uomo è nella sua totalità un essere temporale o, meglio ancora, «è il tempo incarnato»<sup>8</sup>, dal momento che la temporalità non è un semplice predicato dell'esistenza umana<sup>9</sup> ma è «carne della nostra carne»<sup>10</sup>. Ciò significa che porre la domanda filosofica sulla realtà, e, in particolare, sulla condizione di quell'attore-spettatore che è l'uomo, vuol dire simultaneamente porre la domanda sulla temporalità.

Infine, a queste ragioni di natura teoretica mi sembra che si possa aggiungere un ulteriore elemento: la questione della temporalità rappresenta una sorta di eredità feconda che gli autori<sup>11</sup> della storia della filosofia per così dire «frequentati» da Jankélévitch gli consegnano come uno di quei problemi che costituiscono «qualcosa di semplice, di infinitamente semplice, di così straordinariamente semplice, che il filosofo non è mai riuscito a dirlo»<sup>12</sup>.

## 2. Una duplice provenienza: Bergson e Schelling

Prima di avventurarsi tra le pieghe del discorso jankélévitchiano, è utile cercare di focalizzare una serie di elementi che Jankélévitch riprende da Bergson e da Schelling, e che sono tematizzati soprattutto nelle opere giovanili<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 18.

<sup>7</sup> *Ibidem*. Si tratta di due aggettivi che Jankélévitch riprende costantemente. Cfr. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien*, PUF, Paris 1957<sup>1</sup>; Seuil, Paris 1980<sup>2</sup>; tr. it. di C. Bonadies, *Il Non-so-che e il quasi niente*, Marinetti, Genova 1987, p. 166; cfr. anche Id., *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 77.

<sup>8</sup> Id., *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 21.

<sup>9</sup> Cfr. Id., *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 8.

<sup>10</sup> Id., *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 21.

<sup>11</sup> Proprio la pluralità dei riferimenti jankélévitchiani, che vanno da Plotino a Pascal, Schelling, Kierkegaard, Simmel, Bergson, rappresenta una ragione di indiscutibile ricchezza, senza che per questo il pensiero di Jankélévitch sia riducibile a un sincretismo privo di originalità. Per la ricostruzione delle fonti di Jankélévitch, cfr. I. De Montmollin, *La philosophie de Jankélévitch, Sources, sens, enjeux*, PUF, Paris 2000.

<sup>12</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, in Id., *Œuvres*, Édition du centenaire, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, PUF, Paris 1970, p. 1347. Jankélévitch cita frequentemente questa frase, ad esempio in *Da qualche parte nell'incompiuto*, cit., p. 14 o in V. Jankélévitch, *Philosophie première, introduction à une philosophie du "Presque"*, PUF, Paris 2011, p. 226.

<sup>13</sup> Si tratta delle due monografie *Henri Bergson e L'Odyssee de la conscience dans la dernière*

Iniziamo proprio dal legame Jankélévitch-Bergson<sup>14</sup>, ricostruendolo a partire dai meriti che lo stesso Jankélévitch riconosce alla riflessione sulla *durata*, da lui pensata come il centro vivente del bergsonismo<sup>15</sup>. Innanzitutto, la grande originalità della filosofia bergsoniana risiederebbe in quella che si potrebbe chiamare una riabilitazione del tempo rispetto al «pregiudizio immemorabile»<sup>16</sup> che, comune a buona parte della storia della filosofia, avrebbe imposto di pensare il divenire come una maledizione rispetto all'immobilità imperturbabile dell'eternità<sup>17</sup>. Superando la consolidata idea greca per cui il tempo sarebbe l'immagine mobile dell'eternità, Bergson avrebbe rimesso «al dritto una filosofia che camminava a testa bassa»<sup>18</sup> e avrebbe restituito al tempo quella positività affermativa che invece manca laddove si pensi il divenire come un «circuito ozioso»<sup>19</sup> e una «perifrasi dell'eterno»<sup>20</sup>.

Il secondo motivo per cui, a detta di Jankélévitch, il bergsonismo sarebbe il «tempo ritrovato»<sup>21</sup> sarebbe da ricercare nel fatto che tutta la filosofia di Bergson avrebbe lavorato per «interiorizzare, spiritualizzare il tempo, epurandolo da ogni elemento materiale e riservando il carattere spaziale al mondo dei solidi geometrici»<sup>22</sup>, cioè per mostrare la differenza irriducibile tra il tempo «numerico», generato dall'impropria introduzione dello spazio nella conce-

*philosophie de Schelling*, benché i riferimenti siano in realtà disseminati lungo tutta la produzione di Jankélévitch.

<sup>14</sup> Quello con Bergson è innanzitutto un legame di profonda stima personale che continuerà dal 1923 fino al 1941, anno della morte di Bergson. Testimonianza di questo rapporto è la corrispondenza diretta tra i due. Si veda, per esempio, la lettera che Bergson invia il 12 maggio 1924 a Jankélévitch, in occasione della pubblicazione dell'articolo *Deux philosophes de la vie*, in cui si legge: «Ou je me trompe beaucoup, ou ce premier travail présage des œuvres qui seront une importante contribution à la pensée philosophique» (H. Bergson, *Correspondances*, Textes publiés et annotés par A. Robinet, PUF, Paris 2002, p. 1090). Altra fonte è l'insieme di lettere che Jankélévitch invia all'amico Louis Beauduc tra il 1923 e il 1980. Proprio da due di queste lettere, datate rispettivamente 28 giugno 1930 e 25 dicembre 1930, si apprende che Bergson, che ha letto il testo in versione manoscritta, intende eccezionalmente concedere a Jankélévitch la prefazione per il suo libro *Henri Bergson* in uscita nel 1931 (cfr. V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres*, a cura di F. Schwab, Liana Levi, Paris 1995, pp. 183, 192).

<sup>15</sup> Cfr. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 14.

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 310.

<sup>17</sup> Si tratta dell'argomento sviluppato da Bergson in *Introduction à la métaphysique*, in Id., *Œuvres*, cit., p. 1425.

<sup>18</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 310.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 311.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 62.

<sup>22</sup> V. Jankélévitch, *Premières et dernières pages*, cit., p. 43.

zione del tempo, e la durata, che è invece il «tempo vero», cioè l'«esperienza della continuazione»<sup>23</sup> così come si dà alla coscienza.

Alla base di tale concezione spazializzata del tempo, e dunque del misconoscimento della radicale eterogeneità tra tempo-numero e durata, ci sarebbe quel presupposto sostanzialistico che fa del tempo, e del divenire, un «certo modo di essere dell'essere»<sup>24</sup>, a sua volta concepito come una sostanza intemporale che preesiste ad ogni mutamento e di cui ogni mutamento non sarebbe altro che un'afezione secondaria. È proprio a questa concezione per cui si darebbero solo «mutamenti apparenti»<sup>25</sup>, pensati come mere contingenze metafisiche di un ente che primariamente è e solo secondariamente *diviene*, che Bergson oppone l'idea di un divenire ontico<sup>26</sup>, cioè di un cambiamento senza soggetto, di un divenire che non è mai il divenire *di* qualcosa ma un processo il cui essere consiste esclusivamente nel suo stesso attuarsi. Ciò significa che il paradigma che postula un sostrato del cambiamento (*hypokeimenon*) cessa di avere senso e lascia il posto all'idea di una vera e propria *transustanziazione*, intesa come atto senza fine che è eterogeneità pura<sup>27</sup>. Si tratta allora di recuperare il senso autentico del termine «divenire» che, come suggerisce la sua natura verbale, indica un'attività facentesi, in contrapposizione al participio passato sostantivato (il divenuto), che indica invece ciò che di tale attività viene a depositarsi<sup>28</sup>. Commentando questo punto centrale della filosofia bergsoniana, Jankélévitch dirà, con una formula che ne mette ben in luce il carattere ontogonico, che il divenire «è non essere che sta continuamente per porsi come essere»<sup>29</sup>. L'essere, dunque, non è altro che questo continuo autoporsi come essente per mezzo della motilità del divenire che lo trascina<sup>30</sup> ed è dunque «differenziarsi autocostituente»<sup>31</sup>. A partire da qui, Bergson ha potuto pensare il tempo vero come la trama dinami-

<sup>23</sup> Id., *Henri Bergson*, p. 61. Sulla differenza tra la temporalità spazializzata e quella vissuta, cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in Id., *Œuvres*, cit., pp. 71-72.

<sup>24</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 76.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 77.

<sup>26</sup> Cfr. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, in Id., *Œuvres*, cit., pp. 1249-1482.

<sup>27</sup> Cfr. Id., *Essai*, in Id., *Œuvres*, cit., p. 66.

<sup>28</sup> È la differenza che Jankélévitch riprenderà in vari testi e formulerà come dialettica tra *feri/facere* e *factum* (cfr. ad esempio *Philosophie première*, cap. IX). Questa differenza, tuttavia, non implica assenza di relazione: il divenire, infatti, è il processo che non si dà senza divenuto, così come il divenuto è ciò che, di questo divenire, è effettivamente accaduto.

<sup>29</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 23.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 78.

<sup>31</sup> G. Fasolo, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Albo Versorio, Milano 2005, p. 139. Jankélévitch riconoscerà uno dei meriti di Bergson proprio nell'idea per cui la vita è la continuità nella motilità (cfr. V. Jankélévitch, *Premières et dernières pages*, cit., p. 44).

ca del reale, la «conservazione creatrice»<sup>32</sup> che, integrando progressivamente elementi qualitativi eterogenei, è «la continuazione spontanea delle dissonanze che si organizzano da sole e si risolvono all'infinito»<sup>33</sup>.

Se questi sono i punti fecondi del bergsonismo, non mancano tuttavia alcune annotazioni critiche che Jankélévitch formula espressamente nell'*Henri Bergson*. In primo luogo, nonostante abbia avuto il merito di proporre una «filosofia della pienezza empirica e della continuità»<sup>34</sup>, Bergson ha mancato di porsi l'interrogativo che, per Jankélévitch, costituisce il nodo inaggirabile di ogni filosofia che voglia comprendere la realtà nella sua dimensione autenticamente metafisica<sup>35</sup>. Come diretta conseguenza di quella critica all'idea del nulla elaborata ne *L'Évolution créatrice*<sup>36</sup>, Bergson «si è vietato per molto tempo di porre le questioni relative all'inizio primo o alla fine ultima»<sup>37</sup>, mancando cioè di interrogarsi circa l'alfa e l'omega del reale.

Secondariamente, e qui si intercetta una delle più significative differenze tra la filosofia bergsoniana e quella jankélévitchiana, «il bergsonismo non fu originariamente una filosofia a vocazione etica»<sup>38</sup> e, nonostante gli sviluppi in senso antropologico presenti soprattutto ne *Les Deux Sources*, Bergson non si sarebbe mai veramente avventurato sul terreno della filosofia seconda, che per Jankélévitch è la vera filosofia prima<sup>39</sup>.

A porre invece una grande attenzione sull'origine del reale e sul senso propriamente drammatico del tempo in riferimento all'umano è stato Schelling<sup>40</sup>,

<sup>32</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 16.

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 63.

<sup>34</sup> *Ibi*, p. 334.

<sup>35</sup> Cfr. L. Vax, *Du bergsonisme à la philosophie première*, in «Critique» 11(1955), pp. 36-52.

<sup>36</sup> Cfr. H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, in Id., *Ceuvres*, cit., p. 734. Tale critica è giudicata da Jankélévitch come «la chiave del bergsonismo» (V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 257).

<sup>37</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., p. 334.

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 337. Benché nelle opere della maturità, soprattutto nel *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Bergson abbia portato l'attenzione sull'uomo, l'assenza di un immediato intento etico nel bergsonismo rappresenta per Jankélévitch un elemento indiscutibile. Un esempio di ciò sarebbe rintracciabile nell'argomento bergsoniano sulla libertà che, assimilata in qualche modo alla «fioritura biologica» o «maturazione organica di un frutto», perderebbe di vista il carattere cruciale e rivoluzionario dell'intervento umano (V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., pp. 98-99).

<sup>39</sup> Cfr. V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit., p. 54.

<sup>40</sup> Per quanto riguarda il rapporto Jankélévitch-Schelling, la letteratura critica vi si è soffermata in maniera meno approfondita rispetto a quanto non abbia fatto circa il rapporto Jankélévitch-Bergson. Tra i primi a sottolineare l'importanza dell'influenza schellinghiana c'è Jean Wahl (cfr. J. Wahl, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 60[1955], pp. 161, 165). La centralità di Schelling è espressamente riconosciuta anche da Xavier Tilliette (cfr. X. Tilliette, *Une Kitiège de l'âme. L'éthique de Vladimir Jankélévitch*, «L'Arc» 75[1979], p. 65). Allo stesso modo, Maria Luisa Facco parla di un «rapporto simpatetico tra il pensiero dell'ultimo Schelling e gli schemi

autore cui Jankélévitch dedica la propria tesi di dottorato del 1933 e con cui confronta le tesi bergsoniane.

La posizione dei due autori pare a Jankélévitch distinguersi su due punti fondamentali. Primariamente, se Bergson è preoccupato innanzitutto di esprimere la continuità del divenire e dunque insiste principalmente sulla sopravvivenza del passato e sulla collaborazione tra passato e presente, Schelling, che è «soprattutto un metafisico», porta l'attenzione sulla «produzione positiva dell'Essere, sull'attualizzazione del Possibile», la quale richiede, a un certo momento, un «evento decisivo»<sup>41</sup> che estraiga qualcosa dal niente. La spiccata sensibilità metafisica che Jankélévitch individua in Schelling risiede proprio nella costante problematizzazione dell'*effettività* (*Tatsächlichkeit*), ossia di quella «sorta di qualità [...] che dà alle cose la più completa e più reale maniera di essere di cui noi abbiamo l'idea»<sup>42</sup>. Ciò che interessa Schelling, infatti, è il dischiudersi dell'esistenza, la «generazione positiva degli esseri e delle cose»<sup>43</sup>, quel «cominciamento radicale»<sup>44</sup> estraneo alla filosofia bergsoniana. L'interrogativo fondante della filosofia positiva di Schelling, infatti, riguarda il darsi effettivo del reale, il suo continuo sorgere dal nulla come prodotto di una vo-

interpretativi dello Jankélévitch», benché non ricostruisca approfonditamente la fisionomia di questo rapporto (M.L. Facco, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, Università di Genova, Genova 1985, p. 31). Anche François George sottolinea come, al di là del dichiarato allontanamento dal mondo tedesco dopo gli eventi della seconda guerra mondiale, Jankélévitch resti per tutta la vita «fedele à Schelling» (F. George, *Jankélévitch face au mystère de l'instant éternel*, in «Les Temps Modernes» 49[1993], p. 48). Emiliano Bazzanella, inoltre, afferma che il «pensiero schellinghiano sembra permeare diffusamente l'intera riflessione di Jankélévitch, apportando suggestioni e problematiche che lo impegneranno durante tutto il corso della sua opera» (E. Bazzanella, *Tempo e linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 38). Secondo Bazzanella, l'incontro più fecondo tra la filosofia schellinghiana e quella jankélévitchiana si darebbe, nella forma di un «avvicinamento analogico», proprio a proposito della temporalità (*ibi*, p. 40). Sul problema del tempo in Jankélévitch e Schelling si sono soffermati anche Vincenzo Vitiello e Alessandra Tonon (Cfr. V. Vitiello, *Necessità dell'Ineffabile. "Presque-rien", "presque-tout" e "je-ne-sais-quoi" di Vladimir Jankélévitch*, in E. Lisciani Petrini (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Vrin/Mimesis, Paris-Milano, 2009, pp. 57-58; cfr. A. Tonon, *Tra istante e intervallo. Le oscillazioni di Jankélévitch*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, pp. 60-69). Infine, due studi dedicati a un confronto sistematico tra Jankélévitch e Schelling sono E. Grimmer, *De Dieu, De l'homme : l'apport de Schelling dans l'anthropologie éthique de Vladimir Jankélévitch*, in «Revue Philosophique de Louvain» 108(2010), pp. 663-686 e Id., *De l'effectivité ou la présence absente de Schelling chez Jankélévitch*, in «Archives de Philosophie» 73(2012), pp. 267-283.

<sup>41</sup> V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., p. 17. Il termine impiegato e ripreso costantemente da Jankélévitch è *événement* (cfr. Id., *Il Non-so-che e il quasi niente*, cit., pp. 5-100). La nozione jankélévitchiana di evento richiama quella schellinghiana (cfr. F.W.J.V. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, tr. it. a cura di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2014, p. 643).

<sup>42</sup> V. Jankélévitch, *L'Odyssée*, cit., p. 171.

<sup>43</sup> *Ibi*, p. 25

<sup>44</sup> *Ibidem*.

lontà arbitraria e contingente. E proprio nell'elaborazione schellinghiana della risposta a tale interrogativo Jankélévitch intravede il secondo grande elemento di differenza rispetto al bergsonismo: il giungere all'effettività, così come viene pensato dal filosofo de *Le età del mondo*, rappresenta l'irruzione di una vera e propria discontinuità che si compie, nel processo del divenire, al prezzo di una necessaria negazione. Detto altrimenti, se Bergson è attento soprattutto alla «doppia attrazione che sollecita l'uno verso l'altro percezione e ricordo»<sup>45</sup>, cioè presente e passato, Schelling mostra piuttosto come il presente debba liberarsi del passato per lasciare il posto alla novità imprevedibile, per mantenere la propria forza ascensionale, la quale progredisce mediante indispensabili sacrifici ed esclusioni: il passato esiste solo per essere sormontato e, proprio nel suo essere superato, costituisce il supporto del divenire<sup>46</sup>. L'aspetto che Jankélévitch individua come primario nella meditazione schellinghiana è dato proprio da questo vicendevole respingersi dei momenti<sup>47</sup> per opera di un divenire «divorante»<sup>48</sup>, che procede per negazioni e contraddizioni acute<sup>49</sup>. La filosofia di Schelling apre dunque lo spazio per una durata *drammatica* che mostra un viso ben diverso da quel divenire bergsoniano in cui, a dire di Jankélévitch, «nessuna crisi riesce a installare violentemente una discontinuità»<sup>50</sup>, perché a prevalere è la conservazione del passato nella memoria.

<sup>45</sup> *Ibi*, p. 21.

<sup>46</sup> Sono i due elementi che Jankélévitch chiama «rivoluzioni del divenire» e «continuità del divenire» (*ibi*, p. 29).

<sup>47</sup> Cfr. *ibi*, p. 21.

<sup>48</sup> *Ibi*, p. 22.

<sup>49</sup> Proprio commentando questo aspetto, Xavier Tilliette parla del tempo schellinghiano come dell'«étouffe inépuisable qui permet à toute possibilité de s'accomplir et de s'épuiser» e, al tempo stesso, come dell'«organisme composé, intermédiaire entre l'éternité et la pure succession» (X. Tilliette, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris 1987, p. 223).

<sup>50</sup> V. Jankélévitch, *L'Odyssee*, cit., p. 29. Buona parte della letteratura critica ha sottolineato come la riflessione di Jankélévitch sul tempo sia volta a enfatizzarne l'aspetto di discontinuità rispetto a quanto abbia fatto Bergson. Ciò sarebbe evidente nel ruolo primario accordato da Jankélévitch alla nozione di istante. Tuttavia, sarebbe scorretto pensare una radicale opposizione tra Bergson, filosofo della durata, e Jankélévitch, filosofo dell'istante. Tra i primi a mettere in luce questo punto c'è Jean Wahl, il quale parla di «une curieuse différence entre la durée bergsonienne qui, au fond, apparaît comme pure chronicité et la ponctualité de Jankélévitch» e ne conclude che «la philosophie première de Jankélévitch, c'est Bergson plus zéro, un zéro qui change tout» (J. Wahl, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, cit., p. 167. Allo stesso modo, Lucien Jerphagnon afferma che «Jankélévitch, en cela, aura été dans le bergsonisme plus loin que Bergson» (L. Jerphagnon, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité. Présentation, choix des textes, bibliographie*, Édition Seghers, Paris 1969, p. 71). Il prevalere della linea discontinuista in Jankélévitch è evidenziato da diversi studi. Cfr. ad esempio L. Jerphagnon, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, cit., p. 31; M.L. Facco, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, cit., p. 44; D. Vircillo, *Essere e vocazione in Vladimir Jankélévitch*, in «Sapienza» 39(1986), pp. 287, 291-292; M. Périgord, *V. Jankélévitch ou improvisation et "Kairos"*, in «Revue de Métaphysique et de morale» 79(1974), pp. 223-252; E.

Va sottolineato che, rispetto a tale dichiarazione de *L'Odyssee*, il giudizio formulato da Jankélévitch nell'*Henri Bergson* sul problema della continuità-discontinuità nel divenire bergsoniano sembra a prima vista in contraddizione. In diversi punti del testo del 1931, Jankélévitch riconosce esplicitamente un'evoluzione interna al pensiero di Bergson, che si sarebbe progressivamente portato da una «durata tesa senza cedimento tra il passato e l'avvenire» a un «faccia a faccia di un passato compiuto e di un presente materiale che si aggiustano l'un l'altro, di modo che è questo aggiustamento, sempre medio tra due poli, a raccogliere il dinamismo transitivo della prima durata»<sup>51</sup>. Tale evoluzione si sarebbe compiuta nel passaggio dall'*Essai*, dove Bergson mediterebbe principalmente sui «blocchi indivisibili della durata», a *Les Deux Sources*, dove invece avrebbe luogo una meditazione sull'istante e sull'emergenza come «principio della geniale novità»<sup>52</sup>. La stessa idea è presente anche nel testo *Quelle est la valeur de la pensée bergsonienne?*, pubblicato a partire dall'intervista con F. Reiss del 1959:

«[L]a continuité bergsonienne est discontinuité à l'infini. [...] Il y a, chez Bergson, toute une philosophie de l'instant bien qu'à l'époque de "La perception du changement", il n'ait paru admettre que des blocs de durée et des intervalles. En réalité, l'instant est partout. [...] Cet instant se fond

Lisciani Petrini, *Memoria e poesia. Bergson, Jankélévitch e Heidegger*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983, pp. 106, 109; F. George, *Jankélévitch face au mystère de l'instant éternel*, cit., p. 58; E. Bazzanella, *Tempo e linguaggio*, cit., pp. 56, 65-67; B. Imbert-Vier, *Il favore dell'istante*, in «aut aut» 270 (1995), p. 28; F. Worms, *La meraviglia e l'indignazione. Le due esclamazioni di Jankélévitch nei momenti filosofici del Novecento*, in E. Lisciani Petrini (ed.), *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., 2009, p. 97; E. Lisciani Petrini, *Charis, Saggio su Jankélévitch*, Mimesis, Milano, 2012, pp. 44, 126, 127; I. De Montmollin, *La philosophie de Jankélévitch*, cit., pp. 290-291; A. Tonon, *Tra istante e intervallo*, cit., p. 86. Proprio accentuando tale carattere discontinuo del tempo, Jankélévitch ne avrebbe valorizzato anche l'aspetto di drammaticità. A proposito della tragicità del tempo jankélévitchiano, Enrica Lisciani Petrini ne individua le radici nell'«intreccio» tra «l'adesione alla linea di pensiero bergsoniana» e «l'attrazione verso quella simmeliana», così come nell'influenza kierkegaardiana (E. Lisciani Petrini, *Charis*, cit., pp. 44, 127). Dello stesso parere anche Joëlle Hansel che sottolinea, inoltre, l'influsso di Léon Chestov e dei classici russi (cfr. J. Hansel, *Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Éditions Manucius, Paris, 2012, p. 62). Alessandra Tonon, pur riconoscendo l'apporto simmeliano e kierkegaardiano, evidenzia maggiormente l'influenza schellinghiana (cfr. A. Tonon, *Tra istante e intervallo*, cit., pp. 23, 54, 57, 58, 86). Anche Franco Pittau, Maria Luisa Facco e Gian Battista Vaccaro rilevano l'importanza della filosofia dell'ultimo Schelling in riferimento alla tragicità del tempo di Jankélévitch (cfr. F. Pittau, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972, p. 29; M.L. Facco, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica*, cit., p. 45; G.B. Vaccaro, *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, Longo Editore, Ravenna 1995, p. 45).

<sup>51</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., pp. 150-151.

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 239; cfr. anche *ibi*, pp. 317, 350.

ensuite dans la durée, mais apparaît quand même comme une rupture, une discontinuité»<sup>53</sup>.

Come spiegare allora questa apparente contraddizione? Mi sembra che si possa fornire una possibile risposta a partire da un altro passo de *L'Odyssee* che, pur avendo a tema la discontinuità schellinghiana, potrebbe aiutare a chiarire di riflesso la questione qui enunciata: «La discontinuità dei cambiamenti è un miracolo che la nostra vita opera tutti i giorni, a ogni momento. Il suo principio è la volontà, fonte zampillante di azioni libere e di iniziative arbitrarie»<sup>54</sup>. Dunque, ciò che per Jankélévitch mancherebbe alla durata bergsoniana, e che invece sarebbe ben presente nella filosofia dell'ultimo Schelling, non è la discontinuità in quanto tale<sup>55</sup> ma la discontinuità *drammatica*, nel senso greco del verbo *drao*, introdotta dall'agire libero dell'uomo.

Dunque, si può dire che la vera matrice schellinghiana del pensiero di Jankélévitch sulla temporalità stia in questo carattere contraddittorio e discontinuo del tempo, che, animato dalla lotta degli opposti, procede secondo un ritmo di immanenza e preformazione<sup>56</sup>, di negazioni e di superamenti indefiniti che, sul piano «psicologico»<sup>57</sup>, trovano la propria radice nella volontà, cioè nell'atto creativo umano<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Id., *Premières et dernières pages*, cit., p. 86.

<sup>54</sup> Id., *L'Odyssee*, cit., p. 29.

<sup>55</sup> Agli occhi di Jankélévitch la discontinuità del divenire bergsoniano emergerebbe proprio dal fatto che la durata, a differenza dello spazio, è eterogenea ma non può essere divisa o spezzettata in modo arbitrario (cfr. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 56).

<sup>56</sup> Cfr. Id., *L'Odyssee*, cit., pp. 9, 10, 29.

<sup>57</sup> *Ibi*, p. 29.

<sup>58</sup> Secondo alcuni interpreti ci sarebbe in Jankélévitch un vero e proprio abbandono della linea bergsoniana a vantaggio della posizione schellinghiana. Di questa opinione è, per esempio, Rafael Braun (Cfr. R. Braun, *Tiempo y virtud segun V. Jankélévitch*, in «Revista de filosofía» 20-21 (1968-69), pp. 27-43). Altri invece pensano piuttosto a una commistione di elementi. Xavier Tilliette, ad esempio, pensa, che lo Schelling presente in Jankélévitch sia uno Schelling bergsonizzato (cfr. X. Tilliette, *Une Kitiège de l'âme*, cit., p. 67). Louis Vax, ugualmente, afferma che Jankélévitch ha cercato «dans la métaphysique de Schelling un complément à la psychologie bergsonienne» (L. Vax, *Du bergsonisme à la philosophie première*, cit., p. 42). Per Alessandra Tonon, che riprende la tesi di Vax, la componente schellinghiana sarebbe non meno importante di quella bergsoniana (A. Tonon, *Tra istante e intervallo*, cit., p. 36; cfr. anche *ibi*, p. 40). Lo stesso parere era già espresso da Franco Pittau, secondo cui l'influsso esercitato da Schelling è paragonabile, quanto a importanza, a quello esercitato da Bergson (F. Pittau, *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, cit., p. 154).



### 3. Essere, tempo e divenire in Jankélévitch

Alla luce degli elementi fin qui considerati, è possibile ora presentare l'impostazione jankélévitchiana. Per farlo, sarà necessario partire dal nesso tra essere e divenire così come viene delineato in diretta connessione con la posizione bergsoniana. Attraverso tale ricostruzione si potrà poi mostrare che nella filosofia jankélévitchiana è rinvenibile una doppia qualificazione del tempo e interrogarsi circa la natura di tale duplicità.

Nel riprendere e sviluppare l'insegnamento di Bergson, Jankélévitch rifiuta ogni forma di sostanzialismo che pensi il divenire come un accidente secondario di una sostanza ontologicamente sussistente in sé e afferma invece che «non c'è altro essere che il divenire»<sup>59</sup>. L'essere, infatti, non è altro che il «fatto d'essere»<sup>60</sup>, il continuo *accadere* che segna la differenza, tanto impercettibile, eppure tanto essenziale, tra l'esserci *effettivo* di una cosa e la sua essenza immutabile e atemporale: l'essere, cioè, è apparizione come *atto* di apparire<sup>61</sup>; è il continuo emergere dal nulla e ricadere nel nulla. Tuttavia la continua emergenza dell'essere non è altro che il divenire stesso. Se dunque il divenire è «ontofania continua»<sup>62</sup> e, viceversa, «l'epifania dell'essere è l'essere stesso»<sup>63</sup>, ecco delinearci una vera e propria *coincidentia oppositorum* tra essere e divenire, in virtù della quale il divenire è quella particolare modalità<sup>64</sup> che l'essere «ha di essere non essendo»<sup>65</sup> e l'essere è «un essere soltanto nel mutamento»<sup>66</sup> del divenire. Riprendendo uno dei guadagni fondamentali della filosofia bergsoniana, Jankélévitch pensa il divenire come quel dinamismo in cui la contraddizione tra essere e non-essere si scioglie nella continua apparizione dell'essere che,

<sup>59</sup> V. Jankélévitch, *Il Non-so-che e il quasi niente*, cit., p. 20. A questo proposito, Enrica Lisciani Petrini evidenzia bene come il punto di incontro tra l'anti-sostanzialismo bergsoniano e jankélévitchiano si trovi nella concezione del reale concepito come «dipinarsi di un movimento temporale, costituito da un continuo apparire di flussi di immagini, senza un fondamento o una sostanza prefissata ed eterna, trascendente quel movimento» (E. Lisciani Petrini, *Charis*, cit., p. 126).

<sup>60</sup> *Ibi*, p. 18. È ciò che Jankélévitch, riprendendo la distinzione schellinghiana tra *was* e *dass*, cioè tra il *che cosa* una cosa è e il fatto *che* una cosa sia, chiama anche *quoddità*. Per la distinzione schellinghiana cfr. W.J.V. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 95.

<sup>61</sup> All'essere come apparizione si contrappone quello che Jankélévitch chiama l'«Esse-sostantivo», cioè «l'essere statico» che si ottiene dall'immobilizzazione del divenire (V. Jankélévitch, *Il Non-so-che e il quasi niente*, cit., pp. 18, 25).

<sup>62</sup> *Ibi*, p. 20.

<sup>63</sup> *Ibi*, p. 21.

<sup>64</sup> Jankélévitch utilizza il termine «maniera» (cfr. *ibi*, p. 19).

<sup>65</sup> *Ibi*, p. 17.

<sup>66</sup> *Ibi*, p. 21.

considerato sul punto di avvenire, è «una specie di *atto*»<sup>67</sup> e, considerato dal lato dell'apparenza determinata, è il *divenuto*.

Ciò significa, allora, che il legame tra essere e tempo è costitutivo: se l'essere non ha altro modo di essere che di divenire, il tempo deve essere pensato come «l'intenzione dell'essere»<sup>68</sup>, dove il termine «intenzione» va inteso nel senso letterale di «tendere verso» e designa dunque la dinamicità costitutiva dell'essere, come *atto* di venire all'esistenza. Il tempo, allora, è la trama ontologica che avvolge il reale e la sua funzione essenziale consiste proprio nell'«esibizione o manifestazione»<sup>69</sup>, cioè nel rendere possibile l'apparizione dell'essere senza che questo implichi un «progressivo roscicchiamento delle possibilità da parte dell'attualizzazione»<sup>70</sup>: pensare in questi termini vorrebbe dire pensare secondo le categorie della quantità e dello spazio, misconoscendo l'intrinseca essenza del tempo come principio di inesauribile novità, in virtù del quale «ciò che non è più possibile è ancora possibile»<sup>71</sup>. Alla luce della traduzione dell'essere in divenire, si comprende in che senso il tempo sia pensato da Jankélévitch come consustanziale all'essere o, meglio ancora, come la «sola essenza di un essere di cui tutta l'essenza sta nel cambiare»<sup>72</sup>.

#### 4. *L'irreversibilità e il kairòs*

Per approfondire la concezione jankélévitchiana del tempo mi pare essenziale considerare due luoghi teorici privilegiati, la nozione di irreversibilità, come carattere essenziale del tempo o, meglio ancora, come la temporalità stessa<sup>73</sup>, e la nozione di *kairòs*. Da lì sarà possibile mettere a fuoco i due livelli di temporalità presenti nella filosofia jankélévitchiana: da un lato, il tempo ontologico, indicato come «le Temps»<sup>74</sup>, «temporalità»<sup>75</sup> del tempo o «tempo puro»<sup>76</sup>, e dall'alto, il tempo soggettivo, nominato invece con l'espressione

<sup>67</sup> *Ibi*, p. 18 (corsivo mio).

<sup>68</sup> *Ibi*, p. 17.

<sup>69</sup> *Ibi*, p. 19.

<sup>70</sup> *Ibi*, p. 20.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., pp. 77-78.

<sup>73</sup> Cfr. V. Jankélévitch, *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 7.

<sup>74</sup> *Ibi*, p. 139.

<sup>75</sup> V. Jankélévitch, *Il Non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 53.

<sup>76</sup> *Ibi*, pp. 78, 163.

greca «ἐφ' ἡμῖν»<sup>77</sup>, a significare l'esperienza specificatamente antropologica del tempo ontologico.

Come si è chiarito attraverso la disamina del nesso essere-divenire, il tempo è innanzitutto quel dinamismo ontologico efferente e insostanziale che anima il reale, cioè quel fondo infondato<sup>78</sup> in sé inesistente che si dà come *enérgeia*. Il tempo, allora, ontologicamente si delinea come quel *tutt'altro ordine*<sup>79</sup> rispetto alla realtà di volta in volta realizzata e questo non perché esso trovi la propria collocazione in una dimensione ipostatizzata *al di là* del reale stesso, ma perché è l'origine, per essenza sempre *altrove*, dell'accadere di ogni evento<sup>80</sup>. Il tempo, dunque, coincide con la *quoddità* del reale, cioè con il mero *fatto che* il reale si dà o, meglio ancora, con il mero *darsi* transitivo del reale. Questo tempo puro è il continuo presentificarsi di un futuro che sorraggiunge e che «progredisce ciecamente nel crepuscolo della successione»<sup>81</sup>: è un tempo indifferente rispetto all'ordine propriamente antropologico. È il principio mobile che, secondo l'adagio latino spesso citato da Jankélévitch, trascina coloro che vorrebbero opporvisi e che guida coloro che vi acconsentono. È il tempo ontologicamente autocostituentesi, che continuerebbe a sussistere anche laddove mancasse ogni coscienza in grado di percepirlo e venissero meno tutti gli strumenti di misurazione. È il tempo il cui *senso*, nella duplice accezione di *fine* e di *direzione*, è costituito dalla *futurizzazione*<sup>82</sup>: il tempo ontologicamente concresce su di sé secondo il ritmo di un doppio movimento che, all'attualizzazione del futuro, fa corrispondere la sedimentazione del passato. Si capisce, allora, per quale motivo l'*irreversibilità*, intesa come l'apertura unilaterale del divenire sull'avvenire, cioè come l'insormontabile «dissimmetria del senso»<sup>83</sup>, sia la temporalità stessa. Il tempo è ciò che, a differenza dello spazio, non può mai essere veramente percorso a ritroso: ogni tentativo di richiamare il passato o riviverlo non è mai un ri-percorre il medesimo sentiero che si è lasciato dietro di sé, ma, al contrario, si costituisce come un momento della futurizzazione che conferma l'impossibilità di invertire «la freccia del tempo»<sup>84</sup>. Ciò che è effettivamente irreversibile, allora,

<sup>77</sup> *Ibi*, p. 53.

<sup>78</sup> È l'*Ungrund* di *Philosophie première*, cit., p. 102.

<sup>79</sup> Si tratta di una nozione chiave della filosofia jankélévitchiana soprattutto in *Philosophie première* (cfr. V. Jankélévitch, *Philosophie première*, cit. cap. v).

<sup>80</sup> *Id.*, *Il Non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 163.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> È uno dei molti neologismi di Jankélévitch, che in questo caso preferisce «futurizzazione» al tradizionale «futuro» proprio per indicare l'aspetto dinamico insito nel farsi presente del futuro.

<sup>83</sup> V. Jankélévitch, *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 14.

<sup>84</sup> *Ibidem*. Il riferimento di Jankélévitch è a Eddington tramite il testo di Jean Monge, *Temps et mémoire*. Cfr. J. Monge, *Temps et mémoire*, Éditions Horvath, 1972.

non è tanto il *contenuto* di un certo passato, ma il *fatto che* tale passato sia passato, quella che Jankélévitch chiama anche la «passeità»<sup>85</sup> del passato, sulla quale l'uomo non ha alcun margine di azione.

Ciò significa, allora, che l'uomo è semplicemente destinato ad essere trascinato dalla temporalità-irreversibilità senza che esista un'esperienza autenticamente antropologica del tempo? Per cercare di rispondere a questa domanda è utile prendere in considerazione la riflessione di Jankélévitch sul *kairòs*.

Prendendo le distanze dall'«obiettivismo greco»<sup>86</sup> che tende a razionalizzare l'*occasione*, e ripercorrendo la cultura classica da Platone, Aristotele, Cicerone, passando per gli stoici e l'insegnamento biblico dell'*Ecclesiaste*, Jankélévitch chiarisce il senso in cui va inteso il *kairòs*: non si tratta semplicemente di «una coincidenza fortuita», «non è l'istante puro e semplice» e neppure il «caso indifferente»<sup>87</sup>. Il *kairòs* è, primariamente, l'elemento di individuazione di quel potere indefinito di realizzazione che è il tempo ontologico: mediante la doppia localizzazione di spazio e tempo, che è la condizione di ogni esistenza storica determinata, il puro divenire è *attivato* in una durata concreta. Ciò significa che tra il puro divenire e l'occasione sussiste un rapporto di circolarità, descritto da Jankélévitch in questi termini: la temporalità del tempo è la *causa* del presentarsi e dell'operare dell'occasione, mentre l'occasione è ciò che feconda questa causa, la quale, senza l'emergenza di fattori in grado di attivarne la causazione, non saprebbe «che farsene di tutti i suoi possibili»<sup>88</sup>. Le occasioni, cioè, intervengono come delle limitazioni che conferiscono al poter-essere indefinito del tempo oggettivo la possibilità effettiva di esercitarsi e, viceversa, il *kairòs* «dipende dal momento del tempo in cui un certo presente si presenta»<sup>89</sup>. Dunque, quanto alla genesi e alla struttura del suo stesso accadere, l'occorrenza del *kairòs* si costituisce come un'«occorrenza obiettiva»<sup>90</sup>, impersonale, del tutto indipendente dall'iniziativa dell'uomo. Al tempo stesso, però, l'occorrenza può diventare occasione di senso solo in rapporto all'uomo: essa assume tutta la propria significatività se, simultaneamente all'apparizione di un certo avvenimento, si produce anche l'intervento umano, se cioè l'uomo è in grado di

<sup>85</sup> V. Jankélévitch, *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., pp. 56-57.

<sup>86</sup> Id., *Il Non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 89.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>88</sup> *Ibidem*. Lo stesso argomento a proposito del rapporto tra causa e occasione è presente anche nel testo *L'occasion et l'aphoristique* del 1975. Si tratta del testo di una conferenza pubblicata in «Bulletin de la Société de philosophie», 99(1975) e oggi pubblicato in F. Schwab e J.-M. Rouvière (eds.), *Vladimir Jankélévitch. L'empreinte du passeur*, Le Manuscrit, Paris 2007, pp. 309-332.

<sup>89</sup> V. Jankélévitch, *Il Non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 79.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 83.

appropiarsi di tale avvenimento che, presentandosi, lo interpella e gli va incontro secondo il dinamismo di una causalità reciproca<sup>91</sup>. Il *kairòs* come *occorrenza di un evento* è ciò che precede, è l'elemento non governabile che si presenta all'uomo e che si presta a diventare *chance*, cioè evento significante; mentre l'uomo, che può ricercare, scatenare ma mai effettivamente costruire l'occasione, è colui che è chiamato ad articolare la propria risposta dinnanzi all'incontro kairologico. È esattamente in questo spazio tra un destino che sopraggiunge e la possibilità di assumerne la destinazione<sup>92</sup>, che l'uomo costituisce, a partire dal tempo ontologico, il tempo propriamente antropologico, quel tempo *eph'emin* che è l'esperienza vissuta e riqualificante del tempo oggettivo<sup>93</sup>. Possiamo allora affermare che si diano effettivamente due differenti livelli della temporalità che Jankélévitch si sforza di mantenere in tensione, secondo tonalità e sfumature via via differenti<sup>94</sup>: accanto all'istanza oggettiva si colloca l'istanza soggettiva, come tempo vissuto che prende forma a partire dalla prassi umana nel tempo.

### 5. Quale relazione? Una conclusione

Provando allora a tracciare gli estremi della relazione tra i due livelli del tempo, mi sembra di poter affermare che Jankélévitch delinea un'interazione complessa, che unisce alla *priorità ontologica* del tempo oggettivo la *coappartenenza reciproca* tra tempo puro e tempo umano sul piano dell'esperienza storica<sup>95</sup>.

Come si è cercato di mostrare, il tempo puro nel suo continuo divenire è l'essere stesso nella sua totalità, è l'ordine che, non coincidendo mai del tutto con il piano del divenuto, resta metafisicamente sempre superiore rispetto ai

<sup>91</sup> Cfr. *ibi*, p. 87.

<sup>92</sup> La differenza tra *destin* e *destinée* è articolata dallo stesso Jankélévitch (cfr. *ibi*, p. 80). Cfr. anche Id., *L'Irréversible et la Nostalgie*, cit., p. 10 dove si parla di «temporalità destinale».

<sup>93</sup> Per illustrare questo duplice carattere dell'occasione, Enrica Lisciani Petrini ne parla come di quell'«istante felice» che «è insieme dentro e fuori del tempo, giacché ne taglia verticalmente il flusso aprendovi ogni volta una nuova linea di fuga, e dunque un nuovo spazio temporale» (E. Lisciani Petrini, *Charis*, cit., p. 53).

<sup>94</sup> Tali differenze di sfumature sono rinvenibili non solo nel confronto tra le diverse opere ma anche all'interno di un medesimo testo. Cfr. V. Jankélévitch, *Il Non-so-che e il quasi-niente*, la cui prima parte è dedicata al rapporto essere-tempo mentre la seconda, incentrata sul tema del riconoscimento, analizza principalmente la temporalità antropologica.

<sup>95</sup> Enrica Lisciani Petrini descrive questa interazione nei termini di un «rapporto circolare» in cui, da un lato, il tempo ontologico «si esplica efferendo continuamente sul piano della storia un evento storico» e, dall'altro, tale «autoposizione» è possibile solo in quanto l'uomo «assume in sé l'infinita "grazia efferente" del tempo» (E. Lisciani, Petrini, *Memoria e poesia*, cit. pp. 108, 119). Emiliano Bazzanella riprende e condivide la medesima tesi (cfr. E. Bazzanella, *Tempo e linguaggio*, cit., 71).

singoli ordini storici, cioè rispetto alle progressive attualizzazioni in cui si autorealizza. Esso è, allora, la condizione di possibilità perché un evento appaia. Ontologicamente, dunque, Jankélévitch pensa a una convergenza tra tempo ed *effettività*: il fatto d'essere, cioè la *quoddità* dell'essere, deriva proprio dalla inarrestabile auto-temporalizzazione del tempo. Ciò significa che la temporalità del tempo è auto-costituentesi e indipendente dall'antropologico: Jankélévitch dirà efficacemente che il tempo puro è un tempo moralmente indifferente.

Dal punto di vista ontologico, allora, si dà una reale *priorità* del tempo oggettivo, priorità che mi sembra riconfermata da due passaggi dell'argomentazione jankélévitchiana, uno sull'irreversibilità e l'altro sul *kairòs*. A proposito di quest'ultimo, Jankélévitch introduce una precisazione di fondamentale importanza<sup>96</sup>: la *causa* dell'occasione, cioè il venire all'effettività di un evento nel tempo, è l'elemento sempre necessario, benché mai sufficiente per il darsi dell'occasione; viceversa, l'occasione che, come «dono estremamente prezioso»<sup>97</sup> dato all'uomo, fornisce il *dove* e il *quando* di tale effettività, da sola non è né sufficiente e nemmeno necessaria. Ciò significa che il tempo oggettivo, di principio, non chiama in causa alcuna determinazione specificatamente antropologica.

D'altro canto, tale priorità è attestata anche al livello dell'irreversibilità: la stessa esperienza umana del tempo oggettivo si costituisce proprio in risposta a qualcosa che la precede nella forma della distanza e della differenza e in cui «si concentra per noi l'oggettività destinale di un tempo un po' selvaggio, di un tempo disobbediente, per non dire indomabile, e che sfugge al nostro controllo»<sup>98</sup>. L'irreversibilità, cioè «la temporalità cronologica stessa»<sup>99</sup>, è dunque intravista nel modo stesso in cui l'uomo, sperimentando e vivendo il tempo, coglie un nodo destinale essenzialmente indisponibile.

Per contro, tuttavia, come il tema del *kairòs* ha messo bene in luce, l'uomo non è in una condizione di totale passività. Sul piano della durata concreta, cioè della biografia individuale, l'uomo è colui che è chiamato a farsi carico delle occorrenze che gli si presentano, è cioè chiamato a riqualificare quel tempo anonimo che comunque gli sarà dato. È esattamente qui che si delinea allora la *coappartenenza*: il tempo umano non è il prodotto di una costruzione incondizionata, così come non è neppure l'esito della semplice occorrenza impersonale. Esso è piuttosto ciò che si costituisce nello spazio dell'incontro tra essere e sog-

<sup>96</sup> Cfr. V. Jankélévitch, *Il Non-so-che e il quasi-niente*, cit., p. 78.

<sup>97</sup> *Ibi*, p. 79.

<sup>98</sup> V. Jankélévitch, *L'Irreversibile et la Nostalgie*, cit., p. 10 (trad. mia).

<sup>99</sup> *Ibi*, p. 139.

gettività. Specularmente, il tempo puro, nel suo farsi esistenza determinata, si presta a divenire occasione di significatività. È quanto Jankélévitch esprime mediante la nozione di *Charme*: il tempo, contraddistinto da una natura evasiva e sfuggente, non potrebbe diffondere il proprio potere attrattivo se non ci fosse qualcuno che si lasciasse incantare, cioè l'uomo, lo *charmé* per eccellenza, che riconosce nel tempo la dimensione del suo inestinguibile desiderio di autorealizzazione. Il tempo soggettivo, dunque, dice della modalità di abitare il tempo oggettivo e di generare, a partire da esso, una dimensione nuova di esistenza<sup>100</sup>. Il nome di tale dimensione sarà *moralità* e quello della via umana a tale generazione sarà *intenzione*. Jankélévitch svilupperà questo punto sulla base e al di là dell'insegnamento di Bergson, a partire da suggestioni che sembrano provenire dalla frequentazione dei testi schellingiani.

ABSTRACT

*This article aims to present and analyse Vladimir Jankélévitch's theory of time. Firstly, it shows that the subject of time is present in almost all works of Jankélévitch because of three philosophical reasons. Secondly, it considers the heritage of Bergsonian conception of duration and the influence of Schelling's perspective on Jankélévitch's elaboration of this theme. Thirdly, this paper considers the relation between being and becoming in Jankélévitch's philosophy, in order to demonstrate that there are two different levels of time: the ontological time and the anthropological time. Finally, through the analysis of the problem of irreversibility and the notion of kairós, this article tries to show that Jankélévitch conceives the relation between ontological time and anthropological time as a relation of mutual belonging.*

<sup>100</sup> In questa direzione si muove il saggio di Laura Boella che affronta la questione del «ritmo della vita morale in Vladimir Jankélévitch» (L. Boella, *Il ritmo della vita morale in Vladimir Jankélévitch*, in E. Lisciani Petrini [ed.], *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, cit., pp.187-192).

