

studi di filosofia

LUÍS
ROMERA

INTRODUZIONE
ALLA DOMANDA
METAFISICA



ARMANDO EDITORE

STUDI DI FILOSOFIA - 27

a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce

Pagina bianca

Luis Romera

Introduzione alla domanda metafisica



ROMERA, Luis

Introduzione alla domanda metafisica / di Luis Romera ;
Roma : Armando, © 2003
254 p. ; 22 cm. - (Studi di filosofia)

ISBN 88-8358-617-4

1. Filosofia 2. Metafisica 3. Filosofia e teologia

CDD 110

Y 806.A 5L



Imprimatur del Vicariato di Roma, 15 ottobre 2003
© 2003 Edizioni Università della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49 - 00186 Roma

Copertina di Carola Achermann

© 2003 Armando Armando s.r.l.
Viale Trastevere, 236 - 00153 Roma
Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525
Direzione editoriale e Redazione 06/5817245
Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420
Fax 06/5818564
Internet: <http://www.armando.it>
E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

18-01-027

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), in lingua italiana, sono riservati per tutti i Paesi.

L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate a: Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO), Via delle Erbe 2, 20121 Milano, tel. e fax 02/809506.

Sommario

Introduzione	9
Capitolo primo: Comprensione e ontologia	15
1. Esperienza e pensiero	15
1.1. <i>L'esperienza umana come esperienza di senso</i>	15
1.2. <i>L'esperienza dell'estraneità e il sorgere delle questioni</i>	18
2. L'intellettualità della comprensione	23
2.1. <i>Razionalità scientifica e pensiero</i>	23
a. L'oggettività scientifica	24
b. I presupposti e i limiti della razionalità scientifica	26
c. L'esigenza ermeneutica del pensiero	28
d. La pluralità operativa del pensiero: <i>intellectus</i> e <i>ratio</i>	31
2.2. <i>L'atto intellettuale del giudizio</i>	35
2.3. <i>Due dimensioni irriducibili del pensiero</i>	38
3. Comprensione e apertura	43
3.1. <i>L'esperienza dell'apertura</i>	43
3.2. <i>Ermeneutica e giudizio</i>	49
4. L'esigenza metafisica del pensiero	53
4.1. <i>Esistenza e ontologia</i>	53
4.2. <i>La dimensione ontologica della comprensione</i>	56
a) I sensi della verità in Heidegger	56
b) L'ermeneutica gadameriana	63
c) Il rapporto tra ermeneutica e verità in Pareyson	65
d) Il pensiero come anticipazione in Pannenberg	70
4.3. <i>L'esigenza speculativa del pensiero</i>	72
Capitolo secondo: L'apparire della domanda metafisica	77
1. Pensiero, esistenza e domanda sull'essere in Platone	77
1.1. <i>Il filosofo e il sofista</i>	77

Sommario

1.2. <i>Pensiero metafisico e trascendenza</i>	81
a) La dialettica tra identità e relatività	82
b) L'esigenza di trascendenza del <i>logos</i>	85
c) L'ontologia eidetica	87
d) Il dinamismo platonico di fondazione	88
e) Dal fondato al principio assoluto	89
1.3. <i>La questione ontologica</i>	92
2. Il carattere della domanda ontologica in Aristotele	102
3. Esperienza radicale e metafisica	107
3.1. <i>L'esperienza radicale</i>	107
3.2. <i>L'esperienza dei trascendentali</i>	113
a) Le dimensioni trascendentali e la loro esperienza	113
b) I trascendentali e la persona	117
3.3. <i>Persona e finitezza</i>	122
Capitolo terzo: L'impostazione moderna della domanda ontologica	127
1. L'ermeneutica del pensiero nella modernità	127
1.1. <i>Il principio del "cogito"</i>	127
1.2. <i>Dio come "causa sui": l'onto-teo-logia moderna</i>	136
1.3. <i>Soggetto e libertà</i>	140
2. I vertici del pensiero moderno	144
2.1. <i>Essere e pensare secondo Hegel</i>	144
2.2. <i>Lo smascheramento nietzscheano della soggettività</i>	155
3. La critica alla modernità	159
3.1. <i>La coscienza dialettica</i>	159
3.2. <i>La denuncia heideggeriana dell'onto-teo-logia</i>	162
a) La <i>ratio</i> moderna come imposizione	162
b) Il carattere onto-teo-logico della metafisica moderna	166
Capitolo quarto: I sensi dell'essere	171
1. L'impostazione aristotelica della domanda metafisica	171
1.1. <i>La metafisica come onto-logia, proto-logia e teleo-logia</i>	171
1.2. <i>I sensi dell'essere</i>	176
1.3. <i>I sensi dell'ente non metafisici</i>	182
2. La metafisica come ontologia e protologia della sostanza	184
2.1. <i>L'emergenza dell'ente per sé</i>	184
2.2. <i>L'ontologia della sostanza</i>	190
2.3. <i>La protologia della sostanza</i>	198
3. L'ontologia dell'atto	202

Sommario

4. Ontologia e teleologia	207
4.1. <i>L'atto sostanziale del vivente e la sua teleologia</i>	207
4.2. <i>Il carattere di atto del fine</i>	212
5. La domanda metafisica come domanda teologica	215
5.1. <i>L'apertura alla teologia</i>	215
5.2. <i>La domanda teologica nel libro A</i>	219
a) <i>Dalla protologia alla teologia</i>	219
b) <i>La strutturazione della teologia del libro XII</i>	224
c) <i>I limiti del pensiero aristotelico su Dio</i>	229
Epilogo	235
Bibliografia	245

Pagina bianca

Introduzione

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον
καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν (*Met.*, VII, 1, 1028 b 2-4).