## *Possible Worlds, Zombies and Truth Machines*

### 1. *What does it mean to have a zombie twin?*

In philosophical terms a twin zombie (TZ) is an individual identical to a conscious human being, in this case it is my/your identical twin, but without conscious experience such as the perception of color and scent. It is not an individual that actually exists in the universe, but rather a possible individual, i.e. a subject which has all the other characteristics of the actual universe. In other words, a TZ is a possible individual micro-physically identical to me and at the same time devoid of conscious experience. As Iris Murdoch wrote<sup>1</sup> in a discussion on behaviorism, “all is silent and dark within.” It should also be added that while a TZ differs from me only due to its lack of conscious experience, its observable behavior is nonetheless identical to mine; a TZ answers questions and acts in an apparently rational manner in the surrounding environment. In the end, if we admit that a zombie is a coherently conceived “object,” by extending this reasoning further, it is possible to imagine worlds inhabited by zombies where there is no consciousness.

One of the premises of the zombie argument is that the conceivability of zombies implies their metaphysical possibility<sup>2</sup>. The topic of the conceivability of zombies comes as a logical consequence of the idea developed by David Chalmers<sup>3</sup> in “The Conscious Mind” indicating that there are certain features of reality which are not reducible to physical properties. If proven true, this argument (or supervenience argument) falsifies physicalism<sup>4</sup>, the doctrine which holds that all properties of a superior level in respect to the base properties

<sup>1</sup> I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge and Kegan Paul, London 1970, p. 13.

<sup>2</sup> D. J. Chalmers, *Does conceivability Entail Possibility?*, in T. Gendler - J. Hawthorne (ed.), *Conceivability and Possibility*, Oxford University Press, New York 2002, pp.145-200.

<sup>3</sup> Id., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York 1996.

<sup>4</sup> Physicalism is a philosophical doctrine introduced, among others, by the Austrian philosopher Otto Neurath. See: *Otto Neurath and the Unity of Science*, in J. Symons - O. Pombo - J. Manuel Torres (eds.), *Logic, Epistemology, and the Unity of Science 18*, Springer, Dordrecht 2011.



which are described by physics, are ultimately reducible to the latter according to certain principles of reduction or “bridge laws”. Conversely, Daniel Stoljar notes<sup>5</sup> that if physicalism is characterized as the doctrine that, “for any subjects S and S\* and worlds W and W\*, if S in W and S\* in W\* are physically identical, then they are psychologically identical;”<sup>6</sup> so if this doctrine is true, then it is impossible for me to have a twin zombie.

Chalmers<sup>7</sup>, along with a number of authors<sup>8</sup>, openly supports the consistency of zombies; while others<sup>9</sup>, including Eric Marcus<sup>10</sup> and Robert Kirk<sup>11</sup>, have attempted to demonstrate that zombies are logically impossible via various arguments. For example, Stoljar notes<sup>12</sup> that physicalists generally deny that conceivability is a sure guide to the possibility. (Towards the end of this paper, after presenting my argument, I comment on one of these criticisms around the conceivability of zombies, namely that of Robert Kirk, explaining why in my opinion it does not completely hit the mark.)

## 1.2. *Supervenience and types of supervenience*

David Chalmers featured two types of supervenience: “logical,” that is characterized as being metaphysically necessary or necessary in all possible worlds, and “natural” supervenience which we can also call “contingent” supervenience. According to Chalmers, consciousness is a contingently supervenient (i.e. naturally supervenient) feature of real individuals, to the extent that the individuals of this universe are real biological systems with conscious experience; but not logically supervenient since it is conceivable a consistent world,

<sup>5</sup> D. Stoljar, *The Conceivability Argument and Two Conceptions of the Physical*, in «Philosophical Perspectives» 15(2001), pp. 393-413.

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 393.

<sup>7</sup> D.J. Chalmers, *The Two-Dimensional Argument against Materialism*, in *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, New York and Oxford 2010.

<sup>8</sup> N. Block, *On a Confusion about a Function of Consciousness*, in «Behavioral and Brain Sciences» 18(1995), pp. 227-247; N. Block, *The Harder Problem of Consciousness*, in «Journal of Philosophy» 99(2002), pp. 391-425; J. Levine, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001.

<sup>9</sup> For a review of the critiques see: <http://consc.net/responses.html>

<sup>10</sup> E. Marcus, *Why Zombies are Inconceivable*, in «Australasian Journal of Philosophy» 3(2004), pp. 477-490.

<sup>11</sup> R. Kirk, *Why There Couldn't Be Zombies*, in «Proceedings of the Aristotelian Society» Supplementary Volume 73(1999), pp. 1-16; see also: K. Frankish, *The anti-zombie argument*, in «Philosophical Quarterly» 57(2007), pp. 650-666.

<sup>12</sup> D. Stoljar, *The Conceivability Argument and Two Conceptions of the Physical*, cit., p. 394.

physically identical to ours, but in which individuals would have no conscious experience. Let us see what this means.

According to the general definition provided by Chalmers<sup>13</sup>, “supervenience” is a relationship between two sets of properties. The higher-level properties (or HLPs) are supervenient over the properties of the basic, or lower level (LLPs). The LLPs that usually are taken into account are those basic to physics which, based on the physicalistic approach, tend to determinate all the HLPs from those of biology or chemistry. A stricter definition states that the HLPs are supervenient over LLPs if there are not two identical situations in respect to the LLPs but that differ with respect to the HLPs. Thus, if we speak of complex organisms, we will say that any two objects with the same physical properties are also biologically identical (i.e. indiscernible<sup>14</sup>). Moreover, since the properties covered by biology do not have a distinct ontological problem, in this case it could be stated that the relationship between LLPs and HLP, if true, is true in all possible worlds.

However, as we said it is possible to distinguish two types of supervenience, which roughly correspond to two kinds of relationships between sets of properties. The logical supervenience applies to those HLPs that are reducible to the LLPs in all possible worlds. In other words, it is not possible to imagine a situation where that type of relationship would not be valid or may differ with respect to some element, for example, it is said to be metaphysically impossible (not even God could do it) for male *hens* to exist. This defines the relationship of logical supervenience in terms of *a posteriori* necessary identities. For example, knowing that “water is H<sub>2</sub>O” is true, assuming this as an *a posteriori* identity, we come to the conclusion that worlds in which water is not H<sub>2</sub>O (Saul Kripke’s argument<sup>15</sup>) are not possible. The same goes for known identities such as “Hesperus is Phosphorus” or “Tullius is Cicero”. As for the example of hens, we say that a hen has a kind of internal structure discovered *a posteriori* thereby fixing the reference to the term “hen” in all possible worlds. The same generally applies in nature to all the natural kinds<sup>16</sup>. (We are obviously not interested in

<sup>13</sup> D.J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, cit., pp. 30 ss.

<sup>14</sup> D. Lewis, *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, New York 1999; On Lewis’ materialist thought, see: S. Guttenplan, *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers, Oxford 1994.

<sup>15</sup> S.A. Kripke, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1972.

<sup>16</sup> S.A. Kripke, *Reference and Existence. The John Locke Lectures*, Oxford University Press, New York 2013. Kripke also argues that the names of imaginary beings are not real names, but only “pretended names”, since these names do not apply to things having a discernible internal structure (names of mythological animals as “Unicorn” or “Pegasus” have no reference *tout court*).

going into depth about the reference problems usually discussed, as in some counterfactual situations where such names could not refer to the same object.)

Chalmers correctly says that logical supervenience is stronger than natural supervenience and that the latter is characteristic of a subset containing the set of objects that satisfy the occurrence of the stronger type. The more interesting epistemological argument captures the intuition that natural supervenience (that which always and systematically occurs in the form of a close correlation between property sets) leaves room for alternatives not currently realized or realizable.

The clearest example used by Chalmers is the equation of the state of perfect gases, according to which we know that the pressure exerted by one mole of a gas depends on the temperature and occupied volume. Knowing the temperature ( $T$ ) and occupied volume ( $V$ ), we can always determine the pressure ( $p$ ) exerted by the gas; arriving at the equation of  $pV = nRT$ , where ( $R$ ) is a certain constant. Chalmers notes<sup>17</sup> that this law only correlates in respect to the facts of nature currently observable and that with a slightly higher or lower  $R$  which is equal to other factors (temperature and volume), the pressure would be different. Similarly, we say that it is logically possible for two cubes to exist; one made of gold and the other of uranium-235, both measuring a kilometer on each side, yet we also know that this is impossible in nature due to the instability of the uranium-235 atoms. Therefore, it is generally stated that logical possibilities include natural ones but not *vice versa*. So although it is possible for a thousand monkeys to type out Hamlet, it is extremely unlikely that they will actually succeed.

The problem that now presents itself is how to determine which category of supervenience is within experience; that is, what is the nature of the phenomenon of "consciousness". Entering into the merits of the problem of mind-brain identity, Chalmers states that the case of consciousness does not seem to fit in cases of logical supervenience; that is, in relation to an *a posteriori* necessary identity between sets of properties, for which we have the basic properties of physical reality in one set and properties of conscious experience in the other (as in the subjective experience of colors or flavors). Rather, Chalmers continues, it seems that consciousness is only naturally supervenient. This is true, but it is not necessarily true that bodies like ours have conscious experience. Logically speaking, there may be worlds in which (with the same physical, biological and psychological properties that do not present problems of ontological reducibility to physical characterization) there would be no conscious experience.

<sup>17</sup> D.J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, cit., p. 33.

### 1.3. *Supervenience and mind-body identity*

The irreducible problem that philosophy of mind raises, according to Chalmers, is when we attempt to treat consciousness in physicalistic terms<sup>18</sup>. The key issue under discussion is that the characteristics of consciousness, namely qualia, do not seem in any way necessarily supervenient to the characteristics of biological and physical individuals in the real world. In a sense it is trivially true that a real individual in normal conditions has conscious experience. Nevertheless, this does not seem to go beyond the mere finding that our physical organization (namely our cortical tissue) implements the conscious experience. But as suggested, things could have gone differently, so that we might have developed a modular 3D brain-like cortical tissue, constructed with a silk protein-based scaffold, ECM composite and primary cortical neurons. On this point Chalmers states one of his most controversial theses; since there is no strong scientific reason for stating (as an *a posteriori* necessary truth) that the properties of consciousness are logically supervenient to our biological and, ultimately, physical characteristics. However, it is consistent to imagine possible worlds in which individuals identical to us would be completely devoid of conscious experience<sup>19</sup>. The type of conceptual consistency that Chalmers calls into play is analogous to the recognition of a possible world where “water” (that watery stuff, the colorless liquid that fills the oceans) would prove to be “XYZ” instead of “H<sub>2</sub>O”. It is essentially the ability to conceive non-standard realizations of our functional<sup>20</sup>, organizational characteristics. Therefore, if alternative material characterizations are conceivable

<sup>18</sup> It should keep in mind that the term consciousness is used to uniquely identify the conscious experiences with phenomenal properties, such as colors, shapes, sounds and so on. The broader concept “mind” is used to designate the set of cognitive processes (both conscious and unconscious).

<sup>19</sup> *Ibi*, pp. 84-88.

<sup>20</sup> See the classical thought experiment described by: N. Block, *Troubles with functionalism*, in C.W. Savage (ed.), *Perception and Cognition: Issues in the Foundation of Psychology*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1978. Reprinted in N. Block, *Readings in the Philosophy of Psychology*, Vol. 1, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1980. Block imagines what would happen if the functional organization of the brain was reproduced by the entire Chinese population, where each inhabitant corresponded to a neuron and each radio link to a synapse. This type of experiment, however, is not new. Leibniz in his *Monadologie* imagined what would happen if we had a huge machine structurally capable of thinking, in which we can get in as in a mill. In both cases the underlying idea is that – apart from the gears or the elements constitutive of the organization of the physical system in question – from any particular material condition would (logically) follow that that system would necessarily be conscious. We would not find anything in it that explains subjective experience; See G.W. Leibniz, *Monadologie* (1714).

for certain primary intensions<sup>21</sup>, then the relationship between primary intensions and extensions appears to be contingent.

The problem is that while we have an idea of the criterion by which we would test whether the liquid in question is H<sub>2</sub>O or XYZ, in the case of zombies, that seems more controversial. Is it possible to think of a way in which we could, rather than simply reaffirm that zombies seem logically consistent, strengthen or weaken this conviction on the basis of certain other basic beliefs about our relationship with reality and other minds? This is what I propose to verify. I will do so by adopting a common strategy; a thought experiment that evaluates the logical possibility of zombies in a possible world. In particular, I will assess what might happen in one of these possible worlds if a principle of accessibility, i.e. an epistemic window on a possible world, were applied.

## 2. Possible worlds and accessibility criteria

For the moment I assume that the conceivability (the logical possibility) of zombies is consistent. I also assume that a zombie universe is conceivable and logically consistent. The point, however understandable, is not whether zombies are logically consistent *per se*, but if there is room for maneuver regarding their conceivability, that there be sufficient room to enable us to somehow assess the epistemological consequences that would arise from the relationship of possible worlds to extensions. Imagine therefore that you have to introduce some intra-world accessibility condition that allows you to operate logically and epistemologically on counterfactuals<sup>22</sup>. In the case of Kripkean counterfactuals we know that the criterion of accessibility is given by the fact that the counterfactuals are possibilities nominally determined in relation to the real world. Expressions like “could have been otherwise” refers to well-designed possibilities that describe circumstances historically not realized due to items that historically existed or are still in existence.

<sup>21</sup> Primary intensions of “water”, for example, are: “colorless liquid that fills the oceans and quenches” (Kripke’s flaccid designators for instance). Then there are the “secondary intensions” as “H<sub>2</sub>O”, “<sup>79</sup>Au” or “XYZ” (in a counterfactual), which form the *a posteriori* necessary identities. See: D.J. Chalmers, *The Conscious Mind*, cit., pp. 50-62.

<sup>22</sup> We usually talk about “operators” who select objects in different possible worlds. For a logical-metaphysical talk on operators see: D. Lewis, *Counterfactuals*, Blackwell Publishers, Malden (MA) 1973. A more intuitive way of thinking about accessibility to alternative worlds is described in Hilary Putnam’s famous Twin Earth thought experiment (1975), that originally thinks to counterfactuals as to far away places that simply exist in the actual universe.

So what kind of criterion of accessibility is required to evaluate the concept of a zombie universe? One could accept a zombie universe merely as a type of possible maximal<sup>23</sup> universe where there isn't any consciousness and where organisms identical to us both physically and behaviorally could exist. I believe there would be nothing inconsistent if at some point we also imagined the creation of an epistemic bridge to such a possible world; in which case, we could then further extrapolate the events in this universe following the arrival of an astrophysicist with an "infallible" truth machine<sup>24</sup>. At the time of his arrival, the consciousness of the astrophysicist would be the only consciousness in a so-conceived universe. Hypothetically, he knows he is in a zombie universe but wants to see if what is experienced in his window is actually consistent and corresponds in some way to the truth and not to a contradiction. I am now in position to describe a possible interaction between a conscious individual and others, who by assumption are zombies. What might happen isn't hard to imagine; the astrophysicist could decide to study individuals of this universe by posing a few questions using the infallible truth machine.

The astrophysicist could devise the simplest of questions to assess the zombies' responses against that of the truth machine (T-M). The question addressed to the Z-Chalmers (i.e. the hypothetical Chalmers' zombie twin that the astrophysicist could potentially meet) is, "Are you a zombie?". From that question four possible scenarios emerge corresponding to the responses received from the zombie and the truth machine as shown below:

Zombie's answers	Yes, I am a zombie	No, I am not a zombie
T-M proves true	A	B
T-M proves false	$\neg A$	$\neg B$

An important premise must precede this examination; the zombie should conceivably interact with the astrophysicist. In this case it is essential for the zombie to understand the traveler's questions from the start. However, this assumption alone leads to the most problematic logical-phenomenological consequences for the conceivability argument.

<sup>23</sup> A "maximal universe" is a causally closed universe.

<sup>24</sup> Try to think of something similar to what is described in J.L. Halperin's *The Truth Machine: A Speculative Novel* (1996). An infallible truth machine is (at least) positively conceivable.

## Case A

Z-Chalmers answers: "Yes, I'm a zombie." The machine checks and gives the output: "True."

How should we evaluate the first case? Might we have some reason not to believe Z-Chalmers? In particular, would we have any objective reason to contradict both the individual and the T-M in question, which hypothetically we know to be infallible? We know that Z-Chalmers is supposedly identical to Chalmers and speaks the same language of the traveler except for the fact that, according to the premises, Z-Chalmers has no conscious experience. The T-M, therefore, cannot fail the exam. Which is, at least at first, reasonable to believe if we accept the approach of the thought experiment, together with its consequences, thereby giving no objective reason to doubt that Z-Chalmers is (or would be) what he says to be. The problem is that the objective reasons brought into play by no means exhaust all the options. In particular there is the next logical problem; assuming that Z-Chalmers is telling the truth, according to the machine, how can we evaluate the concept of "truth" for Z-Chalmers. What, in other words, does the statement, "Yes, I'm a zombie" mean to Z-Chalmers? The semantic content of the statement corresponds to something like, "Yes, I am an individual identical to Chalmers, but devoid of conscious experience". The question is, could Z-Chalmers be engaged in individual observation around the content of this truth? I think the answer is clearly, no!

What is strictly required in order to allow Z-Chalmers make this kind of statement with a full sense of completion is that, in the least, 1) he assumes a phenomenal perspective on his own condition, and 2) the answer is willingly uttered, i.e. with the aim of stating something that he has semantically understood. Neither of the two conditions can be eliminated because the type of answer given properly concerns a fact of phenomenal consciousness, i.e. intentional recognition of his subjective condition. Z-Chalmers cannot satisfy the conditions 1 and 2. As a result, Z-Chalmers in principle cannot articulate meaningful utterances sensitive to the common concept of truth. The discrepancy between the content of truth and the hypothetical state of affairs are evidently in contradiction.

The only other counterfactual "experience" in which a similar situation could recur subject to the conditions on the absence of conscious experience is one in which Z-Chalmers would be a well thought out android robot (say R-Chalmers). But in this case we would state that R-Chalmers does not understand what it says and that it provides automated responses based on sophisticated software that controls its verbal and emotional responses.

## Case B

Z-Chalmers says: “No, I am not a zombie.” The machine confirms: “True.”

How could this second case be evaluated? Are there objective reasons to doubt what Z-Chalmers says? Also in this case there seems to be no immediate objective reason for doubt. The machine is infallible as in the first case (with respect to the evaluation of the physiological responses of the individual) and we assume according to the principle of interpretative charity that Z-Chalmers is telling the truth. From the point of view of our basic epistemic commitments, there does not seem to be any conflict whatsoever. We are epistemically ready to recognize in the hypothetical condition of case B a situation in which the premise is false; that is, that it was in effect a zombie universe.

But what about the logical-phenomenological problem that emerges from this case? We reasonably have two possibilities. For the first we would have to admit the existence of such a counterfactual and the possibility of finding individuals identical to us (yet without conscious experience); however, the general premise is that this would not be the case, which is not a trivial problem. If the zombie tells the truth, then either there is sufficient reason to prove the premise or we deny the conclusion which is in contradiction with the premise. But why should we have to accept the premise that this would (in any case) be a zombie universe? I think someone could assess the following additional condition; true propositions expressed by Z-Chalmers overlook the epistemic condition, i.e. its (Z-Chalmers’s) epistemic commitments (affirmation of the premise). This, however, would reasonably mean very little because in that case the traveler would be the only capable of semantically evaluating the statements and we would have the additional problem of defining the conditions of possibility for the evaluation of semantic content proffered by an individual of the zombie universe. If Z-Chalmers does not intend to express a minimum core of conditions that justify its utterances, the experiment is empty of meaning and not consistently proving that Z-Chalmers would be possible. The second case also seems to fall within the limited range of a well-programmed robot.

## Case C

Z-Chalmers says, “Yes, I’m a zombie,” but the machine proves the statement as “false.”

In this third case there seems to be at least one objective reason to assert that the premise is not consistently qualified. We know that the truth machine is infallible and, based on this premise, we can admit that Z-Chalmers lied. But



what is the condition for which we would admit that Z-Chalmers would have lied in a so-described condition? The most reasonable solution, directly consequent to the introduction of the thought experiment, is that the physiological responses of Z-Chalmers would be somehow connected with the intention of providing an answer that has a content (true or false as it may be). Furthermore, one would say that this would confirm our intuition that the minimum necessary conditions are present for the utterance of true/false statements and that these conditions are related to the intentional character of subjectivity. As in the other two cases, this could also be a case in which the experiment would be misleading by virtue of the fact that Z-Chalmers could be a robot. All the same, this would not be the case in a zombie universe.

#### Case D

Z-Chalmers says, "No, I am not a zombie." The machine emits the output, "false."

Here there is an even more obvious immediate contradiction between the objective condition (the response of the machine and the zombie's response) which can be observed as neither objective nor subjective. But even if the response of the zombie were evaluated as an objective condition, it would have no effect on the experiment. The reason for this can be well illustrated. We know that the machine evaluates the physiological condition of the individual in question. But then the simplest assessment is that Z-Chalmers is somehow responsible for the utterance of a content of truth, all the same he knows he is lying, so the machine confirms a "false." Conclusion: either Z-Chalmers is not a zombie or he doesn't know he is lying; but then there is a logical conflict between the minimal epistemic conditions for expressing a rational content. (Remember here that one of the preconditions is that the zombie can provide answers because he is behaviorally identical to us and speaks our language.) It seems that the premise of the experiment tends, in all four cases, to invalidate the idea that Z-Chalmers is logically consistent, which is what I proposed to assess rigorously.

Even in the latter case there is the spectre of the robot. A robot could be so well-designed that it could falsify the experiment. In case D, the robot could have given an emotional response that falsifies the experiment, but this would only be admissible regardless of further logical evaluations that we would feel the need to put into play. We know that the case of the robot is not admissible, and any other case seems to disconfirm the conceivability of the zombie.

### 3. *Intentionality, epistemic commitments and semantic contents*

At this point, some or perhaps all the supporters of the zombie conceivability may argue that this mental experiment dramatically forces the assumption of logical conceivability. In particular it may be asserted that it is unnecessary to evaluate the boundary conditions of the statement that acknowledges the existence of “individuals identical to us and unconscious” (formally “ $P \wedge \neg Q$ ”)<sup>25</sup>. If “ $P \wedge \neg Q$ ” is assumed logically consistent, then it is metaphysically possible. However, we could argue that the mere assertion of consistency is very little to lay on the table in order to state, while denying the contradictions, that zombies are logically consistent. The epistemic conditions are inevitably raised, from the semantic interpretation of “ $P \wedge \neg Q$ ,” i.e. by the idea itself expressed in “individuals identical to us and unconscious.”

The question just posed cannot be bypassed without evaluating, with an epistemic window, the implications intuitively raised from the main premise. This can be put another way, reiterating what Kripke admits about the metaphysical consequences of a purely epistemological evaluation. It is clear that the epistemic conditions inevitably emerge from the semantic interpretation of “ $P \wedge \neg Q$ ,” i.e. from the idea itself expressed in “individuals identical to us and unconscious.” Scientifically significant discoveries of physics or other sciences, whose domain of objects is given by the set of properties closely supervening to those of physics, have metaphysical and not trivial consequences; thus it is in the already described case of the discovery that the “internal” structure of water is  $H_2O$ . This discovery necessarily fixes *a posteriori* the reference, in the worlds in which there is  $H_2O$ , and we will say that, “water is  $H_2O$ .”

Similarly, the epistemic window open in this experiment, although there are no such similar conditions (in the sense that we do not have zombies at hand), is needed to enable us to evaluate the minimum conditions of the intuition that there may be some “ $P \wedge \neg Q$ .” Such an epistemic window should provide room for maneuver to evaluate the consistency of zombies. But it seems that such a window gives rise to issues generated from the evaluation of the logical-phenomenological radical meaning of subjectivity, i.e. the minimum core that conditions the conceivability of situations in which it would make sense (i.e. would be consistent) to evaluate the utterances deemed rational for an individual “ $P \wedge \neg Q$ .” The epistemic window suggested basically coincides with the field of meaning available when interacting with other people. In ad-

<sup>25</sup> Cf. D.J. Chalmers, *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, New York 2010.

dition, we believe (at least I do) that the assessment of the content of meaning presupposes the epistemic responsibility on the contents themselves. We will simply say that it is logically consistent that a person identical to us can take epistemic responsibility for what they state, unless one of the following conditions is not satisfied (separately), 1) the individual has a point of view which reflects what they say, and in that case can affirm a true or false response, or 2) the individual says things that are meaningless for them as they are devoid of consciousness (although the given statement might make sense to us, i.e. to conscious beings), or 3) the case is fallacious because we are dealing with an impostor, or robot in this case.

It is clear that the second case is the most controversial. However, it is difficult to imagine a case where a zombie could coherently articulate meaningful sentences, intentionally designed to express a condition based on the evaluation of a specific question, apart from taking some of the rationally accepted core epistemic commitments, which determine a kind of individual responsibility in cognitive and rational terms. In other words, it is difficult to accept the zombie's answers and take an epistemic commitment such as, "everything is dark and silent within." This seems to go against our most basic intuitions or, if you like, against the minimum evaluative (rational) schemas constructed on the base of our cognitive system. Given these difficulties, my conclusion is that zombies are logically impossible, because zombies do not pass such a test of consistency and truth.

#### 4. *Other epistemic windows*

In his article (1999)<sup>26</sup>, Robert Kirk developed a kind of experiment to evaluate the logical conceivability of zombies, and his conclusions do not differ much from the present method although his experiment presents a fallacy that I would now like to comment on. Kirk's experiment bets everything on the implications that result from a window of evaluation based on a cognitive situation. The experiment is simple and there is no need to fully reconstruct the logical setting of the premises of the experiment itself. Kirk evaluates the fundamental point expressed by those defending the conceivability of zombies, which is represented by the Cartesian idea that we are not identical to our body; hence, not being identical to the body in their view means, "I consist of

<sup>26</sup> R. Kirk, *Why There Couldn't Be Zombies*, cit.

my body, my ‘zombie companion,’ we might call it, combined with my non-physical qualia.”

Kirk introduces his objection at this point asking, “Can this compound tell the difference between, for example, the smell of tea and the smell of coffee? Of course it can discriminate the two smells – my zombie twin can do that - but this is not the point. The question is: can it tell the difference between the ‘subjective character’ of the smells, between their qualia?” This further opens, so to speak, the epistemic window. Kirk comes to the following conclusions and says, “Being able to tell the difference in that sense requires being able to detect to alleged non-physical qualia in the first place: and that requires, as an absolute minimum, being sensitive to, or affected by, them. We already know the zombie is insensitive to anything non-physical, so cannot detect non-physical qualia or differences between them. The next thing to notice is that qualia cannot detect such differences either. Qualia are, at best, that between which there are differences to be detected; they cannot also be that which does the detecting.”<sup>27</sup>

The point is clear enough. Kirk raises the question that we are not just the sum of a physical body plus the qualia. This is quite evident from the idea which keeps the two components separated as a premise and connects them, suddenly, in order to assess what (in principle) could happen. Kirk’s epistemic window seems to necessitate the recomposition of the individual and presupposes the capability of the body. Then, to Kirk’s conclusion we have to consider Chalmers’ theoretical position on supervenience<sup>28</sup> which is also attributed to intentionality, yet not to the ability to have phenomenal experiences of any type in order to assess the qualia. But the premise is that the zombie cannot assess non-physical elements by comparing them with each other in their specific intrinsic qualities; therefore, since it seems impossible to reconstruct the individual from the two separate sets of elements, one must reject the premise that, as they are usually defined, zombies are logically consistent.

The other point is that the qualia cannot influence the zombie to provide an independent evaluative window (as if the qualia to be evaluated were able to self-evaluate in some way and give zombies a package of differences or intrinsic values). The value of the differences is somehow rated by the subject and that, according to Kirk (and according to me), requires the ability to cognitively evaluate the so-given values. Otherwise, if the zombie were to judge the differences regardless of “sensitivity” to the differences, the case would clearly be nonsensical. (Returning for a moment to my point, what Kirk says is very reasonable,

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 7.

<sup>28</sup> D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, cit., pp. 74-75.

but what he does not say is even more reasonable; i.e. the intentional evaluative attitude/behavior is an inviolable core of subjectivity. In other words, my horizon of meaning is inherently evaluative from the simple sensation of “feeling myself”, whatever that means. What I would like to emphasize in particular, also in the case I present, is the idea that if there are sufficient grounds to admit “as significant” the declarative sentences uttered by an individual, then the zombie conceivability suffers a formal defect, given *ab origine* by the idea of curbing ontologically only the qualia. So, from the point of view of a rational observer evaluating the specific case of “ $P \wedge \neg Q$ ,” the idea of zombies should in any case be logically unsatisfactory.)

As a result, what does not work very well in Kirk’s experiment is the fact of granting zombies and qualia the possibility to be reunited. We know of limit-cases in which it would be openly consistent to join together a partial zombie with his qualia. This is the case, for example, in individuals who have regained their sight. In such cases, the individuals do not recognize the difference between the perceived sensations such as colors. But in the long run, a blind man who has regained his sight will be able to cognitively evaluate the relevant differences, for example, between the sensation of the colors red and gray. The problem with Kirk’s experiment is that it has a premise, recognized even by supporters of zombies, that we do not know what constitutes this “conjunction.” Therefore, it cannot be *a priori* excluded that it is not sufficient to operate the mere separation of the various features of the human body and qualia, just as you cannot know in advance whether this operation of reverse reductionism suffers from an inherent fallacy<sup>29</sup>.

### 5. *Intentionality and metaphysics*

The most controversial point of this discussion seems to rotate around the question of whether or not intentionality poses a separate ontological problem. Chalmers denies that intentionality poses such problems, but from the mental experiment proposed here it would appear to be a different situation. Intentionality seems properly qualified as the linking element that unifies the ontological and logical framework; and that does not allow the commitment to a logical consistency of zombies. This element, the horizon of the sense of subjectivity, reflects the radical character of the phenomenological framework

<sup>29</sup> Chalmers says much the same thing. See: <http://consc.net/responses.html#kirk>

which cannot be ignored in assessments that are often regarded as purely logical. This is actually the further argument I wanted to support through the mental experiment. If the intention of asserting a truth content were eliminated from the case " $P \wedge \neg Q$ ," then we would have a consistent situation where an individual might respond coherently without any commitment to the discernment of the conditions under which A rather than B is stated. We know that it would be perfectly conceivable in the case of a robot, the robot states what it states because a software program is designed to provide particular answers.

Therefore, the case of the robot, which is not a real case of " $P \wedge \neg Q$ ," is disregarded. It does not seem that there is any conceivable, consistent situation for which a " $P \wedge \neg Q$ " might have sufficient reason to make particular statements, regardless of certain minimal evaluations and regardless of the intention to provide some response that we would consider rational (i.e. as significant) in the situation described. All this seems, if I'm correct, to characterize the major difficulty for the conceivability thesis.

### 5.1. *Consciousness, unconscious and intentionality*

I will now discuss two possible objections to the arguments submitted. At this point of the discussion, the supporters of functionalism might object to what is said stating that I have not given any proof that the utterance of true or false sentences is strictly subordinated to the conscious assessment of intentional states, or phenomenal content. If one accepts the thesis of the multiple realizability of the mental and admits that intentional states are expressions of the type of physical system functionally capable of implementing them, then one can conclude that an artificially made Z-Chalmers' counterpart may genuinely manifest intentional behaviors when uttering the sentence "yes, I'm a zombie", without the necessity of satisfying the condition that Z-Chalmers must also be conscious of these intentional states. This still means that, by not having well characterized the distinction between a human and a robot, my arguments are exposed to the objection that if the functionalists are right, then Z-Chalmers could very well be a natural automaton or a silicon counterpart capable of implementing nontrivial intentional states on the basis of certain software, while being devoid of consciousness. If we assume that the intentional behavior is reducible to causal patterns of interaction between certain external events and physical brain processes, then we still have to admit - as any cognitive psychologist would - that behaviors which are coherent to the context could be implemented by a neural system thanks to an innate software of which we might have

no access through introspection (the modularity thesis<sup>30</sup>). This type of reasoning is usually shared by the defenders of the computational theory of mind.

These are strong objections, all the same it is nevertheless possible to present responses. First, I would like to point out that a behavior considered as “adequate” to the context cannot logically be considered an intentional behavior, in the same way that the software Word cannot be considered to have an intentional state as it responds to input that I send from the keyboard to write the following and what has been written so far. The phenomenal aspect of the letters in Times New Roman is not the aspectual form of intentional states of the Word software. Furthermore, to admit that certain behavior of a physical system identical to ours might not require consciousness profoundly underestimates our common and intuitive concept of “rationality”.

We consider a behavior “rational” on the basis of which there is (or will be if we decide to implement it) a subjective responsibility, i.e. the subjective/conscious evaluation of intentional states with respect to a given context, and this is required for verbal utterances (true or false). But perhaps this definition does not help much. What, however, could help is what Searle discusses in *The Rediscovery of the Mind*<sup>31</sup>. I refer in particular to the “Connection Principle” (CP) and the concept of “aspectual shape” of intentional states (presented by Searle to answer the functionalist thesis) according to which intentional acts may be closely linked to the expression of unconscious brain events, i.e. processes of a computational nature that make it possible to exclude qualia from the framework of theories explicative of the mind, being characterized by purely syntactic-formal elements. Searle’s attempt to include aspects of phenomenal consciousness in the context of the conditions necessary to characterize intentional states is what we are proposing.

First we have to characterize the CP. We admit that the intentional states of an individual, such as emotions, feelings and beliefs, are expressions of some type of neurophysiological activity. Searle’s CP states that under normal conditions, any intentional state can be accessible to consciousness. This would be true for two main reasons. The first is that each intentional state, if genuinely intentional, has an aspectual shape defined by a particular type of intentional state for a particular individual who holds it in “private”. In other words, if S believes that P, and P is a genuine intentional state, then P is a subjective value that manifests through its aspectual shape, i.e. the intrinsically subjective

<sup>30</sup> Jerry Fodor is the main defender of this theory. See J.A. Fodor, *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, The MIT Press, Cambridge (MA) 1983.

<sup>31</sup> J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge (MA) 1994.

means by which P is believed by S. Second, if there are not sufficient reasons to state the contrary, in normal conditions each intentional state can be accessible to consciousness, because the brain is (according to Searle) that kind of physical system that is “able to produce” consciousness. In other words, a physical system, if it is a neurophysiological system identical to ours, in conditions of normal operation realizes aspectual shapes of phenomenal consciousness – save for the principal of causal closure. As stated by Searle, whereas unconscious intentional states are reducible to the physical states of the neurophysiological system, their intrinsic aspectual shape can be made explicit at a conscious level, thus dispensing the need to embrace some form of dualism. However, it’s necessary to add another thesis to this one.

The aspectual shape of intentional states, according to Searle, is preserved (in the form of an objective value) in the neurological structure of individuals. This means that even the unconscious intentional states retain their aspectual shapes. From this, in principle, it follows that one day we may be able to identify the neurological aspects of an unconscious intentional state and thereby determine its aspectual shape (to establish the intentional state of a particular corresponding neuropsychological state). As I have understood Searle’s theory, it can be said that the objective characteristics of an unconscious intentional state correspond to the dispositional-causal elements that may (i.e. causally) result in a given type of conscious experience. Since the unconscious intentional states have a physical nature that preserves an aspectual shape characterizable to the level of conscious mental states, it follows that consciousness is a causally determined product of our neurological system. For reasons of brevity I will pause at this point on Searle’s theory.

Now it is clear that the concept of aspectual shape could be rejected along with the idea that an aspectual shape exists at an unconscious level, even if one is unable to bear reason on principle to deny that the concept itself could be valid and useful for science. Conversely, taking as valid the Connection Principle, what consequences can be drawn for answering the functionalist’s objections to the main thesis of this work? I will not repeat Searle’s answer to the zombie case<sup>32</sup>, which relies on Quine’s indeterminacy of the translation argument, because I think that the Connection Principle and, in general, the doctrine of biological naturalism supported by Searle is an extraordinary opportunity to draw some radical conclusions about what non-reductionist materialism can offer in response to the functionalists.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 163.



I have adopted one of Searle's analogies that I find very powerful, which features a kind of physicalism in which consciousness finds its natural place. Kripke's lesson on essential properties, intended as the "Individuation Principle," will also be kept in mind. The analogy compares consciousness as an aspect of the human neurological system in the same way that being liquid is an aspect of water. In both cases, it is about physical aspects reducible in terms of definition and not in phenomenal terms. What does this analogy allude to? It reveals something that Searle explicitly states elsewhere in the text, namely that consciousness is caused by the elements characterizing the neurophysiological system according to a micro-macro or low-high ratio<sup>33</sup>. So, starting with zombies, the premise of the entire discussion is that a zombie is a physical system identical to me, i.e. identical "molecule by molecule" and for all those material aspects reducible to the basic properties of physics; in addition, his neural system works exactly like mine. It follows that if Connection Principle is valid and the reader also keeps in mind Occam's Razor<sup>34</sup>, then in the situation I have described, it is "impossible" for the Zombie in the mental experiment to give an answer (that is an expression of genuine intentional states) without a neuronal system which brings up to a conscious level the aspectual shapes that characterize the semantic contents of utterances heard from the astrophysicist or those uttered by the zombie itself. In other words, if the zombie possesses genuine intentional states then, given the identity, even its states must have aspectual shapes (and provided that the identity is valid for all sets of physical properties causally supervenient to basic ones) which must necessarily manifest themselves as characters of consciousness. All this challenges Cartesian argumentation.

This reasoning contradicts the logical possibility of zombies, relying simply on the expression, "individual just like me," a phrase that (if considered on the basis of Connection Principle) excludes the other part of the conjunction, i.e. "unconscious". From now on, formally as well as metaphysically, we would say that the conjunction " $P \wedge \neg Q$ " is a contradiction in all the possible worlds. From this reasoning, would we perhaps be able to derive a regression of the zombie to a mere "potency" as in the Aristotelian sense? In other words, one could probably say that a zombie is such only to the point that it is non-thinking, i.e. only until a kind of neurophysiological activity takes place that, based on the very definition of "zombie", must be identical to that of normal people. But it is clear that we do not do anything in a redefinition of "zombie" as such,

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 124 ss.

<sup>34</sup> Keep in mind that, with the same physical condition is theoretically more expensive (in explanatory terms) to support the idea that my identical twin would be unconscious.

and that, in any case, the answer would be negative because intentional states of the individual in question should have aspectual shapes even at the unconscious level (according to the reasoning).

At this point, one can argue that it is not at all obvious that intentional states should have aspectual shapes, especially if such attitudes are formal expressions, namely logical strings of symbols computed by software “blind” to semantic contents. I believe that this argument is irrelevant for two reasons. The first is that under normal circumstances intentional states have an aspectual shape that determines the first-person ontology, and this is a fact. The second reason is that even if such computational systems could be implemented by silicon counterparts, the corresponding computations (having no aspectual shape) could not be considered genuine intentional states. To explain it as Searle, the behavior of such counterparts would be judged “as if” they were rational agents<sup>35</sup>, but the truth is that their behavior would be mechanical like that of much simpler machines, like a hydraulic system through which water flows.

This reasoning may be carried even further. Remember the analogy between the brain and consciousness and the liquid appearance of water. The phenomenal aspect of physical bodies (such as being liquid as in water or yellow as in gold) is causally supervenient for certain thresholds of realizability according to their microphysical properties. This calls into question the thesis of the multiple realizability of the mental aspect. In fact, we say that aspects from water such as being liquid, boiling at 90-100°C, as well as being colorless and odorless cannot be created using gold, silver or any other element other than oxygen and hydrogen and possessing the same boundary conditions. It’s also necessary to bear in mind that these aspects of water are not mere primary intensions, but features causally determined in a causally closed universe. At this point I wish to push beyond what Searle asserts in his work. If what I am stating is true, then it is very likely that a structure of silicon (i.e. a counterpart of any type of substance other than that of which I am actually formed) cannot be implemented by or capable of consciousness. Therefore, if Searle is right and his type of doctrine is the best defense that we have at our disposition, then it is very reasonable to assert that there cannot be counterparts of human beings

<sup>35</sup> Once again, the reasoning might be rejected stating that Searle does not provide sufficient and necessary criteria to establish that the intentional states – having aspectual shapes – are the only true intentional states. However, at least intuitively speaking, Searle’s argument is always better than the alternative, namely the idea that the material dispositions of an artificial hardware can implement truly intentional software.

that are equipped with software capable of operating on states which we would define as genuinely intentional.

In other words, counterparts would act plausibly “as if” they were able to understand a biological speaker’s verbal utterances but in the absence of any real form of intentionality and thus without any reference to content. The software, or set of formal rules which they could have been given, would thus be behavioral dispositions, rules to allow mechanical response to environmental stresses, and not intentional states with aspectual shapes. So again, this too is to be considered unsatisfactory in regards to the idea of a zombie in its standard definition.

The concept that the material substrate is likely to significantly affect the feasibility of truly intelligent (e.g. intentional) systems is not generally considered problematic by functionalists. Perhaps this comes from the fact that reductionists often naively compare the computerized processes of a machine to cerebral processes without paying attention to the intrinsic value and determinates that distinguish organic systems from inorganic ones; it is worth assessing the radical consequences of this version of materialism if for no other reason than the fact that no one up to now has succeeded in artificially producing genuine conscious systems, namely possessing intentional states. From an epistemological point of view, it does not seem at all reasonable to discard *a priori* such a possibility, arguing that thought experiments such as that of Putnam’s Twin Earth<sup>36</sup> are *de facto* a demonstration of the genuineness of the type of reductionism defended by functionalists.

It is correct to take note that in the original version of the experiment, Twin Earth is not conceived as a counterfactual, but as a distant place in the known universe. However, even if one were to hold Twin Earth as a logical possibility, an obvious fallacy would be encountered. This fallacy is seen by observing that in this universe, bearing in mind the causal closure, it is not possible for the water on Twin Earth (XYZ)<sup>37</sup> to have a microscopic structure completely different from the water (H<sub>2</sub>O) on Earth, subject to all the boundary causal interactions, such as phenomenal aspects and causal interactions with other biological systems (considered physically identical to those present on Earth). For example, Putnam suggests that on Twin Earth, water “tastes like water and it quenches thirst like water,”<sup>38</sup> despite having a completely differ-

<sup>36</sup> H. Putnam, *The meaning of “meaning”*, first published in K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, n. 7), University of Minnesota Press, Minneapolis 1975, pp. 131-193, University of Minnesota Press, Minneapolis 1975.

<sup>37</sup> “XYZ” is the hypothetical chemical formula for the “watery stuff” on Twin Earth.

<sup>38</sup> H. Putnam, *The meaning of “meaning”*, cit., p. 140.

ent microstructure. Personally I don't know whether there are liquids other than water that quench in the specific sense of the term. There are many water-based compounds such as beer or wine, but even in these cases the function of quenching thirst is accomplished by the  $H_2O$  molecules, which is not trivial from either an epistemological or metaphysical point of view when deciding to set a thought experiment. To have a liquid analogous to water ( $H_2O$ ) for the assortment of truly relevant aspects for a physicalist analysis, we would have to conceive a universe completely different in its microstructure. But that would not be of any help for a defense of functionalism, because then we would not have any kind of epistemic access to relevant facts. These are my responses to some possible objections.

### *Conclusions*

In evaluating Chalmers' conceivability thesis, the very act of posing questions to an entity identical to us but unconscious serves to avoid all the weaknesses found when there is a commitment to assess the coherence of the mere concept of zombies. Inconsistencies also show up in the case of Kirk, who temporarily violates the requirement that " $P \wedge \neg Q$ " be logically consistent. In so doing, Kirk violates to all effects the premise, going from " $P \wedge \neg Q$ " to " $P \wedge Q$ ." By contrast, an argument such as the one I have proposed aims to keep the discussion around logical data from the premises of the topic, thus deriving from the main thesis the most important epistemological consequences. The utterances proffered by the hypothetical zombie, in each of the four cases, appear to violate both a logical and epistemological element that cannot be eliminated.

If " $P \wedge \neg Q$ " is consistent, then there is no reason not to keep an epistemic window open in order to derive some immediate logical consequences on the behavior of a "so and so" individual. All the same, such logical consequences seem dramatically inconsistent with certain radical elements of our phenomenology, which is the foundation of the conceivability of anything. These elements would need to be considered basic so that " $P \wedge \neg Q$ " would remain consistent. As noted several times, the very possibility that sufficient reasons would be given to enable belief that the behavior of a zombie would be consistent also depends on the values of truth and semantic contents, in other words, what such an individual could reasonably utter. Additionally, what a zombie could most likely never do, is to utter significant sentences on its condition or internal state as a zombie.

Similarly, if one decides to support the idea that a counterpart of silicon could be able to manifest intentional states, it is important to remember that

there are some theoretical difficulties which functionalism will inevitably come up against. This alone would seem sufficient argument for the idea that a zombie is not logically consistent, at least not consistent in the strong version as presented by Chalmers, where only the qualia are irreducible to the explanations of physicalism.

ABSTRACT

*The subject of zombies is one of the most discussed and controversial topics of philosophy of mind. In this paper I will first examine the main argument of zombies, providing a summary of the current discussion. Then I will introduce a thought experiment, an epistemic window on a metaphysical scenario. By the thought experiment I will argue that zombies are logically impossible. Further I will discuss another recent epistemic window. Finally I will provide some other logical consideration to prove that intentionality is not reducible to the cognitive functional aspects of the mind and that, moreover, the subjective recognition of semantic contents is necessary in order to consider as sensical the verbal behavior of a zombie.*

## *Il rapporto bruniano anima-corpo all'interno dell'ente determinato*

Nel presente articolo si procederà, per quanto concerne il pensiero di Giordano Bruno, alla disamina della relazione anima-corpo all'interno dell'ente determinato e, in particolare, nell'uomo. In uno scritto di prossima pubblicazione verrà analizzato, sempre in merito alla speculazione bruniana, il rapporto tra l'anima e il corpo del mondo. A sancire la connessione dei due piani d'indagine è la regola neoplatonica ed ermetica della corrispondenza tra l'ordine dei principi primi e il dominio del mondo esplicito: dopo aver affrontato quanto accade a livello macrocosmico, è necessario spostare l'attenzione sulla dimensione microcosmica, naturale e antropologica.

La presente analisi permette di sviluppare lo studio del rapporto tra il principio metafisico della forma e quello della materia, essendo l'anima dell'ente determinato una individuazione dell'anima del mondo: il principio formale è completamente presente all'interno della singola determinazione, ma secondo un modo particolare, secondo una prospettiva individuata e determinata. Nel secondo dialogo del *De la causa, principio et uno* si dice che l'anima dell'universo è «tutta in tutto il mondo, e tutta in qualsivoglia parte di quello»<sup>1</sup>: l'anima del mondo, «benché nel soggetto faccia differir la parte dal tutto, ella però non differisce nella parte e nel tutto»<sup>2</sup>. Secondo Augusto Guzzo, acuto commentatore del celebre dialogo,

«la “parte” differisce dal “tutto”; ma l'anima universale è sempre eguale a sé stessa e identica, sia che sia considerata nel tutto dell'universo, sia che sia considerata in una parte di esso. In altre parole, l'anima del mondo è presente intera in ogni menoma parte del mondo, e non è meno intera in un fil d'erba che nella mole totale dell'universo»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. Bruno, *De la causa, principio et uno* (= *Causa*), dialogo II, in Id., *Opere italiane*, a cura di G. Aquilecchia, UTET, Torino 2002; 2007<sup>2</sup>, vol. I, p. 659.

<sup>2</sup> *Ibi*, II, p. 667.

<sup>3</sup> A. Guzzo, nota in G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, Mursia, Milano 1985 (ed. or. 1933), a cura di A. Guzzo, p. 119 n. 201.

Nella *Lampas triginta statuarum*, quando descrive l'anima del mondo o spirito dell'universo, il terzo infigurabile della sfera della luce, Bruno afferma che essa

«in tutti gli enti è sostanza divisibile e indivisibile, come l'anima che, secondo il nostro modo di intendere, è nel corpo come essenza del tutto indivisibile e ovunque tutta (*ubique totam*), e che nondimeno, in funzione degli atti e delle operazioni che volta per volta può compiere, si manifesta in un corpo secondo un determinato modo di essere, in un altro secondo un altro (*una quidem ratione est in uno, alia in alio*). Ovunque opera il medesimo spirito, ma non è ovunque spirito delle medesime cose»<sup>4</sup>.

Bruno intende l'incorporazione dell'anima secondo il principio anassagorico, ma tipico del neoplatonismo e giunto probabilmente al Nolano attraverso la speculazione cusaniiana, del *quodlibet in quolibet*. L'anima è interamente presente ovunque, ma la specificazione e l'individuazione causate dalla materia e dal corpo producono la selezione delle facoltà, che vengono, a seconda del singolo caso, attivate o disattivate dall'elemento materiale-corporeo; «ciascuna cosa ha in sé tutto l'essere, diremmo, intensivamente, ma, estensivamente, ha una sola forma di essere»<sup>5</sup>.

La presenza dell'intera anima in ogni singola parte del cosmo risponde alla necessità di moltiplicare senza suddividere l'unica forma sostanziale, l'anima del mondo:

«pur definendola indivisibile sotto il profilo della sostanza, ammettiamo comunque che l'anima dell'universo è facilmente suscettibile di moltiplicazione, allo stesso modo in cui una voce unica può essere percepita da luoghi innumerevoli senza che questo comporti una sua divisione. È suscettibile di moltiplicazione, invece, sotto il profilo dei soggetti che la ascoltano e dei luoghi da cui riecheggia per la ripercussione dell'aria, benché nel medesimo tempo essa risuoni ovunque integra e in nessun luogo sia percepita come realtà divisa e distinta (*dum interim ubique tota, nusquam vero divisa auditur*)»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> G. Bruno, *Lampas triginta statuarum* (= *Lampas trig. stat.*), comma 87, in Id., *Opere magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparone e N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000; 2003<sup>2</sup>, pp. 1050-1053.

<sup>5</sup> A. Guzzo, nota in G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, cit., pp. 216-217 n. 26.

<sup>6</sup> *Lampas trig. stat.*, 88, pp. 1052-1053. Sul rapporto tra le anime particolari e l'anima del mondo, cfr., tra gli altri, E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I Band, Berlin 1906; tr. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, volume I: *Dall'umanesimo alla scuola cartesiana*, tomo II: *La scoperta del concetto di natura*, Einaudi, Torino 1952, 1978<sup>8</sup>, pp. 315-316; G. Gentile, *Le fasi della filosofia bruniana* (ed. or. 1912), in Id., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 2003<sup>3</sup>, pp. 320-329; L. Cicuttini, *Giordano*

Questo modo di concepire il rapporto tra l'anima del mondo e le anime individuate, che rappresentano l'azione dello spirito dell'universo nel contesto materiale, si riflette chiaramente nelle opere magiche, laddove la presenza – perfetta perché compiuta all'interno della singolarità individuata dell'ente e imperfetta perché segnata da un adattamento al limite suscettibile di svolgimento – del principio formale è un elemento determinante per la dinamica dell'azione magica. Secondo Bruno,

«si deve affermare con sicurezza e avere ben chiaro in mente che tutte le cose sono piene di spirito, di anima, di nume, di Dio, ossia della divinità, e l'intelletto e l'anima sono tutti ovunque, ma non operano ovunque tutto (*et intellectus et anima ubique totus et tota est, sed non ubique facit omnia*)»<sup>7</sup>.

Nell'opera sui vincoli si afferma che

«deve essere manifesto come in tutta la materia ovvero in una parte della materia, in ogni individuo ovvero in un particolare individuo siano presenti e celati in profondità tutti i semi delle cose (*in omni materia seu materiae parte, in omni individuo seu particulari, tum omnia sublateant et subcontineantur semina*) e di conseguenza, con abile artificio, si possono rendere attive e portare a compimento le possibili applicazioni di tutti i vincoli»<sup>8</sup>.

Nelle opere magiche lo schema metafisico si avvicina a quello degli ultimi dialoghi del *De la causa*, laddove l'anima del mondo risulta inscritta all'interno della sostanza universale secondo la coincidenza di forma e materia, di atto e potenza. Il potere generativo del principio sostanziale risponde alla regola del *quodlibet in quolibet*: anche una porzione individuata e formata di materia reca con sé, in potenza, il potere divino del principio primo. Tuttavia, mentre il principio primo conduce ad esplicazione, secondo necessità e secondo vicissitudine, tutto ciò che tiene complicato in sé, la materia individuata e formata dall'azione dell'anima del mondo, che si incorpora come risultato dell'esplicazione, porta con sé tutto ciò che era già in potenza nel principio originario, ma nella modalità di una potenza orfana della necessità della manifestazione.

Bruno, Vita e Pensiero, Milano [dopo il 1950], pp. 145-162; P.-H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Hermann, Paris 1962, pp. 113-132; H. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1967, pp. 299-307; F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 2006 (ed. or. 1968), p. 149; L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 185-205.

<sup>7</sup> G. Bruno, *De magia naturali* (= *De magia*), comma 55, in Id., *Opere magiche*, cit., pp. 240-241.

<sup>8</sup> G. Bruno, *De vinculis in genere*, comma 76, in Id., *Opere magiche*, cit., pp. 516-517.



L'attestazione di un plesso organico di forme in un ente individuo relega, all'interno dello stesso individuo, le altre forme allo stato latente di germi inespressi, configurando una sorta di "isteresi ontologica". L'azione magica può riattivare le potenzialità sopite dall'atto di formazione dell'individuo appellandosi a quegli apici radicali, rintracciabili in ogni ente determinato, che rappresentano una memoria dell'originaria provenienza dell'ente e che racchiudono la possibilità di mutamento lungo il flusso vicissitudinale, possibilità scorta e portata a maturazione dall'uomo capace di praticare l'azione magica. Si tratta di un'applicazione particolare del concetto bruniano di "minuzzaria", ben espresso da Bruno nello *Spaccio*<sup>9</sup> e qui declinato nel senso pratico della magia e delle operazioni di vincolazione. In queste opere Bruno giunge ad affermare che, da una singola determinazione, mediante opportune operazioni magiche, è possibile far sorgere e instaurare un nuovo mondo<sup>10</sup>.

Nella *Cabala del cavallo pegaseo* è rintracciabile un passaggio significativo per comprendere l'importanza della dimensione corporea nel processo di individuazione dell'anima universale. Bruno afferma che l'anima dell'uomo e quella di un animale sono la medesima anima: è soltanto la complessità del corpo a decretare la distinzione tra gli enti di natura. Ad esempio, riferisce il Nolano, se un serpente potesse mutare la propria struttura corporea, rendendola del tutto simile a quella di un uomo, acquisirebbe le medesime capacità e le medesime attitudini, mentali e fisiche, di un essere umano «perché non sarebbe altro che uomo»<sup>11</sup>; viceversa,

<sup>9</sup> «Ma te inganni, Sofia, se pensi che non ne sieno a cura cossì le cose minime come le principali talmente, sicome le cose grandissime e principalissime non costano senza le minime et abietissime. Tutto dunque quantumque minimo, è sotto infinitamente grande providenza; ogni quantosivoglia vilissima minuzzaria, in ordine del tutto et universo è importantissima: perché le cose grandi son composte de le picciole, e le picciole de le picciolissime, e queste de gl'individui e minimi. Cossì intendo de le grande sustanze, come de le grande efficacie e grandi effetti» (G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante* [= *Spaccio*], dialogo I, in Id., *Opere italiane*, cit., vol. II, p. 252).

<sup>10</sup> «Questo è il principio fondamentale e la radice di tutti i principi, in grado di dar conto di tutti i prodigi che avvengono in natura (*hoc est principium praecipuum et radix omnium principiorum, ad reddendam causam omnium mirabilium quae sunt in natura*): vale a dire che dal punto di vista del principio attivo, e dello spirito, ossia dell'anima universale, nessun ente è tanto incompleto, manchevole e imperfetto – e dunque vilissimo agli occhi dell'opinione comune – che non possa essere principio di grandi operazioni; anzi, per lo più, bisogna che il processo di risoluzione giunga a toccare realtà di questo genere, perché da esse si generi quasi un nuovo mondo (*nihil est tam inchoatum, mancum et imperfectum, tandemque ad oculos opinionis neglectissimum, quod non possit esse principium magnarum operationum; quinimo ut plurimum resolutionem ad huiusmodi fieri oportet, ut novus quasi mundus generetur ex ipsis*)» (*De magia*, 13, pp. 184-187).

<sup>11</sup> G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo* (= *Cabala*), dialogo II, in Id., *Opere italiane*, cit., vol. II, p. 453.

«l'uomo non sarebbe altro che serpente, se venisse a contraere come dentro a un ceppo le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazione d'una spina, s'incolubrasse e prendesse tutte quelle figure de membri et abiti de complessioni»<sup>12</sup>.

Può anche capitare che

«molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo [...]; ma per penuria d'instrumenti gli viene ad essere inferiore, come quello per ricchezza e dono de medesimi gli è tanto superiore»<sup>13</sup>.

Da un lato, è possibile sostenere che

«è solo la diversità di “complessioni” che permette di tracciare un confine tra mondo umano e mondo animale; se non sussistesse questo elemento esteriore essi si confonderebbero completamente, proprio in ragione di una medesima appartenenza sostanziale e spirituale»<sup>14</sup>;

la dimensione corporea interviene come elemento decisivo nella individuazione dell'anima del mondo, principio spirituale unitario che incontra una distinzione accidentale prodotta dalla dinamica di esplicazione e di incorporazione.

Dall'altro lato, tuttavia, è necessario non attribuire eccessivo rilievo al corpo, provocando una inversione del rapporto sussistente tra anima e corpo. Se è vero che il profilo esteriore assunto dall'anima è l'elemento discriminante che permette all'unica anima del mondo di acquisire determinati attributi mentali e fisici, e di svolgere alcune operazioni piuttosto che altre, altrettanto fermo deve rimanere il fatto che il corpo è nell'anima e agisce alla stregua di un limite costitutivo che, attraverso un meccanismo di contrazione – risultato del processo di esplicazione – e di privazione – il corpo è legato ai poteri oscuri della materia –, rappresenta il duro e opaco, evanescente e mediatore, sostrato attraverso cui la forma si manifesta.

Tenendo conto del rapporto che sussiste, a livello macrocosmico, tra l'anima del mondo e il corpo dell'universo, e del riflesso di tale rapporto che si verifica in quel sinolo di anima e corpo che è l'ente-uomo – ma il discorso può valere

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibi*, II, pp. 453-454.

<sup>14</sup> F. Merói, nota in G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, a cura di F. Merói, Rizzoli, Milano 2004, 2008<sup>2</sup>, p. 142 n. 51. E. Scapparone parla in termini di “primato del principio corporeo su quello spirituale” (nota del curatore a *De rerum principiis et elementis et causis*, comma 81, 1-2, in G. Bruno, *Opere magiche*, cit., p. 748).

per qualsiasi ente di natura, vigendo il principio della animazione universale –, il passo della *Cabala* va letto nell’ottica di una relazione di stampo neoplatonico: è necessario riconoscere il ruolo determinante dell’elemento materiale-corporeo nel processo di individuazione e specificazione che produce l’ente, ma detto elemento risulta liminare e marginale all’interno della dinamica di processione governata dal principio dell’anima del mondo.

A seguito della lettura del passo, può porsi la questione del criterio per il quale l’anima ora si incorpora in un essere umano, ora si “incolubra” in una forma esteriormente più semplice. Il problema rimanda alla dottrina bruniana della trasmigrazione delle anime, da Bruno affrontata nello *Spaccio de la bestia trionfante* e nella *Cabala del cavallo pegaseo*. Nello *Spaccio* Bruno si riferisce all’incorporazione dell’anima secondo un criterio di giustizia:

«aviene per l’alta giustizia che sopra siede alle cose tutte, che per gli disordinati affetti vegna nel medesimo o in altro corpo tormentato et ignobilito, e non debba aspettar il governo et administrazione di miglior stanza, quando si sarà mal guidato nel regimento d’un’altra. Per aver dunque ivi menata vita (per essemplio) cavallina o porcina, verrà [...] disposto dalla fatal giustizia che gli sia intessuto in circa un carcere conveniente a tal delitto o crime, organi et instrumenti convenevoli a tale operaio o artefice. E cossì oltre et oltre sempre discorrendo per il fato della mutazione, eterno verrà incorrendo altre et altre peggiori e migliori specie di vita e di fortuna: secondo che s’è maneggiato migliore o peggiormente nella prossima precedente condizione e sorte»<sup>15</sup>.

Nel passo si nota come il “fato della mutazione”, la vicissitudine formale, sia scandito da un cambiamento della forma secondo un principio di giustizia, una giustizia che guarda al comportamento tenuto dall’ente durante la precedente esistenza. Questa logica sembra venire abbandonata nella *Cabala del cavallo pegaseo*, dove si legge che

«ivi per forza et ordine del fato tornai ad essere asino, ma senza perdere le specie intelligibili delle quali non rimase vedovo e casso il spirito animale [...] Quella de l’uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima: come non è corpo che non abbia più o meno vivace e perfettamente comunicazione di spirito in se stesso. Or cotal spirito secondo il fato

<sup>15</sup> *Spaccio*, epistola esplicatoria, pp. 183-184. Cfr. anche *De minimo*, N I, 3, p. 143.

o providenza, ordine o fortuna, viene a giungersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra: e secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno et operazioni»<sup>16</sup>.

Qualcosa della vita precedente sembra permanere all'interno dell'anima individuata che "ritorna" all'anima del mondo dopo la morte del corpo (il complesso delle specie intelligibili); tuttavia, il cambiamento formale avviene «secondo il fato o providenza, ordine o fortuna», quindi secondo una regola vicissitudinale che asseconda il ritmo necessario dell'esplicazione, incurante delle azioni compiute dagli enti durante il transito terreno; secondo una regola che pare provenire soltanto dall'alto, ovvero dall'articolarsi del principio, indifferente al comportamento umano, che, sotto questo rispetto, ricade nella categoria dell'accidentalità.

Nella *Lampas triginta statuarum* si ritrova un passo importante per comprendere il rapporto tra l'anima del mondo e le anime particolari, nonché per inquadrare la relazione tra anima e corpo nel pensiero di Giordano Bruno. Il Nolano oppone, dapprima, la forma come «principio di unità (*forma vero unitatis*)» e la materia come «causa di molteplicità e di divisione (*causa multitudinis et divisionis*)». Subito dopo, identifica l'operazione dell'anima del mondo, nel segno di un'immanenza che procede dalla trascendenza, all'interno «dell'universo esteso e materiale (*in universo extento et materiali*)»; tale operazione provvede a ordinare la distribuzione della materia secondo la moltiplicazione e la compaginazione dei singoli enti. Così, «quell'anima che prima appariva una nell'uno e tutta nel tutto è ormai molteplici anime in molti corpi (*multiplikes in multa*)»<sup>17</sup>. La moltiplicazione non si oppone al carattere accidentale dei singoli enti, ma vi si traduce, e non risolve in sé l'anima del mondo, principio nel contempo presente e assente: l'intera dimensione vicissitudinale della materia singolarizzata nei corpi è posta all'interno del principio e rappresenta una manifestazione *simul* necessaria e contingente del principio stesso. Necessaria perché frutto del processo diffusivo e distributivo di esplicazione; contingente perché l'inesorabile regola della vicissitudine consegna gli enti a una fatale precarietà ontologica.

<sup>16</sup> *Cabala*, II, pp. 451-453. Cfr. anche quanto afferma F. Meroi in G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., pp. 138-140 n. 30.

<sup>17</sup> *Lampas trig. stat.*, 91, pp. 1056-1057.

Bruno prosegue affermando che

«se all'unico sole fosse contrapposto un unico specchio omogeneo, in tutto questo specchio sarebbe possibile contemplare l'unico sole; ma se per caso lo specchio si infrangesse moltiplicandosi in frammenti innumerevoli, potremmo vedere che ciascun frammento ancora riflette tutta intera l'immagine del sole (*in omnibus portionibus totam repraesentari videbimus et integram solis imaginem*). In alcuni casi, però, sia per la loro piccolezza, sia per un qualche difetto insito nella loro superficie, apparirà solo un riflesso confuso (*aliquid confusum*), o addirittura non apparirà riflesso alcuno di quella forma universale, la quale è tuttavia presente in essi, pur senza esplicitarsi nella sua totale essenza (*cum tamen nihilominus insit, inexplicata tamen*). Infrantosi l'unico specchio, secondo la moltiplicazione delle parti si moltiplicano anche i soggetti delle anime e degli esseri animati; non diversamente, se tutte le parti si fondessero nuovamente in un'unica massa, esisterebbe di nuovo uno specchio unico, una forma unica, un'anima unica (*si accidat iterum partes omnes in unam massam coalescere, unum erit speculum, una forma, una anima*)»<sup>18</sup>.

Bruno stabilisce la differenza tra una manifestazione compiuta del principio, che comporta una duplicazione del modello per via speculare ma attraverso un *medium* perfetto, e una manifestazione frammentaria, traduzione che non trasmette solo una parte del principio, ma che riesce a veicolare la totalità, seppur secondo la particolare conformazione del singolo frammento modale. L'anima

«è nel corpo come essenza del tutto indivisibile e ovunque tutta, e che nondimeno, in funzione degli atti e delle operazioni che volta per volta può compiere, si manifesta in un corpo secondo un determinato modo di essere, in un altro secondo un altro (*una quidem ratione est in uno, alia in alio*). Ovunque opera il medesimo spirito, ma non è ovunque spirito delle medesime cose»<sup>19</sup>.

La metafora dello specchio infranto è molto efficace al fine di veicolare l'idea della presenza dell'anima del mondo nelle singole anime incorporate: essa è tutta in tutto, ma è in ogni cosa secondo un modo differente, secondo la prospettiva che il singolo ente rappresenta nei confronti della verità. La rottura dello specchio ha il sapore di una caduta originaria, di un salto che avviene *ab origine* e in cui consiste il formarsi dell'universo: uno stacco e una cesura che restituiscono il senso cosmogonico della *Ur-Sprung*. Tuttavia, risulta più ap-

<sup>18</sup> *Ibi*, 91, pp. 1056-1058.

<sup>19</sup> *Ibi*, 87, pp. 1050-1052.

proprio, rispettando il carattere fortemente neoplatonico della speculazione bruniana, pensare alla instaurazione della realtà come all'esito di una dinamica di processione dal principio, necessaria e continua, e non nel segno di una emanazione che comporti separazione e diminuzione.

Verso la fine del passo Bruno allude alla possibilità di un reintegro dei frammenti, i quali, ricondotti all'unità, provvederebbero a ricostituire l'integrità dello specchio originario: è possibile scorgere in questa figurazione la rappresentazione del ritorno dell'anima individuale all'anima del mondo, culmine istantaneo che si verifica nel momento del dissolvimento del corpo. L'anima del mondo varrebbe, in questo caso, da specchio non intaccato dalla molteplicità, medio che riflette in modo perfetto la luce degli infigurabili ad essa superiori. Secondo la dottrina della trasmigrazione delle anime, si verificherebbe, successivamente alla cesura esiziale, al taglio netto e fatale che coincide con il ritorno integrativo all'origine, una nuova incorporazione, una nuova manifestazione dell'anima nel regno della vicissitudine.

Ancora significativo risulta il carattere imperfetto dei singoli frammenti, dei singoli enti nel cui complesso discontinuo e molteplice si rifrange il principio. A causa della grettezza della materia che compone il corpo, alcuni enti presentano solo un bagliore confuso dell'anima del mondo, altri sembrano addirittura privi della presenza del principio. Nonostante l'imperfezione manifesta, Bruno sottolinea che ogni ente è animato dall'unico principio originario, affermando la regola della animazione universale e attestando la dignità della singola «minuzzaria».

La figura dello specchio rimanda al pensiero di Niccolò Cusano, filosofo che influenzò molto il pensatore nolano. Nell'opuscolo *De filiatione Dei* il Cardinale utilizza la similitudine dello specchio al fine di spiegare le dinamiche che sottendono il suo misticismo<sup>20</sup>. L'autore teorizza la presenza di uno specchio *sine macula*, medio perfetto e privo di limiti, «che può essere chiamato anche Verbo, *logos* o Figlio di Dio»<sup>21</sup> e che riflette «la più alta risplendenza del nostro principio, Dio glorioso»<sup>22</sup>. Gli specchi segnati dall'imperfezione, gli enti formati e costituiti dal principio ma consegnati alla molteplicità e al limite, sono collocati all'interno dello specchio perfetto del Verbo al modo di contrazioni in cui risplende tutta la luce del principio, ma secondo un particolare modo

<sup>20</sup> Per questi temi, cfr. G. Cuozzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udine 2012<sup>3</sup>.

<sup>21</sup> N. Cusano, *De filiatione Dei*, capitolo III, in *Opuscola I*, a cura di P. Wilpert, in Id., *Opera omnia*, vol. IV, Meiner, Hamburg 1959, p. 49; tr. it. *La filiazione di Dio*, in N. Cusano, *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Laterza, Roma-Bari 1995, 2004<sup>2</sup>, pp. 46-47.

<sup>22</sup> *Ibi*, III, p. 48; tr. it. cit., p. 45.

teofanico. La struttura metafisica dell'opuscolo, che comporta la presenza di un principio primo inafferrabile, di un suo mediatore non velato da imperfezione, e di molteplici enti imperfetti collocati nell'ambito infinito e divino del mediatore, è simile alla struttura che Giordano Bruno dipinge nella *Lampas triginta statuarum*. Decisive risultano le differenze che distanziano il cristianesimo neoplatonizzante del Cusano dalla concezione neoplatonica e neopitagorica del Bruno (concezione personale del divino, da un lato, e impersonalità del principio, dall'altro; Verbo di Dio come mediatore e modello collocato nella pericorese trinitaria, in un caso, e anima del mondo come infigurabile intermedio concepito sul modello dell'ipostasi neoplatonica, nell'altro); tuttavia, l'impianto radiale dello schema, la dinamica dell'*ubique et nusquam* e il principio del *quodlibet in quolibet* sanciscono la vicinanza dei due pensatori.

Un altro elemento che garantisce la prossimità di Cusano e Bruno riguarda la possibilità di rettificare quello specchio imperfetto che l'uomo è. Cusano afferma che gli enti dotati di intelletto «possono da se stessi incurvarsi, spianarsi e purificarsi»<sup>23</sup>. L'essere umano può levigare e migliorare la superficie del proprio specchio, riuscendo a riflettere in modo compiuto l'immagine offerta dallo specchio perfetto e a collocarsi autenticamente nel Verbo divino. Cusano esorta in questo modo il lettore:

«togli, fratello, le quantità soggette a contrazione degli specchi sensibili e sciogli il tuo concetto dallo spazio, dal tempo e da ogni altro elemento sensibile, per innalzarti alla luminosità degli specchi razionali, laddove, nella chiara ragione, la nostra mente rispecchia la verità»<sup>24</sup>.

Si tratta di un duro lavoro su di sé, di un processo di autoformazione – che comporta però il nesso di autorelazione ed eterorelazione che l'uomo è nei confronti della divina verità – che l'ente avvia al proprio interno e che trova compimento nella grazia divina, la quale, attraverso il Cristo, è donata da Dio all'uomo. Per quanto concerne il rapporto di anima e corpo, è qui significativo sottolineare che lo specchio che si rende perfetto non rinuncia alla propria condizione di ente situato, dotato di un corpo finito e particolare, nei confronti della infinita perfezione divina. L'uomo che, secondo le dinamiche del misticismo cusano, ha raggiunto la condizione suprema rimane specchio, contrazione e congettura, seppur abbandonando l'inganno che proviene da una scorretta compaginazione di anima e corpo, seppur assumendo una forma che

<sup>23</sup> *Ibi*, III, p. 49; tr. it. cit., p. 46.

<sup>24</sup> *Ibi*, III, p. 50; tr. it. cit., p. 47.

permette di essere trasparente al cospetto della verità. La verità conquistata, d'altronde, afferma Cusano,

«non è Dio nel trionfo di sé, quanto piuttosto è un modo di Dio, mediante il quale egli si rende comunicabile all'intelletto nella vita eterna»<sup>25</sup>.

Anche nel misticismo di Giordano Bruno è possibile riconoscere una dinamica simile, estremamente importante per lo studio del rapporto che si instaura tra l'anima e il corpo. Proprio nel momento culminante dell'esperienza mistica, allorché l'influenza del corpo è stata tacitata e vinta, è significativo riscontrare il decisivo ruolo del corpo come elemento individuante: non solo l'uomo supremo, l'eroico furioso, conserva la propria singolarità intellettuale<sup>26</sup>, ma egli si rivela pure come uomo divino collocato all'interno del mondo grazie alla presenza del corpo – sebbene abbia superato l'incantamento del mondo e l'inganno dei sensi –, l'elemento materiale che permette all'anima del mondo di darsi in una forma formata e di transitare nel regno del divenire<sup>27</sup>.

Il processo mistico, per quanto concerne l'uomo – non per quanto riguarda l'intervento divino che sancisce la trasformazione umana, agendo in Bruno un meccanismo differente dalla dinamica della grazia afferente al pensiero cristiano –, corrisponde all'opera interiore tipica del misticismo di Eckhart e di Cusano. Si tratta di una introflessione radicale, mediante cui l'uomo torna alla sua intima essenza e riconosce la scintilla divina posta nella sua anima. L'esito della conoscenza mistica è la collocazione autentica dell'anima individuata dell'uomo all'interno dell'orizzonte divino costituito dall'anima del mondo. Il moto di ascesa consiste nell'essere

«insensibile et impassibile in quelle cose che comunemente massime senteno, e da le quali più vegnon altri tormentati; niente teme, e per amor della divinitate spreggia gli altri piaceri, e non fa pensiero alcuno de la vita»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *Ibi*, III, p. 47; tr. it. cit., p. 45.

<sup>26</sup> Cfr. i diversi tipi di furore: G. Bruno, *De gli eroici furori* (= *Furori*), parte I, dialogo 3, in *Id., Opere italiane*, cit., vol. II, pp. 554-555.

<sup>27</sup> Si tenga presente che, ai fini delle dinamiche legate al misticismo di cui si dirà più avanti, «la sapienza, per edificare la sua casa tra gli uomini, si manifesta nella storia in luoghi diversi. È la stessa natura visibile che incita l'uomo nella sua aspirazione all'universale, quale amore dell'eterno e del divino» (E. Canone, *Giordano Bruno lettore di Averroè*, in A. Baffioni [ed.], *Averroes and the Aristotelian Heritage. Atti del convegno di Napoli del 1999*, Guida, Napoli 2004, p. 234).

<sup>28</sup> *Furori*, I, 3, p. 556.



Il furioso eroico, «per l'operazione intellettuale e la volontà conseguente dopo tale operazione, si riferisce alla sua luce e beatifico oggetto»<sup>29</sup>; è una operazione dell'intelletto, che ascende nella ricerca delle specie intelligibili fino a giungere a quella massima e divina e che «lasciata ogni cura e pensiero di esse [*scil.* le immagini secondarie rispetto alla loro origine], tutto è volto et intento a considerar quell'uno»<sup>30</sup>, operazione a cui segue il pronto intervento della volontà, subordinata all'intelletto, ma complementare ad esso ed essenziale alla deificazione. Tale processo comporta l'abbandono dell'influenza negativa legata al principio materiale-corporeo, e non l'abbandono del corpo, scelta estrema che significherebbe la dissoluzione della forma umana, con la conseguente perdita dell'individuazione e con il ritorno della "porzione" di anima incorporata alla sorgente da cui è scaturita, l'anima del mondo. Si tratta, invece, di un processo di riconfigurazione dell'anima e di ricompaginazione degli strati che la compongono<sup>31</sup>: l'anima rettificata, in cui l'intelletto e la volontà si liberano dall'influenza "diabolica" dei sensi senza eliminarne il ruolo naturale e vitale, si colloca autenticamente nella divinità e trasforma l'uomo comune in furioso eroico e divino<sup>32</sup>.

Il corpo è anche l'elemento che contribuisce a tenere il furioso all'interno del flusso vicissitudinale; infatti, l'uomo divino presenta una forma differenziata e decisamente mutata, ma continua ad abitare il regno del divenire, seppur avendo attenuato l'influenza degli elementi "accidentali" che rientrano nella propria costituzione. Quando l'uomo si vincola alla divinità, egli si fa uomo divino, diventa «cosa sacra»<sup>33</sup>: non abbandona la vicissitudine, non rinuncia alla propria forma umana che è destinata a mutare, continua ad agire e a operare nel mondo e nella storia. Proprio il termine "cosa" rimanda alla preservazione dei contorni corporali della forma umana, di quella "scorza materica" che consente la fissazione dell'anima del mondo nella realtà del divenire. Paradossalmente, il

<sup>29</sup> *Ibi*, I, 3, p. 566.

<sup>30</sup> *Ibi*, I, 3, p. 565.

<sup>31</sup> «La contemplazione di Diana richiede al furioso la costruzione di un nuovo equilibrio tra anima e corpo, una vera e propria riforma dell'uomo» (P. Sabbatino, *Giordano Bruno e la "mutazione" del Rinascimento*, Olschki, Firenze 1993, p. 153).

<sup>32</sup> Cfr. anche F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 156-157; L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, cit., p. 245; M. Ciliberto, *Esistenza e verità: Giordano Bruno e il "vincolo" di Cupido*, in G. Bruno, *Eroici furori*, a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari 1995, 2007<sup>4</sup>, pp. VII-XLI, in particolare p. XXIV; S. Carannante, "Questi furori... non son oblio", *Entusiasmo, memoria e razionalità negli Eroici furori*, in S. Bassi (ed.), *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche. Atti delle giornate di studio (Pisa, 15-16 ottobre 2009)*, Olschki, Firenze 2012, p. 93; Id., *Giordano Bruno e la caccia divina*, Edizioni della Normale, Pisa 2013, p. 94.

<sup>33</sup> *Furori*, I, 3, p. 555.

furioso è collocato in Dio, ma, nel contempo, si trova all'interno della corrente vicissitudinale. Nell'uomo divino, allora, il corpo riveste un ruolo e una funzione decisivi: sia perché è il mezzo attraverso cui l'anima del mondo si attesta nella realtà vicissitudinale, sia perché, e qui risiede la specificità della *deificatio*, esso tiene il furioso legato alla dimensione del divenire, permettendo il transito di un ente divino all'interno del mondo esplicito.

L'anima del mondo lavora instancabilmente come principio luminoso che si imprime nella dimensione oscura e liminare della materia, seguendo la sua azione formante quasi nel segno di una *creatio continua*. Nell'uomo eccellente è possibile riconoscere due versanti di questo incontro "formativo" del principio formale con quello materiale. *In primis*, il fervido lavoro della forma, il darsi dell'anima del mondo nella sfera vicissitudinale, caratterizzata da quelle asperità del principio materiale che consentono il manifestarsi del principio formale, produce il naturale modificarsi del corpo secondo vicissitudine: il principio formale,

«sebbene legga tutte queste cose in un medesimo istante, non le produce però in un medesimo istante, poiché la natura della materia non ammette un'azione svincolata dalla vicissitudine (*quandoquidem materiae ratio non capit actionem a vicissitudine absolutam*)»<sup>34</sup>.

*In secundis*, l'anima del furioso – individuazione dell'anima del mondo – ha intrapreso un duro lavoro formativo al fine di contrastare il tentativo di prevaricazione delle componenti umane legate al corpo. Nella complessione del furioso è in atto una *stasis*<sup>35</sup> interiore tra le forze dell'anima e i poteri del corpo: se l'individuo eroico porterà a compimento la sua cerca personale, l'esito di questo conflitto interno permetterà di forgiare, grazie al trionfo della forma, una personalità divina, un sinolo in cui, *attraverso il limite imposto dal corpo*, il *quantum* divino e spirituale, che pertiene a ogni essere umano, riesce a risplendere e a comunicarsi. Il corpo è, dunque, un elemento irrinunciabile, anche nel caso del furioso eroico, anche nell'uomo che ha raggiunto la condizione divina.

Le dinamiche legate al misticismo dell'eroico furore rimandano al concetto bruniano di contrazione, nel quale è rintracciabile il tema della consapevolezza del furioso, dello stretto controllo razionale sull'operazione mistica. Il Nolano

<sup>34</sup> *Lampas trig. stat.*, 92, pp. 1058-1059.

<sup>35</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, 440e. Bruno parla in termini di «guerra civile» in *Furori*, argomento, p. 502. Sull'utilizzo, da parte di Bruno, del lessico militare, cfr. M. Ciliberto, *Bruno e l'Apocalisse. Per una storia interna degli Eroi Furori*, in D. Goldoni - L. Ruggiu (eds.), *Giordano Bruno: destino e verità*, Marsilio, Venezia 2002, pp. 33-34. Cfr. anche S. Carannante, *Giordano Bruno e la caccia divina*, cit., p. 64.

riprende il termine “contrazione” con tutta probabilità da Cusano<sup>36</sup>, ma nel suo pensiero esso indica sia il movimento che accompagna l’esplicazione (risultando in linea con il dettato cusano) sia il movimento opposto, il riflusso dalla molteplicità della natura esplicita alla unità della complicazione originaria. Bruno, a differenza di Cusano<sup>37</sup>, attribuisce un duplice verso alla contrazione: essa non è soltanto il momento della espansione e della dispersione nel relativo e nel determinato della assoluta e indeterminata pienezza, ma è anche il momento della concentrazione e del raccoglimento, dell’ascesa intellettuale e dell’intensificazione esperienziale. In ambito mistico la contrazione è una sorta di introflessione<sup>38</sup> che porta a contrarre in sé l’assoluto, che permette di affermare e realizzare la componente divina dell’anima umana<sup>39</sup>. Esistono diversi tipi di contrazione, e le operazioni di introflessione possono trasfigurare l’uomo in senso positivo o negativo, causando una sua ascesa o una sua discesa nella scala della natura. Nelle opere di Giordano Bruno il termine contrazione appare anche nei dialoghi *De gli eroici furori*, laddove è riferito all’operazione mistica, al farsi Dio del furioso

«perché contrae la divinità in sé essendo ella in Dio per la intenzione con cui penetra nella divinità (per quanto si può), et essendo Dio in ella, per quanto dopo aver penetrato viene a conciperla e (per quanto si può) a ricettarla e comprenderla nel suo concetto»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> In merito al tema della contrazione in Bruno e al problema delle sue fonti, cfr. L. Catana, *The Concept of Contraction in Giordano Bruno’s Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2005. Per il senso della contrazione in Cusano, cfr., ad esempio, N. Cusano, *De docta ignorantia*, libro II, capitoli 4, 6. Cfr. anche G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1971, 2001<sup>4</sup>, pp. 43-46.

<sup>37</sup> In merito, cfr. P. Secchi, “*Del mar più che del ciel amante*.” *Bruno e Cusano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, in cui si sostiene che l’atteggiamento di Bruno nei confronti del pensiero di Cusano è dominato da un meccanismo di «ripresa e rovesciamento»; in particolare, l’autore rileva «come nei momenti di massima vicinanza, testuale e concettuale, si eserciti spesso la rottura» (*ibi*, p. 166).

<sup>38</sup> «Al grado superiore della vita intellettuale non si arriva se non per via di concentrazioni o ripiegamenti su di sé. Questa concentrazione del Bruno è chiamata *contractio*» (F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Le Monnier, Firenze 1889, p. 77).

<sup>39</sup> Sulla contrazione bruniana, cfr. S. Mancini, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Mimesis, Milano 2000, pp. 67-68: «il registro teorico in cui si iscrive la dottrina della contrazione è quello della dialettica cusanoiana di *complicatio* ed *explicitio*: “contrarre” negli scritti bruniani indica tanto il movimento dell’espandersi dell’unità nella molteplicità, quanto l’opposto movimento del concentrarsi della seconda nella prima, e il loro trapassare l’uno nell’altro. [...] Dal punto di vista della conoscenza umana, le contrazioni sono tecniche di intensificazione delle attività dell’anima, grazie alla chiusura di certi canali di espressione della stessa». Cfr. anche F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 118-119, 163; A. Ingegno, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 89-93; Id., *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Quattro Venti, Urbino 1987, pp. 133-143; L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, cit., pp. 147-149.

<sup>40</sup> *Furori*, I, 3, pp. 564-565.

E «se aspira al splendor alto, ritiresi quanto può all'unità, contrahasi quanto è possibile in se stesso, di sorte che non sia simile a molti, perché son molti»<sup>41</sup>. Il furioso, «avendo contratta in sé la divinitade, è fatto divo»<sup>42</sup>.

Nel caso del furioso eroico la contrazione è una radicale *conversio* che permette di contrarre in sé la divinità, che consente di riconoscere la parte superiore dell'anima umana e di confermare l'orizzonte divino in cui l'uomo è già posto. Il furioso, essendo, come gli enti tutti, collocato all'interno del principio che gli conferisce la vita, in un certo senso e in via preliminare è già contrazione del principio divino, racchiude già in sé una "parte" divina nel suo stare nell'origine. Se vuole tornare alla divinità, egli deve confermare il suo essere contrazione della divinità, deve corrispondere alla collocazione nel principio attraverso l'opera interiore. La contrazione può essere considerata alla stregua di un concentrarsi dell'ente in una posizione statica che, mediante tecniche di intensificazione dell'essere e del conoscere, viene dinamizzata nel senso della verticalità.

Direi che è possibile scorgere due "scorze operative" della dinamica di contrazione, nel senso in cui essa è espressa nel pensiero di Giordano Bruno. La prima è la dimensione razionale, vera facoltà individuante che permette di definire la contrazione: se essa mantiene il controllo e gestisce l'intero processo di introflessione, si ottengono contrazioni positive; quando essa agisce solo in alcuni momenti dell'operazione interiore, lasciando spazio all'azione incontrollata della sfera affettiva, ci si trova di fronte a casi in cui si verifica una subordinazione della singolarità intellettuale a un principio che appare estraneo.

La seconda scorza operativa della contrazione, apparentemente situata all'estremo opposto della razionalità, ma in realtà elemento complementare ad essa – quando, sul piano gnoseologico, addirittura non ricomprende all'interno dello stesso nucleo originario da cui si dipartono le differenti facoltà dell'anima<sup>43</sup> – è il corpo. Se la razionalità è decisiva nel preservare la singolarità intellettuale dell'uomo eroico, il corpo costituisce l'elemento che tiene agganciato l'essere umano alla vicissitudine, opponendosi a quella tensione che opera in senso opposto rispetto alla compenetrazione di anima e corpo e che produce il

<sup>41</sup> *Ibi*, II, 1, p. 657.

<sup>42</sup> *Ibi*, II, 3, pp. 712-713.

<sup>43</sup> Cfr. G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, commi 128-138, in Id., *Opere mnemotecniche*, a cura di M. Matteoli - R. Sturlese - N. Tirinnanzi, tomo II, Adelphi, Milano 2009, pp. 208-227; *De minimo*, N I, 3, p. 149. Cfr. anche F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, cit., p. 365; F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 142-149; Id., *Bruno: l'amore infinito*, in D. Goldoni - L. Ruggiu (eds.), *Giordano Bruno: destino e verità*, cit., pp. 81, 88; L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, cit., pp. 99-159; S. Mancini, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 37-98.

ritorno dell'anima dell'ente all'anima del mondo. Il contorni stabiliti dal corpo arginano gli effetti della forza reintegrativa che sospinge l'uomo colto da una bruciante ansia mistica e contribuiscono, seppur da una posizione sempre subordinata all'anima, a tenere viva l'individuazione del sinolo, la condizione di ente contratto che l'uomo divino non ha abbandonato, ma "soltanto" intensificato al grado della massima eccellenza. Il corpo è uno dei poli di quella "cosa sacra" che il furioso eroico è, l'altro polo essendo costituito dall'anima: nella "cosa sacra", all'interno della contrazione realizzatasi e compiutasi nella *deificatio*, il limite entro cui si riprende e si manifesta la divinità, secondo una corretta compaginazione delle componenti umane, è il corpo.

Il neoplatonismo del Bruno prevede un rapporto tra anima e corpo in cui il principio si trova nel principiato, in quanto lo governa e lo utilizza come mezzo per le proprie funzioni<sup>44</sup>, ma in cui *a fortiori* è il principiato a risiedere presso il proprio principio perché da esso è costituito e formato:

«intendi che l'anima è nel corpo perché agendo nel corpo produce all'esterno le proprie operazioni. Se così non fosse, sarebbe infatti più corretto affermare che il corpo è nell'anima, l'anima nell'intelletto, l'intelletto nella mente e non il contrario, poiché è verosimile che quanto dipende dal principio sia racchiuso entro il proprio principio (*quia verius principiata sunt in principio*), e non viceversa»<sup>45</sup>.

Il corpo e la materia stanno nell'anima come limite che, da un lato, ne permette l'individuazione e lo spostamento all'interno del mondo esplicito, nell'ottica di estendere l'azione dell'anima al regno del divenire e di fornire una veste pratica alle sue funzioni<sup>46</sup>, ma che, dall'altro, produce una contrazione

<sup>44</sup> Cfr., ad esempio, i seguenti passi: «l'anima stessa regge, governa e muove il corpo nella sua totalità, dunque il corpo è lo strumento dell'anima piuttosto che il suo principio» (*Lampas trig. stat.*, 413, pp. 1442-1443); «l'anima non è il mezzo e la via attraverso la quale si esplica il corpo, ma il corpo è via, mezzo mediante il quale l'anima porta a compimento le proprie funzioni; dunque non è di per se stessa atto del corpo, né di per se stessa forma del corpo, ma è il corpo che si costituisce come suo organo e suo strumento» (*ibi*, 425, pp. 1460-1461).

<sup>45</sup> *Ibi*, 85, pp. 1048-1051. Cfr. anche G. Bruno, *Theses de magia* (= *Thes. de magia*), comma 23, in *Id., Opere magiche*, cit., pp. 340-341: «dall'esperienza è manifesto che ogni anima e ogni spirito hanno continuità con lo spirito dell'universo e con la sua anima, e non sono delimitati dal corpo, ma è piuttosto il corpo ad essere delimitato da essi (*sed potius ab ipsa corpus comprehendendi*), così come, dal punto di vista dell'universale, non è la materia che abbraccia la forma, ma la forma che abbraccia la materia (*non materia formam, sed forma materiam complectitur*)». Per le ascendenze neoplatoniche di questo concetto, cfr. Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 22.

<sup>46</sup> «L'anima stessa è una sorta di centro, dal quale, quasi espandendosi dal cuore, fa esplicitare gli

della sua forza e rappresenta una ingombrante barriera, la cui influenza deve essere vinta – senza obliterare del tutto la presenza del corpo – al fine della collocazione autentica nell'orizzonte divino:

«secondo la propria e precipua relazione l'anima guarda non al corpo, ma a Dio. Ha dunque una disposizione rivolta al corpo, per servirsi di esso, spostarsi e muoversi con esso; ma possiede altresì una disposizione che la porta verso l'abisso della luce, per trovare in esso quiete. Dunque la compagnia del corpo e della materia è per l'anima un esilio e per così dire una perdita della propria strada; pertanto non riconosce nella materia il sostrato che le è proprio, sia sotto il profilo della sostanza, sia sotto il profilo dell'accidente»<sup>47</sup>.

Come per la relazione tra anima e corpo del mondo, anche il rapporto tra l'anima e il corpo all'interno degli enti determinati, e soprattutto nell'uomo, è incardinato su due oscillazioni. L'anima è sostanza intermedia che si muove tra la sfera divina degli intelletti superiori e quella inferiore della materia e del corpo, secondo le dinamiche illustrate nella metafisica e, in particolar modo, nel misticismo del Bruno: «l'anima si trova nell'ordine e nella coordinazione della scala delle sostanze, poiché la dicono situata al confine tra sostanza intellettuale e sostanza fisica e materiale»<sup>48</sup>. Il corpo, sempre subordinato all'anima<sup>49</sup>, nella sua funzione di limite traduttivo oscilla tra il valere da estremo privativo ed evanescente in cui l'anima si rapprende<sup>50</sup> e l'essere un principio che, opponendosi alla forma, ne permette l'azione e la manifestazione<sup>51</sup>. Nonostante questa oscil-

organi delle proprie operazioni e potenze, e come la radice è principio del tronco, dei rami, delle fronde e dei frutti, così questa è sostrato delle potenze, delle operazioni e degli effetti» (*Lampas trig. stat.*, 411, pp. 1438-1441).

<sup>47</sup> *Ibi*, 428, pp. 1466-1467.

<sup>48</sup> *Ibi*, 412, pp. 1440-1441.

<sup>49</sup> «Poiché l'anima a partire dall'embrione fa crescere il corpo, lo organizza, lo rende adatto alle operazioni che gli sono proprie, né possiamo immaginare che esista qualche altro principio, il quale, prima ancora dell'ingresso dell'anima, prepari e disponga il corpo in modo opportuno. [...] È dunque in un certo senso un principio agente libero, il quale presiede alla propria opera. [...] tutta la materia, il corpo e la composizione sono sottesi all'azione dell'anima, e ne sembrano completamente soggetti (*tota materia et corpus et compositio illi substermit, et mancipata prorsus esse videtur*)» (*ibi*, 414, pp. 1442-1445).

<sup>50</sup> «Perché l'anima va incontro al corpo, non promana dal corpo, proprio come la luce non emerge dalle tenebre, ma si infonde nelle tenebre (*sicut lux non ex tenebris emergit, sed in tenebras infunditur*)» (*ibi*, 425, pp. 1460-1461).

<sup>51</sup> «Tuttavia né l'anima né il corpo possono essere giudicati accidenti dell'uno o dell'altro: sono invece due sostanze distinte (*duae distinctae substantiae*), delle quali l'una superiore, l'altra inferiore» (*ibi*, 418, pp. 1448-1449); «l'anima e il corpo concorrono alla distinzione dell'essere animato, non in qualità di sostrato e accidente, ma come due sostrati suscettibili di unione per virtù dello spirito: ma di questi l'anima ha natura di principio guida, in quanto radice che governa e dà forma» (*ibi*, 425,

lazione dell'elemento corporeo, il rapporto tra l'anima e il corpo dell'ente determinato non deve configurarsi secondo una struttura dualistica, ma, tenendo conto della radice metafisica di tale rapporto – radice che rimanda alla relazione tra l'anima e il corpo del mondo<sup>52</sup> –, esso rimane all'interno di una logica monistica di stampo neoplatonico, in cui il corpo risiede nell'anima e ne rappresenta il limite estremo, più o meno emergente dall'evanescenza e dalla privazione.

In conclusione, è possibile affermare quanto segue. Nella speculazione bruniana l'antropologia abbraccia temi metafisici e mistici, essendo l'uomo posto in uno schema metafisico che presenta un principio originario da cui proviene l'intera realtà, grazie alla esplicazione degli enti determinati nello spazio infinito e per mezzo del loro sviluppo vicissitudinale secondo l'ordine del tempo. Se la situazione dell'uomo all'esterno è tesa tra i poli del principio originario e della vicissitudine, la sua complessione interiore risulta scissa tra la radiosità dell'anima e il sortilegio del corpo. È all'opera qui una forte influenza neoplatonica, in particolare nelle relazioni gerarchiche tra i poli: il corpo sta nell'anima come la vicissitudine sta nel principio. Anche il nesso che interviene a saldare le due relazioni risponde a dinamiche di tipo neoplatonico che si riflettono sul misticismo: il principio è presente all'interno dell'uomo e ne decreta la collocazione in un orizzonte divino, abilitando la possibilità di ascesa e di affermazione. Tuttavia, la fissazione dell'anima del mondo è garantita dal corpo, dal limite che l'individuazione dell'anima del mondo incontra nel suo farsi. Il corpo, nel pensiero bruniano, sembra trasmettere l'incantesimo del mondo, l'effetto della parte più gretta del reale che rappresenta un pesante ostacolo calato sulla via dell'eccellenza; ciò nonostante, è necessario tener conto della decisiva funzione costitutiva che il corpo svolge nell'intera complessione dell'essere umano. Inoltre, se il corpo è il "contorno" dell'anima incorporata, l'elemento liminare che viene subordinato all'anima ma che è in grado di legarla alla vicissitudine, esso assume un ruolo specifico, seppur attenuato dal risplendere della divinità

pp. 1460-1461). Per lo spirito come elemento mediatore tra anima e corpo, cfr. *Thes. de magia*, 24, pp. 342-343: «l'anima non è vincolata al corpo per sé e in modo immediato, ma attraverso lo spirito, cioè attraverso una sottilissima sostanza corporea, che in qualche modo è intermedia fra la sostanza animale e quella elementare; e la ragione di questo nesso sta nel fatto che essa non è sotto ogni rispetto una sostanza immateriale». Cfr. anche *De magia*, 25, pp. 200-201; *Lampas trig. stat.*, 218, pp. 1202-1203; 432, pp. 1472-1473; *De monade*, N I, 2, p. 397; inoltre, F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 86-90; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1978, in particolare p. 67.

<sup>52</sup> Cfr. anche M.A. Granada, *Introduction*, in G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, Texte établi par G. Aquilecchia, Introduction et notes de M.A. Granada, Traduction de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, Les Belles Lettres, Paris 1999, p. LXX.

nell'anima, anche nell'affermarsi dell'uomo superiore, dal momento che l'uomo divino permane nella vicissitudine, continua a operare in qualità di ente superiore all'interno del gioco dei contrari, manifesta la sua grandezza in una forma di cui il corpo è elemento costitutivo.

ABSTRACT

*In the thought of Giordano Bruno, anthropology results from both metaphysical and mystical questions: in fact, man is placed in a metaphysical scheme providing for an original cause, which produces the reality as a whole. On the level of his external existence, man is placed between the original cause and vicissitude, whereas, as far as his inner nature is concerned, he is split between the light of the soul and the fallacy of the body. The latter, however, allows the human individuation of the anima mundi: on the one hand, body represents a heavy burden, obstructing the way to excellence; on the other hand, it is a constitutive element of the entire human structure. Furthermore, human body, being the "contour" of the embodied soul, i.e. a liminar element subordinated to the soul, but being simultaneously able to relate the latter to the vicissitude, plays a specific role in the affirmation of the excellence of the human being: the divine man actually remains within the vicissitude, displaying his magnitude in a form which comprises body as one of its essential and constitutive elements.*



## *Dalla «cosa in sé» all'«oggetto trascendentale» Principio finale e schema del giudizio sintetico a priori*

### 1. *L'ontologia critica: il discorso intorno ai soli phaenomena*

Il «nome superbo di ontologia», sentenza Kant in un noto passo della *KrV*, deve lasciare il posto ad una più semplice «analitica dell'intelletto puro»<sup>1</sup>: nome, questo, di certo più “modesto”, ma che nei fatti non sembra voler sancire il definitivo abbandono, da parte del filosofo di Königsberg, della tematica ontologica.

Il diniego kantiano, infatti, è diretto non tanto all'ontologia *tout court*, quanto piuttosto a quella forma dogmatica che essa aveva assunto sotto l'egida della “vecchia scuola”<sup>2</sup> di stampo razionalista: ciò che va abbandonato, in verità, non è un puro e semplice nome – peraltro ancora presente nei testi kantiani<sup>3</sup> –, ma ciò che con esso si è inteso fino ad allora. La questione terminologica, in breve, funge per Kant solo da pretesto, da movente: al nome di «ontologia» è infatti associata la pretesa – questa sì, realmente “superba” – di fornire conoscenze sintetiche a priori «sulle cose in generale (*von Dingen überhaupt*)»<sup>4</sup> ed è contro tale pretesa che Kant, più nello specifico, intende pronunciare il suo radicale dissenso. Sebbene, infatti, la disciplina ontologica resti per lui un sapere di carattere “generale”, perché non ristretto ad un campo particolare di

<sup>1</sup> *KrV*, A 247. Per la *Kritik der reinen Vernunft* si fa riferimento alle pagine della prima e della seconda edizione originale dell'opera (A e B) riportate nella traduzione italiana a cura di C. Esposito, edita presso Bompiani, Milano 2004. Per le altre opere kantiane si farà invece riferimento al testo della Akademie-Ausgabe (*Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 sgg.) indicato con la sigla AA, cui segue l'indicazione del numero (romano) del volume e del numero (arabo) di pagina.

<sup>2</sup> Si tratta, più nello specifico, della scuola settecentesca facente capo a C. Wolff e ad A. G. Baumgarten. Sul tema del superamento kantiano della prospettiva ontologica del razionalismo settecentesco cfr. C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999, pp. 67-85.

<sup>3</sup> Il termine riappare nel testo della *Preisschrift* sui progressi della metafisica (AA XX, 260), lì dove Kant ne offre forse la definizione più esaustiva. Il nome “ontologia” viene riproposto, tra parentesi, nella stessa *Critica della ragion pura* (A 845 B 873). Di entrambe le definizioni si tratterà in seguito.

<sup>4</sup> *KrV*, A 247.

oggetti – la logica trascendentale, non è un caso, contiene unicamente le regole per l'uso dell'intelletto «a prescindere dalla diversità degli oggetti cui esso si può dirigere»<sup>5</sup> –, la generalità di cui essa si fa portavoce non è più, per così dire, di natura e provenienza “oggettiva”, bensì quella dettata dallo statuto trascendentale<sup>6</sup> del *logos* articolato dall'intelletto puro. Per Kant, dunque, non è tanto la generalità propria di un presunto «*ens in genere*»<sup>7</sup> e neppure quella predicabile come un “carattere comune a tutti gli enti”<sup>8</sup> a definire la non particolarità del sapere ontologico, quanto piuttosto quella *prodotta a priori* dall'intelletto. Quest'ultimo, da parte sua, non può mai trascendere i limiti sensibili che gli sono imposti dall'esperienza – pena l'infondatezza delle sue asserzioni – e, pertanto, non può che rivolgere i propri «giudizi sintetici a priori» ai soli *phaenomena*, quelle rappresentazioni di «un oggetto ancora indeterminato»<sup>9</sup> che ci sono *date* per mezzo dell'intuizione sensibile.

Volendo ridurre ai minimi termini, si potrebbe a ragione dire che nella prospettiva kantiana l'ontologia dismette i panni di scienza volta ad indagare fantomatici “oggetti in generale” per vestire quelli di un discorso che, sebbene a priori, non può che riguardare i soli *phaenomena*; gli unici “oggetti” che, a detta di Kant, possono esserci *dati* da e nell'esperienza. Ciò, tuttavia, potrebbe sembrare in palese contraddizione con quella definizione di ontologia – l'unica peraltro presente nella *KrV* – che Kant offre nelle pagine finali de *l'Architettonica della ragion pura*: in A 845 B 873 leggiamo infatti che la disciplina ontologica, espressamente identificata con la filosofia trascendentale, «considera soltanto l'intelletto stesso e la ragione stessa in un sistema di tutti i concetti e di

<sup>5</sup> *KrV*, A 52 B 77.

<sup>6</sup> Il termine «trascendentale», che per il razionalismo settecentesco designa ancora un carattere ascrivibile alle cose, agli oggetti – trascendentali, per A.G. Baumgarten, sono le «*essentialia entis* [...] *determinationes*» (*Metaphysica*, Halle 1739, § 73) –, in Kant definisce piuttosto il carattere *a priori* del *logos* articolato dall'intelletto: trascendentale, non a caso, è per lui quella conoscenza che si occupa «non di oggetti, ma del nostro modo di conoscere gli oggetti» e che, come tale, «deve essere possibile a priori» (*KrV*, A 12). Per le varie interpretazioni che, dal razionalismo settecentesco fino a Kant, sono state date del concetto di “trascendentale” cfr. N. Hinske, *Die historischen Vorlägen der kantischen Transzendentalphilosophie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 12 (1968), pp. 86-113.

<sup>7</sup> «*Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est*» – C. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia*, Renger, Frankfurt-Leipzig 1730, §1.

<sup>8</sup> Nel § 4 della sua *Metaphysica*, Baumgarten scriveva «*Ontologia [...] est scientia predicatorum entis generaliorum*», ovvero, scienza dei predicati sommatamente generali, perché comuni a tutti gli enti.

<sup>9</sup> *KrV*, B 94. L'indeterminatezza cui fa capo il *phaenomenon*, è bene sottolinearlo, non è di natura “categoriale”, bensì empirica. A differenza dell'*Erscheinung* – «l'oggetto indeterminato di una intuizione empirica» (*KrV*, A 20 B 34) – il *phaenomenon* è, infatti, il medesimo oggetto «così come risulta allorché è determinato (pensato) secondo l'unità delle categorie, cioè secondo le regole di una sintesi del molteplice» (M. Barale, *Kant e il metodo della filosofia*, ETS, Pisa 1988, p. 99).

tutti i principi che si riferiscono agli oggetti in generale (*auf Gegenstände überhaupt*), senza assumere oggetti che siano dati (*ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären*)». Tale definizione, presa di per sé, potrebbe persino assicurare alla filosofia trascendentale un'evidente continuità con la tradizione metafisica settecentesca se non fosse che, ad uno sguardo d'insieme più attento e coerente, risulta chiaro che sono proprio gli «oggetti in generale» quelli che per Kant non possono mai esserci *dati* e che, di conseguenza, non possono mai essere assunti come «*data*»<sup>10</sup> cui applicare le operazioni logico-predicative dell'intelletto. Se si vuole restare fedeli alle reali intenzioni dell'autore occorre, dunque, stravolgere il testo e dire che se l'ontologia kantiana – nella forma generale di un sapere trascendentale – si riferisce agli «oggetti in generale», non per questo ammette che tali oggetti siano *dati*.

Di fatto, alla proposta wolffiana di un sapere che, in evidente continuità con la tradizione metafisica, definisce la propria generalità nell'assumere come suo oggetto di indagine l'«ente in generale» ed i caratteri che gli competono in quanto tale, Kant contrappone un'ontologia che, coerentemente con la rivoluzione copernicana da lui proposta in seno alla *erste Kritik*, trae invece la propria generalità non dagli oggetti dati – questo, a mio avviso, il senso dell'espressione «senza assumere oggetti che siano dati» –, ma dalla considerazione logico-trascendentale e, per questo, «generale» degli stessi.

Di fronte alla dogmatica assunzione d'esistenza dell'«*ens in genere*» Kant assume infatti un atteggiamento che, come di consueto, risulta essere nella lettera e nello spirito profondamente *critico*: il discorso su «τὸ ὄν ἢ ὄν», per lui, deve anzitutto prendere atto dei propri limiti per poter – previa giustificazione<sup>11</sup> – avanzare le proprie pretese conoscitive a priori. Identificando l'ontologia con «il sistema di tutti i concetti e i principi dell'intelletto» che, come tali, si riferiscono «agli oggetti che possono essere dati ai sensi (*auf Gegenstände geben, welche den Sinnen gegeben*)»<sup>12</sup>, Kant non solo individua tali limiti nell'orizzonte sensibile dell'esperienza possibile, ma riconosce altresì un carattere espressamente «fenomenico» al «τὸ ὄν»: la formula classica «ente in quanto ente» viene da lui tradotta nella forma critica «ente in quanto *phaenomenon*», reindirizzando l'intero sapere ontologico a quel *dato* assunto e compreso secondo le modalità proprie del soggetto conoscente. Prescindere da queste modalità per inseguire un fantomatico «*ens in genere*», non significherebbe altro infatti che negare di principio ogni accesso conoscitivo all'ente, fosse anche quello *a priori*.

<sup>10</sup> *KrV*, A 239.

<sup>11</sup> Tale è il compito che Kant affida alla *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*.

<sup>12</sup> *AA* xx, 260.

Nella sua declinazione trascendentale, la tradizionale disciplina ontologica “patisce” così quel restringimento gnoseologico suggeritoci da Kant nell’*Estetica trascendentale*, attestando le proprie possibilità conoscitive a priori all’interno dell’orizzonte spazio-temporale descritto dall’esperienza sensibile: essa assume quindi il profilo “critico” di un discorso che risulta *sintetico* soltanto in relazione al fenomeno o, meglio ancora, solo in riferimento ai singoli fenomeni dati, perché è unicamente di questi ultimi che l’intelletto puro può giudicare a priori la generale «*Objektivität*»<sup>13</sup>.

All’ontologia (ora) *critica* viene pertanto sottratta la capacità di pronunciare giudizi sintetici a priori «sulle cose in generale e in se stesse (*auf Dinge überhaupt und an sich selbst*)»<sup>14</sup>, perché tali “cose”, a detta di Kant, non possono mai esserci date: essa si attesta, dunque, non più nei termini di quel sapere generalissimo che pretende superbamente di conoscere a priori i caratteri propri dell’ente in quanto ente, bensì nella forma di un sapere preliminare volto a *riconoscere* – questo il senso del suo conoscere a priori – ciò che, nel campo sensibile dell’esperienza possibile, può essere detto in generale e in se stesso “ente” o, come direbbe Kant, “*Objekt*”.

La così rinnovata ricerca su «τὸ ὄν ἢ ὄν» non ha più il compito di indagare i caratteri propri di un fantomatico «oggetto in generale», bensì quello di individuare le condizioni che rendono anzitutto possibile riconoscere la *generale oggettività* dei singoli fenomeni dati e, è il caso di aggiungerlo, di essi soltanto. Tale oggettività, vedremo, non è mai infatti direttamente esperibile sotto forma di un «*Gegenstand überhaupt*», ma soltanto “progettabile” – per mezzo della facoltà trascendentale di immaginazione – nella fattispecie di un «*transzendentales Objekt*»<sup>15</sup>: quest’ultimo non è affatto un oggetto riscontrabile nell’e-

<sup>13</sup> Riconoscere la generale «*Objektivität*» dei singoli fenomeni dati – le «rappresentazioni di un oggetto ancora indeterminato (*noch unbestimmten Gegenstand*)» – è, di fatto, l’unica conoscenza sintetica a priori cui la filosofia trascendentale può pretendere di pervenire. Compito dell’ontologia critica è infatti quello di determinare a priori la generale *Objektivität* di “ciò-che-sta-di-contro” (M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, tr. it. a cura di V. Vitiello, Guida editore, Napoli 1989, p.161) e che, come tale, ci viene *incontro*: un indeterminato «*Gegenstand*», appunto. Sebbene Kant non offra mai un’esplicita distinzione tra i due termini, è tuttavia possibile, anzi dovuto, fare un distinguo tra «una oggettività (*Gegenständlichkeit*) che ci è imposta dalla nostra finitezza e una oggettività (*Objektivität*) a cui ci obbliga la nostra ragionevolezza» (M. Barale, *Kant e il metodo della filosofia*, cit., p. 287). Entro un tale distinguo, vedremo, sembra infatti giocarsi la questione della «*objektive Gültigkeit*» delle categorie e, con essa, la possibilità stessa della conoscenza sintetica a priori.

<sup>14</sup> *KrV*, B 298.

<sup>15</sup> Che Kant utilizzi talvolta il sostantivo «*Gegenstand*», piuttosto che «*Objekt*», per fare riferimento all’oggetto trascendentale (vedi ad es. *KrV*, A 372) non deve generare imbarazzi: all’oggetto trascendentale, vedremo, è infatti attribuibile una natura “ibrida” – esso è per metà concettuale, per metà

sperienza, ma piuttosto un “modello”<sup>16</sup> o, per dirla in termini espressamente kantiani, uno «schema» che la facoltà trascendentale di immaginazione *costruisce*, affinché l'intelletto possa applicare il proprio concetto di un «oggetto in generale e in se stesso» ai molteplici *data* dell'esperienza.

Prima di occuparci dello statuto dell'oggetto trascendentale, occorrerà mostrare che, sebbene tra quest'ultimo e il *Ding an sich* sussistano indubbe affinità e, talvolta, delle vere e proprie sovrapposizioni terminologiche, è tuttavia possibile distinguere i due concetti, riconoscendo ad essi ruoli e funzioni differenti all'interno di uno stesso processo: il giudizio ontologico<sup>17</sup>. Di seguito, vedremo infatti che se il concetto puramente intelligibile della «cosa in sé» costituisce per Kant il *principio* (inconoscibile) della conoscenza sintetica a priori e, al tempo stesso, il suo *fine*, l'oggetto trascendentale figura piuttosto come suo schema applicativo.

## 2. La «cosa in sé»: principio e fine della conoscenza sintetica a priori

Per molto tempo e – aggiungerei – a ragione, l'indagine riguardante lo statuto e il ruolo dell'oggetto trascendentale ha fatto del suo rapporto con la *cosa in sé* un punto di partenza imprescindibile. Se per Adickes<sup>18</sup> (e Paton prima di lui) l'ambiguità in cui spesso il registro kantiano sembra cadere, trova nel rapporto tra i due concetti un nodo inestricabile – tanto da poter essere catalogato, fino troppo semplicisticamente, tra le espressioni “infelici” del filosofo di Königsberg –, per altri<sup>19</sup> l'ambiguità terminologica sembra poter fornire un

sensibile – ed è tale costituzione che, con tutta probabilità, consente di definirlo talvolta come un *Objekt*, talaltra come un vero e proprio *Gegenstand*.

<sup>16</sup> D. Sacchi lo definisce come la «formula dell'oggettività»; *Necessità e oggettività nell'analitica kantiana. Saggio sulla deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Roma 1995, p. 35.

<sup>17</sup> Siffatto giudizio è, per Kant, un giudizio *determinante a priori*: in esso, infatti, la facoltà trascendentale di giudizio «stabilisce a priori le condizioni secondo le quali» il particolare *dato* – il fenomeno intuito – «può essere sussunto sotto quell'universale»; AA v, 179. Il giudizio ontologico, detto diversamente, è l'atto per mezzo del quale l'intelletto determina a priori la generale «oggettività» dei fenomeni dati.

<sup>18</sup> Cfr. E. Adickes, *Kant's Opus postumum*, Reuther & Reichard, Berlin 1920, pp. 675-77; Id., *Kant und das Ding an sich*, R. Heise, Berlin 1924, pp. 99-108. Vedi anche H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, Humanities Press, New York 1965, I, pp. 417-426. Sebbene tra i due si diano divergenze sull'interpretazione di alcuni passi specifici, entrambi concordano nell'attribuire ai due concetti un rapporto in linea di massima “ambiguo”. Tale ambiguità, a detta loro, è accettabile se si tiene conto delle non poche difficoltà terminologiche manifestate da Kant per la stesura della *erste Kritik*.

<sup>19</sup> N.K. Smith, ad esempio, ha fatto di tale identificazione uno dei pilastri della sua ormai nota

valido presupposto per dimostrare la completa identificazione dei due concetti. Eppure, se da un lato la posizione di Adickes può, alla lunga, risultare filosoficamente insoddisfacente – la sua, più che una proposta interpretativa, sembra essere piuttosto un maldestro tentativo di eludere<sup>20</sup> il problema –, dall'altro l'assoluta identificazione dei due termini rischia di contraddire quell'atteggiamento antidogmatico cui Kant, a mio avviso, è sempre rimasto fedele.

La reale ambiguità del testo sembra infatti voler suggerire che, sebbene tra i due concetti sussistano indubbie affinità e, talvolta, delle vere e proprie sovrapposizioni terminologiche, il rapporto tra l'«oggetto trascendentale» e la «cosa in sé» merita in realtà un'indagine assai più approfondita. Siffatta indagine, come vedremo, non può che prendere le mosse dall'idea stessa di filosofia trascendentale, termine – questo – con il quale Kant identifica la propria *ontologia critica*: è all'interno del progetto ontologico kantiano, infatti, che l'indagine riguardante lo statuto ed il ruolo dell'oggetto trascendentale può trovare risposte più «appropriate» e fornire così indicazioni più precise riguardo al suo indubbio rapporto con la cosa in sé.

Rifiutando l'ipotesi secondo cui tra i due concetti possa esserci una radicale, nonché sterile, estraneità<sup>21</sup> – tesi facilmente smentibile se si tiene conto di quanto scritto dallo stesso Kant in *KrV*, B 522 –, propongo di «attenuare» tale presunta identità e di riconoscere nell'oggetto trascendentale e nella cosa in sé le due facce di una stessa medaglia o, meglio ancora, due momenti complementari all'interno di un medesimo processo: il *giudizio onto-logico*<sup>22</sup>.

Partendo proprio dal passo sopracitato, vediamo adesso come l'uso kantiano dell'espressione «oggetto trascendentale» sembri essere necessariamente legato a quello della cosa in sé eppure, in un certo qual modo, da esso distinguibile.

*patchwork-theory* riguardo le modalità di redazione della *erste Kritik*; vedi il suo *A commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*, Macmillan and Co., London 1918, p. 218. Il testo è reperibile online: <http://www.gutenberg.org/files/43572/43572-h/43572-h.htm>. Anche il neokantismo, seppur con modalità differenti, tende a identificare i due termini.

<sup>20</sup> Nel riconoscere l'ambiguità tra i due concetti, E. Adickes, piuttosto che tentarne una spiegazione, la liquida come semplicemente «infelice»; vedi *Kant und das Ding an sich*, cit., pp. 99-100.

<sup>21</sup> Tesi sostenuta ad esempio da G. Bird nel suo *Kant's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1962.

<sup>22</sup> Tale espressione ha lo scopo di evidenziare la presenza di due momenti teoricamente distinguibili, ma di fatto mai separabili, all'interno del giudizio trascendentale. Nelle pagine che seguono vedremo infatti che, sebbene la cosa in sé e l'oggetto trascendentale siano entrambi presentati come un'incognita (x) necessaria al pensiero per giustificare l'oggettività delle nostre rappresentazioni empiriche, Kant sembra riconoscere alla prima un carattere esclusivamente «logico», al secondo una natura espressamente *fenomenica* e, dunque, propriamente «ontica».

Parlando dei fenomeni in generale, Kant scrive:

«La causa non sensibile “*Die nichtsinnliche Ursache*” di queste rappresentazioni ci è del tutto ignota “*ist uns gänzlich unbekannt*”, e quindi non la possiamo intuire come oggetto [...]. Tuttavia, noi possiamo chiamare la causa semplicemente intelligibile dei fenomeni in generale “*die bloß intelligibele Ursache, der Erscheinung überhaupt*” l’oggetto trascendentale, unicamente per avere in tal modo qualcosa che corrisponda alla sensibilità, intesa come recettività»<sup>23</sup>.

L’espressione «*nichtsinnliche Ursache*» si riferisce senz’altro alla cosa in sé: è quest’ultima infatti che, pur restando «*uns gänzlich unbekannt*» – noi non la possiamo mai intuire come un particolare oggetto dato – deve nondimeno essere ammessa dal pensiero come un che di necessario per giustificare l’esistenza stessa delle nostre rappresentazioni di «un oggetto ancora indeterminato», dei fenomeni appunto.

La necessità (logica) di *pensare* che alla base di ogni singolo fenomeno percepito vi sia un *qualcosa* sussistente di per sé – una realtà esistente cioè a prescindere dal singolo soggetto percipiente – sembra così riportare in gioco il riferimento al *Ding an sich*.

Leggiamo infatti poco dopo che:

«sebbene noi non possiamo conoscere quegli stessi oggetti come cose in se stesse “*als Dinge an sich selbst*”, dobbiamo per lo meno poterli pensare come tali “*doch wenigstens müssen denken können*”»<sup>24</sup>.

Se così non fosse, se cioè «quegli stessi oggetti» che ci appaiono non potessero essere almeno pensati «come cose in se stesse», ne seguirebbe l’assurda proposizione secondo la quale «vi è un’apparenza senza qualcosa che appaia in essa (*Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*)»<sup>25</sup>; il concetto del *Ding an sich*, in altre parole, sembra imporsi<sup>26</sup> al pensiero quasi come una *condizione di possibilità* dell’apparire stesso degli oggetti, del loro darsi sotto-forma di fe-

<sup>23</sup> *KrV*, B 522.

<sup>24</sup> *KrV*, B xxxvi-xxxvii.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> È questo, a mio avviso, l’unico senso in cui, nella filosofia kantiana, può essere intesa la *resistenza* del reale. Il reale resiste non perché non si lascia “toccare” dalle nostre strutture conoscitive – come sembra invece suggerire M. Ferraris nel suo *Manifesto del nuovo realismo* (Laterza, Roma-Bari 2012) – ma perché *persiste* nel pensiero come un che di necessario per giustificare la generale oggettività delle nostre rappresentazioni empiriche.

nomeni; una condizione di possibilità, è bene sottolinearlo fin da adesso, puramente *logica* e, dunque, per noi soltanto “intelligibile”.

Il *Ding an sich*, leggiamo infatti tra le pagine dell’*Opus Postumum*, «non è un altro oggetto, bensì un’altra considerazione (*respectus*) della rappresentazione allo stesso oggetto»<sup>27</sup>; una *relazione* che, sebbene non intuibile, deve pur sempre essere pensata a fondamento delle nostre rappresentazioni empiriche degli oggetti. Senza un tale pensiero, infatti, l’intuizione offrirebbe soltanto un mero affastellarsi di rappresentazioni affatto riconducibili dall’intelletto nella *forma* unitaria dell’oggetto: si avrebbe, detto in termini espressamente kantiani, soltanto un molteplice di cose date le *une dopo le altre* e le *une accanto alle altre*, ma non ancora “composte”<sup>28</sup> – poste cioè insieme le *une con le altre* – sottoforma di «*Objekt*».

Il *Ding an sich*, pensabile nei modi espressi dalle categorie<sup>29</sup>, deve dunque di necessità essere ammesso dall’intelletto affinché ogni singolo fenomeno intuito – ogni fenomeno empirico – possa essere *almeno pensato* come una rappresentazione di significato oggettivo. Resta tuttavia il fatto che pensare un oggetto e conoscerlo, per Kant, non sono affatto la stessa cosa: per la conoscenza è richiesta, infatti, oltre al concetto tramite cui l’oggetto viene pensato (la categoria), anche l’intuizione con cui quello stesso oggetto viene dato e quest’ultima – l’intuizione – non è mai di “cose in generale”, ma soltanto di quelle particolari realtà sensibili che sono appunto i fenomeni empirici.

Come puro e semplice “cogitabile”, dunque, il *Ding an sich* – che pure risulta essere un elemento necessario per l’effettiva conoscenza degli oggetti – resta escluso dalle possibilità *applicative* del discorso trascendentale articolato dall’intelletto: quest’ultimo, detto diversamente, non può attribuire alcun predicato ontologico<sup>30</sup> alle *cose in sé*, perché tali “cose” non ci sono mai date.

<sup>27</sup> AA XXII, VII, 26. Tale è quella che non contempla il soggetto e la sua intuizione sensibile: la cosa in sé è, infatti, la cosa *considerata come data in se stessa*, a prescindere cioè dalla sua relazione col soggetto percipiente.

<sup>28</sup> «In pro della conoscenza» – scriveva Kant in una lettera indirizzata a J. S. Beck – «sono richiesti due modi di rappresentazione: 1) intuizione, tramite la quale un oggetto è dato; 2) concetto, tramite il quale esso è pensato. Per ottenere una conoscenza da questi due elementi della conoscenza è richiesta ancora un’azione: comporre (*zusammensetzen*) il molteplice dato nell’intuizione conformemente all’unità sintetica della coscienza che è espressa dal concetto» – AA XI, 316. La composizione, prosegue Kant, non è mai data dall’oggetto, bensì prodotta dal soggetto: essa, infatti, «poggia sulla pura spontaneità dell’intelletto nei concetti di un oggetto in generale», i modi della composizione.

<sup>29</sup> I «*Begriffe von einem Gegenstande überhaupt*» (*KrV*, B 128) sono anche detti «*Begriffen der Verbindung*» (B 131); vedi nota precedente.

<sup>30</sup> AA, v, 181.



Leggiamo in tal senso nelle pagine dell'*Opus Postumum*:

«Noi dobbiamo, rispetto all'intuizione di un oggetto nello spazio o nel tempo, fare sempre una distinzione tra la rappresentazione della cosa in sé e quella della medesima cosa, ma come fenomeno, sebbene noi a quella non possiamo certo attribuire nessun predicato, ma la possiamo considerare come = X, come un correlato per l'intelletto puro "*als = X bloss als Correlatum für den reinen Verstand*", non come *dabile*, bensì soltanto come *cogitabile*»<sup>31</sup>.

L'espressione qui utilizzata per descrivere il *Ding an sich* – esso è considerato «come = X, come un correlato per l'intelletto puro» – non può non rimandare a quella definizione che, nella prima *Critica*, è associata invece all'oggetto trascendentale: quest'ultimo, scrive Kant, «significa un qualcosa = x di cui non sappiamo nulla, né possiamo saperne in generale», ma che può servire «come un *correlatum* dell'unità dell'appercezione (*als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption*)»<sup>32</sup>.

Così come il *Ding an sich*, dunque, l'oggetto trascendentale non è per noi un oggetto passibile di conoscenza – esso ci «resta ignoto, tanto rispetto all'intuizione interna quanto a quella esterna»<sup>33</sup> –, ma vale soltanto come «un *correlatum* dell'unità dell'appercezione» o, il che è lo stesso, come un correlato dell'intelletto puro: come tale, esso deve pur sempre essere ammesso dall'intelletto come un che di necessario per giustificare la «realtà oggettiva»<sup>34</sup> dei fenomeni. In breve, sia l'oggetto trascendentale che la cosa in sé vengono descritti da Kant come delle incognite (=X), come elementi che, sebbene non intuibili, devono necessariamente essere pensati a fondamento delle nostre rappresentazioni empiriche degli oggetti affinché ad esse possa essere associata una qualche «realtà oggettiva».

Date le premesse, sarebbe tuttavia fin troppo facile e teoreticamente scorretto concludere che ogniqualevolta Kant utilizzi l'espressione «oggetto trascendentale» non abbia in mente, di fatto, nient'altro che la *cosa in sé*: si sarebbe con ciò erroneamente tentati di dare ragione a chi, come Kemp Smith, ha dichiarato esserci una sostanziale identità tra le due espressioni ed ha suggerito di fare a meno della teoria kantiana dell'oggetto trascendentale, etichettandola come pre-critica. A parer mio, la teoria dell'oggetto trascendentale non solo non

<sup>31</sup> AA XXII, VII, 32-33.

<sup>32</sup> *KrV*, A 250-251.

<sup>33</sup> *KrV*, A 372.

<sup>34</sup> «Il concetto puro di questo oggetto trascendentale [...] è ciò che in tutti i nostri concetti empirici in generale può procurare relazione ad un oggetto, cioè realtà oggettiva» (*KrV*, A 109).

rappresenta un «residuo pre-critico»<sup>35</sup>, sopravvissuto all'interno della *KrV* per un'improbabile "dimenticanza" dell'autore, ma sembra perfino imporre la propria centralità in seno alla filosofia trascendentale proprio nel suo differenziarsi, pur restando espressamente legata ad essa, dalla elaborazione teorica della *cosa in sé*. Il termine "oggetto trascendentale", infatti, non solo compare più volte nel testo della prima edizione della *Critica della ragion pura*, ma anche nella seconda e, stavolta, con un significato solo all'apparenza perfettamente coincidente con quello della *cosa in sé*.

In B 522 Kant scrive che «la causa semplicemente intelligibile dei fenomeni in generale» noi la possiamo sì designare col nome di oggetto trascendentale, ma – aggiunge subito dopo – «unicamente per avere in tal modo qualcosa che corrisponda alla sensibilità, intesa come recettività (*bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität korrespondiert*)». A differenza della *cosa in sé*, dunque, l'oggetto trascendentale può fungere da correlato dell'unità dell'appercezione, ma "soltanto" in relazione «all'unità del molteplice nell'intuizione sensibile (*zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung*)»: un tale oggetto, leggiamo poco dopo, «non si può assolutamente separare dai dati sensibili», perché altrimenti «non rimarrebbe nulla con cui poterlo pensare»<sup>36</sup>. In breve, se al *Ding an sich* Kant associa il nome di "oggetto trascendentale" è unicamente per avere in tal modo qualcosa che sia a priori non solo *cogitabile*, ma anche in un certo qual modo *dabile*: come tale, come un puro "dabile"<sup>37</sup>, l'oggetto trascendentale presuppone sì «l'unità della composizione del molteplice secondo la forma (il *cogitabile*)», senza per questo identificarsi *tout court* con essa.

Nelle pagine che seguono vedremo infatti che, se la *cosa in sé* funge per Kant da «principio *inconsoscibile* della conoscenza sintetica a priori»<sup>38</sup>, l'oggetto trascendentale figura piuttosto come suo «schema» applicativo: come tale, come puro «concetto sensibile»<sup>39</sup>, l'oggetto trascendentale possiede non solo

<sup>35</sup> «the doctrine of the transcendental object is a pre-Critical or semi-Critical survival and must not be taken as forming part of Kant's final and considered position» (N.K. Smith, *A commentary to Kant's Critique*, cit., p. 218).

<sup>36</sup> *KrV*, A 250.

<sup>37</sup> La teoria kantiana dell'oggetto trascendentale come puro "dabile" sottrae l'idealismo trascendentale al rischio della ineludibile necessità del ricorso al "dato" che, ad oggi, sembra minare gran parte delle teorie della conoscenza di memoria empirista: alla stigmatizzazione del "dato" da parte dell'empirismo, Kant contrappone la rivalutazione del "dabile" – unità di misura del dato – come cifra costitutiva della conoscenza. Per le critiche al cosiddetto "mito del dato" vedi W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004; e J. McDowell, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999.

<sup>38</sup> AA XXII, VII, 33. Corsivo mio.

<sup>39</sup> «lo schema è, propriamente, solo il fenomeno o il concetto sensibile di un oggetto, in accordo con la categoria» – *KrV*, B 186.

una forma – definita dal concetto di «un oggetto in generale e in se stesso» –, ma anche un *contenido* che, sebbene a priori, per Kant non può che essere *sensibile*. Siffatta costituzione ibrida dell'oggetto trascendentale è ciò che permette all'intelletto di applicare i «predicati ontologici» ai singoli fenomeni dati: solo per suo mezzo, l'intelletto può infatti riconoscere nella pura forma del fenomeno il suo essere in generale e, per questo *in se stesso*, un "oggetto". La cosa in sé torna, dunque, e lo fa, per così dire, a giudizio sintetico compiuto: essa costituisce infatti il *fine* stesso del giudizio ontologico, perché è ciò che l'intelletto predica dei fenomeni, nel momento in cui li riconosce come «*Objekte*» di una possibile, ma non ancora determinata, «*Erfahrung*».

### 3. *L'oggetto trascendentale: il dabile come unità di misura del dato*

Si è detto sopra che se il *Ding an sich*, come puro *cogitabile*, funge da principio della conoscenza sintetica a priori – esso è la regola<sup>40</sup> generale sotto cui l'intelletto deve pensare il particolare *dato* per poterlo riconoscere come «*Objekt*» –, l'oggetto trascendentale figura, piuttosto, come suo *schema* applicativo: esso, vedremo, rappresenta infatti quella «costruzione concettuale» – Kant lo definirà come un vero e proprio «prodotto conoscitivo»<sup>41</sup> – che la facoltà trascendentale di immaginazione produce a priori, affinché l'intelletto possa riconoscere nella *forma* del fenomeno l'immagine pura di un «*Gegenstand überhaupt*».

Parlare di «costruzione concettuale» in merito all'oggetto trascendentale non deve, tuttavia, trarre in inganno: tale espressione potrebbe forse suggerire che la filosofia proceda, così come la matematica, per «costruzione di concetti»<sup>42</sup>; ipotesi, questa, esplicitamente esclusa nella *Disciplina della ragion pura nell'uso dogmatico*. A differenza della matematica, scrive infatti Kant, la filosofia non può mai presentare a priori nell'intuizione, fosse anche nell'intuizione pura, «un singolo oggetto (*ein einzelnes Objekt*)»<sup>43</sup> capace di significare la generalità trascendentale dei propri concetti puri, ma può soltanto ricorrere a quegli «esempi» – singolari e concreti – che le sono offerti *a posteriori* dall'esperienza. Eppure, fa ben notare Alfredo Ferrarin, «se la matematica è sintetica perché esce dal concetto per appoggiarsi all'intuizione» – alla *singola* intuizio-

<sup>40</sup> Come principio conoscitivo, il *Ding an sich* ha un valore puramente regolativo.

<sup>41</sup> AA xxii, xi, 471.

<sup>42</sup> *KrV*, B 741 A 714.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

ne – «la filosofia non è meno sintetica nella misura in cui rimanda alla condizione di un'esperienza possibile»<sup>44</sup>: se, dunque, per ogni concetto matematico è sempre possibile presentare a priori *un'* intuizione ad esso perfettamente corrispondente, per i concetti puri dell'intelletto può esser presentata a priori “soltanto” la «condizione di un'esperienza possibile» o, il che è lo stesso, l'esperienza puramente *dabile*.

Oltre alla sintesi matematica, infatti, Kant ammette anche una «sintesi trascendentale che muove da meri concetti» e che, come tale, spetta soltanto al filosofo: essa «non riguarda mai nient'altro che una cosa in generale (*ein Ding überhaupt*), e le condizioni in base alle quali la percezione della cosa può appartenere a un'esperienza possibile»<sup>45</sup>. Obiettivo della sintesi trascendentale, dunque, non è tanto la presentazione a priori di un singolo oggetto dell'esperienza, quanto quella di un “oggetto” che, perché in generale, non può che essere *dato in se stesso* come “trascendentale”, ovvero, come condizione di possibilità dell'intera esperienza e, con essa, di ogni singolo oggetto.

All'oggetto trascendentale, infatti:

«noi possiamo attribuire l'intera estensione e tutta quanta la connessione delle nostre percezioni possibili, e possiamo dire che esso sia dato in se stesso “*an sich selbst*”, prima di tutta l'esperienza»<sup>46</sup>.

L'oggetto trascendentale non è un oggetto empiricamente determinato – ad esso corrisponde piuttosto «l'intera estensione e tutta quanta la connessione delle nostre percezioni possibili» –, bensì la necessaria controparte oggettiva pensata per ogni singolo fenomeno empirico: tramite esso, infatti, l'intelletto pensa «i *singoli fenomeni dati* sotto concetti di oggetti» e li riconosce così come «oggetti d'esperienza»<sup>47</sup>.

Pur non essendo affatto passibile d'intuizione, l'oggetto trascendentale possiede però, al pari di ogni singolo fenomeno empirico e a differenza della cosa in sé, un proprio *contenuto*:

«È lo stesso intelletto che porta pure – mediante l'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in generale “*der synthetischen Einheit des mannigfal-*

<sup>44</sup> A. Ferrarin, *Com'è possibile comprendere i giudizi sintetici a priori?*, in L. Amoroso - A. Ferrarin - C. La Rocca (ed.), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 79-98 (cit., p. 88).

<sup>45</sup> *KrV*, B 747.

<sup>46</sup> *KrV*, B 523.

<sup>47</sup> *KrV*, A 251. Corsivo mio.

*tigen in der Anschauung überhaupt*” – un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni»<sup>48</sup>.

Sebbene, quindi, non esista alcuna intuizione capace di fungere da referente semantico per le rappresentazioni dell'intelletto – le categorie – è pur tuttavia possibile trovare per esse un contenuto «mediante l'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in generale»: si tratta, come vedremo, della rappresentazione, prodotta *a priori* dalla facoltà trascendentale di immaginazione, delle intuizioni pure dello *spazio* e del *tempo*.

Tale ipotesi, trova conferma in quanto scritto dallo stesso Kant in una lettera indirizzata a J. S. Beck:

«Poiché però i concetti ai quali non possa essere dato un oggetto corrispondente, dunque i concetti del tutto privi di oggetto, non sarebbero concetti ([ma] pensieri, con i quali io non penso nulla), non può non essere dato, parimenti a priori, un molteplice per quei concetti *a priori*; e per l'appunto, poiché esso è dato *a priori*, dev'essere dato in un'intuizione che non abbia una cosa per oggetto, cioè nella mera forma dell'intuizione, che è semplicemente soggettiva (spazio e tempo), e dunque nella forma dell'intuizione sensibile, conformemente alla sua sintesi mediante l'immaginazione sotto la regola dell'unità sintetica della coscienza»<sup>49</sup>.

Nonostante, dunque, per il «concetto di un oggetto in generale» non possa esser dato *alcun* oggetto corrispondente – non è possibile esibire a priori un'intuizione ad esso perfettamente adeguata –, ciò non esclude che ad esso possa corrispondere, comunque, una qualche *intuizione sensibile*<sup>50</sup>: ad un tale concetto puro, infatti, deve pur sempre essere dato o, meglio, *dabile* un molteplice a priori «nella mera forma dell'intuizione», ovvero, nello spazio e nel tempo.

Lo spazio e il tempo, scrive infatti Kant:

«non sono rappresentati a priori semplicemente come forme dell'intuizione sensibile, ma come intuizioni essi stessi “*als Anschauungen selbst*” (intuizioni che contengono un molteplice), e dunque con la determinazione dell'unità di questo molteplice»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> *KrV*, B 105.

<sup>49</sup> *AA* XI, 316.

<sup>50</sup> «L'intuizione sensibile», sottolinea Kant, «o è un'intuizione pura (spazio e tempo), o è un'intuizione empirica» – *KrV*, B 147.

<sup>51</sup> *KrV*, B 160.

Di fatto, se ogni singola intuizione contiene un molteplice di volta in volta apprendibile e riproducibile ad immagine del corrispondente concetto empirico, è perché lo spazio e il tempo – «*als Anschauung selbst*» – contengono *ab origine* quel molteplice *puramente possibile*, la cui sintesi a priori può fungere da *immagine pura*<sup>52</sup> del «concetto di un oggetto in generale». Unicamente in tal senso, le forme pure dello spazio e del tempo possono persino essere pensate (rappresentate) esse stesse come fenomeni e oggetti sensibili:

«Se non si pensano i fenomeni nello spazio e nel tempo, bensì spazio e tempo medesimi come fenomeni e oggetti sensibili “*Raum und Zeit selbst als Erscheinung u. Sinnesobjecte gedacht werden*”, allora si ha il fenomeno del fenomeno “*Erscheinung von der Erscheinung*”»<sup>53</sup>.

Ciò che Kant intende con l’espressione «*Erscheinung von der Erscheinung*» non è altro, infatti, che la *rappresentazione*, prodotta a priori dal soggetto<sup>54</sup>, di un oggetto in generale e per questo *in se stesso*<sup>55</sup>: la rappresentazione di un oggetto trascendentale. Quest’ultimo è, di fatto, l’unico vero “oggetto” cui è rivolta l’intera filosofia trascendentale (ontologia): essa, lo si diceva nelle pagine precedenti, si rivolge infatti ad «oggetti in generale», senza per questo assumere che tali oggetti siano *dati*. “Generalì”, infatti, non sono mai le cose di cui facciamo esperienza, bensì le condizioni sotto le quali queste stesse cose – i fenomeni – possono essere riconosciute come oggetti di una «esperienza semplicemente possibile»: quest’ultima, scrive Kant, è di per sé «già sufficiente per parlare di esse (delle cose) come oggetti»<sup>56</sup>.

## ABSTRACT

*The purpose of this essay is to suggest an interpretation of both the character and the role of the «transcendental Object» into the ontological project, that Kant*

<sup>52</sup> *KrV*, B 182.

<sup>53</sup> AA xxii, x, 339. Corsivo mio. Intendo qui l’espressione «*Erscheinung von der Erscheinung*» come la conclusione del periodo ipotetico introdotto da «*wenn*».

<sup>54</sup> Il fenomeno di fenomeno è chiamato anche “fenomeno soggettivo”, perché prodotto a priori dal soggetto: «Fenomeno soggettivo che precede l’oggettivo, indiretto che precede il diretto, e fa dello spazio un oggetto d’esperienza – AA xxii, x, 339.

<sup>55</sup> «L’oggetto di un fenomeno indiretto», scriverà Kant, «è la cosa stessa, cioè un [oggetto] tale che noi lo traiamo dall’intuizione solo in quanto noi ve lo abbiamo posto, cioè in quanto esso è un nostro proprio prodotto conoscitivo» – AA xxii, x, 340-341.

<sup>56</sup> AA v, 468.

*proposes in the Critique of pure reason. By stressing the undoubted ties between this last and the concept of the «Thing in itself», I propose to consider these two concepts as two sides of the same coin or, better, as two moments involved in the same process: the ontological judgment. According to this, I'm going to show that, if the concept of the Thing in itself acts as a final principle of the synthetic judgment a priori, the transcendental Object takes the role of «schema» for the measurement of the general objectivity of the phenomena. The proposed thesis is that the transcendental Object, in order to do this, must have not only a conceptual form, but also a «transcendental content»: the synthesis a priori of the pure possible intuition; i.e. space and time.*

## *Incontraddittorio e principio di non contraddizione*

### *Una distinzione teoreticamente necessaria*

#### 1. Introduzione

L'obiettivo principale della presente ricerca è quello di dimostrare il carattere formale del principio di non contraddizione (p.d.n.c.), ossia il fatto che si tratta di un principio ordinativo e non fondante. Per questa ragione si impone la necessità di intendere come autentico fondamento solo l'*incontraddittorio*, il quale appunto non può venire ridotto al p.d.n.c. e confuso con esso. L'*incontraddittorio* trascende, infatti, l'ordine della forma, cioè del discorso, e proprio per questo consente di coglierne il limite. Esso, inoltre, non può venire determinato; se venisse determinato, ricadrebbe in quell'ordine sul quale, invece, emerge e cesserebbe di valere come condizione autenticamente incondizionata.

Per riflettere sul p.d.n.c., prendiamo in esame la formulazione che per primo ne ha dato Aristotele nel IV libro della *Metafisica*. In effetti, non solo il p.d.n.c. viene considerato quasi unanimemente l'unico vero principio, ma altresì la sua dimostrazione viene fatta valere come l'unica che, mediante confutazione, può pervenire al principio e non presupporlo. Lo stesso Emanuele Severino, a più riprese, indica nel p.d.n.c. il fondamento della *struttura originaria*, come esprime in forma esemplare nell'opera *Fondamento della contraddizione*.

A nostro giudizio, il punto cruciale consiste nell'intendere adeguatamente tanto la negazione quanto la contraddizione<sup>1</sup>. La negazione non può veni-

<sup>1</sup> Ci sembra opportuno introdurre l'indagine con questa precisazione di Walter Cavini: «in Aristotele non compare mai l'espressione "principio di non contraddizione" o "di contraddizione", ma è Aristotele colui che introduce nel greco antico e nella tradizione filosofica il termine "contraddizione" (*antiphrasis*). Solo che per "contraddizione" Aristotele [...] intende due cose ben distinte. Una contraddizione è per Aristotele anzitutto una *coppia* di asserzioni contraddittorie: {"A", "¬A"} cioè una coppia formata da un'affermazione e dalla sua negazione logica. Invece noi normalmente intendiamo per "contraddizione" non una *coppia* di asserzioni contraddittorie, ma una *singola* asserzione, vale a dire la congiunzione "A ∧ ¬A". Dunque da un lato abbiamo una coppia di asserzioni: {"A", "¬A"}, dall'altro una singola asserzione, l'enunciato congiuntivo: "A ∧ ¬A"» (*Il principio di non contraddizione in Aristotele*, in A. Strumia (ed.), *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele, a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007, p. 12). Nel presente lavoro, è al secondo significato di «contraddizione» che ci si riferisce.



re intesa come un'operazione o come una attività estrinseca che si esercita o si dispone sul negato né la contraddizione può venire intesa come qualcosa-di-contraddittorio. Se, infatti, la contraddizione viene ipostatizzata, allora anche il principio rimane ad essa vincolato e, dunque, subordinato; di contro, se la si intende nel senso del suo *contraddirsi*, allora la sua negazione non può più venire pensata come una negazione estrinseca né il principio come "altro" da essa: il principio emerge in tal modo come la *ragione* del contraddirsi della contraddizione, che è il suo stesso *negarsi*.

Il contraddirsi della contraddizione, tuttavia, va inteso in un duplice senso. Il contraddirsi *incontraddittorio* deve venire inteso come *atto*, laddove il contraddirsi *contraddittorio* dà luogo al *divenire*. In questo senso, riteniamo vada letta anche la *Scienza della logica* di Hegel, poiché solo la differenza teoretica indicata consente di distinguere la *fenomenologia* della logica, nella quale il contraddirsi contraddittorio di ogni figura vale come *passaggio (divenire)* alla figura successiva, dal *logos*, che emerge oltre la fenomenologia e costituisce la *ragione* che impone a ciascuna figura di contraddirsi incontraddittoriamente.

## 2. La dimostrazione del principio di non contraddizione e il suo limite

Aristotele nella *Metafisica*, come è noto, si occupa della scienza dell'essere e, nel libro IV, si pone il problema dell'ἀρχή, cioè del principio. Il principio ricercato da Aristotele è quello che sta a fondamento di ogni dimostrazione, così che si pone il problema se anche esso debba venire dimostrato. Così egli scrive:

«Ora, alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ignoranza il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione»<sup>2</sup>.

La deduzione è una dimostrazione formale, nel senso che la verità della conclusione è già contenuta nelle premesse. La verità, pertanto, non viene dimostrata, ma solo assunta (presupposta) e trasferita dalle premesse alla conclusione del processo dimostrativo. Se si intende evitare l'assunzione, che per sua natura è

<sup>2</sup> Aristotele, *Metafisica*, IV, 4, 1006a 3-9; tr. it. di G. Reale, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1978, p. 186.

dogmatica, si è costretti a retrocedere all'infinito. Né il principio può costituire il *risultato* di una dimostrazione, senza *eo ipso* venire meno come *principio*.

Per uscire dall'aporia, lo Stagirita propone un nuovo tipo di dimostrazione, che trascenda il livello formale su cui si dispone il procedere deduttivo. Egli introduce il concetto di dimostrazione *per confutazione*, cioè mediante *ἐλεγχος*: la dimostrazione per confutazione perviene alla verità del principio mediante la negazione della sua pretesa negazione. Così si esprime Aristotele:

«Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo [il p.d.n.c.] non abbia bisogno di dimostrazione. Tuttavia, anche per questo principio, si può dimostrare l'impossibilità in parola, *per via di confutazione*: a patto, però, che l'avversario dica qualcosa»<sup>3</sup>.

Il valore del p.d.n.c. è stato ampiamente e variamente sottolineato e, inoltre, esso ha goduto di grandissima considerazione presso la comunità dei filosofi in quasi tutte le epoche storiche. In particolare, in Italia la scuola di Enrico Berti lo ha considerato il principio fondamentale del pensare. Così ne specifica il significato e l'ambito di validità lo stesso Berti:

«Il divieto stabilito dal principio di non contraddizione vale per qualunque tipo di realtà, nel senso che non si può mai dare cosa alcuna, la quale abbia contemporaneamente e sotto il medesimo riguardo due determinazioni opposte; esso vale inoltre per ogni tipo di discorso che voglia essere significante, cioè che voglia esprimere alcunché di reale. [...] Per questo la contraddizione [...] viene ad essere un formidabile strumento della dialettica intesa nel senso aristotelico del termine, cioè dell'arte del prevalere nella discussione, in quanto la dimostrazione della presenza della contraddizione in un discorso equivale *ipso facto* alla confutazione di tale discorso»<sup>4</sup>.

Berti contrappone il p.d.n.c. aristotelico alla dialettica hegeliana: «Questa è una delle ragioni per cui, ad esempio nel caso di Hegel, quando Hegel nega il principio di non contraddizione, di fatto si preclude la possibilità di confutare»<sup>5</sup>, riprendendo quanto già affermato in *Contraddizione e dialettica*

<sup>3</sup> *Ibi*, IV, 4, 1006a 9-15; tr. it. cit., p. 186.

<sup>4</sup> E. Berti, *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, in E. Berti - AA.VV. (eds.), *La contraddizione*, Città Nuova, Roma 1977, p. 12.

<sup>5</sup> E. Berti, *Il principio di non contraddizione: storia e significato*, in P. Bria - F. Oneroso (eds.), *Logica e sogno*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 27.

*negli antichi e nei moderni*<sup>6</sup>. Di contro, Antimo Negri intende mostrare che è proprio il principio opposto a quello di non contraddizione che consente di cogliere la realtà nel suo autentico essere. Scrive Negri:

«Il “principio di simmetria” [Negri si riferisce alla *bi-logica* di Matte Blanco], proprio in quanto costituisce il rovescio del principio di (non) contraddizione, agisce con un’energia logica “omogeneizzante”, cioè non distinguente, non separante, non analizzante, non scindente. Ed è l’unico principio che, impiegato, può avviare alla conoscenza della “vera realtà” che resta “in sé sconosciuta a noi”, cioè a uomini la cui “struttura mentale” è fondamentalmente caratterizzata dalla logica asimmetrica [basata sul p.d.n.c.]»<sup>7</sup>.

Il nostro intento è bensì quello di riflettere criticamente sul p.d.n.c., ma altresì di mostrare la differenza che sussiste tra la nostra interpretazione di Hegel, in particolare in ordine al p.d.n.c., e quella di quanti, come per esempio Lucio Colletti e Paolo Rossi<sup>8</sup>, pensano che Hegel sia il filosofo della contraddizione. A tale scopo, riprendiamo il discorso dall’ultimo passo di Aristotele che è stato citato, allorché lo Stagirita afferma che del p.d.n.c. non si può dare una dimostrazione che non sia per via di confutazione. Il primo aspetto che ci sembra opportuno sottolineare è questo: il p.d.n.c. viene bensì dimostrato mediante confutazione, se non che il punto da mettere in luce è che, proprio per poterlo confutare, lo si è dovuto preliminarmente determinare e assumere. Solo *dopo* che lo si è determinato, infatti, si può *procedere* a tentare di negarlo, così che la sua assunzione costituisce la condizione stessa della sua tentata confutazione.

Il secondo aspetto è il seguente: poiché il principio è stato assunto, ciò che emerge mediante l’inefficacia della negazione che si esercita su di esso non è la sua *posizione*, ma la sua *legittimazione*. Quest’ultima risulta per la ragione che chi cerca di negarlo lo postula, così che nega se stesso. Dal negarsi della negazione del principio emerge, dunque, la sua *innegabilità*.

Se non che, e questo è il terzo aspetto da considerare, la negazione compare già nella *formulazione* del principio, mediante il «non» che precede l’espressione «contraddizione». Si impongono, così, alcune domande: cosa comporta il vincolo del principio alla negazione? Il principio, inoltre, coincide

<sup>6</sup> E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L’epos, Palermo 1987, 177-222.

<sup>7</sup> A. Negri, *Matte Blanco e Hegel: logica simmetrica e dialettica*, in P. Bria - F. Oneroso, *Bi-logica e sogno*, cit., p. 240. Per approfondimento del dibattito sul p.d.n.c. si può consultare un’opera recentissima di F. Berto - L. Bortai, *Che cos’è una contraddizione*, Carocci, Roma 2015, nella quale il primo capitolo si configura come una riflessione critica proprio sul p.d.n.c.

<sup>8</sup> Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978, pp. 36-115.

con la sua *formulazione*? V'è, infine, un senso per il quale esso emerge oltre tale formulazione?

Per rispondere a tali domande, si deve partire dal significato della formulazione del principio. A noi sembra che, solo mediante la formulazione, il principio acquisti una *forma determinata*. Per quale ragione? Precisamente per il ruolo svolto dalla *negazione*: il principio si pone in forma determinata, quale p.d.n.c., solo per la ragione che si *relaziona negativamente* a qualcosa di diverso da sé.

Ciò che è de-terminato, infatti, si pone in forza del *limite*, che consente appunto di circoscriverlo, cioè di de-limitarlo. Se non che, il limite determina il qualcosa ("A") solo perché lo differenzia da qualcos'altro ("non-A"), così che ciò che è determinato si pone perché si vincola a quella differenza che, invece, vorrebbe escludere. Se, dunque, il p.d.n.c. assume forma determinata, allora non può non sottostare al *destino* che è proprio di ogni de-terminato, con una catastrofica conseguenza: esso non può evitare di vincolarsi a quella differenza che, nel suo caso, è rappresentata proprio dalla *contraddizione*.

Ciò risulta anche svolgendo un altro tipo di ragionamento. Se la *negazione* viene intesa come un'operazione o come un'attività che si esercita su qualcosa, e precisamente in questo senso la considerazione formale (inclusa la logica formale) la fa valere, allora essa risulta autentica soltanto nella misura in cui si pone in forma determinata. Se non che, in quanto la negazione assume forma determinata, essa postula l'essere proprio di ciò che poi pretende di negare. La negazione di nulla, infatti, non può non risolversi in negazione-nulla. Con questa conseguenza: senza il *negato* la negazione non può porsi come *negazione*. E così essa si risolve in una contraddizione: da un lato, richiede il negato, per essere determinata; dall'altro, nega che esso sia, per valere quale negazione.

Il modo formale di intendere la negazione ha ricadute importantissime sulla formulazione del p.d.n.c., che coincide con il principio inteso *in senso formale*: la contraddizione diventa essenziale al porsi determinato della negazione, la quale risulta essenziale al porsi del principio. In tal modo, apparentemente il p.d.n.c. esclude la contraddizione; in effetti, esso la fa essere. Solo se essa è, il principio può valere quale sua negazione.

Quanto detto vale per la *posizione* del principio, che è la sua *formulazione*. Ma un discorso analogo deve venire fatto anche per la *legittimazione* del principio: se l'innegabilità del principio emerge in forza dell'inintelligibilità della sua tentata negazione, allora la negazione diventa anche il fondamento della *legittimità* del principio, cioè del suo essere *innegabilmente* principio. Che è come dire: il principio si vincola alla negazione anche per emergere come principio *autentico*, come *vero* principio. La negazione del principio si rivela bensì come il suo negarsi, ma *senza questo negarsi della negazione* non emergerebbe la verità

del principio. Quest'ultimo, dunque, si subordina in un duplice senso alla negazione: quanto al suo porsi e quanto al suo legittimarsi, che si rivelano un "venire posto" e un "venire legittimato" dalla negazione.

Indubbiamente, la determinatezza del principio offre grandi vantaggi, perché consente di attribuire al principio una *funzione*: la funzione dell'ordinare l'universo formale. Tuttavia, è da rilevare che tale ordine si mantiene a condizione di assumere ogni determinato come identico a se stesso *perché* diverso da ogni altro determinato, secondo quanto prescritto appunto dal p.d.n.c.: "A" è "A" perché "non è non-A". Ma proprio questo identificarsi in forza della differenziazione impone all'identità quel vincolo intrinseco alla differenza che la riduce a mera contraddizione: se "A" è "A" *perché* "non è non-A", allora "non-A" entra nella costituzione di "A", che diventa, in sé, "A *et* non-A".

Da un lato, quindi, il p.d.n.c. rivela quella intrinseca contraddittorietà che caratterizza ogni determinazione; dall'altro, esso diventa la postulazione stessa della contraddizione, che viene assunta proprio per venire negata. Ci si viene così a trovare nella seguente alternativa: *aut* si pretende di determinare il principio, ma allora i vantaggi dell'averlo determinato vengono annullati dalla contraddittorietà che lo caratterizza intrinsecamente; *aut* si deve riconoscere la necessità che il principio, se è autentico, *trascenda la determinatezza formale*. Di questo "trascendere la forma" dovremo occuparci, onde cogliere l'*incontraddittorio* nonché la sua irriducibilità al p.d.n.c.

Per intendere appieno la necessità dell'incontraddittorio, riteniamo opportuno riflettere ancora sul p.d.n.c. e lo facciamo seguendo l'argomentazione svolta da Severino.

### 3. Severino e il principio di non contraddizione

Il tema della *contraddizione* è stato spesso affrontato da Severino, ma nell'opera *Fondamento della contraddizione*<sup>9</sup> esso viene trattato in esplicito riferimento al p.d.n.c. aristotelico. Severino definisce "contraddizione" il «contenuto della contraddizione» e precisa che si tratta «di un tema al quale i miei scritti continuano a rivolgersi. In genere, essi chiamano tale contenuto "contraddittorietà" o "contenuto contraddittorio" della contraddizione»<sup>10</sup>.

Il contenuto contraddittorio della contraddizione deve risolversi nel *nulla* proprio in virtù del p.d.n.c. e ciò dimostra che non si può svolgere un'indagine

<sup>9</sup> E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 21.

sulla contraddizione prescindendo dall'indagine sul p.d.n.c., il quale «afferma sì che il contenuto contraddittorio della contraddizione è assolutamente inesistente, ossia è nulla [...]. Questo, comunque venga inteso l'esser ente la cui contraddittorietà resta negata dal p.d.n.c.»<sup>11</sup>.

Si parla di «contenuto contraddittorio della contraddizione», dunque, perché esso si nega e, negandosi, si riduce a nulla. Si tratta, in questo caso, di un ente che *effettivamente* non è: di un *inesistente*. La domanda che allora si impone è la seguente: se la contraddizione è un nulla, cosa nega quel “non” che compare nella formulazione del p.d.n.c.? La risposta ci sembra che debba essere questa: se la contraddittorietà, che è altra parola per dire “contraddizione”, è l'impossibile, l'inesistente, il nulla, allora la negazione, negando la contraddittorietà, a rigore negherebbe il nulla, risolvendosi in una *negazione-nulla*. Seguendo la via indicata da Severino, il p.d.n.c., poggiando su una negazione-nulla, *non emergerebbe mai come principio*.

Tuttavia, Severino dedica al p.d.n.c. un intero capitolo del testo in esame e che egli intitola *Aristotele*, “*Il principio di non contraddizione*”. Il punto da cui prende le mosse la sua argomentazione è il seguente: il p.d.n.c. aristotelico è implicitamente contenuto in Parmenide. Così Severino spiega questo punto cruciale:

«*Alla base delle sue indagini Parmenide pose questa affermazione: che “l'essere è e il non-essere non è”, o, detto in altro modo, che “è impossibile che l'essere non sia e che il non-essere sia”. Queste due proposizioni, esprimenti, sia pure in modo diverso, lo stesso contenuto, vennero più tardi chiamate, rispettivamente, principio di identità e principio di non contraddizione. Contro coloro che le negano Parmenide inveisce con violenza: si mettono per una via del tutto indagabile, “gente dalla doppia testa”, “sordi”, “ciechi”, “istupiditi”; ma, lui, non va più in là. Cioè non mostra in concreto in che consista questa sordità e cecità, ossia che accada propriamente, a parte le immagini, a coloro che, quelle proposizioni, appunto negano. È quanto invece farà Aristotele in questo libro IV della *Metafisica*»<sup>12</sup>.*

In effetti, Parmenide fa riferimento all'*essere come principio* e ciò in ragione del fatto che solo l'essere può costituire autentico *fondamento*. Solo l'essere, infatti, ha valore *trascendentale* e non formale, cioè si pone quale condizione di intelligibilità del sistema degli enti (determinazioni), una condizione che è incondizionata perché non subisce il condizionamento da parte di ciò che

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 238.

è condizionato da essa (gli enti, le determinazioni). L'essere è assoluto e, per questa ragione, incondizionato. Il fondamento (principio), cioè l'essere, proprio perché assoluto, non può entrare in relazione con ciò che fonda. Esso viene bensì *innegabilmente richiesto*, ma viene richiesto come *assoluto* per la ragione che solo in quanto assoluto non è segnato dal limite che appartiene a ciò che è determinato. In tal modo *emerge* oltre il sistema che lo richiede e può effettivamente fondarlo.

Se, infatti, l'essere entrasse in relazione, allora si vincolerebbe a ciò che è diverso da sé, cioè al non-essere; ma il non-essere è il suo venir meno a se stesso. Ebbene, proprio questo ci sembra il punto decisivo. Poiché il non-essere è il suo venir meno a se stesso, non-essere e contraddizione sono un medesimo: il proprio *contraddirsi*. Il non-essere, infatti, è la contraddizione della pretesa di essere, ma come non-essere.

Di contro, ridurre il principio dell'essere al principio di identità o al principio di non contraddizione significa determinare l'assoluto, ossia costruire la contraddizione. Tanto il principio di identità quanto il p.d.n.c. appartengono all'universo formale, cioè al sistema delle determinazioni che utilizzano i due principi indicati solo per la *funzione* che svolgono. Se non che, essi possono svolgere una funzione solo perché determinati, così che il principio *formale* non può mai essere autenticamente assoluto. Non essendo assoluto, non può neppure avere *valore di fondamento*, per la ragione che, vincolandosi ad altro da sé, cioè alle determinazioni e al sistema che le ingloba, esso finisce per subordinarsi a ciò che, invece, dovrebbe *unilateralmente condizionare*.

Non per niente, Parmenide non dimostra il principio. Se ne desse dimostrazione, allora ciò significherebbe ammettere un'inversione nella priorità logica: non sarebbe la dimostrazione a fondarsi sul principio, ma sarebbe il principio a derivare dalla dimostrazione, subordinandosi ad essa. È ben vero che Aristotele è perfettamente consapevole di ciò, e per questo dichiara che non può essere la deduzione a dimostrare il principio, se non che la soluzione da lui scelta, e cioè la dimostrazione per confutazione, ripropone il problema che, invece, intendeva risolvere.

La forza del principio, infatti, è la forza stessa della negazione che consente di porlo come *esclusione (negazione)* della sua pretesa *negazione*. In tal modo si viene a produrre l'aporia da noi già indicata: *aut* la negazione viene intesa come negazione estrinseca, e in questo caso essa consente bensì di determinare il principio, ma al prezzo di vincolarlo a ciò che nega, cioè di subordinarlo alla contraddizione; *aut* la negazione viene intesa come intrinseca, cioè come il *negarsi del determinato*, ma allora il principio deve emergere oltre l'ordine formale e deve venire colto nella sua assolutezza.

Ebbene, è proprio la tematizzazione del p.d.n.c. che consente l'emergere della consapevolezza che la negazione formale è essa stessa contraddittoria, perché pretende di negare disponendosi estrinsecamente sul *negato*, cioè postulando proprio ciò che intenderebbe negare. Se l'incontraddittorio viene risolto nel p.d.n.c., che si determina mediante una negazione formale, la contraddizione viene postulata dallo stesso principio che dice di negarla.

Come si esce da questo *status*? Come si trascende l'ordine formale che riduce la negazione a relazione negativa e l'incontraddittorio a principio determinato? Solo evitando di intendere la contraddizione come un'ipostasi, ossia come qualcosa-di-contraddittorio. Se pensata nella sua autentica realtà, essa è il luogo teoretico in cui l'essere non può non coincidere con il non-essere. La contraddizione, insomma, è il suo stesso contraddirsi o l'*atto* del suo negarsi. In tal modo, non soltanto si evita di costruire un principio che si basa sulla contraddizione, anche se apparentemente dice di negarla, ma altresì si intende la negazione nell'unico modo in cui essa può venire intesa, come il negarsi di ciò che, in quanto diverso dall'essere, non può non venire meno a se stesso.

Non si può affermare, dunque, che il principio si pone *perché* nega la contraddizione né che la sua legittimità emerge *perché* la sua tentata negazione viene meno a se stessa. Se così si affermasse, infatti, la negazione diventerebbe comunque essenziale al principio, sia alla sua posizione che alla sua legittimazione. Si deve affermare, viceversa, che la contraddizione si risolve nel suo contraddirsi *perché* l'incontraddittorio le impone di essere ciò che essa veramente è; inoltre, che la tentata negazione del principio viene meno a se stessa *perché* il principio, cioè l'incontraddittorio, impone alla negazione formale di risolversi nella contraddizione, dunque nel suo contraddirsi.

Severino afferma, con Aristotele, che il negatore del principio finisce per negare se stesso<sup>13</sup>. Non di meno, egli è ben consapevole che è privo di senso parlare di «negazione pura». Così, infatti, scrive in *Ritornare a Parmenide* (saggio che compare in *Essenza del nichilismo*):

«Il togliimento della negazione non è dunque determinato dall'accertamento della contraddittorietà di questa (ché la negazione intende precisamente porsi come affermazione della contraddittorietà), ma dal rilevamento che la negazione non riesce a vivere come negazione pura (cioè come negazione che non si fondi su ciò che essa nega): la negazione è tolta rilevando che essa è autotogliimento»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Ibi*, pp. 261-263.

<sup>14</sup> E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972, p. 46.



Severino, da un certo punto di vista, riconosce che la negazione è autotogliimento; tuttavia, da un altro punto di vista, ritiene necessaria la posizione della negazione, perché solo in forza di questa negazione il principio acquisisce un'*identità determinata*. Egli, cioè, non è disposto a rinunciare alla determinazione del principio e, per questa ragione, finisce per pretendere di determinare lo stesso essere, negandone *eo ipso* l'assolutezza. Non a caso, pone la seguente domanda: «Come si deve pensare dunque l'opposizione dell'essere e del non-essere, affinché essa sia vista nella sua verità? Pensandone il *valore*»<sup>15</sup>. E cosa significa pensarne il valore? Riconoscere che proprio tale opposizione costituisce l'autentico fondamento, perché la verità stessa dell'essere si pone solo in quanto si oppone al non-essere: «Alla verità dell'essere appartiene l'opposizione dell'essere e del nulla [...] nel senso che, quando si dice che nulla resiste all'essere, l'essere lo si pensa nella sua relazione al nulla, e in questa relazione prende significato»<sup>16</sup>.

Se questa è la *posizione* dell'opposizione assunta come principio, la sua *legittimazione* coincide con la sua innegabilità, così espressa da Severino:

«l'opposizione non può essere negata, perché anche la negazione può vivere come negazione solo se, a suo modo, afferma l'opposizione. [...] l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il *fondamento* di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione»<sup>17</sup>.

Se ci si riferisce all'ordine formale, cioè all'ordine del dire (del discorso), allora non si può non sottoscrivere quanto affermato da Severino. Se non che, è precisamente la contraddittorietà dell'«opposizione dell'essere e del non-essere» che, a nostro giudizio, impone la necessità di andare oltre l'ordine formale. Come può l'essere opporsi al non-essere, se il non-essere è il suo stesso opporsi a se stesso, cioè il suo contraddirsi? Il non-essere, a nostro giudizio è la contraddizione espressa nella sua forma originaria e l'essere non può venire opposto a ciò che, opponendosi a se stesso, non può non negarsi.

Severino non è disposto a rinunciare alla determinatezza del principio e, così, arriva a determinare l'essere, proponendo un incomprensibile «ritorno» a Parmenide: egli torna a Parmenide, ma per negare proprio quel principio dell'assoluto essere che Parmenide aveva invece con forza affermato. Da questa negazione consegue anche l'interpretazione dell'*ἐλεγχος* aristotelico:

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 42.

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 36.

<sup>17</sup> *Ibi*, p. 42.

«L'*elenchos* è appunto l'accertamento di questo autotoglimento della negazione, ossia è l'accertamento che la negazione non esiste come negazione *pura*, ossia come negazione che non abbia bisogno, per costituirsi, di affermare ciò che nega. Dire che l'opposizione [dell'essere e del non-essere] "non può" essere negata, significa dunque rilevare che, proprio perché il fondamento della negazione è ciò che essa nega, essa consiste nella negazione di se medesima, nel suo togliersi come discorso»<sup>18</sup>.

In tale passo si identifica il fondamento della negazione nell'opposizione (di essere e non-essere) e ciò in ragione del fatto che solo mediante l'opposizione è possibile *determinare* sia il principio sia la sua negazione. Solo mediante la determinazione del principio, inoltre, è possibile configurare l'ordine formale, ossia l'ordine del discorso. Se non che, nell'opposizione indicata non soltanto si postula l'essere del non-essere, ma altresì si ripropone il primato della negazione estrinseca, stante che l'opposizione è una *relazione negativa*.

A nostro giudizio, si emerge oltre la contraddizione solo a condizione di intendere l'*incontraddittorio* quale autentico principio. Soltanto l'*incontraddittorio*, infatti, non è segnato dalla contraddizione e, anzi, vale come la *ragione* che impone alla contraddizione di contraddirsi. Esso, dunque, costituisce la condizione che consente di riconoscere la contraddizione, perché emerge oltre di essa. Tale condizione, inoltre, è effettivamente incondizionata precisamente perché non è determinata. Solo l'*incontraddittorio*, dunque, può presentarsi come autentico fondamento, giacché fonda *unilateralmente*, ossia senza venire condizionato dai suoi fondati: esso fonda senza vincolarsi a ciò che fonda, ma emergendo oltre il vincolo, oltre la relazione, e pertanto vale come *condizione incondizionata (assoluta)*. In questo senso, la fondazione non può venire intesa quale *legittimazione* dei fondati in virtù del fondamento, giacché il principio (fondamento) *non legittima* l'ordine formale, cioè l'ordine delle determinazioni, ma lo restituisce al suo autentico essere, che è il togliersi di ciascuna determinazione, perché in sé contraddittoria. La negazione autentica emerge così come *l'atto del negarsi di ciò che è determinato*, ossia del *contraddirsi della contraddizione*.

Proprio qui si impone la magistrale lezione hegeliana.

<sup>18</sup> *Ibi*, pp. 42-44.

4. *Determinazione e contraddizione in Hegel*

Sulla struttura intrinsecamente contraddittoria del determinato e sulla necessità del suo contraddirsi scrive parole illuminanti Hegel, il quale a nostro giudizio lascia anche intendere la necessità di riferirsi a quella *condizione in-condizionata* che, valendo quale autentico principio, costituisce la *ragione* del togliersi della contraddizione.

Per avvalorare questa ipotesi ermeneutica, prendiamo in esame alcuni passi di Hegel, tratti in particolare dalla *Scienza della logica*, a cominciare da quello che indica il vincolo sussistente tra *negazione* e *determinazione*. Scrive, a questo proposito, Hegel: «La determinatezza è la negazione posta come affermativa; è la proposizione di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*»<sup>19</sup>. Per poi aggiungere: «Ora contro cotesto, che il finito sia cioè come tale in sé e per sé, – contro cotesto si fa valer la determinatezza (*die Bestimmtheit*) come quella ch'è essenzialmente negazione (*Negation ist*)»<sup>20</sup>. La determinatezza, più precisamente, è l'esito dell'attività dell'intelletto:

«L'intelletto determina e tien ferme le determinazioni (*Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest*). La *ragione* è negativa e *dialettica*, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto. Essa è *positiva*, perché genera l'*universale* e in esso comprende il particolare (*die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst*)»<sup>21</sup>.

Se, dunque, l'intelletto dividendo (separando, negando) determina, di contro la ragione, che va oltre le determinazioni dell'intelletto, da un certo punto di vista è negativa, perché nega la negazione mediante cui si esprime l'attività dell'intelletto volta a determinare; da un altro punto di vista, però, è positiva, perché consente l'emergere dell'*universale*.

Il primo aspetto che deve venire adeguatamente sottolineato, perché molto rilevante nell'economia del nostro discorso, è il seguente: anche in Hegel si trova la *doppia negazione*. In Aristotele il principio vale quale negazione della sua pretesa negazione; altrettanto, in Hegel la ragione è negazione di quel negare che caratterizza l'attività dell'intelletto. La differenza, tuttavia, è sostanziale: in Hegel la ragione è «negativa (*negativ*)» perché dissolve le determinazioni

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, eds. V.H. Glockner - Frommanne Holzboog, Stuttgart 1958; tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974<sup>3</sup>, p. 108.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 6.

dell'intelletto e le dissolve *dialetticamente*, cioè in virtù di una negazione che non sopraggiunge estrinsecamente sulla determinazione, come se quest'ultima si togliesse solo *dopo* essersi posta, bensì vale come *intrinseca* e *costitutiva*: la determinazione è il suo *togliersi nell'atto stesso del suo porsi*. Ciò comporta che anche la *negazione formale*, in quanto determinata, cioè in quanto *relazione negativa* alla differenza, deve venire intesa come il suo *negarsi*.

Il secondo aspetto da mettere in evidenza è che Hegel spiega il *sensu* e il *perché* del togliersi delle determinazioni: esse mantengono la propria identità solo in quanto «vengono tenute ferme», ossia solo in quanto vengono considerate l'una separatamente dall'altra, facendo astrazione dal nesso che le vincola inscindibilmente. Ciò ripropone il tema del *limite*: poiché il limite, cioè la *relazione*<sup>22</sup>, è costitutivo di ogni determinazione, ciascuna è intrinsecamente il suo riferirsi ad altra determinazione, così che ciascuna è in sé il riferirsi ad altro, è in sé “sé e non-sé”, dunque è una contraddizione. E la contraddizione, in quanto sintesi di due determinazioni che si escludono (“A” et “non-A”), si risolve nell'*atto del proprio contraddirsi*, che non va inteso come una *cancellazione empirica*, ma come un *Aufhebung* (toglimento) che è un *Erhebung* (elevazione), cioè un *inverarsi*.

Il terzo aspetto concerne la *ragione* che impone alla contraddizione di contraddirsi, cioè configura il tema del *principio* o *fondamento*. Il principio, in Hegel, non è formale, cioè non è un principio ordinativo del sistema delle determinazioni, ma è ciò in virtù di cui le determinazioni non possono non togliersi, perché in sé contraddittorie. Da un lato, pertanto, si dovrà ricordare che Hegel non è il filosofo che assume come fondamento la contraddizione. Egli lo afferma a più riprese, ma un passo è, a nostro giudizio, davvero esemplare. Il passo compare in una *Aggiunta* al paragrafo 119 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e suona così:

«Ciò che muove il mondo in generale è la contraddizione, ed è ridicolo dire che la contraddizione non può venire pensata. Quest'affermazione è giusta solo in quanto non ci si può accontentare della contraddizione e la contraddizione supera se stessa mediante se stessa. La contraddizione superata non è però l'identità astratta, perché questa è soltanto un lato dell'opposizione. Il risultato prossimo dell'opposizione posta come contraddizione è il *fondamento* che contiene in sé tanto l'identità quanto la distinzione come superate e deposte a puri momenti ideali (*ideell*)»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Per un approfondimento del concetto di relazione, si veda A. Stella, *Il concetto di relazione. Costrutto o atto?*, in «Giornale di Metafisica» 1(2014), pp. 261-275.

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Sämtliche*

Dall'altro lato, è precisamente in Hegel che emerge l'irriducibilità dell'*incontraddittorio* al p.d.n.c., anche se egli non lo afferma esplicitamente. A nostro giudizio, infatti, quando sottolinea l'irriducibilità dell'unità del *logos* alle forme con cui si esprime il processo del suo esporsi, egli si riferisce proprio alla necessità di intendere il principio come condizione incondizionata, dunque emergente oltre la *relazione oppositiva*.

Il principio, insomma, è la condizione incondizionata che fonda la serie dei condizionati, ma la fonda non nel senso che la legittima così come essa si presenta *immediatamente*, bensì nel senso che impone a ciascun condizionato (determinato) – nonché alla serie dei condizionati – di andare oltre quella forma che lo identifica *contrapponendolo*. Che questo sia il senso autentico del discorso hegeliano lo si coglie soprattutto allorché si parla dell'unità del *logos*. Tale unità, infatti, non può venire intesa nel senso della *sintesi*, cioè in senso relazionale (come è per Severino), perché la sintesi mantiene quel carattere determinato, che le deriva dalla determinatezza dei termini sintetizzati. Di contro, l'unità, se è autentica, non può venire determinata: se venisse determinata, allora non potrebbe valere quale condizione incondizionata e, quindi, non potrebbe valere come fondamento.

Questo significa che il fondamento deve valere come *indeterminato*? Hegel intende precisamente dimostrare la necessità di pensare il fondamento come emergente oltre la *contrapposizione* di determinato/indeterminato, cioè oltre la *relazione disgiuntiva esclusiva* che caratterizza l'ordine formale e che impone a ciò che si colloca in tale ordine di valere *aut* in un modo *aut* nell'altro. Se il principio non è *determinato*, allora l'unità del *logos* (appunto, il principio) deve venire pensata come *ablatio alteritatis*, ossia come il *togliersi* della differenza che è la radice delle molteplici determinazioni, cioè del *finito*. Se, d'altra parte, il principio non è *indeterminato*, allora il negarsi del finito non può risolversi nel nulla, nella notte in cui tutte le vacche sono nere, ma deve passare attraverso la *mediazione*, ossia la sua esposizione. Quest'ultima, tuttavia, non è essenziale al *logos* nel suo intrinseco essere, ma è essenziale al modo con cui lo si dice (rappresenta): poiché ci si colloca nell'ordine del discorso, non si può evitare di dire anche ciò che si riconosce indicibile, proprio perché indeterminabile.

Il *logos*, insomma, è *innegabile*, perché costituisce la condizione di intelligibilità della stessa negazione; la sua esposizione, invece, è soltanto *inevitabile*, perché evita che il discorso lo rappresenti come indeterminato. Affinché l'innegabile non venga confuso con l'inevitabile, si deve riconoscere l'*innegabile ne-*

*Werke*, tr. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte Prima, *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981, p. 321.

cessità che l'inevitabile si risolva nel suo togliersi, così che la fenomenologia venga ricompresa nel *logos* e la molteplicità delle figure nell'unità del fondamento. Questo a noi sembra il senso più profondo del discorso hegeliano.

Rileviamo altresì che la necessità di intendere l'unità come condizione di intelligibilità della stessa sintesi è espressa in forma icastica anche da Aristotele: «In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è uno, identico e universale»<sup>24</sup>. Hegel riprende il concetto con altrettanta forza: «anche nella più imperfetta unione è contenuto un punto in cui l'essere e il nulla coincidono, e la differenza loro sparisce (*auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Sein und Nichts zusammentreffen und ihre Unterschiedenheit verschwindet*)»<sup>25</sup>. In questo passo, in effetti, ci si riferisce all'unione di essere e nulla, ma il discorso può venire esteso ad ogni unione: nessuna unificazione, per quanto cogente, esprime l'unità del fondamento, così che ogni figura, per quanto valga come superamento dell'unilateralità della precedente, necessita a sua volta di venire superata e l'esito autentico non può essere una nuova figura, ma l'emergere della *consapevolezza* che il fondamento non può venire ridotto ad una qualche figura, cioè ad una qualche unificazione che si realizza nel processo.

La stessa unità di intelletto e ragione, pertanto, deve venire intesa come un andare oltre la loro separazione-contrapposizione:

«A quella stessa maniera che si suol prendere l'intelletto come un che di separato a fronte della ragione in generale, così anche la ragione dialettica si suol prendere come un che di separato a fronte della ragione positiva. Ma nella sua verità la ragione è *spirito*; e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, della ragione intellettuale, o dell'intelletto razionale»<sup>26</sup>.

Lo spirito è l'unità di intelletto e ragione, dunque di immediatezza e mediazione, e lo è perché si colloca a un livello che trascende la *contrapposizione*, dunque la stessa *relazione*. Contrapponendo la ragione (intesa come mediazione) all'intelletto (che pone l'immediatezza del dato), la relazione tende ad assimilarli e finisce per *intellettualizzare* la stessa ragione. La vera unità, invece, non configura una «relazione estrinseca (*äußerliche Beziehung*)»<sup>27</sup>, ma una «sintesi immanente (*immanente Synthesis*)»<sup>28</sup>, che è una sintesi tesa a realizzare l'unità e,

<sup>24</sup> Aristotele, *Metaph.*, III, 4, 999a 26-27; tr. it. cit., p. 151.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 72.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 6.

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 34.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 87.

dunque, volta a superarsi anche come sintesi. Ebbene, è proprio il senso profondo di questa «sintesi immanente» che deve venire adeguatamente specificato<sup>29</sup>.

Per cercare di farlo, cominciamo con questa precisazione che ha valore riassuntivo del discorso svolto: tra unità e dualità non può esservi *rapporto*; se vi fosse, si riprodurrebbe il circolo descritto dall'intelletto e l'emergenza verticale dell'*atto* del togliersi del finito verrebbe disposta orizzontalmente, traducendosi in *procedura*, essa stessa finita. L'unità, dunque, non è "altra" dalla dualità; piuttosto è la *dualità che è altra a se stessa*, dunque non è mai se stessa, dunque si contraddice e si toglie.

Il valore emergente dell'atto viene esemplarmente indicato da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, allorché, parlando della coscienza, egli scrive: «Ma la coscienza è per se stessa il suo *concetto*, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato (*das Hinausgehen über das Beschränkte*), e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa (*über sich selbst*)»<sup>30</sup>. L'atto del superarsi della coscienza è l'atto del togliersi del finito, ossia del contraddirsi del determinato. Questo atto non è *direttamente* esprimibile (rappresentabile) perché è l'emergere stesso del *logos*. Di esso, come detto, può darsi solo un'espressione *indiretta*, mediante le figure che descrivono la fenomenologia del *logos*.

Precisamente per questa ragione si impone la necessità di distinguere il contraddirsi *contraddittorio* della determinazione (contraddizione), che produce il processo delle figure, cioè la fenomenologia del *logos*, dal suo contraddirsi *incontraddittorio*, che può venire inteso soltanto come l'*atto del negarsi* di ciascuna figura, iniziando dalla "prima": il *cominciamento*.

### 5. Il contraddirsi della contraddizione e l'incontraddittorio

Per intendere adeguatamente il contraddirsi della contraddizione si deve prendere avvio proprio dal tema del *cominciamento*, secondo quanto indicato dallo stesso Hegel all'inizio del Primo Libro della *Scienza della logica*:

«Solo recentemente sorse la coscienza che è una difficoltà di trovare in filosofia un *cominciamento*, e solo recentemente si discusse in varia maniera intorno alla ragione di questa difficoltà e alla possibilità di risolverla. Il co-

<sup>29</sup> Per un approfondimento, si veda A. Stella, *Il concetto di "relazione" nella "Scienza della logica" di Hegel*, Guerini Studio, Milano 1994.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976, 2ª rist. della 2ª ed. [1960], p. 72.

minciamento della filosofia è di necessità o un *mediato* (*Vermitteltes*) oppure un *immediato* (*Unmittelbares*), ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro; cosicché tutte e due le maniere di cominciare son soggette ad esser confutate»<sup>31</sup>.

Il cominciamento non può essere un mediato, perché ciò che è mediato non è originario; né può essere un immediato, perché l'immediato è indeterminato e da esso non è possibile dedurre. Del resto, il cominciamento di una trattazione filosofica, che ha come suo obiettivo la verità, non può essere arbitrario, cioè soggettivo. Esso, tuttavia, non può essere nemmeno autenticamente oggettivo, cioè assolutamente vero, perché, se fosse tale, non avrebbe senso procedere oltre. Il cominciamento, dunque, configura un problema: ciò da cui propriamente si comincia è la consapevolezza del carattere problematico del punto di moenza. Come uscire, allora, dall'aporia?

Proprio trattando il tema del cominciamento, Hegel svolge la sua analisi critica del concetto di *contrapposizione*. Immediatezza e mediazione sono due determinazioni che solo astrattamente possono venire prese separatamente l'una dall'altra, dunque solo astrattamente vengono contrapposte. Esse, in effetti, sono inseparabili:

«Qui si può solo allegar questo, che non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate* (*ungetrennt*) e *inseparabili* (*untrennbar*), e quell'opposizione come inesistente»<sup>32</sup>.

L'inseparabilità delle determinazioni contrapposte è altro modo per mostrare l'unità del *logos*, che la forma invece non coglie o che riduce a relazione estrinseca. Qui si parla di immediatezza e mediazione, ma il discorso può venire esteso ad ogni coppia di contrapposti. Ogni determinazione, a rigore, è una contrapposizione intrinseca, a cominciare dallo stesso "essere" che Hegel pone come la prima figura della *Scienza della logica*. L'essere è una determinazione, ma una determinazione particolarissima. Essa vale come determinazione, in quanto si pone come figura, ma è una determinazione che deve valere come la più generica delle determinazioni: deve valere come l'indeterminato, cioè come l'immediato. Essa, dunque, in quanto vale come una figura, si pone determi-

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 51.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 52.



natamente; ma, in quanto deve esprimere l'immediato e l'indeterminato, non può non risolversi nel suo negarsi come figura, cioè nel suo *contraddirsi*.

Precisamente qui si deve distinguere il contraddirsi contraddittorio da quello incontraddittorio: se il contraddirsi si esprime come passaggio in una figura successiva, allora si tratta di un contraddirsi ancora *contraddittorio* della contraddizione. La figura, infatti, *prima* si pone e *poi* si supera, così che il suo trapassare nel nulla dà origine al *divenire*. Si tratta di un contraddirsi contraddittorio sia perché alla figura viene attribuito uno *status*, ancorché essa sia tutt'uno con il suo contraddirsi, sia perché il passaggio viene posto come una *relazione* che si dispone tra due figure: l'antecedente e il conseguente. Di contro al contraddirsi contraddittorio si erge il contraddirsi *incontraddittorio* della contraddizione, che non lascia essere la determinazione nella forma del suo presentarsi, ma le impone di coincidere con l'*atto* stesso del suo negarsi. Tale atto restituisce l'autentico fondamento, cioè la vera unità del *logos*, così che l'intero processo delle figure viene in esso ricompreso.

Hegel esprime questo concetto affermando che, oltre il divenire, emerge quell'unità che costituisce la verità di essere e nulla nonché di ogni relazione-unificazione:

«Giacché in quanto s'intendano a questo modo come semplici forme, come diversi dal contenuto, i concetti vengon presi come fissi in una determinazione che li impronta di finitezza, e li rende incapaci di comprender la verità, che è in sé infinita (*Wahrheit, die in sich unendlich ist*). Benché il vero, sotto un rapporto o sotto l'altro, possa esser di nuovo accompagnato dalla limitazione e dalla finitezza, questo è però il lato della sua negazione, della sua non verità e irrealità, cioè appunto della sua fine, non il lato di quell'affermazione ch'esso è come vero»<sup>33</sup>.

Giudichiamo questo passo capitale, perché in esso Hegel indica come va intesa la verità. La verità è effettivamente tale soltanto se colta nella sua infinità, cioè nella sua assolutezza. Così intesa, non può entrare in un qualche «rapporto», perché «sotto un rapporto o sotto l'altro» essa scade a *termine*, dunque viene determinata. Tuttavia, poiché non si può *evitare* di collocarsi in ambito formale (l'ordine dell'intelletto o del discorso), in qualche modo si finisce per determinare quella verità che si sa essere indeterminabile. Diventa così *inmegabile* l'esigenza di trascendere l'ordine della forma, proprio perché tale ordine pretende di inglobare ciò che esso stesso richiede come emergente onde valere

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 17.

quale autentico fondamento. Per questa ragione, abbiamo parlato dell'*innegabile necessità che l'inevitabile si risolva nel suo togliersi*, così che la fenomenologia venga ricompresa nell'unità del *logos*.

Poiché Severino non riconosce l'*irriducibilità* dell'innegabile all'inevitabile, egli vede un unico livello, quello nel quale si impone la necessità che il fondamento (principio) si estrinsechi. E così egli attribuisce una *struttura* all'originario, considerando un unico aspetto del pensiero hegeliano, quello per il quale la sostanza è anche soggetto e il concetto è il suo farsi altro a se stesso per tornare in se stesso e valere come *in sé e per sé*. A nostro giudizio, questo livello configura il *contraddirsi ancora contraddittorio della contraddizione* e il grande merito di Hegel è quello di avere riconosciuto che questo livello, definito da noi "inevitabile", deve venire trapassato dall'*atto del contraddirsi incontraddittorio della contraddizione*. Se l'inevitabile dà luogo alla "storia" della logica e configura un processo orizzontale in cui la contraddittorietà di ciascuna figura non viene effettivamente trascesa, ma riproposta in ogni figura successiva, "innegabile" è l'*atto del contraddirsi* di ciò che risulta soltanto inevitabile.

Hegel, dunque, non è il filosofo della contraddizione, come taluni pensano. Egli non ha inteso sostituire alla logica aristotelica, basata sul principio di non contraddizione, una logica dialettica, basata sul principio di contraddizione. Piuttosto, ha inteso rigorizzare la posizione aristotelica, mostrando come il p.d.n.c. sia ancora formale, laddove il principio autentico deve trascendere la sua forma determinata. Paradigmatico è il seguente passo, che abbiamo già citato:

«Ciò che muove il mondo in generale è la contraddizione, ed è ridicolo dire che la contraddizione non può venire pensata. Quest'affermazione è giusta solo in quanto non ci si può accontentare della contraddizione e la contraddizione supera se stessa mediante se stessa. La contraddizione superata non è però l'identità astratta, perché questa è soltanto un lato dell'opposizione. Il risultato prossimo dell'opposizione posta come contraddizione è il *fondamento* che contiene in sé tanto l'identità quanto la distinzione come superate e deposte a puri momenti ideali (*ideell*)»<sup>34</sup>.

Il fondamento trascende, dunque, la relazione-contrapposizione di immediato e mediato o di indeterminato e determinato. In effetti, anche Severino

<sup>34</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Sämtliche Werke*; tr. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte Prima, *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981, p. 321.

sottolinea la necessità di oltrepassare la contrapposizione; se non che, egli così descrive tale superamento:

«L'oltrepassamento non si realizza però come un "metter da parte" la contrapposizione, ma come la fondatezza o il valore di uno dei due termini che costituiscono tale contrapposizione: l'oltrepassamento non è l'emergere di un *medio* tra l'affermazione e la negazione – onde l'annullamento le investirebbe entrambe –, ma è, dicevamo, l'emergere del fondamento di uno dei due termini contrapposti, è il venire a tenersi fermo di uno dei due»<sup>35</sup>.

Severino, insomma, pretende di assumere il fondamento come un *qualcosa di determinato* e per questa ragione lo contrappone all'indeterminato, cioè all'annullamento della determinazione. Questa posizione deriva dall'assolutizzazione dell'ordine formale, che fa della *relazione* l'essenza dell'*originario*. La conseguenza è la seguente: ad assumere valore di *originario* è il costruito *monodiadico*, in cui la relazione trova espressione. Tale costruito, però, è la contraddittoria conciliazione dell'indipendenza dei termini, che per essere due devono esibire una identità autonoma, con la loro dipendenza, essenziale al loro mantenersi in relazione<sup>36</sup>. Il contraddirsi incontraddittorio della relazione, invece, è il suo risolversi nell'autentico *originario*, il quale non può non essere uno in sé stesso. Che è come dire: quando la contraddizione viene riconosciuta nel suo essere contraddittorio *emerge la consapevolezza incontraddittoria* del suo essere, appunto, mera contraddizione.

D'altra parte, l'emergenza non deve venire intesa come qualcosa che si realizza in forza di ciò su cui si emerge. In quanto così la si intende, il vincolo al finito permane necessariamente. L'emergenza va intesa, piuttosto, a muovere dalla prospettiva opposta, cioè a partire da quella condizione che la rende possibile: è l'incontraddittorio, e solo l'incontraddittorio, che consente di rilevare la contraddizione e che impone alla contraddizione di contraddirsi. La coscienza, pertanto, riesce a cogliere il *limite* di ciò che è determinato perché lo ha oltrepassato e lo ha oltrepassato in virtù della *luce* dell'incontraddittorio, che le consente di *vedere* il limite.

Per la *considerazione speculativa* l'assoluto emerge necessariamente oltre la relazione e costituisce l'unica verità autentica; per la *considerazione formale*, invece, la relazione nega l'assoluto e lo nega affermando che, se emergesse come assoluto, esso comunque si vincolerebbe al finito (relativo) su cui emerge.

<sup>35</sup> E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981<sup>2</sup>, p. 147.

<sup>36</sup> Per un approfondimento, rinviamo ad A. Stella, *La relazione e il valore*, Guerini Scientifica, Milano 1995.

Ebbene, Hegel ci ha insegnato che questo capovolgimento, operato dal senso comune e dalla considerazione formale, è inaccettabile perché insensato:

«Qualcosa viene saputo come *limitazione*, come difetto, [...] solo in quanto, al tempo stesso, si è già *oltre* di esso. [...] Perciò va considerata soltanto come mancanza di consapevolezza non capire che proprio la definizione di qualcosa come finito o limitato contiene la dimostrazione della *presenza effettivamente reale* dell'infinito, del non limitato»<sup>37</sup>.

## 6. Conclusioni

La coscienza in atto è l'unico modo per *tradurre* l'emergenza del fondamento sull'ordine delle determinazioni finite. Essa evita di far ricadere il fondamento nel polo dell'indeterminatezza, ma al tempo stesso consente di intenderlo come irriducibile ad una qualche determinazione. In questo senso il fondamento vale come la *condizione incondizionata* in virtù di cui si pone il trascendersi del determinato.

L'atto del trascendersi del determinato non si subordina al determinato, poiché quest'ultimo si risolve interamente in quell'atto, ossia nell'andare oltre se stesso: la determinazione, che si presentava come una realtà in sé e per sé stante, si rivela così un *segno*, che rinvia non tanto ad un'altra determinazione assunta come *significato*, ma a quella condizione incondizionata che di ogni segno, cioè di ogni determinazione, costituisce l'*unico e autentico significato*.

Per le ragioni addotte, solo l'*incontraddittorio* è autentico principio o fondamento. Di contro, il p.d.n.c., stante il suo poggiare sulla negazione, si vincola a quella stessa contraddizione che da un lato intenderebbe escludere, ma da un altro lato finisce per postulare.

## ABSTRACT

*The objective of this paper is to show first of all the formal character of the principle of non-contradiction, formulated by Aristotle and taken up by Severino. Second, we will attempt to demonstrate the need to distinguish «the uncontradictable» by the principle of non-contradiction. «The uncontradictable» cannot be determined, because its absolute value would be denied. However, it cannot even*

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 223.

*be denied, because it is the condition of intelligibility of the negation. It also constitutes the reason why the contradiction proves its self-contradictory character. The contradicting itself of the contradiction finds expression in some very significant steps of the work of Hegel, which are analyzed to show how the phenomenology of logic, which is horizontal, is based on the logos, which emerges as an act, by its nature vertical.*



## *Rassegna e note*





## *Nichilismo e intersoggettività nel pensiero di Guglielmo Gallino*

Chi scientemente si accinga ad occuparsi di filosofia, soprattutto qualora intenda avanzare proprie proposte speculative, non di rado è trattenuto dall'impressione inquietante che tutto sia già stato detto. L'Autore della vasta opera che qui si intende presentare e discutere (*Il senso e il nulla. Rispondere al nichilismo*, con prefazione di Girolamo Cotroneo, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2015) muove dal principio opposto: sembra che tutto sia ancora da dire. Quest'ardimentosa pretesa è sorretta da un forte impegno teoretico, che occupa la prima parte del saggio. Anche nella seconda (contraddistinta da un esplicito carattere storico), il filo conduttore è rappresentato dall'unità di riflessione teorica e di documentazione storica. È l'unità compositiva di codest'opera. Guglielmo Gallino lo dice sinteticamente nelle *Conclusioni*:

«Sarebbe già un conforto l'aver tracciato un percorso, sviluppato nel rispetto di una condizione: la reciproca implicazione tra un tema teorico dominante e definite indicazioni storiche, chiamate non solamente a fargli da supporto, ma vevoli anche da altrettante occasioni della sua messa prova» (p. 411). Questa connessione è analizzata secondo il registro (come si avverte sin dall'inizio del saggio) della cifra del *difficile* e del *chiaro*. È la caratteristica non solo contenutistica, ma anche formale, della scrittura di Gallino, che sollecita il lettore a seguire, passo dopo passo, la densità dell'argomentazione, di cui ogni pagina è il tassello di un ampio disegno.

Al centro del dibattito si situa il problema del *nichilismo*. L'Autore ne sorvola l'ampia letteratura, per soffermarsi sul suo massimo esponente, vale a dire Nietzsche, svincolandolo però dall'interpretazione di Heidegger che vi ha individuato l'estremo rappresentante della metafisica classica, il cui esito ultimo è rappresentato dall'esaltazione del mondo della tecnica. Dopo avere accennato al fatto che Heidegger non ha preso in considerazione la tradizione neoplatonica (che inevitabilmente avrebbe modificato l'intero impianto della sua tesi sulla metafisica occidentale), Gallino si sofferma sull'analisi critica della "volontà di potenza", svincolata però dall'essere l'artefice del dominio planetario, inevitabilmente dominato dalla pianificazione tecnica. Contrariamente a questa

proposta, che ha dominato la storiografia filosofica, l'azione innovatrice della volontà è assunta a campo d'espansione della libertà individuale. Il fine ultimo è rappresentato dal potenziamento dell'autentico dialogo tra gli "spiriti liberi". Nietzsche è così presentato come il filosofo della *comunicazione*. Questo rilievo vale contemporaneamente da risposta all'altro volto d'ombra del nichilismo: il *solipsismo*. Poiché la comunicazione è apertura al senso, attesta, mediante l'appello alla libertà, il superamento del *solus ipse*.

In particolare, Gallino prende in considerazione le persuasive risposte che possono contrastare l'avanzata del nichilismo. Tra queste ultime, è privilegiata la ripresa del *sensu*, inteso come principio della *costituzione intersoggettiva* della realtà. La sua configurazione ubbidisce a due momenti distinti, ma entrambi confluenti in un'unità strutturale: la sua iniziale *posizione* ed il suo finale *ritrovamento*. Porre l'esistenza del senso è l'atto preliminare di un'attribuzione di valore – nei termini di un'incidenza oggettiva, affidata ad una trasformazione in atto delle condizioni date – all'operare dell'individuo ed a ciò che il mondo gli riflette. Tuttavia, questa condizione non è sufficiente. Una volta posto, il senso deve essere ritrovato all'interno della costituzione intersoggettiva degli eventi. Qui l'Autore fa una precisazione importante: la configurazione del senso deve essere sgomberata da ipoteche pregiudiziali, rappresentate dal Soggetto trascendentale, da cui discende la forma canonica del pensiero dialettico, o, simmetricamente, dall'indirizzo ontologico. L'esito alternativo a queste soluzioni – viene precisato – è da riporre nella funzione storicamente operativa della giustificazione intersoggettiva della realtà. Ma, osserva ancora l'Autore, occorre distinguere la sua forma *costituita* da quella *costituente*. La prima s'impone *de facto*, in quanto incarnata in un gruppo o in un'istituzione sociale determinata; la seconda s'impone invece *de iure*: è una formazione che non è già data, ma che si viene progressivamente costruendo attraverso specifiche *donazioni di senso*, precedenti da un'attività sintetica che disciplina le relazioni dell'accordo o del disaccordo tra gli individui. Con quest'avvertenza, è tutelato il fattore di *novità* dei fenomeni, sciolti dai vincoli dei *Diktat* del passato.

Lo statuto del senso è illustrato mediante un'interpretazione della filosofia come "teoria generale delle relazioni". Il senso n'è insieme il prodotto ed il criterio regolativo. Laddove si connettono due o più termini, si produce senso, il quale, a sua volta, mobilita un più esteso ed articolato campo di relazioni. Per questa sua essenziale funzione, non è riducibile ad un semplice dato, ma è un "orizzonte", che, aprendosi ad un campo di possibilità secondo la dialettica dell'*esplicito* e dell'*implicito*, si presenta inesauribile. Se, allora, il suo avvento è insopprimibile, la sua presunta cancellazione, come avviene negli esiti estremi del nichilismo, non appare sostenibile, anche perché gli stessi enunciati di

quest'ultimo non possono prescindere dalla pretesa d'essere dotati di senso. In questi termini, l'Autore può conclusivamente sostenere che la sua presenza s'impone da risposta alla potenza negativa del nichilismo. Per inquadrare l'arco temporale della sua avanzata, Gallino ha preventivamente distinto il "movimento" dalla "tradizione". La seconda «ricopre una maggiore estensione del movimento in senso stretto, che è, invece, legato alle fluttuazioni della contingenza» (p. 130). Il nichilismo è di pieno diritto un movimento. Mentre la tradizione, contrassegnata dalla bilateralità della *conservazione* e del *rinnovamento*, è caratterizzata dalla *continuità* del senso, il movimento presenta, all'insegna della *discontinuità*, un "andamento segmentato" che procede alla svalutazione, o, ancora più radicalmente, alla contestazione di tutte le condizioni anteriori. Sviluppando questa premessa, l'Autore s'è soffermato sul pensiero di Nietzsche ed in particolare sulla distinzione, all'interno del movimento del nichilismo, tra il suo aspetto negativo e quello propositivo, affidato alla "trasmutazione" dei valori. Da questo progetto, in ultimo, emerge la primalità del modello estetico: «[P]er comprendere l'essenza del nichilismo, bisogna farsi *poeti*» (p. 138). Codesto annuncio si staglia sullo sfondo della "morte di Dio". Lo sconvolgimento della tradizione, operato da quest'assenza, non sfocia però necessariamente nell'ateismo. Il bersaglio polemico di Nietzsche non è la religione in senso stretto, bensì l'"istinto teologico" che trova il suo rappresentante in Paolo di Tarso.

Il senso, inteso come evento intersoggettivo, presuppone la *libertà*. L'intenzione di Gallino è mirata a sottrarla ad ogni necessitarismo, perché il suo accadere è spontaneo ed imprevedibile: se può apparire necessario, tale considerazione è unicamente motivata dal congelamento della vivente presenza della libertà in qualcosa d'inerte. La sua caratteristica consiste piuttosto nell'elemento di novità, che porta con sé e che trascende ogni cristallizzazione dell'essere stato. Oltre ancora, l'aspetto metafisico della libertà vale da giustificazione della sua traduzione in senso morale, e precisamente nel suo essere la *facoltà del bene e del male*. Al riguardo, peraltro seguendo una tradizione accreditata, Gallino evidenzia come il male non *è*, ma si *fa*. Tale alternativa progettuale richiede la libera scelta dell'individuo.

Il rigore delle analisi, che sorregge le pagine dedicate ai temi propriamente teoretici, si ritrova nell'indagine propriamente storica. Lo posso testimoniare in prima persona, perché l'Autore mi ha chiamato in causa in più occasioni, soprattutto per quanto riguarda il mio progetto di coniugare il pensiero di Paryson con quello di Del Noce. Le linee portanti della mia personale ricerca – lo dico solo di passaggio – sono state pienamente comprese e passate ulteriormente al vaglio del confronto tra il concetto di "individuo" e quello di "persona". Al proposito però non posso non ribadire ribadire la mia posizione che è diversa

da quella di Gallino. Quel che è decisivo per l'oltrepassamento del nichilismo a mio parere non è il semplice richiamo all'intersoggettività, ma alla verità, all'essere, che nell'intersoggettività si rivela senza mai esaurirsi in essa. Naturalmente questa affermazione andrebbe approfondita in un confronto maggiormente determinato che comporterebbe una lunga discussione. Le ultime "ondate" del nichilismo non mettono in crisi una soggettività e intersoggettività che non trovi altro fondamento che se stessa? Ciò non toglie che il tentativo di Gallino meriti di essere ascoltato e meditato: si tratta dell'esplorazione di una possibilità che chi voglia oltrepassare il nichilismo si trova di fronte e merito di Gallino è quello di averla esplorata a fondo, dandone una delle sue formulazioni più rigorose, che appunto perciò può costituire un punto di partenza assai valido e proficuo per un dialogo.

Il percorso storico, tracciato da Gallino, prende inizio dalla filosofia di William James, di cui è valorizzato non solo il significato psicologico, ma anche filosofico, del "flusso di coscienza", al cui interno la novità degli eventi coscienziali (presente nei *Principles of Psychology* ed in *The will to believe* sino a *The Varieties of Religious Experience*) è essenziale alla formazione dell'esperienza. La via verso la filosofia delle relazioni, che pone in questione la stessa teoria della verità, è aperta. La cosmologia di Whitehead n'è lo sbocco, particolarmente evidente in *Process and Reality*, dove emerge una struttura dell'universo relazionisticamente coesa ed orientata verso formazioni sempre più complete. Così strutturata, la filosofia dell'organismo è tutta pervasa dal principio cosmologico dell'organizzazione verso il meglio, alla cui base si situa l'"entità" di Dio. Ma, in modo più insistito, rispetto agli esiti religiosi – fondamentalmente razionalistici – di tale cosmologia, il tema è stato sviluppato da Gallino sul versante dell'asse portante delle relazioni e del loro consolidarsi in forme unitariamente connesse, a partire dalla predicazione delle entità individuali con gli "oggetti eterni", che, in Whitehead, assumono una funzione analoga alle idee platoniche.

Nella costruzione della sua possente cosmologia, Whitehead adotta stilisticamente un uso "estetico" della matematica, mediante un linguaggio suggestivo che fa largo spazio ai suggerimenti dell'immaginazione. Il centro dell'argomentazione è rappresentato dalle "entità attuali" (*actual entities*), vale a dire gli elementi ultimi dell'universo, che, accadendo come un *tutto*, si dispiegano in un vasto campo relazioni, occupato dalle "prensioni" e dalle "società", intese in senso organicistico-cosmologico. Con questa premessa, Whitehead risolve in modo originale la *magna quaestio* dell'unità e della molteplicità, ricorrendo alla costruzione di un rigoroso sistema di relazioni, che costituiscono la realtà e di cui segnano la direzione spazio-temporale. Nella sua ottica, come ricorda Gallino (p. 237), «all things are vectors». Tale proposta cosmologica rinvia ad

una riconsiderazione della logica tradizionale: al giudizio predicativo, fondato sull'alternativa tra il vero ed il falso, subentra una teoria delle proposizioni, che, al di là del loro statuto logico, valgono da «esche per il sentimento» (p. 239). Nel suo sviluppo del pensiero di Whitehead Gallino lascia cadere l'elemento teologico. Ma sorge la domanda: è possibile lasciare cadere questo elemento o si tratta per la proposta speculativa whiteheadiana di qualcosa di essenziale che debba essere in qualche modo mantenuto negli sviluppi del suo pensiero?

Non si può seguire qui nel dettaglio l'indagine che Gallino conduce sulla filosofia whiteheadiana. Basti accennare alla conclusione: tutto l'universo è orientato verso la "soddisfazione finale", alla quale tende il carattere "supergettivo" delle entità attuali (cfr. p. 241). Questa composizione è unitaria. Al riguardo, pur nel rispetto della filosofia whiteheadiana, l'Autore distingue radicalmente, sempre nel segno del pluralismo, l'*unità* dalla *totalità*: «La prima è caratterizzata da una struttura aperta, mentre la seconda è chiusa: al suo interno, le relazioni perdono la loro specifica fisionomia, perché subordinate a una struttura autoreferenziale» (p. 249). Il tema è ulteriormente sviluppato in riferimento al relazionismo di Enzo Paci, per il quale il concetto di relazione, innanzi tutto nella sua struttura temporale, vale da alternativa al principio d'identità e ad ogni concezione sostanzialistica. A questa distinzione, si accompagna l'altra, sempre proposta da Gallino, tra la *temporalità*, come puro essere nel tempo, e la *temporalizzazione*, intesa come essere per il tempo: la prima è data; la seconda esprime la funzione attiva della temporalità, quale ineludibile promotrice di relazioni. Su quest'ampio campo, si fonda l'impianto del sapere, il cui statuto si distingue dall'istanza simmetrica del *credere*. Il loro rapporto chiama in causa la tipologia dell'esperienza religiosa. È il tema sviluppato nel capitolo dedicato a Kant. Anche se l'Autore dimostra un alto apprezzamento per la rigorosa soluzione kantiana, non nasconde alcune perplessità circa le sue considerazioni etiche. Kant avrebbe, cioè, trascurato il fattore d'inventività della *morale*, che è per intero assimilata all'apoditticità dell'*etica*. Nella prima – viene sottolineato – esplicitamente agisce il potenziamento della libertà rispetto alla posizione-imposizione della legge razionale.

La discussione continua con le *Ricerche sull'essenza della libertà* di Schelling, su cui Gallino, tenendo conto della proposta interpretativa di Heidegger, si sofferma a lungo. Dall'esposizione dettagliata delle *Ricerche* emerge come, in Schelling, la libertà appaia ambiguamente commista con la necessità. Tuttavia, in ultima istanza, la prima finisce con l'assumere un valore primario, perché dotata di un indice creativo che si dimostra capace di giustificare il fattore di novità degli eventi. La sua rilevanza permette di coniugare la libertà umana a quella divina. Forte di queste premesse, Schelling ha potuto realizzare l'unità

d'idealismo e di realismo. Tale convergenza strutturale, tra gli altri effetti, mette in gioco il problema capitale dell'Alterità. Seguendo sino in fondo quest'indicazione, Gallino sottolinea come, sempre in Schelling, la teoria della libertà trovi il suo compimento nell'*amore*, a cui sembra tendere l'intera filosofia schellinghiana. Per quanto riguarda poi l'interpretazione di Heidegger, l'Autore dedica una particolare attenzione alla relazione tra il concetto della libertà e quello del Sistema che si realizza nella "compagine" dell'essere, che però, per il suo carattere finito, non appare, sempre per Heidegger, compatibile con l'Assoluto schellinghiano.

In ultimo, a partire dalle conclusioni della filosofia di Schelling, viene, analizzata la posizione di Rosmini, con particolare attenzione al rapporto – da cui è germinata una complessa discussione, sia in sede teorica che storica – tra l'“essere ideale” e l'“essere reale”. Sul solco della filosofia rosminiana, viene ulteriormente analizzata la posizione di Manzoni, in riferimento al dialogo *Dell'invenzione*, di cui l'Autore propone un'analisi critica, come nei confronti del *Saggio comparativo sulla rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859*.

Nelle *Conclusioni*, sono sintetizzate le linee portanti dell'itinerario seguito nella stesura del saggio; anzi, per averne ben chiaro il disegno complessivo, è forse opportuno iniziare proprio da questo finale sguardo panoramico. In tale sintesi conclusiva, sono da sottolineare le pagine dedicate alla morte, analizzata alla luce della dialettica tra il definitivo e il non-definitivo. Alla morte non sembra spettare l'ultima parola. Quest'apertura alla vita, cioè verso il non-definitivo, suggerisce una possibile lettura dell'opera secondo il registro di una filosofia della “speranza”, la cui sopravvivenza, dice Gallino, parafrasando Claudel, prova che il peggio non è sicuro. Resta tuttavia la domanda se questa speranza tante volte proposta non sia una speranza troppo debole rispetto al “perpetuo perire” che caratterizza l'orizzonte temporale, alla possibilità di un oblio che tutto travolga. Rinnovo qui il dubbio che il semplice richiamo all'intersoggettività possa veramente oltrepassare il nichilismo, ma la differenza teoretica non toglie che molte delle analisi svolte da Gallino abbiano una validità immanente per cui possano essere messe a frutto e riprese anche in un orizzonte di pensiero che con il suo non coincide. La differenza delle soluzioni non toglie una convergenza nella problematica presa a trattare che da parte mia ho trovato e che ogni lettore potrà trovare in quanto questa trattazione tocca aspetti che chi vuole discutere del nichilismo non può non incontrare: per questa ragione la lettura del libro risulta veramente ripagante anche al di là delle differenze che possono dividere.

ABSTRACT

*The author examines the main topics of Guglielmo Gallino's book, Sense and nothingness. An answer to nihilism. Gallino tries to overcome nihilism on the basis of a theory of intersubjectivity, which has its roots in Whitehead, Husserl and Paci, and of a conception of philosophy as a general theory of relations. Gallino develops his thesis in reference to the idealistic Subject and to Ontology, in a large historical context which comprehends not only Nietzsche and Heidegger but also Kant Schelling and Rosmini. This allows the author to enter into a dialogue with him, which can be considered enriching for both parties.*

## *Scienza e filosofia in Talete e negli altri Presocratici* *Riflessioni intorno a un nuovo libro di Livio Rossetti*

In un recentissimo saggio (*La filosofia non nasce con Talete e nemmeno con Socrate*, Diogene Multimedia, Bologna 2015), Livio Rossetti attua una revisione profonda dei criteri storiografici tradizionali in ordine alla storia del pensiero occidentale, partendo dall'analisi linguistica dei termini «filosofo», «filosofia», «filosofare» che, stando alla sua ricostruzione, assunsero il loro significato «tecnico» solo nell'Atene del IV secolo ad opera di Platone e Aristotele. Per usare le sue stesse parole,

«In gioco è l'idea che la filosofia costituisca una sorta di grande fiume che, se non a partire da Omero, almeno a partire da Talete (oppure almeno a partire da Anassimandro oppure almeno a partire da Eraclito) ha cominciato a ingrossarsi ed ha conosciuto un numero crescente di variazioni sul tema ma nessun taglio netto, nessuna discontinuità importante» (p. 132).

La tesi di fondo è che, nelle vicende intellettuali dei primi protagonisti del pensiero greco, e persino in Socrate, non solo non c'è traccia della parola ma nemmeno della «cosa» cui siamo soliti far riferimento sotto il nome «filosofia» quando usiamo questo termine in un senso rigorosamente tecnico e non in quello traslato, altrettanto legittimo, per cui «si dice [...], e non senza motivo, che tutti siamo un po' filosofi» (pp. 47-48). Se consideriamo «filosofi» pensatori come Talete, Anassagora, Parmenide o Gorgia è perché assumiamo acriticamente l'interpretazione che della loro ricerca e del loro insegnamento diedero Aristotele prima di lui Platone. È quest'ultimo il vero inventore della filosofia. Per opera sua

«anche il gruppo di parole sopra ricordato si è stabilizzato ed è entrato irreversibilmente nell'uso. Quella è la filosofia che si è trasmessa fino a noi, sostanzialmente senza soluzioni di continuità e, malgrado le profonde trasformazioni intercorse, senza mai diventare irricognoscibile» (p. 62).

Si tratta, come si vede, di una tesi molto forte, che l'autore costruisce ed accredita su un duplice versante: da un lato, per via negativa, passando in ras-



segna le testimonianze e i frammenti dei maestri dell'antica sapienza greca, dall'altra, in positivo, mostrando in che modo e attraverso quali circostanze si sia poi formata in Grecia, nel volgere di pochi decenni, l'idea di filosofia che ancora oggi ci è familiare.

Riguardo al primo versante è essenziale chiarire subito che l'obiettivo dello studioso non è certo quello di ridimensionare l'importanza del contributo dato dai Presocratici alla storia delle idee, contributo intorno al quale Rossetti ha costantemente rivolto la sua attenzione. Si tratta, al contrario, di collocarlo nella sua giusta luce. Non per nulla a *Talete il misuratore* è intestato l'ultimo dei cinque vasti capitoli in cui si articola il volume. Se la *filosofia* non comincia con lui, egli rimane per Rossetti l'archegeta di una procedura di ricerca e di sperimentazione che sarà continuata dagli altri due Milesi e da Ecateo, nuovo protagonista dell'esplorazione del sapere, elevato alla dignità di «padre delle scienze umane» (p. 29). Con Talete e con gli altri *physiologi* si dischiude un orizzonte nuovo. La loro storia, che vede i primi progressi della matematica, dell'astronomia, della medicina, della fisica naturalistica, ben più che come la «preistoria» della filosofia può riguardarsi come la storia degli esordi del pensiero scientifico.

Sulla laboriosa ed articolata ricostruzione che Rossetti offre del *curriculum* scientifico del Milesio vale la pensa di soffermarsi, anche a testimonianza della forza probatoria che essa indirettamente assume nella tesi di fondo dell'opera. L'attività di ricerca di Talete va dall'osservazione dei fenomeni celesti (osservazione non puramente ottica, ma descrittiva e calcolante), alle ipotesi in merito alle periodiche inondazioni del Nilo, alla previsione sul raccolto delle olive in una determinata annata. Più che sulla fede dei resoconti dossografici, la rassegna si fonda, ci dice Rossetti, sui «nuclei di sapere» ricostruibili attraverso il confronto delle fonti» (p. 175). A salvaguardia dello spirito scientifico del pensatore di Mileto, l'autore prende le distanze dai contenuti di carattere astratto e totalizzante – oggi diremmo «filosofico» – così tenacemente accreditati dalla tradizione, perché «dotati di modesta stabilità semantica» (p. 187) e va alla ricerca di informazioni che non si prestino «né a contraffazioni, né a fraintendimenti» (*ibidem*). Anche le notizie fornite da Diogene Laerzio intorno agli esperimenti sull'ambra e sulla pietra di Magnesia devono essere ricondotte a parametri di «ragionevolezza» depurandole degli elementi «ibridi» penetrati in esse (p. 188). Passando all'analisi degli aspetti teorici riguardanti le osservazioni sulla lunghezza dell'anno solare, sulle lunazioni, sui solstizi e sugli equinozi (p. 191), l'autore, attentissimo a evidenziare le peculiarità del *modus operandi* del Milesio (cfr. pp. 192-193), ne illustra le varie angolazioni tenendo anche conto degli apporti di testimoni non sempre affidabilissimi, quali Esiodo, Plinio e Diogene Laerzio.

Viene introdotto poi un argomento tecnico riguardante l'uso della meridiana e Rossetti spiega a fondo come Talete si sia avvalso di questo strumento per le sue misurazioni. Non si tratta di un generico ragguaglio, ma di un approfondito resoconto sul particolare impiego delle «letture» dello gnomone e sulle cognizioni matematiche puntualmente applicate dal Milesio. Rossetti ci informa sulla geniale trasformazione di questo «orologio», assai diffuso nell'antichità, in un «calendario celeste», dal quale si potevano ottenere tutti i dati astronomici relativi all'anno solare (pp. 194-197).

È facile vedere – anche in base a un resoconto necessariamente limitato alle testimonianze offerte dal Diels – quale decisivo potere di conferma della innovazione storiografica introdotta dall'autore acquisti il «corollario» del vasto capitolo finale. La rassegna delle «benemerienze scientifiche» di Talete porta Rossetti a concludere che i suoi titoli di gloria sono i numeri e le leggi che governano il cielo e la terra e non certo l'indicazione dell'acqua come elemento primigenio:

«bisognerebbe capire che cosa ebbe il potere di indurre Ippia e poi Aristotele ad associare Talete all'acqua, perché non mi pare che lo si sappia» (p. 207).

Dalla testimonianza di Apuleio (*Flor.* 18, p. 37, 10 Helm), in cui è ripreso l'aneddoto su Mandrolito di Priene desideroso di sdebitarsi con Talete che gli aveva insegnato a calcolare il diametro e l'orbita del sole, Rossetti trae lo spunto per situare quest'argomento in un contesto culturale allargato, in cui si rifà a Eraclito e al Papiro di Ossirinco n. 3710 (pp. 207-214). Ma già da un primo bilancio delle fonti, emerge la conclusione che le «misurazioni» effettuate dal Milesio,

«non ci parlano di un saggio meditabondo, ma di uno "scenziato", che si è organizzato per riuscire ad accertare cose molto diverse tra loro» (p. 189).

Degno epigono di questo conclusivo «Talete misuratore» è il Parmenide che viene presentato, più brevemente ma altrettanto incisivamente, nel corso del II capitolo, come «un filosofo da 'defilosofizzare' piuttosto energicamente» (p. 55). La «messa al bando» dal novero dei filosofi del pur tanto amato Parmenide – Rossetti è oggi fra gli studiosi più accreditati del suo pensiero – è, a mio avviso, oggetto di qualche imbarazzo da parte dell'autore stesso. Non v'è dubbio che il suo riesame dei frammenti e delle testimonianze ci apra efficacemente gli occhi sulla consistenza e l'importanza del discorso della *doxa*. Su questo punto non si può che essere d'accordo. Ma poi Rossetti si porta al cen-

tro del pensiero di Parmenide e ne estrapola il contenuto facendone un calcolo percentuale, dal quale emerge l'esiguo spazio riservato alla dottrina dell'essere:

«I dati nella loro nudità, (e in particolare il v. 50 del fr. 8, quando la dea dichiara: “qui mi fermo, qui finisce la trattazione sull'essere”) ci dicono che la trattazione sull'essere, per quanto più lunga, più ampia e meglio organizzata di altre sub-trattazioni, poté estendersi per un 10-15% del poema, difficilmente di più. Ora, se la filosofia di Parmenide si identifica con l'insegnamento sull'essere, come “tutti” ci dicono, l'80-90% del suo insegnamento non avrebbe avuto nemmeno questa coloritura filosofica involontaria» (p. 58).

Nell'economia del *peri physeos* parmenideo, l'autore riconosce dunque una prevalente presenza della *doxa* e un debole affioramento del discorso sulla verità dell'ente. La conclusione è anche qui inesorabile:

«Parmenide andrebbe ristiudiato e ripensato in profondità, cominciando col defilosofizzarlo sulla base di due considerazioni di fondo: a) se fu filosofo, lo fu senza sapere di esserlo e senza volerlo; (b) in ogni caso, il lato filosofico del poema è circoscritto (corrisponde ai 100-130 esametri del primo logos)» (p. 59).

Se dunque Parmenide fu filosofo, lo fu inconsapevolmente e questo – secondo i parametri accreditati da Rossetti – lo situa piuttosto nella «preistoria» della filosofia dove però hanno ben più titolo ad essere annoverati pensatori come Melisso o come Gorgia (cfr. il § 4 del I capitolo). Il ruolo emblematico di iniziatore della filosofia potrebbe infatti essere attribuito proprio a Gorgia. Stando a quel che ce ne è stato tramandato, scrive Rossetti, la sua «passione argomentativa», e la sua pretesa di «dimostrare l'indimostrabile» sul non ente, fanno di lui un protagonista che «può ben dirsi filosofico fin nel midollo» (p. 37), nonostante che egli non abbia alcuna consapevolezza dello statuto autonomo della filosofia. E certamente

«Corre [...] una bella differenza tra sapere e non sapere di star facendo filosofia. Ed è differenza che intercorre tra preistoria e storia della filosofia» (p. 52).

Non è un caso che in Gorgia compaia il termine *philosophoi*, ma come attributo di *logoi* e non ancora come sostantivo per indicare coloro che esercitano l'attività del *philosophein*. In effetti, anche l'analisi della risemantizzazione filosoficamente consapevole del nome *filosofia* ad opera di Platone corroborerà l'asserzione che «nella fase pre- e non platonica c'è la filosofia ma non ci sono i filosofi» (p. 134).

Ma allora si può parlare di filosofia anche per tutto il periodo preplatónico, sebbene non si possa parlare di filosofi? Le cose non stanno così, per Rossetti. Nemmeno questa filosofia, intesa come concetto «primitivo», potrebbe albergare nella mente dei sapienti vissuti prima di Platone (se non *post festum*), non tanto perché il nome *filosofia* approda alla sua nuova semantica soprattutto attraverso Gorgia, ma perché anche di questo diverso significato, di questa idea «primitiva» appunto, non resterebbe nulla senza una qualche percezione del suo contenuto. Ancora una volta Rossetti è drastico nel suo catechismo negativo:

«Tra l'idea "primitiva" di filosofia e il sapere dei Presocratici non ci sono connessioni. Prima di Platone e Aristotele non ci sono stati intellettuali il cui sapere sia stato percepito come filosofico» (p. 135).

Così il trapasso dall'idea primitiva di filosofia alla «filosofia» di Platone ha quasi l'aria di un inaspettato *coup de théâtre* che non manca di creare qualche agitazione nell'animo del lettore. Siamo in realtà sul secondo dei due versanti lungo i quali è impegnata l'ardita macchina argomentativa ideata da Rossetti. L'obiettivo è quello di mostrare come l'esordio del pensiero filosofico, con l'invenzione della parola e la conquista del relativo concetto, sia un evento maturato prodigiosamente nel giro di pochi decenni. L'ultimo paragrafo del capitolo centrale del libro reca appunto il titolo: «Due diverse accezioni di *philosophia*, una "antica" e una "moderna"» (p. 131). C'è dunque una accezione antica, primitiva, di «filosofia» che risulta però attestata – ed è questo un punto strategicamente decisivo – *anche in Platone* e sulla quale appunto insiste la poderosa virata semantica responsabile, in Platone, della nascita dell'accezione «moderna». L'accezione antica reca i caratteri di una certa competenza nell'uso della parola e nella comunicazione delle idee associata a una certa curiosità intellettuale (pp. 131-132). Se essa è destinata in breve a scomparire o meglio a lasciarsi interamente riassorbire nell'accezione moderna è perché la riconversione semantica di Platone, in virtù della gigantesca personalità intellettuale del suo autore, ha avuto la forza di imporre per la *prima volta* pubblicamente e in certo senso «politicamente» l'idea della filosofia, del ruolo civile del «filosofo» e dell'attività del «filosofare». Sta in questo passaggio, in buona sostanza, l'evento della *nascita storica* della filosofia.

Lo scenario è quello della Grecia tra V e IV secolo a. C., con al centro Atene. L'intero periodo è in sintesi inscritto in tre indicatori annuali: il 430-20 a. C., decennio in cui verosimilmente esordisce il termine «filosofia»; il 385-80, anni in cui è già maturo il concetto platonico di speculazione filosofica ed è già in atto la pratica di una tale speculazione; il 350 circa, anno plausibile di

redazione del libro A della *Metafisica* aristotelica, in cui è codificato il mito che «retrodata» a Talete l'inizio della filosofia.

L'emergenza dell'idea di filosofia è stata solitamente associata, sotto il profilo terminologico, alle figure di Pitagora, di Eraclito e di Socrate. Si tratta di testimonianze – conservateci soprattutto da Platone e da Aristotele – che si rivelano agli occhi di Rossetti torbide e discutibili. Donde l'esigenza di una «riscrittura» delle regole della storiografia filosofica, secondo principi razionalmente verificabili. Per questa «riscrittura» l'autore mette a punto un vastissimo repertorio delle accezioni «antiche» dei termini «filosofo, filosofia, filosofare» lungo l'arco di tempo che va dal 425 al 399, anno della morte di Socrate. La documentazione da lui presentata è necessariamente selettiva e privilegia il panorama della cultura ateniese, lasciando in ombra i bacini orientali e occidentali del pensiero filosofico. Ma le occorrenze sono vagliate e discusse con un dettaglio fine e penetrante: Rossetti attinge a larghe mani non soltanto dai testi tradizionalmente considerati pertinenti alla storia della filosofia (con al centro Gorgia, p. 88), ma anche da testimoni esterni, come gli storici Erodoto (p. 91) e Tucidide (p. 92), il *De vetere medicina* (p. 94), il commediografo Aristofane (p. 97), lo storico Senofonte (p. 101).

Poi la ricerca approda alla decisiva virata platonica. In gioco sono il *Carmide*, l'*Apologia* e il *Fedone*, nei quali la questione linguistica ruota intorno alla figura di Socrate; qui il cesello si fa più delicato e incisivo, perché deve operare senza lasciare troppo nell'ombra il ricostruibile profilo del Socrate storico. Le annotazioni di Rossetti aprono due sentieri ermeneutici: da un lato c'è il rilievo delle voci in tema, viste come «risorse personali» della lingua di Platone, dall'altro c'è l'uso che di questi stessi termini fa Socrate nell'esposizione del suo pensiero. L'autore ci avvia ad una riflessione di notevole spessore speculativo: fino a che punto le parole messe in bocca a Socrate corrispondono a una fedele ricostruzione «storica» del suo linguaggio? Il discorso su Socrate (p. 158) è diversamente complesso e complicato. La prima questione è stabilire come e in che misura si possa distinguere il Socrate storico da quello platonico. La ricca bibliografia sull'argomento ci consente di orientarci verso soluzioni variamente modulate. Nei *Dialoghi* c'è indubbiamente un nucleo di notizie storicamente fondate: Platone non poteva addossarsi la responsabilità di creare un personaggio completamente inventato. Ci sono tuttavia pagine e pagine che presentano un Socrate «portavoce» delle idee di Platone. La seconda questione è stabilire se Socrate fu un filosofo, e se lo fu, con quali note demarcative lo si possa oggi contrassegnare (p. 162).

Ma su entrambe le questioni è evidente la delicatezza della posta in gioco: se fosse lecito accreditare un ruolo effettivo di mediazione tra l'«antico» e il

«moderno» da parte del Socrate storico (e di un Socrate storico che meritasse la qualifica di «filosofo», sia pure inconsapevole), l'intera tesi del volume verrebbe incrinata la sua tenuta: la radicabile cesura che ne è protagonista verrebbe meno sul piano storico e Platone risulterebbe essere il frutto, e non l'autore, della svolta.

È una considerazione che ritengo importante perché contiene un chiarimento, che è critico e di merito, in assenza del quale rischieremmo di fraintendere Rossetti o di fargli dire ciò che non dice, quando afferma fin dal sottotitolo, e si preoccupa poi con insistenza di dimostrare, che la filosofia non comincia *nemmeno con Socrate*. Si tratta di tenere fermo che qui la filosofia è intesa appunto nella sua accezione «moderna» come un sistema organico e interconnesso, in sé definito e autosufficiente, cosciente dei suoi mezzi e delle sue strutture, istituzionalizzato nel metodo e nel linguaggio: un modello che troverà la sua realizzazione più evoluta nella filosofia di Aristotele. Ora – secondo Rossetti – è in forza di questa concezione, maturata nell'Atene del IV sec. a. C., che Socrate non può essere considerato un filosofo, più di quanto non possano esserlo Talete o Parmenide. Non è lui a operare la svolta. Lo si vede guardando all'evoluzione della terminologia filosofica nei tempi successivi alla sua morte. È un terreno «neutro», che percorriamo guidati dall'autore, ammirati per l'ampiezza dell'orizzonte che ci rivela, e per il rilievo con cui egli caratterizza i protagonisti di una cultura ormai linguisticamente e mentalmente educata al concetto di filosofia. Apre la rassegna un cenno alle *Ecclesiazuse* di Aristofane (p. 112), seguono la *Kategoria Sokratous* dell'ateniese Policrate (*ibidem*) e l'esame dell'opera di Alcidamante sui Sofisti (p. 113). Da queste pagine in avanti, la relazione di Rossetti assume una densità impressionante: i richiami, i rinvii, gli incroci mettono al cimento il lettore, ma al tempo stesso mostrano l'altissimo livello dell'analisi. Seguendo a grandi linee il vastissimo disegno dell'autore, incontriamo Lisia (p. 114), Eschine di Sfetto (p. 117), Fedone di Elide (p. 118) e, sia pure in negativo, il socratico Antistene. Nella fase conclusiva, l'analisi di Rossetti si sofferma a lungo su Senofonte (p. 123), autore per molti versi fondamentale per il raffronto con le altre fonti della vita e del pensiero di Socrate. La panoramica si chiude con il nome di Aristotele (p. 130). L'esito complessivo della vastissima ricerca non lascia dubbi. Della geniale forza innovativa della scepsti socratica, della sua eccezionale fecondità dialettica, non si conserva traccia se non grazie alla mediazione del ritratto che ce ne offre Platone nei suoi dialoghi. Su queste basi la conclusione, per quanto pesante, emerge in modo nitido: Platone si è servito sapientemente, ma in modo assai spregiudicato, della figura del maestro facendone il portavoce delle proprie idee; idee di cui il Socrate storico non ha alcuna responsabilità. E con la messa a punto di quest'ultimo

tassello il delicato obiettivo in vista di cui è stata messa in moto l'intero apparato argomentativo può ben dirsi raggiunto.

Allo sviluppo della tesi che intende dimostrare, il libro offre l'apporto di una analisi straordinariamente ricca e agguerrita dal punto di vista storiografico e filologico. Restano però, a mio avviso, alcuni aspetti fortemente problematici. Su di essi vorrei adesso maggiormente soffermarmi. L'analisi di Rossetti è particolarmente attenta a cogliere gli aspetti minuti e particolari dei problemi aperti dalla filosofia platonica allo scopo di evidenziare l'originalità della riconversione platonica dei termini «filosofo, filosofia, filosofare». Ora, proprio a causa di questa riformulazione, muovere idealmente dalla svolta platonica per interrogarsi sull'inizio storico della filosofia può essere una scelta particolarmente delicata. È vero che per altri versi essa può dirsi obbligatoria perché determina teoreticamente l'oggetto della ricerca di Rossetti. Non per nulla resta vero che ancora per Isocrate «filosofia» significa «scienza della formazione del retore e del cittadino», che nell'Atene del IV sec. a. C. si equivocava ancora sul concetto di filosofia e che il suo nome veniva attribuito a domini del sapere del tutto estranei alla speculazione filosofica. Rossetti è ancora nel giusto nell'imputare ad Aristotele tanto la prima definizione organica di *filosofia* come coerente sistema di conoscenze e di idee (e della sua «metodologia») quanto il disegno di una retrodatazione ai tempi di Talete degli antecedenti storici di una tale sistema. Da Aristotele discende tutta la letteratura antica che, con accenti e «colorature» di ogni genere, narra la storia del pensiero filosofico. La dossografia moderna (Hegel, Zeller) ha accolto i risultati dell'indagine aristotelica sistemandoli nella loro cornice storica. Eppure, anche il punto di vista aristotelico sulla *storia* della filosofia non è una coerente applicazione del suo sistema.

Fino a che punto, però, queste inesorabili risultanze storiche bastano a farci concludere che l'idea di *filosofia* sia nata con Platone, in certo senso, già armata di tutto punto come Atena dalla testa di Zeus? Che Platone insomma ne sia stato l'«inventore»?

Il fulcro della leva argomentativa di Rossetti consiste palesemente nel recidere ogni traccia di un vincolo effettivo fra l'idea della *philia*, dell'amore per la *sapienza* così come ci è tramandata a partire dalla *filo-sofia* di Platone, e l'immagine della *sapienza* associata alla memoria degli antichi maestri. La parte finale del v capitolo fa riferimento alla «fama» di Talete, esaltato appunto dai contemporanei per la sua «sapienza». Alceo, come ricorda Imerio, «cantò Talete» in occasione di una *paneguris* celebrata a Lesbo. Rossetti ipotizza che il Milesio sia stato presente a questa cerimonia. In Diogene Laerzio si cita Demetrio Falereo, quale fonte della notizia secondo la quale in Atene, durante l'arcontato di Damasia (582/580 a. C.), Talete sarebbe stato proclamato per

la prima volta *sophòs* (pp. 214-216). Se ne dovrebbe inferire che Talete fu esaltato per una fama globale di «sapienza» che va al di là delle singole conquiste scientifiche. Ma Rossetti non è d'accordo, e ci invita a riflettere sulla circostanza che le onoranze tributate al Milesio avvennero a tre anni dalla famosa previsione dell'eclissi descritta da Erodoto. Si intese quindi onorare lo «scienziato», e non il «sapiente». Vorrei in proposito far notare che, riconfigurando in termini radicalmente alternativi al disegno platonico la vocazione «scientifica» delle indagini dei primi maestri – da Talete «misuratore» fino a Parmenide – Rossetti si assume l'onere di rovesciare un modo di vedere lungamente accreditato, con cui certamente va d'accordo anche il celeberrimo motto che si diceva fosse inciso sul portale dell'Accademia. Sappiamo, fino a prova contraria, che nella cultura occidentale la scienza «nasce» insieme alla filosofia, e se ne distacca soltanto quando acquista lo statuto di disciplina autonoma. Una corrente storiografica largamente rappresentata nei nostri studi pone questo distacco nel periodo ellenistico; altri storici della scienza vanno oltre e ne spostano gli inizi nell'età moderna con Galilei. Nella prospettiva che prende forma dal libro di Rossetti sembra necessario concludere, all'opposto, che sia la filosofia a venir fuori in un secondo momento, «separandosi» come dottrina autonoma, grazie a quel «salto teoretico», a quella «cesura» ben visibile nella scepri socratica (mi riferisco ovviamente al Socrate di Platone), che fa del pensiero «un meta-pensiero», se è lecito interpretare così il «meta-insegnamento» (p. 85) di cui parla Rossetti. Fatalmente, con la nascita della filosofia, si evidenzia allora un «progresso», che non è semplice «avanzamento», ma deciso, profondo «superamento»: la filosofia è un «super-sapere» che sboccia dalla preistoria del pensiero.

Mi chiedo allora: adottare quest'ottica non equivale implicitamente ad assumere, assolutizzandola, una *certa idea* di filosofia, forse la più tenace e inclusiva, ma non l'unica fra quelle che hanno autorevolmente attraversato la nostra tradizione di pensiero? È un dubbio alla cui presa polemica un discorso come quello di Rossetti può facilmente sottarsi se lo si prende come la pratica di una ipotesi interpretativa idonea a fare emergere aspetti significativi e importanti della nostra tradizione di pensiero e ad accrescerne la comprensione storica. È innegabile infatti che l'ipotesi di Rossetti apre scenari nuovi e che il quadro lessicale da lui introdotto e discusso porge al lettore non soltanto una documentazione linguistica, bensì anche una panoramica convincente sulla cultura e la civiltà greca del V e IV sec. a. C. Ma è altrettanto innegabile che, nel modo di svilupparsi del discorso di Rossetti, c'è un costante richiamo al suo credo storiografico di fondo; le argomentazioni che si snodano in un caos ordinato, ma sempre con grande coerenza, sono tutte legate da un sottile *fil rouge*, che ha un sommo andamento circolare. Si tratta di un circolo virtuoso, inevitabile



per l'appunto in ogni autentico e fecondo processo interpretativo. Nessun processo interpretativo va però assolutizzato, precludendo ogni spazio a percorsi alternativi. Se lo si fa, il circolo rischia di diventare vizioso e di non poter più tollerare quell'aspetto congetturale, e dunque per principio discutibile, che ogni interpretazione inevitabilmente comporta.

Al riguardo, vorrei concedermi ancora qualche piccola annotazione. Il caso di Pitagora poteva essere l'occasione per «una messa a fuoco», che gli storici del pensiero antico si ostinano ad accantonare. In epigrafe, si sostiene che tutto ciò che la tradizione ci riporta di Pitagora è frutto della posteriore agiografia messa in campo dai tardi Pitagorici: Pitagora dunque è un «fantasma», di cui non si può dire nulla di storicamente certo. Le conclusioni di Rossetti confermano in verità, in questi casi, un perdurante pregiudizio della letteratura critica: «Ad attribuire rilevanza filosofica ad alcuni insegnamenti ispirati a Pitagora non poté essere lo stesso Pitagora: furono altri in altra epoca» (p. 86). Spiace inoltre che di fronte a Eraclito, un «gigante» del pensiero, sulla cui esegesi Rossetti ha molto e profondamente lavorato, l'orizzonte si restringa alla tradizione testuale del termine *filosofo*. Ne risulterebbe un'indebita attribuzione, poiché l'espressione *philosophous andras* potrebbe essere penetrata arbitrariamente nel frammento ad opera di Clemente Alessandrino e in ogni caso – scrive l'autore – «rimane una parola isolata (e ignorata), dunque del tutto priva di effetti, dunque irrilevante» (p. 87). Parmenide, a sua volta, è posto nel limbo della non-filosofia: sarà merito o demerito di Platone l'averlo tratto fuori. Osserverei però che Platone dinanzi al «terribile e venerabile» Parmenide non si estranea in un atto di contemplazione; più che riesumarlo, dialoga con lui; pur amandolo, lo critica e lo condanna; e, pur condannandolo, ne rimane talmente posseduto da affidargli le sue stesse idee in un dialogo di altissima rarefazione concettuale. Non siamo quindi di fronte a una mera questione di parole: Platone dialoga con Parmenide da filosofo a filosofo. Fino a che punto si può sostenere che un dialogo così intenso e drammatico sia soltanto un'invenzione retorica cui Platone ricorre per rendere più plastico e convincente il disegno argomentativo che gli sta a cuore?

Torniamo per la via di questi interrogativi al punto cruciale della ricostruzione di Rossetti: l'evento della nascita della filosofia si sarebbe svolto senza alcun verificabile contatto con le varie forme della filosofia-di-fatto, che riguardano atteggiamenti psicologici individuali o comportamenti sociali che nulla hanno a che fare con la speculazione filosofica. Ma questo ci autorizza a tagliare del tutto i ponti con l'aspetto per cui diciamo «non senza motivo, che tutti siamo un po' filosofi»? Da un altro punto di vista, quella stessa fenomenologia potrebbe intendersi come il segno di un'antica sedimentazione di una «virtù

originaria», tipica dell'essere pensante. In questo caso, senza far torto all'ipotesi di Rossetti che lega indissolubilmente la vicenda del nome e quella della cosa, si potrebbe sostenere che questa sua stessa ipotesi, di indubbia fecondità esegetica, rimane però *tutta interna* alla storia del nome *filosofia*, e non della cosa, che non si lascia racchiudere nelle maglie di un'unica interpretazione possibile. La questione discussa in modo illuminante nel libro riguarderebbe dunque centralmente la *lingua* della filosofia, dove l'azione, o meglio il pensiero, dei singoli parlanti può avere introdotto mutazioni e innovazioni irreversibili e dove non è certo teoreticamente irrilevante, che un «oggetto» sia indicato nel corso del tempo sotto nomi e concetti diversi. Tuttavia l'oggetto «preesiste» a tutte le sue denominazioni e concettualizzazioni, e l'oggetto della filosofia potrà ben intendersi, altresì, nei termini di una domanda esistenziale, di una interrogazione intima e personale, mettendo l'accento su *philos* piuttosto che su *sophia*, come d'altra parte abbiamo appreso a fare proprio alla scuola di Platone. In questo senso, esso appartiene alla storia dell'umanità, anche se è greco il suo nome, e greca la mente che dall'isolamento di alcuni interrogativi ha tratto imperituri monumenti di sapienza.

Nel «vuoto filosofico» denunciato da Rossetti, piuttosto che la «non-filosofia» si potrebbe allora vedere un'articolazione del pensiero dalla sintassi ancora rigida e compatta, ma dotata di grande dinamismo e di forza propositiva; come dire, una «filosofia assiomatica», ossia assertrice assoluta di verità, non ancora cosciente dei suoi limiti, della sua propria organica struttura e non ancora capace di autoriflessione come si addice a quella «filosofia» che ci è dato ritrovare soltanto nelle opere di Platone e di Aristotele.

In una prospettiva di conciliazione tra tesi innovative e conservative, del resto, anche i pensieri e le forme di pensiero espressi nel patrimonio ideale della religione, della letteratura e delle arti potrebbero considerarsi di tipo «assiomatico» per il loro modo di proporsi e di imporsi e non cesserebbero, per questo, di configurare una *hexis* naturale dell'uomo di ogni tempo. E allora, senza nulla togliere alla validità del percorso esegetico di Rossetti, si potrebbe persino sostenere che la nascita della filosofia va ascritta ad epoche ancor più remote di quella di Talete.

#### ABSTRACT

*The note describes and discusses the central thesis of the volume by L. Rossetti, La filosofia non comincia con Talete, according to which the technical notion of "philosophy", as it is still understood today, only came into being at the time of*

*Plato, and its backdating to the time of Thales and the so-called physiologoi is to be ascribed to an arbitrary construction by Aristotle and Plato himself. The strength and richness of the arguments put forward in the book are highlighted, but at the same time some objections and critical reservations are expressed.*

*Metafisica ed eternità*  
*Su un'opera recente di Leonardo Messinese e sull'implicazione*  
*aurea difesa da Emanuele Severino*

In generale, solo chi conosce molto poco di metafisica può essere portato a pensare che questa disciplina filosofica sia cosa noiosa e riservata a spiriti consumati dal tempo, che senza profonde motivazioni esistenziali e senza tanto rigore si intrattengono attorno a questioni quanto mai lontane dal vero sapere e dall'azione pratica che più interessa all'essere umano.

La storia plurimillenaria della metafisica testimonia per più di un aspetto la distanza che separa questo ramo del conoscere dalle nebulose fantasie senza legge cui a volte ricorriamo, come pure da un certo formalismo tabellesco che, lasciato a se stesso, si cimenterebbe senza frutto nella compilazione di interminabili inventari universali. E se si va a guardare con più precisione alla configurazione classica (greca e medievale) che il pensiero metafisico ha assunto, la natura specifica di tale dottrina emerge con vigore e con esattezza quanto mai definita.

Fa piacere, pertanto, trovare che un libro recente di Leonardo Messinese, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica* (ETS, Pisa 2015), si rifaccia in modo deciso alla tradizione della metafisica classica come alla matrice speculativa a partire dalla quale è possibile interrogare anche il pensiero moderno e contemporaneo, in vista di una sempre maggiore costruttività veritativa. La quale costruttività veritativa, poi, in ultima istanza qui si rivolge alla definizione di una teologia razionale. La metafisica teologica cui rimanda il sottotitolo del volume è appunto la metafisica che non si dissolve nella teologia razionale, ma è la metafisica che, dimostrando insostenibile l'approdo immanentista, riesce piuttosto a culminare nella teologia che si sviluppa all'interno dello stesso logos filosofico. Il Dio cui guarda la metafisica, in questo senso, coincide con l'apparire del concetto razionale di Dio. E questo concetto razionale di Dio, o questo Dio della metafisica, è appunto la risposta alla domanda fondamentale della filosofia relativa alla possibilità di identificare, o non identificare, la totalità dell'essere alla dimensione storica e mondana degli enti<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. L. Messinese, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, ETS, Pisa 2015, p. 15.

Si capisce che tutto il peso del rigore deduttivo che una metafisica teologica si porta sulle spalle coincide esattamente con lo sforzo – dimostrativamente ben riuscito – di dar risposta negativa a quella domanda. Ossia: tutta la potenza che una metafisica teologica riesce ad esprimere, coincide esattamente con la dimostrazione efficace dell'impossibilità di chiudere in equazione l'insieme delle cose di cui facciamo esperienza (compreso il nostro stesso esperire) con l'intero dell'essere assolutamente considerato.

Ma perché un compito così delicato e complicato abbia successo, è naturalmente necessario che tanto la problematica metafisica quanto i concetti fondamentali di cui essa si compone siano intesi e organizzati in forma preliminare secondo la massima chiarezza possibile.

Ora, quest'opera di preliminare intendimento e di preliminare organizzazione dell'impianto metafisico viene affrontata da Messinese certamente a partire dalla tradizione classica, ma – come pure già si diceva – secondo uno speciale confronto col pensiero che si è sviluppato in Occidente, da Hegel ai giorni nostri. Oltre al confronto con l'idealismo hegeliano, allora, sono quello con la fenomenologia e con l'esistenzialismo a occupare ancora buona parte del volume. Husserl e Heidegger, Merleau-Ponty ed Edith Stein, Kierkegaard, Levinas e Maritain, sono alcuni dei grandi nomi che entrano a costruire l'interessantissimo corpo a corpo teorico che l'Autore ingaggia, funzionalmente ad una sempre più rigorosa messa a fuoco delle categorie concettuali che fanno da base alla deduzione metafisica del Dio creatore.

Va anche detto, però, che i referenti preferiti e più ricorrenti di Messinese – quelli a cui in più punti egli si rifà per giudicare della bontà delle tesi avanzate dai pensatori appena sopra ricordati – sono soprattutto Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino. Ed è a partire da questi costanti riferimenti che si trova messa a punto in maniera più determinata anche la proposta metafisica propria dell'Autore.

Qui la questione si fa ancora più intrigante. Ma con l'aumento dell'interesse sono anche i problemi ad aumentare. E, val la pena di dirlo subito, è esattamente il riferimento massiccio a Severino<sup>2</sup>, quello che motiva le maggiori perplessità. Messinese non si nasconde il fatto che è Severino per primo ad escludere la possibilità di comporre la tesi centrale dei suoi scritti (da *Ritornare a Parmenide* in avanti), ossia la tesi dell'eternità di ogni essente, col concetto di un Dio trascendente e creatore. Egli, però, ritiene che la composizione si possa porre come uno sviluppo in senso teologico della differenza ontologica esistente tra l'apparire finito dell'infinito e l'apparire infinito dell'infinito che anche

<sup>2</sup> Cfr. L. Messinese, *L'apparire di Dio*, cit., pp. 103-119 e 139-155, in particolare.

Severino nelle sue pagine afferma. O meglio: egli ritiene che una tale composizione *si debba porre necessariamente*, a motivo dell'insufficienza logica che l'apparire finito dell'infinito esibisce relativamente alla ragion d'essere (al perché onto-logico) del contenuto che in esso appare in modo processuale.

Vediamo di approfondire un poco di più il discorso. L'apparire finito dell'infinito è lo stesso che la totalità della F-immediatezza di cui Severino parlava già ne *La struttura originaria*<sup>3</sup>, e che, a sua volta, di fatto ricalcava il concetto bontadiniano dell'Unità dell'Esperienza (U.d.E.). Ora, comunque si finisca per chiamarla, questa totalità o questa unità segna l'insieme di tutto quanto appare in modo processuale, ossia l'insieme di tutto quanto appare secondo precisi limiti (d'apparire), in base ai quali diciamo che qualcosa inizia ad apparire sopraggiungendo su altro che prima non si presentava assieme a quel che ora sopraggiunge, e poi cessa di apparire secondo la forma inizialmente conosciuta per il sopraggiungere di altro ancora rispetto ad esso. Questa processualità – o questa divenienza – che per Bontadini ancora doveva esser letta come un annullamento relativo almeno all'apparire di quel che nel processo ad un certo tratto cessa di apparire<sup>4</sup>, né per Severino, né per Messinese (che anche su questo punto segue Severino<sup>5</sup>), può esser invece letta contravvenendo alla tesi per la quale *ogni essente* – compreso quell'essente che è l'apparire di qualcosa – *non può non essere*.

Questa processualità o questa limitazione che costituisce la nostra esperienza mondana degli essenti è quel che, però, non può essere identificato alla totalità dell'essere assolutamente considerato, ovvero sia a quella totalità che lascia nulla oltre di sé, e che lasciando nulla oltre di sé tiene in sé, senza alcuna possibilità di ombre ed occultamenti, ogni essente, ogni apparire e ogni determinato rapporto loro. Apparire infinito dell'infinito – dicevo anche poco fa, precisamente per queste ragioni.

Domandiamoci allora: perché la differenza che passa tra queste due totalità – la totalità dell'esperienza di essenti che iniziano e finiscono di essere presenti, e la totalità inoltrepassabile di tutto il positivo (ossia di ogni essente e di ogni presenza) –, perché questa differenza dovrebbe farsi intendere come la differenza che intercorre tra la totalità degli enti creati e il Dio creatore della tradizione metafisica che di quella prima totalità sarebbe la ragione e il fon-

<sup>3</sup> E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958, e poi, in edizione riveduta e ampliata, Adelphi, Milano 1981.

<sup>4</sup> Cfr. G. Bontadini, *Postilla*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 5, 57(1965), poi ripreso con il titolo *Dialogo di metafisica I*, in Id., *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo II, pp. 206-210.

<sup>5</sup> Cfr. L. Messinese, *L'apparire di Dio*, cit., p. 142.

damento? E ascoltiamo poi la risposta di Messinese, che così riassume la sua argomentazione: «1) il “non”-dell’essere che caratterizza l’U.d.E. in quanto diveniente (= la negatività inerente alla processualità), non è un “non” di carattere nichilistico; 2) nondimeno, tale “negatività” dell’essere presenta egualmente l’esigenza di essere mediata (= fondata) quanto alla sua ragion d’essere; 3) così che, in quanto il “non” esige di essere fondato – e il fondamento, a motivo del Principio di Parmenide non può essere il nulla – l’U.d.E. è necessariamente nella relazione con l’essere non semplicemente come ciò che è posto *insieme* con l’essere – insieme con la “totalità assoluta dell’essere” – ma come ciò che è posto *dall’essere* (= è creato)»<sup>6</sup>.

Dunque, poiché la negatività che si presenta all’interno del processo esperienziale non trova giustificazione in se stessa, ossia non riesce ad essere in qualche modo dedotta o ricavata logicamente restando semplicemente in se stessa, allora è necessario trovare nel rapporto di creazione che lega la totalità dell’esperienza alla totalità assoluta dell’essere la «perfetta *mediazione logica*»<sup>7</sup> che quella giustificazione è invece in grado di dare. Intendo così quanto Messinese, in maniera un po’ ermetica, afferma scrivendo che «la richiesta della ragion d’essere più concreta dell’Unità dell’Esperienza (= U.d.E.) è giustificata dalla *non L-immediatezza* (ossia non necessità) della U.d.E. considerata in quanto tale, dal momento che questa nella sua determinatezza in prima istanza è affermata soltanto sulla base del suo “apparire” (e cioè della sola F-immediatezza [...])»<sup>8</sup>, e che la «concreta» messa in circolo dell’immediatezza logica e dell’immediatezza fenomenologica deve concludere per la tesi della dipendenza creaturale dell’Unità dell’Esperienza da Dio, «*Creatore*» ed «Essere assoluto»<sup>9</sup>.

Tuttavia, e anche giunti a questo punto nell’ascolto del testo, il carico di perplessità cui sopra accennavo non pare poter venir meno. Il motivo è presto detto. Riguarda anzitutto la negatività di cui la mediazione metafisica teologicamente sviluppata dovrebbe render ragione e giustificazione. Ebbene: *nessun tipo di negatività potrebbe essere ammessa* una volta che si volesse rimanere attaccati alla tesi secondo cui l’essente in quanto essente non può non essere. In altra versione linguistica, questa ultima tesi, tipicamente severiniana, può essere formulata anche dicendo che l’essente in quanto essente è necessariamente, oppure dicendo che esso è eterno, o anche che esso è assolutamente, o ancora che esso è senza limitazioni d’esistenza, o infine dicendo che all’essente in quan-

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 146.

<sup>7</sup> *Ibi*, p. 145.

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 143.

<sup>9</sup> Cfr. *ibi*, pp. 142-155.

to essente conviene l'essere come predicato appropriato<sup>10</sup>. E, in qualche modo ripetendomi, devo aggiungere di nuovo che: se non si vuole incorrere in una grave autocontraddizione, nessun tipo di negatività, né relativa all'esistenza, né relativa all'apparire – che è sempre qualcosa di positivo e non un nulla –, può essere predicata di alcunché, una volta che dell'essente in quanto essente, ossia di ogni essente (l'apparire compreso), si sia stabilito che esso è e non può non essere, ovvero che esso è assolutamente, senza limiti, necessariamente, eternamente (come più Severino ama dire).

Ma se nessun tipo di negatività può essere riferita all'essente in quanto essente, in virtù del suo non poter non essere, non ha senso cercare di giustificare o cercare di rendere ragione dell'esistenza di ciò che semplicemente non esiste: la negatività, appunto. Se l'essente in quanto essente esclude da sé il negativo, in quanto si identifica con l'essere, il quale non può mai non essere, allora nessuna forma di negatività può riguardare l'essente in quanto essente, e nessun tipo di mediazione metafisica della negatività interna all'esperienza può legittimamente venire a costituirsi.

La *rimozione originaria della negatività* da parte dell'essente in quanto essente – espressa dalla tesi per la quale l'essente si identifica con l'essere che, in quanto essere, non può non essere – questa originaria rimozione segna la chiusura della possibilità stessa della metafisica. E, se si dà il giusto peso alle parole espresse, essa segna piuttosto l'assolutizzazione – la divinizzazione – di ogni essente. Nessun limite, infatti, può toccare a quel che è senza poter non essere. Ma quel che non ha limite alcuno, né possibilità alcuna di venire meno, questo è proprio ciò che la tradizione speculativa (oltre che biblica – cfr. *Es* 3,14) dell'Occidente ha chiamato Dio.

L'inconveniente non da poco che si sviluppa a partire dall'assunzione della tesi centrale del discorso severiniano è presto notato, se si fa ancora memoria dell'intenzione espressa da Messinese di impostare l'inferenza metafisica a partire dal rilievo dei limiti interni all'Unità dell'Esperienza. Non solo gli essenti di cui si fa esperienza – tanto gli essenti che appaiono quanto il loro apparire – sarebbero senza limiti, e dunque assolutamente liberi dal bisogno di un sostegno teologico e dalla situazione di dipendenza creaturale. Ma sarebbe lo stesso concetto di una «ragion d'essere», a cui il metafisico in qualche modo si sottopone, a dovere essere respinto.

La ragion d'essere di ciò che, per definizione, è e non può non essere, sta infatti già tutta nel suo esserci, ovvero nell'esserci di ciò che, come un assoluto positivo, si trova opposto assolutamente al negativo, avendo sempre ragione del

<sup>10</sup> Cfr. *ibi*, pp. 106, 117, 142, fra le altre.



negativo. Quel che appare, per dire altrimenti, avrebbe tutto quanto in se stesso il proprio fondamento e tutta quanta in se stesso pure la necessità della propria eternità. Perché domandare e perché cercare oltre? Quale ulteriore perfezione e quale ulteriore positività potrebbe vantare il Dio della metafisica (*l'Ipsum esse*) rispetto all'essente che sta già in pari con l'essere, e che, in virtù di questa parità, necessariamente non può non essere?

Qui, mi pare di poter dire, si riassumono i problemi principali che pendono sul tentativo metafisico messo in campo da Messinese. Minori non sono, tuttavia, i problemi che crescono all'interno della riflessione più propriamente severiniana (la quale, in un certo senso, è pure la fonte delle difficoltà di Messinese).

Continuando a pensare che esista una «implicazione aurea» tra «l'esser sé dell'essente e l'eternità dell'essente»<sup>11</sup>, e continuando a pensare l'eternità dell'essente come il non poter non essere dell'essente, Severino per primo dovrebbe concludere per l'esistenza di un unico essente, immenso ed assoluto, che non venendo mai meno e non trovando mai un limite alla propria identità dovrebbe anche segnare l'unica vera realtà. Il ritorno a Parmenide sarebbe così davvero compiuto del tutto (ma più di quanto auspicato); e contro le intenzioni più volte ripetute si dovrebbe dire addio al complesso del ragionamento platonico del *Sofista*, al cui interno il tema del negativo, nella forma del non-essere come diverso, entra a definire la pensabilità della stessa molteplicità degli essenti.

Infatti, se «essere identici a sé» significa essere «eterni»<sup>12</sup>, ossia essere senza limiti quanto al proprio essere e alla propria identità, un qualsiasi essente ( $x$ ), in quanto se stesso e in quanto identico a sé, sarebbe necessariamente senza poter mai incontrare l'altro da sé e senza poter mai avere a che fare con ciò che, in quanto diverso da lui, segnerebbe l'effettiva negazione (non- $x$ ) tanto dell'esser suo (di  $x$ ) quanto della sua identità (sempre di  $x$ ). Ma, appunto, se una simile negazione e se un simile altro per davvero esistessero (se davvero si desse un non- $x$  rispetto ad  $x$ ), allora quell'essente qualsiasi che si era partiti a considerare ( $x$ ) dovrebbe trovare in un tale altro-da-lui (in un tale non- $x$ ) quel limite ontico che all'esser suo e alla sua identità (all'essere e all'identità di  $x$ ) non sarebbe dato valicare.

<sup>11</sup> Cfr. E. Severino, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, p. 95. Anticipo, adesso, che non mi impegnerò nella discussione analitica di tutte le diverse «fondazioni» dell'eternità dell'essente che in questa nuova opera Severino si preoccupa di offrire. Una tale discussione analitica non riuscirebbe ad essere eseguita nel breve spazio riservato a questo intervento. Ma quello che va ugualmente sottolineato è che il cardine su cui ogni fondazione è fatta riposare è dato precisamente dall'«implicazione aurea» che ora si è richiamata e che ora si sta sottoponendo – questa sì – ad una critica puntuale.

<sup>12</sup> Cfr. ancora E. Severino, *Dike*, cit., p. 94; e poi anche p. 108.

Rigorosamente parlando, qualcosa è senza limiti – cioè è eterno – se lo spazio semantico da esso occupato è lo spazio semantico dell’Intero concreto – o è l’intero concreto spazio semantico. Se qualcosa non significa lo stesso che l’Intero concreto, quel qualcosa ha dei limiti semantici positivi che lo individuano nella distinzione da altro di positivamente significante e che segnano uno sbarramento al dilagare in-finito della sua identità e del suo esser-sé. (E la semantica cui si fa riferimento è la semantica fondamentale che riguarda tutte le determinazioni che possiamo pensare: quelle che rubriciamo come concettuali – come “positivo” e “negativo”, o “astratto” e “concreto” –, quelle che chiamiamo spaziali – come “qui” e “là”, o “sopra” e “sotto” –, quelle che definiamo temporali – come “prima” e “ora”, o “ieri” e “oggi” –, ecc. ecc. La semantica cui si fa ora riferimento è la scienza del significato in quanto significato, quella semantica che tiene in sé tutti i possibili significati).

D’altro canto, solo che affermiamo qualcosa, noi operiamo distinzioni e opposizioni semantiche: l’affermazione di qualcosa (Severino stesso lo ha sempre insegnato) è la negazione della negazione di quel qualcosa. Affermare che oggi piove, è negare che oggi non piove. Si vede facilmente quanti elementi differenti e contrapposti entrano subito in gioco, solo che si pensi e si affermi qualcosa, appunto. Non ha molto senso, pertanto, continuare a chiedersi se davvero esista la molteplicità degli essenti e se davvero gli essenti che sono altri tra loro intrattengano tra di loro un rapporto di positiva ed effettiva negazione. Deve subito essere scartato, così, anche il rigidissimo misticismo parmenideo che inizialmente pareva poter concludere per l’esistenza di un unico essente, unico essere.

Ma se questo si riconosce – ossia se si ammette l’esistenza di una pluralità di determinazioni finite e dunque non assolute –, come rimane possibile continuare a sostenere che il senso incontraddittorio dell’identità di una determinazione, la quale si distingue da altre determinazioni ugualmente incontraddittorie, coincide con l’impossibilità di non essere da parte di quella stessa determinazione? Al contrario, quella determinazione è se stessa solo *non essendo* tutte le determinazioni altre da lei, che accanto a lei si trovano presenti nello spazio semantico, immediatamente pronte a ricambiare la negazione che quella prima determinazione per esistere rivolge loro. (E anche questa è materia d’insegnamento severiniano, che tuttavia pare dovere andar perduta per amor di eternità).

Non si può dire che ogni determinato essente, in forza della positività (sua) che non ne fa un nulla, per questa stessa positività è anche qualcosa di cui si deve predicare necessariamente l’essere, e dunque l’impossibilità di non essere. Così facendo si mostrerebbe di non vedere che la positività di un certo essente è la positività che compete *a lui*, esattamente *così come lui è* – o esattamente così come *la sua identità* prescrive che sia (vale sempre il *rapporto* concreto e

intrascendibile – che non è la *coincidenza*, salvo un unico caso – di essenza ed esistenza, per il quale non ci sono essenze determinate che abitino reami alternativi all'esistenza che si riferisce loro, e non c'è nessuna esistenza che non sia l'esistenza determinata di una qualche essenza). Pertanto: ogni essente è sì *un* positivo e non un nulla; ma è il positivo che lui è e non tutto il positivo altro da lui. Dunque, se quel positivo non è un nulla, non è nemmeno l'essere assoluto, infinito e illimitato. Si dice, giustamente, che quel positivo è *un* essere, o, meglio, *un* essente (fra altri essenti) e non *l'essere*<sup>13</sup>.

Quando si argomenta di rimando osservando che «l'*impossibilità* che un qualsiasi essente incominci e finisca di esser sé è l'*impossibilità* che un qualsiasi essente incominci ad essere e finisca di essere»<sup>14</sup>, si dimentica di nuovo che non può esserci equivalenza tra esser-sé ed essere *simpliciter*. Un essente che non incominciasse mai e che non finisse mai di essere, non sarebbe *un* essente, ma sarebbe di nuovo *l'essere* (assoluto, infinito, illimitato). Se è cioè necessario che ogni essente sia se stesso, non c'è necessità che ogni essente sia senza limiti. Al contrario. Tant'è, di nuovo, che l'esser sé di A (che non è B, C, D, ecc.) è la negazione di B, C, D, ecc., per cui là dove c'è A non c'è B, non c'è C, non c'è D, ecc. E vale certamente il reciproco: per cui là dove c'è B, non c'è A, così come A non c'è lì dove troviamo C, o D, o E, ecc. L'esser sé di qualcosa che non è l'Intero implica sempre un qualche limite d'essere che definisce il sé esatto di quel qualcosa che vediamo esistere come esiste – *né più, né meno*, di come quell'esatto qualcosa esiste.

Prendendo gli esempi per quel che gli esempi possono valere: se il nostro universo semantico fosse ristretto al solo alfabeto, e se, per ipotesi ancora più assurda, la lettera A dell'alfabeto non incominciasse mai e non finisse mai di essere (semplicemente), il nostro già angusto universo semantico si restringerebbe tutto quanto, ancora di più, alla sola lettera A; senza possibilità di procedere oltre, e senza nemmeno possibilità di coglierci nell'atto di riflettere sopra questa A senza limiti. Ma se poi, invece dell'alfabeto, volessimo pensare ad un

<sup>13</sup> Cfr., per questo, C. Vigna, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, e poi, in edizione riveduta e ampliata, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, tomo I: pp. 179-192, 401-416, e tomo II: pp. 127-140, 173-182, 185-192, in cui si insiste chiaramente sull'impossibilità di predicare l'essere (*in quid*, o come essenza) di ogni cosa, ossia sull'impossibilità di porre l'essere come predicato nominale dell'ente in quanto ente, onde evitare, fra il resto, di trattare l'essere come un genere, e le differenze fra i singoli enti, di conseguenza, come *nulla*. E si veda anche P. Bettineschi, *L'esser sé del finito. Considerazioni per Emanuele Severino*, in D. Spanio (ed.), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 285-296, in cui si insiste sul nesso analitico che stringe la determinatezza finita al suo finire e sull'impossibilità di riferire l'eternità ad ogni determinatezza.

<sup>14</sup> E. Severino, *Dike*, cit., p. 277.

universo fatto solo di frutta, e se, per altra ipotesi, dicessimo che quel frutto che è la mela non può non essere, essendo impossibile che essa incominci e finisca di essere, dovremmo anche qui arrivare ad affermare che esiste solo la mela, e non la pera, la banana, l'uva che la mela non sono. Si potrebbe continuare a lungo così, ricorrendo ad esempi forse ancora più interessanti di carattere storico, immaginando che quel particolare essente che è la Prima guerra mondiale non abbia alcun termine, e che la storia umana si concentri purtroppo tutta in essa. E via di seguito.

Se Severino concede giustamente che ogni essente non può «essere in ogni tempo», intendendo dire, con questa concessione, che «gli essenti che sono in un certo tempo» non possono essere e apparire «*all'interno* di un cert'altro tempo, nello stesso modo in cui gli essenti di quest'altro tempo sono e appaiono in esso»<sup>15</sup>, egli dovrebbe anche concludere (a differenza di quel che sembra più intenzionato a fare) che il riferimento alla determinazione temporale che riguarda alcuni essenti altrettanto determinati pone pure un certo determinato limite al loro essere e al loro apparire. In questo modo, però, sia il loro essere sia il loro apparire non possono essere qualcosa che si estende senza incontrare, registrare, subire o anche beneficiare di alcun tipo di limitazione ontica e manifestativa – secondo quel che, al contrario, l'eternità prescriverebbe loro.

Il tradimento dell'identità o dell'esser sé dell'essente, così, si consuma *non* quando dell'essente in quanto essente si rigetta l'eternità che si suppone essere necessaria, o si rigetta l'impossibilità del suo venire meno. Il tradimento dell'identità e dell'esser sé dell'essente si consuma, piuttosto, quando dell'essente determinato, che non si oppone solo a nulla, ma anche a tutto il positivo che lui non è, si predica l'essere assoluto, ossia l'essere senza limitazioni e dunque senza positive opposizioni da parte di alcunché. Con questo tradimento del senso dell'identità dell'essente – che si configura prima ancora come tradimento del riconoscimento dell'esistenza del rapporto di negazione e opposizione che lega fra di loro gli essenti finiti in quanto essenti finiti – si pone fine anche alla possibilità di istruire in maniera corretta tanto la problematica metafisica quanto l'ontologia fondamentale a partire dalla quale la problematica metafisica prende forma.

L'assunzione della tesi secondo la quale l'essente in quanto essente non può non essere, anziché aprire, pare piuttosto sbarrare la strada della metafisica e della metafisica teologica in modo particolare. Questo, anche quando il peso della negatività o della finitudine – che pure in qualche modo è riconosciuto – viene fatto ricadere sull'alternanza di apparire e scomparire, interna all'U-

<sup>15</sup> Cfr. E. Severino, *Dike*, cit., p. 140.

nità dell'Esperienza, che in Dio invece non si darebbe. Più in radice, infatti, lo svolgimento coerente di quella tesi (al di là delle intenzioni con cui essa di fatto può essere gestita o mantenuta) porta ad escludere la possibilità di riferire il non essere, e perciò l'esser limitato, o il finire, ad alcunché – ivi compreso lo stesso apparire. *Ma niente si distinguerebbe più da niente, così. Neanche il negare dall'affermare.* Si tratta, però, come ognuno può vedere, di un esito dal quale non soltanto tende ad allontanarci la tradizione metafisica (tradizione che le pagine da cui siamo partiti certamente onorano e intendono continuare), ma, ancora più fondamentalmente, di una posizione autocontraddittoria che non può trovar conferma nell'evidenza logica e nell'evidenza fenomenologica a cui (comunque si pretenda) il giudizio vero va sempre ricondotto.

ABSTRACT

*The idea (present in L. Messinese, L'apparire di Dio [2015], and again in E. Severino, Dike [2015]) that no thing has the possibility of not to be, closes the way of metaphysics in general. This happens, even when the weight of negativity falls on the alternation of appearing and disappearing, that we find into the Unit-of-Experience, but that we cannot find in God. Basically, that assumption must reject the possibility to affirm that something is not any other thing, or the possibility to affirm that something is limited by any other thing. In this way, no thing can be distinguished by any thing, because, to distinguish something by something else, we need to say that the first thing that we consider (x) is not all the other things that we consider as different from it (not-x). So, more fundamentally, in that idea we find a self-contradiction that logic and phenomenology must refuse.*



## Bibliografica

J.-L. Nancy, *Banalité de Heidegger*, Galilée, Paris, 2015, pp. 89.

Comencemos por el final. «El antisemitismo de Heidegger no invalida su obra». Tal podría ser la conclusión que el filósofo Jean-Luc Nancy extrae del «caso Heidegger» o, mejor dicho, de la reavivación de esta polémica al hilo de la publicación de los *Schwarze Hefte*. De hecho, aun cuando esa afirmación esté tomada de una entrevista que el pensador concedió a *Le Monde* en septiembre de 2014, bien podría servir de resumen del libro aquí presentado, *Banalité de Heidegger*, aparecido un año después y al que su autor no hace mucho que añadió un suplemento.

*Banalité de Heidegger* es, sin duda, de una de las reacciones más lúcidas y comedidas que hasta ahora se han producido tras la publicación de estos *Schwarze Hefte*. «Comedida», porque si bien parte de esta obra de Heidegger abunda en su proximidad a alguna de las tesis del nacionalsocialismo, Nancy no se aventura en despachar el pensamiento del alemán tachándolo de «nazi» y poniendo el dedo acusador en sus lectores. Si nunca hasta ahora lo ha hecho, lo que le valió, por cierto, más de una desavenencia con Philippe Lacoue-Labarthe, tan próximos en otras cuestiones, no tenía por qué cambiar de bando a estas alturas. Más aún si los *Schwarze Hefte* no aportan nada nuevo. Es decir, hay muchos pasajes espeluznantes que rezuman antisemitismo y que conviven con otros en los que Heidegger se burla de la ideología nazi por defender del racismo más burdo y ramplón. De ello Nancy extrae la conclusión de que Heidegger fue un impenitente antisemita, hecho que él mismo ni oculta ni rebaja, pero lo que no fue nunca fue un nazi.

Esto último, insisto, no lo exime de ninguna culpa. Y bastaría con revisar la producción de Jean-Luc Nancy para comprobar cómo este autor nunca se ha ahorado esta condena en todos los textos – y son unos cuantos, como *L'etica originaria di Heidegger*, por mencionar una traducción al italiano – en los que estudia algún aspecto de la filosofía heideggeriana. Ahora bien, así como Lacoue-Labarthe llegó a hacer de su obra una búsqueda o más bien denuncia de la raíz común que une la filosofía del alemán con ciertos aspectos del nazismo, llegando a acuñar la expresión «nacional-esteticismo», Nancy siempre ha desligado ambas facetas. Mejor dicho, ha destacado siempre que su antisemitismo «no invalida su obra».

Y de eso es de lo que se trata en *Banalité de Heidegger*, de analizar *filosóficamente* los *Schwarze Hefte*. Por eso también calificaba antes esta empresa de «lúcida». Es evidente que a quien haya condenado al autor alemán y a su obra, la aportación de Nancy le resultará indiferente, si es que no estima que el propósito de *Banalité* es excusar a Heidegger. Basta hacer un rastreo en un buscador de internet para dar con un buen número de referencias que van en esta línea, la de condenar a Heidegger, lo que podría esperarse, pero también a Nancy por haber hecho del antisemitismo el objeto de un comentario filosófico.

¿Qué es lo que contiene *Banalité de Heidegger*? Ante todo la tesis de que no es posible desentenderse de la desvinculación del filósofo alemán con el proyecto nazi, pero tampoco de su soterrado antisemitismo. Este último, sostiene Nancy, se corresponde con una *doxa* frecuente en Europa en el periodo comprendido entre los años 20 y 40. Heidegger fue antisemita, sí, como lo fueron otros intelectuales en una época de crisis social, institucional y política. Y, por qué no, también filosófica y científica. Ahora bien, y al igual que dijera otro filósofo francés, Gérard Granel, «los años treinta están ante nosotros». Es decir, el caldo de cultivo que permitió el triunfo del nazismo puede estar reviviéndose en un momento de crisis como el actual, en el que los fascismos resucitan de un punto a otro del viejo continente.

En otras palabras, el punto de partida del libro de Nancy es la conexión que puede establecerse entre unos acontecimientos que tuvieron lugar hace casi un siglo, y otros que hoy mismo están llamando a nuestras puertas. Y, sobre todo, de lo que se trata es de valorar qué clase de respuesta puede dar la filosofía ante estos hechos. La de Heidegger, al igual que la de Bataille, Blanchot y De Man fue equivocada. Razón de más para intentar comprender mejor el porqué de este error. Es lo que ha hecho Jean-Luc Nancy con todos estos autores, en especial con Blanchot, cuyas ideas más «dudosas» examinaba con rigor y sin contemplaciones en *La communauté désavouée*, otro trabajo reciente y, al igual que *Banalité*, de una relevancia máxima en el conjunto de su trayectoria.

Así pues, Nancy analiza las razones del antisemitismo de Heidegger y, lo que es más importante, realiza dos propuestas para poder enderezar el rumbo del pensamiento heideggeriano y salvarlo de esa «banalidad». Respecto a lo primero, todo partiría de un acertado diagnóstico de una época de crisis y de una causa mal identificada. El mundo contemporáneo estaría preso según Heidegger de la dominación de las masas, del cálculo, del saber técnico y de la pérdida de las raíces identitarias. Muchos de sus textos de los años 20 y 30 insisten en esta descripción desoladora de una realidad para la cual solo cabe un «nuevo comienzo». El problema con esta idea, explica Nancy, sería doble. Por un lado, para un pensador que ha fundado su propio concepto de historia (*Geschichte*) en contraposición a una historia positiva



o positivista (*Histoire*), la introducción de este elemento, el «nuevo comienzo», resultaba difícil de encajar.

Desde la óptica de una «temporalidad originaria» hablar de refundación sólo es posible si ésta no contraviene la idea del «éxtasis temporal» tal y como es desarrollada, por ejemplo, en *Sein und Zeit*. Y, además, ese «nuevo comienzo» debería compadecerse de la idea del acontecimiento o *Ereignis*. En definitiva, no parece a priori fácil de encajar aquella noción con la de *Geschichte*: «o bien una historia no contiene más que su propio principio, sea cual sea, y tal principio la destina a que se reabsorba en una culminación, es decir, en una ausencia de historia, o bien la sobrevenida es el principio de todo principio, la an-arquía de una *destinerrancia*, según la expresión de Derrida» (p. 64).

Pero Heidegger no vio o no quiso ver estas dificultades. Querer comprender los males de su tiempo estaba por encima incluso de su propio sistema filosófico, y no le quedó otro remedio que violentarlo para introducir la idea de un acontecimiento de carácter salvífico como era el «nuevo comienzo». Ahora bien, si el filósofo se hubiese limitado a esto únicamente se hablaría de una contradicción en su pensamiento. Tal vez incluso de una aporía, lo que en cualquier caso no habría invalidado su análisis y la propuesta que vertebra todo su pensamiento: pensar radicalmente lo que significa *ser* desde la noción de «envío» (*das Schicken*) – de ser (*Seyn*) como envío – que Nancy asume sin mayor problema por entender que permite la posibilidad «de sustraerse a la representación de una culminación progresiva (progresista) del ente en totalidad» (p. 70).

Pero hacia falta, según Heidegger, empezar de nuevo. Y el *otro* inicio debía ser pensado a partir de ese darse – *es gibt* – del ser – *Seyn* –, es decir, como un acontecimiento que se produce en una lógica temporal que ya no es la de la *Histoire* que encierra una teleología, sino desde la *Geschichte*, que sí sintoniza con el éxtasis temporal. Es en este punto de los *Schwarze Hefte* en donde Heidegger deja de lado su propuesta ontológica para profundizar en una nueva política, a la que Nancy no duda en calificar de «fascista» (p. 91). En efecto, política sería la misión que se le encomienda a un pueblo, el alemán, de encabezar el «nuevo comienzo», para lo cual, además de tomar como modelo al sujeto que protagonizó el «primer comienzo», el pueblo griego – contar y numerar los «comienzos» ya sería, para el filósofo francés, señal de un extravío de la idea de *Geschichte* –, a este se le debería encomendar una tarea fundamental.

Y es aquí en donde el antisemitismo toma cuerpo en los *Schwarze Hefte* al sugerir que es el pueblo judío el culpable de los males de la época actual por llevar ínsita la idea de la desaparición de las razas, una amenaza que de llevarse a efecto implicaría el fin de la historia y, por tanto, la imposibilidad de recomenzar. Si la *Geschichte* está por definición abierta al acontecimiento, incluido el del «nuevo

comienzo», aquello que podría suponer su clausura y cierre debe ser eliminado. El exterminio del pueblo judío encuentra así su justificación ontológica. Para que haya *Sein* deben desaparecer todos los obstáculos.

Dicho esto, por medio siempre de un fino y riguroso análisis, Nancy no se resiste a mostrar las contradicciones que esta empresa, la de los *Schwarze Hefte*, tuvo que arrastrar consigo. En realidad pueden reducirse a una: Heidegger obvió la raíz judía del cristianismo. En un suplemento añadido a *Banalité de Heidegger* que no aparece en la edición original pero que sí recogerán las traducciones a otras lenguas, Nancy amplía su análisis conforme se van conociendo los contenidos de los *Schwarze Hefte*. En ellos el pensador alemán se lamenta de que el carácter de «univocidad» (*Eindeutigkeit*) que caracteriza al *Sein* y que ya estaba presente en el cristianismo primitivo cuando éste pensaba «el acontecimiento», se perdiese en beneficio de una plurivocidad.

Nancy dibuja así la figura de un filósofo incapaz de asumir la herencia de sus raíces cristianas, sí, pero también católicas. Su antisemitismo sería en último término una reacción ante la imposibilidad de renunciar a ciertos elementos de esa misma onto-teología a la que combatió y que sin embargo se filtró por los poros de su pensamiento, por ejemplo en los motivos del *Ereignis* o en el «último dios» (*letzte Gott*).

Es necesario insistir para acabar en algo ya anunciado antes, como son las dos propuestas que permitirían no la exculpación de Heidegger, pero sí de algún modo la rectificación de su pensamiento allí en donde este se desvió por la senda del antisemitismo. Estas sugerencias de Nancy son, por un lado, la de insertar la pluralidad en la *Geschichte*: «¿lo *historial* no podría ser plural?» (p. 57). Esto podría conducir, tal vez, a reafirmar la «univocidad» del «envío», esto es, el carácter acontecimental del «comienzo», ni primero ni último, ni nuevo ni primigenio, pero también a alejar el foco del equívoco concepto «destinal» que lo mismo sirve para calificar la misión histórica y salvífica de un pueblo, el alemán, que para decretar la necesaria extinción, igualmente histórica, de otro, el judío.

La segunda línea propuesta por Nancy consiste en «disociar la ‘cuestión del ser’ del dispositivo de la originariedad», camino éste transitado con anterioridad por este pensador en *Le mythe nazi*, junto a Lacoue-Labarthe, lo que demuestra que esa elección, la de rebatir filosóficamente el antisemitismo de Heidegger sin dejar de ensalzar su proyecto filosófico, fue una apuesta ganadora. Ninguna ha sido otra tan lúcida y comedida como la suya, ni la de los detractores de Heidegger ni la de sus defensores más acríticos.

*Jordi Massó Castilla*

R. Caldarone (ed.), *Natura della tecnica e tecnica della natura*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 203.

La nuova collana del «Giornale di Metafisica» esordisce con un volume, curato da Rosaria Caldarone, che in un percorso tripartito dà una nuova lettura del rapporto fra natura e tecnica, impostandola però come un ritorno alle radici del problema filosofico da esso costituito, in una storia di tensione e apparentamento, strutturalmente paradossale, che mette in dialogo Aristotele e Heidegger.

Il problema in questione, quello del paventato pericolo per cui la tecnica rischierebbe ormai di superare il limite posto fra essa e la natura e finisce per immunizzare e sradicare l'essere-umano dalla natura stessa, viene ri-semantizzato partendo dalla messa in discussione della nozione stessa di limite, come la Caldarone chiarisce fin dalla sua premessa al testo.

La supposta dicotomia fra quelli che sono percepiti come due piani ontologici concorrenti, pare ad una prima occhiata derivare primariamente da Aristotele con la distinzione fra generazione naturale e costruzione artificiale secondo il principio della *mimesis*, e in secondo luogo venir ribadita da Heidegger, quando l'attuale super-implementazione tecnica del mondo viene vista come uno dei percorsi di realizzazione inautentica che l'uomo ha intrapreso rispetto alla motilità della sua esistenza "naturale". La dicotomia pare poi definitivamente consacrata dall'idea, sempre heideggeriana, che la *techné*, e l'uomo con essa, siano l'estraneo, l'*Alterità*, contrapposta e rigettata dalla natura.

Tutto ciò viene però messo in discussione quando, seguendo l'impostazione della Caldarone e dall'intero volume da lei curato, si prendano veramente sul serio queste demarcazioni fra i due mondi impostate dai padri nobili del problema, in quanto esse, oltre che dividere, suggeriscono un intimo legame e lanciano un'analogia decisiva, nonché la via per intuire una riunificazione delle due sfere sotto la medesima regola ontologica.

Se il principio della *mimesis*, infatti, costituisce un limite e una differenza fra gli oggetti naturali e gli oggetti artificiali, esso allo stesso tempo imposta un legame fra i due, lo spettro di un'analogia che rimanda a un'unitarietà dell'e-venire dell'Essere che li coinvolge entrambi come vie alternative, ma parallele secondo il medesimo primato della forma come sostanza e della causa finale fra gli altri principi del movimento (G. Licata, p. 27). In Heidegger, allo stesso modo, proprio la tecnica, come totale *Alterità* rispetto alla natura, risulta essere allo stesso tempo la sua più intima essenza e il *proprio* di ognuna delle due pare darsi ambiguamente nel suo sovrabbondare e schiudersi nell'*altro da sé*. Esiste inoltre una tensione, sempre in Heidegger, che presenta la tecnica sia come possibilità di decadimento, nei suoi esiti attuali, sia come via privilegiata dello svelamento dell'ente, senza che quindi

fra essa e la natura il rapporto possa esser liquidato come una dicotomia *tout-court* (C. Agnello, p. 35).

Il *logos*, analizzato da Licata e dalla Caldarone nella sua problematicità di virtù massimamente naturale dell'uomo che lo indirizza a trascendere la natura, come anche la metafora dell'agire medico come superamento tecnico del naturale atto ad auto-eliminarsi in un ristabilimento di esso, su cui si costruiscono gli interventi di Agnello e Sesta, diventano dunque le figure che possono mettere in movimento questa ribollente ambiguità della nozione del limite così come essa è espressa da Aristotele e da Heidegger, e la chiave per trasformare l'originaria trattazione del problema, con base etica, in una vera trattazione ontologica sulle nozioni di identità e alterità.

Una volta così impostata, la riflessione si apre definitivamente con i contributi degli altri autori, che si incaricano di esplorare questa nozione di limite fra naturale e tecnico secondo le tre linee di significato indicate dalla Caldarone nella premessa, dalla figura della supposta alleanza fra le due, alla paventata ostilità fra esse, fino alla definitiva "seconda navigazione" che tenta di vedere i due aspetti insieme, non più come sfere ontologicamente contrapposte, ma finalmente come due alternative possibilità di approccio ad uno stesso mondo che deve esser riconosciuto come schiuso all'implementazione tecnica nel suo esser naturale e rimandato alla cura della natura in quella stessa implementazione.

Con una struttura molto perspicua, il volume procede al ritmo del continuo controcanto che la tesi mimetica di Aristotele e la riflessione sull'*Alterità* e il *proprio* di Heidegger si fanno l'una con l'altra, ricucendo e nuovamente aprendo la ferita fra naturale e tecnico, chiamando in causa altri autori che, sulla scorta della lezione ambigua dei due padri nobili, ammoniscono di volta in volta a non trascurare l'uno o l'altro carattere del rapporto fra *physis* e *techne*.

In particolare, nella prima sezione del volume, i contributi che, da Aristotele a Heidegger, rivelano la nozione di limite come quella di collegamento fra i due mondi, lo fanno nell'ombra del tentativo di nuova ontologia di Maurice Merleau-Ponty (Calabrò, p. 51), mentre nella seconda sezione, quella dedicata a far sanguinare di nuovo la ferita e riemergere la separazione etica dall'idea del collegamento ontologico, a fare da guida sottotraccia è la riflessione dello Hans Jonas delle ricerche bioetiche (Sesta, p. 107), nonché lo stesso Heidegger con la nozione critica di *Ma-chenschaft* (Tusa, p. 68).

Già queste due sezioni sono tuttavia convergenti proprio secondo la loro divergenza, e tutti i contributi di una parte richiamano quelli dell'altra, contribuendo a delineare fin dall'inizio le opposte tendenze di unione e di separazione fra natura e tecnica come le due facce del confine stesso fra esse. Se da una parte abbiamo Licata che pone l'accento sull'analogia fra oggetti naturali e artificiali riunendo i

due mondi secondo la regola ontologica, da questo stesso punto parte poi la Lupo per introdurre la necessità del nuovo discrimine fra organismi viventi e non-viventi, mettendo l'accento sui pericoli della *techne* proprio quando essa cessa di imitare la natura e tenta invece di produrla. Allo stesso modo, al recupero positivo della *techne* in Heidegger presentato da Agnello, risponde Tusa con un nuovo quadro delle sue possibilità di scadimento e di abbandono del contatto analogico con il naturale, che essa mantiene pur sempre in questo autore. Infine, se ogni problema etico e bioetico pare annegare nella nuova ontologia di Merleau-Ponty nel contributo di Calabrò, ciò accade solo perché quei dubbi riemergano, ancora una volta nella metafora medica, nel corrispondente intervento di Sesta.

La terza e conclusiva sezione del volume, infine, non tenta una sintesi che sciogla il prezioso paradosso fin qui delineato, ma vuole gettare uno sguardo perspicuo su di esso, accettandolo in nome della prassi esistenziale piuttosto che rinnegarlo in nome del concetto.

La figura della ferita, ricucita e riaperta da Merleau-Ponty o da Hans Jonas, piuttosto che da Günther Anders o da David A. Shewmon, diventa essa stessa l'immagine che chiarifica il paradosso senza scioglierlo, traducendosi in quella della *deiscenza*, in riferimento a Nancy, che qui è sia uno dei partecipanti al percorso di riflessione che il suo ispiratore.

La *deiscenza*, di fatti, può significare da una parte il riaprirsi, il fatale rigetto, di una ferita appena suturata, la metafora dell'allontanarsi e del collidere minaccioso del naturale e del tecnico. Allo stesso tempo è però *deiscenza* anche quel processo naturale per cui un organismo, nel suo venire a maturazione, si apre e sovrabbonda verso l'*altro da sé*, e quindi essa è metafora vivente di una generale regola ontologica che nel dividere riunifica e che riunificando divide ancora in un circolo armonico.

In riferimento a questa nuova immagine già preannunciata nella premessa dalla curatrice e poi diffusamente illustrata dallo stesso Nancy in apertura alla terza sezione, si apre lo spazio, colto da Nicolaci in un caso e da Cavalcante-Schuback nell'altro, per riconoscere l'ambiguità di fondo e il paradosso della teoria mimetica di Aristotele e del pensiero dell'alterità di Heidegger come la ricchezza stessa che questi pensieri hanno ancora da sviluppare.

La comprensione, secondo questa figura della *deiscenza* dunque, sia della tesi mimetica di Aristotele che della trattazione riservata da Heidegger al problema, come più in generale la valorizzazione e la riflessione della pratica medica come paradigma della possibilità di integrare o di contrapporre il naturale e il tecnico, permette alla Caldarone di concludere il volume riconvertendo la tesi ontologica di nuovo in un pensiero etico, spogliato delle tensioni dicotomiche e delle polarizzazione ingannevoli dell'inizio che, nel loro voler tenere o contro la tecnica o contro la natura, finivano in entrambi i casi per tenere contro l'Essere.

La filosofia (che va a sovrapporsi al *logos*, e alla stessa *techné*), nel suo essere infine questa stessa “seconda navigazione” che indugia sul limite, ha il suo *proprio* nel lasciar essere l’*altro da sé*, la Natura, così come quest’ultima si risolve nel divergere *altrove* e *al di là* di sé, nell’uomo, nell’atto dell’esser presente a se stessa. La contrapposizione, il fraporsi della natura come insensato oggetto inamovibile dinanzi a una tecnica divenuta cieca forza irrefrenabile, è un’immagine falsata derivante dall’oblio di quella differenza ontologica che fonda l’unità dell’ente e che, se accettata, lascia che *l’essere sia per l’uomo* e che *l’uomo sia per l’essere*.

Concludiamo dunque con le parole del titolo stesso del volume, con il richiamo a quella figura chiasmatica per cui la tecnica è sempre *tecnica della natura* e la natura è sempre *natura della tecnica*, e mettendo l’accento sul suggerimento riguardo al problema etico che emerge da tutto il volume, che poi non è altro che il riportare esso alla tesi ontologica secondo cui la differenza, lo scarto, è allo stesso tempo ciò che unisce senza unificare.

Francesca Del Bianco

L. Candiotta (ed.), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 176.

«Ma Platone dice che i cavalli che sono presso di noi sono ritenuti essere vanamente cavalli, e così gli uomini presso di noi sono ritenuti essere vanamente uomini». Queste parole di Colote (Plutarco, *Contro Colote* 1115c) costituiscono una delle prime attestazioni dell’interpretazione della filosofia platonica come una dottrina metafisica che pone un dualismo radicale tra ciò che è intelligibile e ciò che è sensibile. L’Epicureo attribuisce a Platone la tesi che esistenti sono le idee imperiture e immodificabili di Cavallo o Uomo, così come che i cavalli e gli uomini presso di noi - vale a dire, che cadono sotto i sensi e nascono, divengono, muoiono - rappresentino false apparenze, ombre «vanamente» consistenti, copie sbiadite di modelli ontologici perfetti. Tale interpretazione sopravvivrà a lungo nel pensiero occidentale, mentre l’aggettivo “platonico” diventerà un modo per riferirsi a cose o esperienze che non si danno nella vita concreta.

I saggi raccolti dal pregevole volume *Senza dualismo* a cura di Laura Candiotta offrono un primo convincente tentativo di dimostrare che la lettura di Colote *et alii* è riduttiva. Se pure sembra innegabile ammettere che Platone distinse il piano intelligibile dal piano sensibile, va comunque detto che egli non lo fece mai in termini rigidi e netti. Il punto che emerge dal volume è che le idee di Cavallo o Uomo non negano la realtà dei cavalli o degli uomini che sono «presso di noi», anzi consentono la loro stessa esistenza e una loro costante tensione al meglio.

Se si escludono la lucida prefazione di Giovanni Casertano, che critica l'interpretazione di un Platone dualista rigido, mostrando che in lui – come anche in Democrito – non si può nemmeno porre una vita trascendente dell'anima distinta dalla vita del corpo, nonché l'introduzione a firma della stessa curatrice, tutti gli altri contributi pubblicati in *Senza dualismo* hanno la forma dell'intervista. Laura Candiotto pone a se stessa e ai suoi interlocutori, che annoverano due filosofi teoretici, Emanuele Severino, Luigi Vero Tarca e nove storici della filosofia antica, Mario Vegetti, Luc Brisson, Beatriz Bossi, Maurizio Migliori, Anca Vasiliu, Francesco Fronterotta, Arnaud Macé, Olivier Renaut, Salvatore Lavecchia, una serie di domande utili a ripensare in maniera efficace il tema del dualismo platonico. Le risposte che vengono offerte sono diverse nei particolari, ma in generale emerge un convincimento diffuso. I dialoghi platonici mostrano che tra intelligibile e sensibile sussiste sia un profondo contatto, sia un'intima parentela.

Sarebbe pretestuoso cercare di esporre, nel breve spazio di una recensione, le opinioni dei numerosi interlocutori, ciascuno dei quali, oltretutto, presentano spesso una sintesi ragionata dei risultati da loro raggiunti in altri contributi, elencati alla fine di ogni intervista. In questo senso, si potrebbe dire che il volume offre al lettore una somma di *summae*. Preferisco dunque riportare di seguito le domande poste da Laura Candiotto, e descrivere per sommi capi l'orientamento condiviso dagli interlocutori intervistati.

Il quesito che in genere apre le interviste è «Perché Platone non è un dualista nel senso di negatore delle cose sensibili?». Gli intervistati lo risolvono appellandosi al fatto che il filosofo riconosce che ogni cosa è causata e resa conoscibile dalle idee che permangono immutabili dietro il divenire, dunque che esse operano ed esprimono se stesse *nelle* realtà divenienti, pur non essendo riducibili a queste. Un altro argomento prevede poi che, se il filosofo fosse davvero il portavoce di un dualismo radicale che nega il mondo sensibile, non si capirebbe affatto la sua insistenza sulla necessità di vivere felicemente al suo interno, istituendo una comunità politica governata da chi ha la conoscenza di un Bene da cui tutto dipende (cfr. i libri V-VII della *Repubblica*), o anche perché il piano eidetico si manifesta *visibilmente* attraverso l'esperienza erotica e le cose belle (cfr. il *Simposio* e il *Fedro*). Esiste insomma per Platone un cosmo unico e continuo, in cui la divisione sensibile/intelligibile è posta per mostrare come il diveniente si determina da qualcosa che permane, e viceversa come ciò che permane si mostra nel diveniente.

Segue «Quali sono le cause che hanno portato alla predominanza dell'interpretazione dualista?». Gli interpreti non hanno dubbi a porre una sola spiegazione. La divisione sensibile/intelligibile patì un processo di "ipermetaficizzazione" da Aristotele in avanti, dettata da una lettura forzata delle sezioni dei dialoghi che mortificano il corpo (si pensi al *Fedone*) e l'irrealtà del divenire (*Timeo* 27d-28a), o

dall'interpretazione del rapporto tra partecipante e partecipato come una forma di separazione (cfr. Damascio, *Sul «Filebo» di Platone* 103).

Anche le risposte alla terza domanda «Quali sono i passi platonici che possono evidenziare una diversa interpretazione del rapporto idee-sensibili, anima-corpo, pensiero-azione?» sono tutto sommato sottoponibili a una *reductio ad unum*. Le pagine di Platone che ammettono un'interpretazione diversa da quella dualistica sono quelle in cui viene chiaramente indicato che gli accadimenti (l'acquisizione del sapere, la nascita del mondo, ecc.) si determinano grazie a una *relazione* tra il piano sensibile e quello intelligibile. In questo senso, si può dire che il presunto dualismo platonico viene sfumato dal riconoscimento dell'azione di figure terze, come il Demiurgo o la Bellezza, che tuttavia non sono altro rispetto a ciò che mediano. Se così non fosse, precisano gli interpreti, non solo avremmo due reami separati e legati accidentalmente da un terzo che fa da "ponte", ma verrebbe compromesso il carattere unico e continuo del cosmo, dato che esso si frammenterebbe in figure intermedie moltiplicabili all'infinito. La relazione va perciò letta in senso dialettico: sensibile e intelligibile non sono "due", né questi e il loro intermediario sono "tre", bensì tutti sono un "Uno e Molti". Per limitarci all'amore, esso deve essere giudicato come un'esperienza in cui la Bellezza, la persona amata e l'innamoramento si rivelano come una potenza unica, in cui l'idea è colta tramite il corpo e il corpo tramite l'idea.

Infine, ogni intervista prevede sempre la risposta al quesito «Quali prospettive di ricerca si aprono grazie alla liberazione dall'interpretazione dualista?». Quella più promettente e ricorrente è che un'analisi dell'ontologia platonica permette di scoprire che «dualismo» si dice in due sensi. O come "dicotomia", cioè come l'ammissione che due opposti sono tra loro incomunicanti, o come "dualità", ossia come il riconoscimento che due opposti sono complementari e in vicendevole relazione. Ora, benché le ragioni finora esposte permettono di escludere che Platone fu un dualista nel primo senso, si apre la possibilità di pensarlo come uno del secondo tipo. Da questa ipotesi, discendono molte conseguenze positive, tra cui il riconoscimento dello statuto conoscitivo della retta opinione, che dice il vero perché trova un riflesso del sensibile nell'intelligibile.

Le pagine di *Senza dualismo* meritano, in conclusione, di essere meditate, perché danno un'immagine più complessa di Platone e offrono diversi spunti di carattere più teorico. Se un unico limite del volume può essere individuato, è quello che le domande di Laura Candiotta sono formulate in modo da consentire una sola risposta: Platone non fu affatto un dualista, nel senso della dicotomia. Ciò nega all'interprete la libertà di supporre che Colote poteva aver ragione, nel dire che Platone affermava suo malgrado che le idee di Cavallo o Uomo fanno sì che cavalli e uomini esistano solo «vanamente». Ma si tratta di un dettaglio che non compro-



mette la sostanza, filosofica e scientifica insieme, di un testo che ha molto da dire tanto agli storici della filosofia antica, quanto a studiosi di ontologia e metafisica.

*Enrico Piernigiacomi*

G. Cuozzo, *Utopie e realtà*, Moretti & Vitali, Bergamo 2015, pp. 223.

In *Utopie e realtà* Gianluca Cuozzo, tracciando una «filosofia delle cose ultime», lega insieme in modo originale melancolia, utopia e realismo. Per l'autore, che analizza ora i disastri ecologici, ora l'opacità della memoria, ora il mito dei consumi, tra analisi di film e pubblicità di shampoo, riflessioni critiche di immagini politiche e strategie comunicative, sembra bruciare la preoccupazione benjaminiana della mancanza di senso derivante da un nuovo tipo di fare esperienza: un'esperienza impolitica, infeconda e aliena, sommersa dai rifiuti che la storia scaraventa ai nostri piedi (rifiuti non metaforici, visto che all'attenzione per l'ecologia e l'accumulo di sostanze inquinanti è dedicato gran parte del testo). Siamo totalmente sopraffatti da informazioni e notizie, e oggetti, al punto tale che questi non hanno alcun risvolto nelle nostre esistenze, se non nella noia e in una vuota bulimia: ecco perché urge il bisogno di scovare una *chance* tra i fallimenti che ci investono, con lo sguardo rivolto a un'utopia fertile, affatto disancorata dal reale. Melancolia, utopia e realismo sono allora i momenti di una progressiva volontà (o forse voglia) di prendere in carico l'esistente, di non arrendersi all'accidia e all'accettazione passiva della realtà, elementi che comportano una corresponsabilità morale con l'apocalisse, oltre che politica.

La melancolia, ci ricorda l'autore con le parole di Baudelaire, è un «radioso rimpianto», un anelito all'inversione del tempo, da cui sorge il ricordo dell'inadempito, di un residuo di realtà da concretizzarsi: ecco perché da essa si può ragionevolmente sostenere che cresca il seme di un'utopia concreta. Poter trasformare l'inadempito nella possibilità, nella chiave di volta, nell'opportunità del momento, senza per questo sfumare o far dileguare nel niente la relazione che deve sussistere tra alternativa utopica e mondo reale, pare la prospettiva germinale della melancolia. Cuozzo ha ben presente altresì che muoversi tra le sabbie della melancolia, per Benjamin, significa acquisire una competenza dei fatti e degli eventi storici, mondani, quotidiani, assolutamente intransigente rispetto a ogni «ingenuo ottimismo» e «volgare naturalismo storico»; essa spinge a guardare senza scuse o autoassolventi dentro le crepe della decadenza, e a immaginare azioni che aprano la storia a quel potenziale di alterità che essa stessa cova.

La melancolia si mostra quindi come il donarsi dell'attività utopica ma non oziosa (semmai rimuginante e esondata di senso di inadeguatezza e capacità risolutiva). È la mela di Newton che sbatte sulla dura piattezza dell'esistente, del reale.

Anche se sotto la specie di un'angosciosa incertezza, con le braccia levate al cielo, come in un'orante afflizione, essa pone la questione di un altro (un altro luogo, un altro tempo), che ancora non si è dato, e che la storia, in quanto aperta, attende. È quindi la melancolia – avvinghiata al qui e ora ma al tempo stesso contrastivamente protesa verso le stelle (dalle altezze siderali deriva, come messo in luce da Maurizio Ferraris nella prefazione, la stessa parola *desiderio*) che apre alla *quête* di un pensiero utopico. Pensiero che, sebbene non rassegnato al presente, sappia declinarsi alla resistenza del presente stesso e di tutte le filosofie delle magnifiche sorti e progressive sempre passibili di rovesciarlo in distopia.

Condanna per la memoria dell'infelicità passata e pur sempre apertura sul margine del possibile, la melancolia apre a una sorta di amorevole raccolta degli scarti, del pattume dimenticato della quotidianità, morale e materiale. Come lo straccivendolo di baudeleriana memoria, che per il poeta francese era l'alter ego del poeta moderno, il roбивecchi del rifiutato, del gettato via solo ieri, può, dal basso della sua postura ancorata alla terra, raccattare attentamente e faticosamente le sparse rovine della realtà, per decifrarle e, soffrendone, mostrarle. In questa volontà morale di recuperare e ridare attenzione al marginale, al residuale, allo sgradevole (volontà ancora, in qualche modo, benjaminiana – «Nulla di ciò che è avvenuto dev'essere mai dato per perso») c'è la convinzione che l'essere dell'esser stato scartato abbia ancora una formidabile possibilità emancipativa, che rimasticato che sia, e archiviato e reso tesoro, il rifiuto possa ancora offrire un futuro proprio nel suo stesso corpo, nel suo stesso essere disdegnato. Esso, e con esso la montagna di rovine che ci circonda, quasi un monumento, serba potenzialità e nascosta futuribilità. Il frantume del rifiutato, per quanto «avulso dalla compagine delle cose» è una vera e propria «monade di significato in sé conclusa, carica di senso fino a esplodere», è un'allegoria, e d'altronde la nostra epoca è definita da Cuozzo «allegorica in senso pieno». Questo è il percorso, forse tra le strade di una grande città moderna, tra i sentieri delle informazioni perse, dei dati non donati e nascosti tra i recessi sgangherati dello spirito, che inserisce l'utopia nel circuito della realtà. E la realtà offre spazi (anche mentali) di vicinanza tra utopia e realtà stessa, tra utopia e realismo. A ridosso tra l'una e l'altra, come un anello di congiunzione che ne rivela la congenecità, sta la natura. E di fronte ai disastri ecologici, all'apocalisse della riduzione o addirittura dell'esaurimento delle risorse terrestri, di fronte alla follia di troppe paia di scarpe acquistate e quasi sicuramente mai indossate, dell'acqua sprecata e dei cibi lasciati scadere e poi perfino reimmessi nel mercato (nel mercato dei poverelli del pianeta, si capisce), l'utopia di una ricostituzione di una condizione perduta è un sogno ad occhi aperti, svegli, spalancati, perché consci che il delicato equilibrio che permette ancora all'uomo di sopravvivere vacilla. Senza quest'utopia, la vita dell'uomo sul mondo corre davvero il rischio di esaurirsi, di non rinnovarsi e di

lasciare rovine – stavolta sì – inutilizzabili. In luogo della «crescita», pagata a caro prezzo (prima di tutti dai più deboli, da chi non riesce ad adattarsi ai ritmi imposti dal consumo, per poi dimostrare di essere inadatta a chiunque), la natura; in luogo del senso imposto dalle strategie di comunicazione, una nuova visione critica, che pure non deve adontarsi di recuperare, come a fortificare un arsenale della memoria, autori e opere d'arte disparati ma “riflettenti”.

Ecco allora che i compagni del viaggio intrapreso dalla riflessione di Cuozzo per sigillare utopia e realtà sotto l'impulso della melancolia, soprattutto quella che ha origine nel disordine dell'immaginazione e nei meandri della memoria, spaziano da sant'Agostino a Dürer, dai già citati Benjamin e Baudelaire a Kafka, da Georges Perec a Leonardo da Vinci. Il raffronto consentito attraverso questi autori è certo spietato; ora letterario, ora critico, si attarda compiaciuto e severo tra le narrazioni fiabesche e fasulle, che l'insidia insistita e ben congegnata dalle macchine propagandistiche propinano ai consumatori; tra le montagne di rifiuti che le nostre menti hanno partorito; insiste sulle aporie e le fanciullaggini delle pubblicità cui quasi ci rassegniamo, dipendenti. Per poi riandare subito dopo all'altro, all'«alieno ecologico», quell'altro di una natura che può salvare la vita solo se le prestassimo orecchio e decidissimo una mutazione radicale delle nostre prospettive sul mondo. Del resto il reale non può non riflettersi nelle utopie, non darle il tono, la forma, alla stregua di uno specchio deformante. E l'arte, sia pure con fatica può dare a scorgere le cesure salvifiche, i corti circuiti della globalizzazione, le schizofrenie cui siamo assuefatti passivamente. L'arte e la letteratura danno, «in piccolo», una sorta di «anticipazione della realizzazione futura». E l'utopia, dal suo canto, assurge a «un piano di raddoppiamento che si potrebbe definire trascendentale». Il gioco dei desideri è un *nostos*, un giungere alla realtà di sempre, una maschera per rivelare, non nascondere; ed è per questo che l'utopia fa aderire al contingente senza abbandonarsi al nirvana dell'imperturbabile, dell'assuefazione verso il greve, ed è orientata invece verso un altrove che può dare contezza al desiderio di felicità.

E non le illusioni, né le metafore che nascondono la sordida avarizia e ingordigia, non la restituzione in 3D delle immagini di una natura digitalizzata, non il disprezzo per le generazioni future o il suicidio assistito di ogni archetipo reale della natura, ma desiderio dell'altrove (e critica del presente), con una speranza disperata, con una disperazione speranzosa, malinconica: è il senso di una filosofia della natura che può volgersi in salvezza storica, utopica in senso vero.

*Francesco Affronti*

R. Spaemann, *Dio e il mondo. Un' autobiografia in forma di dialogo*, tr. it. di L. Allodi e G. Miranda, Cantagalli, Siena 2014, pp. 224.

È apparsa in traduzione italiana una lunga autobiografia in forma di dialogo di Robert Spaemann, uno dei più importanti filosofi cattolici viventi (classe 1927, già professore a Stoccarda, Heidelberg, Monaco, Parigi, Lovanio, Rio de Janeiro e membro emerito della Pontificia Accademia per la Vita); il motivo di fondo è una riflessione sul rapporto del pensiero e la vita e, attraverso quest'ultima, con la realtà.

Così, anche la celebrazione della Pasqua ortodossa del 1981 al Monte Athos diventa, in Spaemann, un episodio che può avere molto a che vedere con una critica al relativismo. Ciò che, allora, egli aveva detto all'abate ortodosso del monastero greco, per far ammettere se stesso e i colleghi e studenti dell'università di Monaco alla celebrazione, era che la Chiesa d'Oriente poteva giocare un ruolo decisivo nella lotta al liberalismo e al relativismo che minacciano l'Occidente. Ma fu l'incontro di due umanità a risolvere la questione, attraverso un criterio secondo cui, come Spaemann stesso si sarebbe preoccupato di spiegare nel 2014 in una lettera al curatore del volume, «non si dovrebbe chiamare pensiero un processo che non è vissuto» (p. 9). L'abate non voleva consentire al gruppo la partecipazione alla celebrazione pasquale per il fatto che, come cattolici, non potevano ricevere la comunione ortodossa; cambiò idea solo quando Spaemann gli disse che erano dotati di torcia per recarsi in un monastero vicino: la strada, secondo l'abate, era troppo pericolosa da percorrere in una notte senza luna e lungo un sentiero roccioso con in mezzo un torrente.

Vivere, e ancorare il pensiero alla vita, significa, per il filosofo di Berlino, non tanto mettersi in relazione con la nostra soggettività, quanto un «destarsi» (p. 11) a una realtà che non dipende da noi e che, quindi, ci trascende. E, se non c'è vita (e pensiero) senza l'apertura alla realtà e se in questo rapporto consiste la verità, allora non si può nemmeno essere felici senza cercare la verità. Intuizione che Spaemann ebbe per la prima volta confrontandosi da giovane con il patologico perfezionismo antropologico nazista, che lo portò a vantarsi di essere considerato controrivoluzionario, se ciò significava rifiutare la riduzione del pensiero a «sforzo di autenticità» che «annulla se stesso» (p. 37) e l'ibernazione del passato attraverso la «perpetuazione museale» (p. 40): erano proprio questi, secondo Spaemann, due dei tratti principali dell'ideologia rivoluzionaria nazista, nel momento stesso in cui si basava sulla convinzione dell'esistenza, nel futuro, di una soluzione umana al problema del significato della storia e del mondo.

Senza «venerazione di ciò che tramonta» (p. 41) non c'è, invece, nessuna possibilità per il moderno, ma resta solo quel modernismo tipico della Rivoluzione francese che Charles Peguy aveva descritto come la pretesa di costruire il nuovo facendo a meno dell'antico. Se allora, il rifiuto di questa sorta di «progressismo»

nazional-socialista spinge Spaemann, a diciassette anni, a sottrarsi al giuramento al Führer e all'ordine di arruolamento nella *Wehrmacht*, sarà ancora una volta il rifiuto di questo stesso mito progressivo, che si ritrovava anche nel socialismo, a convincerlo, alla fine degli anni Quaranta, a rompere anche con il socialismo, a cui si era legato all'indomani della fine della guerra.

La stessa attività del dubitare non sarebbe possibile senza presupporre contenuti di pensiero che non mutano in quanto ancorati alla realtà; e Spaemann non esita a considerarsi «scettico» (p. 70), non nonostante, ma proprio in quanto, almeno in parte, dogmatico. Va letta in quest'ottica la sua vicinanza, durante gli studi all'Università di Münster (tra il 1945 e il 1952) e il periodo di consulenza presso l'editore Kohlhammer di Stoccarda (1952-1956), a pensatori che si sforzavano di mettere in luce il debito della modernità nei confronti della tradizione (Joachim Ritter, Gabriel Marcel, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Karl Löwith, Leo Strauss); ma anche la scelta di dedicare la tesi di dottorato in Filosofia (1952) alla critica del visconte Bonald alla Rivoluzione francese e la tesi di abilitazione in Filosofia e Pedagogia (1962) alla controversia della fine del XVII secolo tra Fénelon e Bossuet sull'amore dell'uomo a Dio: secondo Spaemann la questione se l'uomo dovesse amare Dio per Se stesso (Fénelon) o in quanto garante della propria autoconservazione (Bossuet) presupponeva quel concetto non teleologico di natura (introdotto in ambito giansenista e cartesiano all'inizio dell'Età moderna), secondo cui l'uomo, non essendo naturalmente aperto a Dio come proprio fine, vi può tendere esclusivamente o rinunciando alla propria natura o "utilizzando" Dio per conservarla.

Il libro del 1963 su Fénelon gli valse, nel 1969, la chiamata a successore di Hans Georg Gadamer sulla cattedra di Filosofia ad Heidelberg che era già stata di Karl Jaspers e apriva a una riflessione destinata a durare un trentennio. La questione della teleologia, ivi trattata, fu infatti al centro dei suoi interessi durante i vent'anni di insegnamento all'Università di Monaco (1972-1992), quando l'approfondimento della filosofia pratica lo avrebbe portato a non rifiutare l'etichetta di "realista metafisico" (se ciò significava ammettere «una realtà che non è realtà solo per me» – p. 240) e a confrontarsi con la teorizzazione della riduzione del pensiero umano ad attività cerebrale: la scienza naturale «può descrivere come il processo del pensiero coinvolga determinate aree del cervello. Tuttavia che cosa venga pensato, questo non può illuminarlo» (p. 239).

Il presente volume si presenta, come già accennato, nella forma di una lunga intervista che abbraccia l'intero arco dell'itinerario intellettuale di Spaemann, ed è il risultato di una vicenda che risale almeno agli anni Novanta del secolo scorso: allora il giornalista Stephan Sattler (che nel 1972 aveva letto un articolo di Spaemann sul giornale tedesco «Merkur» e nel 1987 a Francoforte in occasione della *Lauda-*

tio in onore di Hans Jonas per il conferimento del Premio per la pace del *Deutsche Buchhandel*) chiede un'intervista a Spaemann. L'incontro avviene solo nel 2006 e, nel 2010, il giornalista convince il filosofo a pubblicare le conversazioni, la versione definitiva delle quali esce nel 2012 a Stoccarda.

Giuseppe Bonvegna

M. Vergani, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 164.

In continuità al volume apparso nel 2012 *Separazione e relazione. Prospettive etiche nell'epoca dell'indifferenza* (ETS, Pisa 2012), in cui da un'accurata analisi fenomenologica di categorie concettuali quali «separazione» e «relazione», si delineava un modello di etica della relazione non «prescrittiva» ma segretamente affidata alla custodia di una libertà onnipotente quanto fragile, il recente testo di Vergani nasce dalla consapevolezza della necessità di ritornare a interrogare il concetto di «responsabilità» e l'universo di senso che esso dischiude. Divenuto ormai il termine «responsabilità» un vero e proprio *passerpartout* dei luoghi dell'etica e del dibattito pubblico, viene da chiedersi in prima battuta come sia possibile oggi guardarsi dal rischio del retorico, se per l'abuso e l'inflazione verbale di cui è oggetto, il termine sembrerebbe rinviare a un eccesso di evidenza che rischia di rendere inutile e ripetitiva l'interrogazione. Eppure, di nuovo, ed ancora, la questione della responsabilità si pone, lontana dall'aver raggiunto alcun compimento o saturazione.

L'analisi dell'autore prende le mosse, infatti, da una dettagliata istantanea sullo scenario sociale attuale, dominato dalla civiltà della tecnica e dal consumismo, dalla differenziazione funzionale dei sistemi sociali e insieme dalle nuove leggi dettate dalla globalizzazione, in cui la «la proliferazione delle connessioni che mettono a contatto in forme sempre più inedite e varie» gli individui (p. 19) si accompagna tuttavia all'impovertimento dei legami e ad una «vera e propria scomposizione sociale» (dall'inedia all'indifferenza, dall'*adiaforizzazione* fino all'atomismo sociale); se «il potenziamento tecnico, l'ossessione securitaria, l'automatismo sistemico» (p. 154) sono alcune delle principali cause di un disagio sociale diffuso e conclamato dai sintomi più variegati (dall'isolamento e frammentazione dell'io, alle molteplici vulnerabilità e patologie sociali, dalla paura dell'alterità all'*atrofizzazione* delle relazioni, dal rifugio nell'anonimato fino alla cecità morale), urge con necessità, argomenta Vergani, un «ripensamento circa l'adeguatezza dei fondamenti di un'etica della responsabilità tradizionalmente intesa» (p. 24), per la formulazione di un modello di etica della relazione che nel descrivere la relazionalità umana stessa non può che coinvolgere in questo appro-

fondimento critico anche le teorie del soggetto, dell'agente morale e le filosofie dell'alterità.

Il volume si snoda in un percorso di ricerca teorica che, mirando a scomporre le differenti dimensioni di senso della responsabilità finisce per ripercorrerne anche la storia concettuale, attraversando con efficacia, chiarezza e puntualità i vorticosi meandri della storia del pensiero occidentale, richiamando di volta in volta i contributi delle più variegate correnti di pensiero per rinvigorire e dare forma al discorso.

«Cosa significa essere responsabili o sentirsi responsabili? Chi è titolare della responsabilità, nei confronti di chi o di che cosa? Fin dove si spinge? È retroflessa verso il passato o si proietta nel futuro? È simmetrica o asimmetrica? In che senso la responsabilità chiama in causa le dimensioni del potere, del sapere, del volere? Da ultimo, come si intrecciano responsabilità e libertà?» (p. 12).

Sulla scia di queste domande, la riflessione dell'autore, attraversando i piani della *teoria dell'azione* e della *teoria dell'obbligazione morale* e muovendosi su questo doppio binario, quanto procede a indagare la responsabilità sul piano della relazione e dell'apertura all'alterità, tanto finisce per risaltarne le evidenti implicazioni teoriche e pratiche nei processi di soggettivazione e costruzione dell'identità. Nel secondo capitolo, infatti, definisce gli elementi teorici e le distinzioni concettuali di base: dall'analisi dell'idea di «imputabilità» (p. 53) quale antecedente moderno della responsabilità, allo studio delle tre modalità dell'essere responsabile, «rispondere di-», «rispondere a-», «rispondere davanti a-» (p. 62), discusse attraverso le quattro varianti di responsabilità giuridica, morale, politica e metafisica. A partire dalla distinzione tra responsabilità *oggettiva* e *soggettiva* (p. 77) Vergani mostra come interrogarsi su cosa significa essere responsabile rinvii alla dimensione della soggettività, e più ancora alla necessità di una rinnovata problematizzazione della teoria del soggetto; se la responsabilità non può essere semplicisticamente ridotta all'idea di imputabilità, è perché «il soggetto titolare dell'azione responsabile deve essere rovesciato e mostrato come preliminarmente affetto dall'altro ed esposto» (p. 84), secondo una vera e propria *decostruzione* della categoria di soggettività moderna che pretenderebbe di essere inizio e cominciamento di sé e di ogni sua azione.

Nel terzo capitolo, addentrandosi nell'ambito della questione dell'obbligazione morale, l'autore approfondisce i fondamenti filosofici del vincolo etico che ci impegna nella responsabilità, secondo un percorso che attraversa il pensiero di Heidegger, Anders, Jonas, Arendt, Apel, Levinas, Ingarden, Waldenfels, Jankélévitch, Sartre, Chrétien. Prendendo le mosse dalla domanda «perché siamo obbligati?» la questione si inabissa sulla natura simmetrica/asimmetrica della responsabilità, sulla sua «dimensione storica» (p. 93) che coincide con l'inizialità e il passaggio dalla decisione all'atto vero e proprio e in seguito richiede la prosecuzione come *engagement* e fedeltà all'atto stesso, chiamando in causa i temi della scelta, della decisione

e del rischio, secondo un modello di responsività che, appunto quale «risposta», lungi dal disegnare una soggettività ancora padrona e titolare di ogni iniziativa responsabile, ne riceve l'appello come in seconda istanza, da altro. Ne consegue la questione sulla dimensione etica del tempo, per quella *diastasi* temporale per cui «la risposta giunge comunque troppo presto rispetto alla nostra iniziativa e troppo tardi rispetto alla richiesta» (p. 106). Paradigmatico ai fini di questo discorso resta il pensiero di Levinas, la libertà rovesciata e la nozione di *Malgré-soi*, la figura di *Passato Immemoriale* e as-soluto, l'*altrimenti che essere* quale altro orizzonte di senso che proprio solo a opera dell'altro ci è dischiuso. Compare dunque, in questo livello della riflessione, la dimensione dell'alterità, che si rivela essere costitutiva e determinante nel processo di costituzione della soggettività.

Procedendo infine ad analizzare i nessi tra autonomia ed eteronomia (quarto capitolo), Vergani chiarisce le implicazioni dell'eteroaffezione della soggettività e dei processi di costituzione del sé, fino a lasciar emergere la dimensione della socialità. Se l'ipseità in quanto tale si costituisce attraverso la responsabilità, perché nell'essere responsabile l'io acquisisce la sua dimensione di soggetto unico e insostituibile, ciò significa riconoscere «nell'autonomia del soggetto libero e capacitario un elemento di eccedenza tale per cui il raccoglimento del sé in se stesso è già intaccato dalla presenza dell'altro» (p. 119). In questo senso è possibile seguire Vergani nella sua suggestiva rilettura della storia dell'anima, interpretata attraverso il filtro dell'idea di responsabilità: da Platone a Nietzsche, da Husserl a Ingarden fino a Patočka, passando per Buber e Kierkegaard, possiamo sempre e comunque dire che è la responsabilità che produce soggettivazione; e soggettivazione, in quanto costituzione della soggettività, è anche «soggezione», un «essere-soggetti-a», secondo un movimento eterodiretto che, nel momento in cui ci raggiunge e ci interpella, assegnandoci-alla responsabilità ci assegna a noi stessi come soggetti unici e differenti, insostituibili e resi tali dall'assegnazione stessa, infine e soprattutto *liberi* perché sempre capaci della possibilità della non-risposta.

«Rispondere di sé», dunque, e «rispondere all'altro», perché non c'è sé che non si sia costituito nell'*essere-per*, perché si tratta non rispondere di sé per rispondere all'altro, quanto piuttosto rispondere all'altro per rispondere di sé.

Rosa Laura Guzzetta

C. Piazzesi, *Nietzsche*, Carocci, Roma 2015, pp. 295.

Frutto di una lunga stagione di intenso confronto con il filosofo di Röcken, il libro di Chiara Piazzesi mantiene le ambiziose promesse che l'altisonante titolo sembra suggerire. Il testo si configura infatti come una monografia completa ed



accessibile, capace, da un lato, di guidare abilmente anche il lettore meno esperto attraverso le molteplici dimensioni della filosofia nietzschiana e, dall'altro lato, di fornire un importante contributo agli specialisti, grazie all'applicazione di una metodologia che rielabora, in modo originale e fedele al rigore inventivo di Nietzsche, alcune fondamentali acquisizioni della comunità di ricerca. Proprio dalla questione della lettura dei testi nietzschiani prende le mosse il volume (pp. 13-32), ricostruendo in maniera agile e accurata le vicende alla base delle edizioni delle opere di Nietzsche, dall'appropriazione politico-culturale della sorella Elisabeth al lavoro critico-filologico di Colli e Montinari, ricordando con lucida onestà intellettuale le principali tendenze interpretative della filosofia novecentesca e restituendo al lettore un vivido quadro della ricerca nietzschiana oggi, nella sua internazionalità di respiro mondiale e nella sua costante apertura al confronto di cui è cifra la sezione ad essa dedicata nell'appendice bibliografica del volume (pp. 288-289).

Il prosieguito del testo individua otto principali prospettive attraverso cui indagare il pensiero nietzschiano. I capitoli sono disposti in un ordine dato dalla fase della riflessione di Nietzsche in cui le tematiche trattate hanno assunto una rilevanza cruciale, ma ciascuna parte del testo fornisce parimenti una chiara ricostruzione delle relazioni che intercorrono tra le diverse dimensioni teoretiche e cronologiche della filosofia nietzschiana. Così, il capitolo dedicato all'estetica (pp. 33-64) si concentra sul contesto della genesi della *Nascita della tragedia*, sottolineando il delicato passaggio dalla professione di filologo d'accademia a quella di filosofo dirompente, per poi enucleare i contenuti fondamentali anche alla luce dei testi coevi e spingere l'analisi sino agli ultimi sviluppi della riflessione nietzschiana sull'arte. Da Omero a Socrate, dal pessimismo alla *décadence*, dall'unione di apollineo e dionisiaco a quella di psicologia e fisiologia, Piazzesi delinea chiaramente l'inestricabile legame che attraversa tutti gli aspetti della filosofia nietzschiana, dipanandone i fili per restituire a ciascuno di essi la propria singolare dignità.

Un procedimento analogo è messo in opera nei due capitoli seguenti, dedicati rispettivamente al rapporto nietzschiano con la cultura e la civilizzazione e al problema del pessimismo. Nel primo di essi (pp. 65-90), che si inserisce senza soluzione di continuità nel macro-ordine cronologico che scandisce la composizione del volume, l'autrice muove da una trattazione approfondita della presa di distanza dalla cultura dominante, in particolare dall'erudizione storico-accademica e dalla persona di Wagner, che Nietzsche concretizzò nelle *Considerazioni Inattuali*, per poi chiarire come questo movimento di liberazione critica sia in realtà funzionale alla possibilità di avanzare proposte sperimentali, alternative rispetto alle opzioni tradizionali, quali sono le figure dello spirito libero, del medico della cultura e, non ultimo, del buon Europeo. Il capitolo relativo alla questione del pessimismo (pp. 91-134) getta ulteriore luce su questa dinamica fondamentale della filosofia

nietzschiana, mostrando come questo tema si lasci comprendere all'interno del confronto critico di Nietzsche con l'impianto categoriale e valoriale della metafisica, che si traduce in un costante tentativo di oltrepasamento dei dualismi in direzione di una dimensione meno strutturata e più omogenea al divenire del reale: nella fattispecie, dalla contrapposizione tra ottimismo e pessimismo all'innocenza consapevole dell'*amor fati*.

Nel capitolo successivo, Piazzesi si rivolge alla critica nietzschiana della morale (pp. 135-158) e la presenta come un'operazione di relativizzazione atta a mostrarne infondate le pretese assolutistiche. Nella medesima dinamica si lascerebbero comprendere tanto l'analisi genealogica dei valori morali quanto la prospettiva di un *Übermensch* a venire di cui si fa profeta Zarathustra, riconfermando la preminenza nel pensiero di Nietzsche di una volontà propositiva al di là della decostruzione. Su quest'ultimo aspetto si sofferma il capitolo seguente, che affronta direttamente la questione della verità (pp. 159-186). A partire dalla innovativa messa in discussione della verità come valore morale e non solo come criterio gnoseologico, secondo un nesso che i capitoli precedenti hanno guidato a prefigurare, l'autrice ripercorre le analisi nietzschiane relative al bisogno umano di verità, ai meccanismi psicosociologici che ne determinarono la comparsa e ne garantiscono la permanenza, al ruolo del linguaggio e della morale nell'assolutizzazione di determinati contenuti di pensiero. A conclusione delle considerazioni critiche, il capitolo apre sulla dimensione propositiva del pensiero nietzschiano, quel prospettivismo che, assunto come condizione fondamentale ed ineludibile di ogni esistente, funge da limite e criterio tanto in ambito gnoseologico, quanto in ambito etico. Ciò che va sostituendosi alla verità come obiettivo assoluto di conoscenza è un atteggiamento che, lungi dall'abbandonarsi alla sregolatezza, assume su di sé la responsabilità del rigore e dell'onestà intellettuale. In questa direzione, si comprende la scelta di Piazzesi di dedicare un capitolo alle questioni di metodo (pp. 187-202). Qui i contenuti teorici del pensiero nietzschiano vengono indagati nei loro risvolti pratici, sul piano della scrittura, delle dinamiche riflessive e dell'esistenza, mostrando il profondo legame che intesse tra loro queste diverse dimensioni e che si concretizza nell'assunzione della relativizzazione storica, genealogica, psico-fisiologica ed autocritica come metodi che diano senso e forma al filosofare.

Gli ultimi due capitoli del volume si rivolgono agli aspetti più comunemente noti come propositivi della filosofia nietzschiana: la volontà di potenza e la trasvalutazione. Per ciò che concerne la prima questione (pp. 203-226), l'autrice evidenzia anzitutto i maggiori fraintendimenti legati ad un'espressione che fu sì riferimento progettuale per il Nietzsche maturo, ma che assunse notorietà solo nella manipolata forma di una pubblicazione non riconducibile in alcun modo alla volontà del filosofo. Chiarita in maniera efficace questa vicenda, Piazzesi sottolinea come la volontà

di potenza sia comunque un filosofema cruciale nel pensiero nietzschiano: il nome sperimentalmente dato alla realtà, come dimensione vitale, in divenire e plurale, gerarchizzata all'interno degli organismi, i cui confini a loro volta cessano di essere assoluti ed indiscutibili. In stretta connessione con le tematiche e i progetti relativi alla volontà di potenza è l'opera di trasvalutazione posta in essere e auspicata da Nietzsche, alla cui analisi è rivolto l'ultimo capitolo (pp. 227-254). Ridefinendo felicemente la trasvalutazione come un esercizio di relativizzazione che cerchi di realizzare l'oltrepassamento dei dualismi valoriali di impianto metafisico, Piazzesi rinviene nell'attenzione nietzschiana al tema della *décadence* un eccellente viatico alla comprensione del venir meno di alcune fondamentali contrapposizioni – quali quella tra storia ed esistenza, volontà e necessità, fisiologia e psicologia, scelta e destino – che innerva la sperimentazione di Nietzsche, dalla figura dello Zarathustra alla questione dell'eterno ritorno, sul cui fedele e pertanto problematico tratteggio si conclude il testo. Proprio questa abilità di mantenersi vicino al pensiero nietzschiano, riuscendo a chiarirne la coerenza senza mancare di mostrarne la ricca complessità, costituisce il maggior pregio di un volume che esibisce la sufficiente onestà intellettuale e il necessario coraggio per leggere, davvero, Nietzsche.

*Selena Pastorino*

# Le riviste dell'Editrice Morcelliana



Per informazioni:  
tel. 03046451 - e-mail: abbonamenti@morcelliana.it

# HUMANITAS

NUOVA SERIE

ANNO LXXI - N. 3 - MAGGIO-GIUGNO 2016

## PERSONA, IDENTITÀ, LIBERTÀ

a cura di Raffaele Maiolini

R. MAIOLINI, *Presentazione*

W. TOMMASI, *Essere corpo nell'orizzonte della differenza sessuale*

L. ALICI, *Persona e libertà. Tra natura e cultura*

M. IVALDO, *Identità e soggetto*

M. CANGIOTTI, *Popolo, giustizia, libertà. Appunti per un'impostazione del problema*

### NOTE E RASSEGNE

M. CARDANI, *La copia in gesso di un uomo vivente. Perché, di nuovo, Kant?*

D. FUSARO, *Il "Senza Nome". Napoleone nella lettura di Fichte*

E. COLOMBO, *Logica ed esperienza in Hegel*

S. ZUCHELLI, *Ebrei e cristiani testimoni della verità nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig*

S. VICCARO, *Ricoeur, la fenomenologia e la filosofia della storia*

M. GREPPI, *René Girard. Metafisica del desiderio o desiderio metafisico?*

G. ACCORDINI, *L'identità del diverso e l'universale nel singolare. La teologia della rivelazione come storia di W. Pannenberg*

### INEDITI

R. MARITAIN, *Preghiera e poesia* (intr. e tr. di P. Viotto)

pp. 160 ca., € 15,00

**MORCELLIANA**

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

[www.morcelliana.com](http://www.morcelliana.com)

# RIVISTA DI STORIA DEL CRISTIANESIMO

1/2016

## La *Bibliotheca* di Fozio come archivio

L. BOSSINA, *Introduzione. Per una lettura della Bibliotheca di Fozio*

L. CANFORA, *Non esiste l'«ambasceria in Assiria»*

V. MARAGLINO, *Genesi e propagazione di una erronea datazione del primo concilio di Nicea*

A. TRENTO, *Nilo, Proclo o Nestorio? Cinque omelie in cerca d'autore (Phot. Bibl. 276)*

T. BRACCINI, *Fozio e Giobio*

C. SCHIANO, *Stefano Gobar e la controversia sul corpo risorto nella Bibliotheca di Fozio*

### SAGGI

E. RUBENS URCIUOLI, *Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)*

B.A. BOULEY, *Roman Medicine, Papal Power and the Making of Spanish Saints*

G. CAVAGNINI, *Guerra e santità. Il caso di Guido Negri (1916-2014)*

### A PROPOSITO DI CRISTIANESIMO E CULTURE DI FRANCO BOLGIANI

B. BOCCHINI CAMAIANI, *Franco Bolgiani, Cristianesimo e culture*

F. DE GIORGI, *Su Cristianesimo e culture di Franco Bolgiani*

G. FILORAMO, *Intervento in merito a Franco Bolgiani, Cristianesimo e culture*

É. JUNOD, *La voix chaleureuse et la curiosité généreuse de Franco Bolgiani*

### INTERVENTI

G. CAMPANINI, *Dino Torreggiani e la Chiesa di Reggio Emilia. Una ricerca di Sandro Spreafico*

pp. 224, € 25,00

**MORCELLIANA**

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

[www.morcelliana.com](http://www.morcelliana.com)

# SMSR

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI  
82/1 (2016)

## Religioni in movimento

### I pentecostalismismi nella dimensione transnazionale

P. NASO - P. SCHIRRIPA, *Introduzione. Il pentecostalismo e le religioni in movimento*

C. NAPOLITANO, *Nella forza dello spirito. Una lettura "interna" del pentecostalesimo*

E. PACE, *Il carisma come impresa*

J. NDAYA TSHITEKU, *Mettre tout dehors. Purification dans un ministère congolais de la délivrance*

P. NASO, *Il vento dello Spirito soffia da Sud*

P. SCHIRRIPA, *Pentecostalismo, sfera pubblica e ONG. Il caso dell'Etiopia*

S. CRISTOFORI, *Satana e la storiografia. Sconfitte e maledizioni della storia a partire dal caso pentecostale rwandese*

O. COSTANTINI, *Mobility and its malcontents. Pentecostali eritrei tra asilo politico, viaggi e (im)mobilità*

C. RUSSO, *I pentecostalismismi del territorio romano. Una ricerca etnografica*

A. GUSMAN, *Spiriti in diaspora. Rifugio e lotta spirituale nelle chiese pentecostali congolesi di Kampala*

pp. 512, € 35,00

**MORCELLIANA**

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

[www.morcelliana.it](http://www.morcelliana.it)

# HENOCH

1/2016

STUDI STORICO-TESTUALI SU GIUDAISMO E  
CRISTIANESIMO IN ETÀ ANTICA E MEDIEVALE

## Tradizioni e lettori della Torah nel giudaismo antico e nel cristianesimo delle origini

GARRICK V. ALLEN - JOHN ANTHONY DUNNE, *Editorial / Editoriale*

JESSI ORPANA, *Transmission and Reinterpretation of Scriptural Imagery and Traditions on the Creation of Humanity in the Book of Ben Sira*

TAVIS A. BOHLINGER, *A Survey of the Akedah in Pseudo-Philo*

BEATE KOWALSKI, *"Let My People Go, That They May Serve Me." (Exod 10:3). Exodus Motifs in the Revelation of John*

KASPAR DALGAARD, *Multiple Melchizedeks in the Books of Jeu and Pistis Sophia*

### ARTICLES / ARTICOLI

DAVID ROTHSTEIN, *Biblical Allusion, Compositional Rhetoric and Cultic Praxis. Decoding the Intertextual Web in 4Q266*

TRAVIS TROST, *Herod the Great, the Magi, and Parthia*

AUGUSTO COSENTINO, *Jewishness and non- (or anti-)Jewishness in the Pauline Corpus*

pp. 144, € 30,00

**MORCELLIANA**

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

[www.morcelliana.com](http://www.morcelliana.com)



# POLITICA E RELIGIONE

ANNUARIO DI TEOLOGIA POLITICA / YEARBOOK OF POLITICAL THEOLOGY

2015

## Censo, ceto, professione *Il censimento come problema teologico-politico*

NICOLETTI M., *Presentazione*

FAITINI T., *Il censimento tra esegesi e teologia politica. Un inquadramento preliminare*

### Sezione I

#### Census, censimento, censura

PRATO G.L., *I figli di Israele censiti per volontà divina. Polivalenza di una istituzione politica sanzionata dall'alto*

GIULIANI M., *La legge del mezzo sheqel nel pensiero rabbinico. Interpretazioni teologico-politiche della parashat sheqalim*

HUMM M., *Census, classes censitaires et statuts civiques à Rome sous la République*

COLLI A., *Il censimento di Cesare Augusto nelle esegesi di Ugo di St. Cher e Alberto Magno*

BIANCHIN L., *Census e censura, fiscalità e polizia nella prima età moderna*

### Sezione II

#### Professione e status

FANTAPPIÈ C., *Professio status contractus. Dal monachesimo antico agli ordini mendicanti*

SPINI D., *Vocazione, professione, lavoro: dalla punizione all'autogoverno. Alcune linee di riflessione sul tema "vocazione e lavoro" nella Riforma protestante*

GHIA G., *Stand e Beruf. Un'endiadi dall'etica fichtiana*

GHIA F., *Censo e professione. Parallelismi weberiani tra l'istituto romano del colonato e la nozione protestante del Beruf*

ALESSIATO E., *Ceto (Stand) e vocazione (Berufung) in Thomas Mann*

pp. 336, € 28,50

**MORCELLIANA**

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

[www.morcelliana.com](http://www.morcelliana.com)

# MODERNISM

Rivista annuale di storia del riformismo religioso in età contemporanea  
Annual Journal of Contemporary Religious Reformism

2015

## Romolo Murri dalla democrazia cristiana al fascismo

### EDITORIALE

*Dieci anni dopo*

### DOSSIER

Daniela Saresella, *Introduzione*

Alejandro Mario Dieguez, «*Il Santo Padre desidera uno scambio di idee sulla questione murriana*». Romolo Murri, Antonio Agliardi e le decisioni della Santa Sede (1899-1907)

Matteo Caponi, *Fare dell'Italia uno Stato religioso. Scritti murriani su «Il Resto del Carlino» (1919-1926)*

Lidia Pupilli, *Romolo Murri giornalista nel regime (1927-1943)*

### MISCELLANEA

Louis-Pierre Sardella, *Le modèle du «bon prêtre» à l'épreuve de la crise moderniste en France*

Francesco Tacchi, *Prisma cattolico e legislazione sociale-operaia. Il gruppo della «Rivista internazionale di scienze sociali» al tempo di Giuseppe Toniolo*

### RICORDANDO ÉMILE POULAT

Louis-Pierre Sardella

Maurilio Guasco

### RASSEGNE

Francesco Mores, *Modernismo, 2005-2015*

pp. 416, € 30,00

**MORCELLIANA**

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

[www.morcelliana.it](http://www.morcelliana.it)