Nel libro VII della *Metafisica*, Aristotele inizia l'analisi della sostanza, uno dei temi centrali di quella raccolta di scritti che hanno segnato la storia della filosofia, e che sono stati opportunamente denominati libri che riguardano ciò che viene dopo o è oltre la dimensione fisica del reale (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). All'inizio di tale libro, Aristotele dichiara, con una certa solennità: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema [consiste in] *che cos'è l'ente*». In queste brevi parole si formula nel modo più condensato la domanda metafisica. Infatti, già in altri libri della *Metafisica*, come il IV, Aristotele aveva indicato la questione essenziale della filosofia prima nella domanda *sull'ente*: «C'è una scienza che considera l'ente in quanto ente [τὸ ὄν ἢ ὅν] e le proprietà che gli competono in quanto tale [τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ'αυτό]».

In un primo momento, la domanda metafisica desta una certa perplessità: non è facile comprendere che cosa si abbia la pretesa di indicare con il termine adoperato in essa. Il neologismo *ente*, come è noto, deriva dal participio presente del verbo latino essere (*ens, entis*), corrispondente alla forma greca ὄν, ὄντος. La metafisica è onto-logia nella misura in cui essa consiste nel pensiero (λόγος) che riflette intorno all'ente (ὄν). In quanto participio presente, *ente* è dotato di un senso attivo: come camminante è colui che cammina, e parlante o governante è chi parla o governa, similmente *ente* segnala *l'essere* di ciò che è (*essente*) in quanto è. La domanda *sull'ente* in quanto tale sarebbe l'interrogazione che si chiede dell'ente nel suo essere, vale a dire, la domanda che formula la seguente questione: che cosa significa in ultima analisi "essere"? (inteso verbalmente, attivamente, in attenzione al carattere participiale di *ens, ὄν*). E, tuttavia, con

Introduzione

queste indicazioni quasi certamente aumenta, invece di diminuire, il senso di perplessità e sconforto intellettuale. Il pensiero potrebbe arrestarsi dinanzi alla sensazione di vuoto e astrattezza che il linguaggio metafisico provoca frequentemente. La domanda sull'ente in quanto ente non è talmente astratta da restare una domanda senza contenuto effettivo, eccessivamente generica? Il lettore contemporaneo dell'opera aristotelica potrebbe stimare che la domanda sull'ente in quanto ente – sull'ente nel suo essere – si riduca a un reperto archeologico, corrispondente allo spirito di un'epoca ormai tramontata, quando non a un fraintendimento ingenuo del pensiero arcaico.

Ad uno sguardo precipitoso e avido di risultati pragmatici, efficienti, la domanda testé formulata apparirebbe eccessivamente astratta, senza incidenza nell'esistenza quotidiana. Potrebbe addirittura essere interpretata come una questione senza senso, se "sensato" fosse un aggettivo riservato a quei concetti o a quelle domande che riguardano dimensioni del reale positivamente constatabili, sia della realtà esteriore all'io, sia dell'io stesso (i suoi vissuti, stati, ecc.). Avrebbero senso le domande che hanno a che fare con le realtà fisiche – nel senso più lato del termine – o con "lo psichico" o con "il culturale", secondo il modo in cui appaiono nell'ambito della nostra immediatezza empirica o culturale; invece "il meta-fisico" sarebbe, tutt'al più, risultato di una tendenza innata o storica della nostra ragione, ma priva di validità veritativa.

Il senso di stranezza, che la domanda metafisica non di rado suscita, deriverebbe dal carattere paradossale che si potrebbe individuare nella formulazione di una questione che riguarda l'ente in quanto ente. L'impressione di paradosso proverrebbe da diversi aspetti. Da una parte, l'uomo esiste in quanto uomo sapendo già dell'essere. Ogni nostro rapporto con noi stessi e con l'alterità poggia sulla base della consapevolezza dell'essere, come aveva notato Tommaso d'Aquino – richiamandosi ad Avicenna e riprendendo un'osservazione radicata nel pensiero classico – quando asseriva che il *primum cognitum* è l'*ens*. La decisione di allungare la mano per prendere un oggetto è presa nella presunzione della realtà del proprio essere e dell'essere di ciò verso cui l'io si muove, e della differenza tra i due. Ogni atto del pensiero riguarda l'essere, sia del pensiero teoretico – nella misura in cui l'essere, in tutta la sua ampiezza, offre al pensiero il "da essere pensato" – sia del pensiero pratico, che riceve dall'essere l'ambito della sua applicazione e delle sue possibilità. L'essere costituisce il presupposto di ogni agire e di ogni pensare dell'uomo. Il carattere reale del reale – l'essere di ciò che è – è presupposto e talmente evidente che non si comprende da dove deriverebbe la difficoltà che la domanda metafisica vuole tematizzare. Da qui il suo carattere paradossale: perché all'improvviso diventa problematico il più evidente? Non è inoltre incoe-

Introduzione

rente o addirittura illogico che il pensiero metta in discussione la base stessa del suo pensare, sulla quale può esercitarsi in quanto pensiero?

La domanda che tematizza interrogativamente "il più evidente" ritorna sulle proprie origini, su ciò che garantisce la possibilità di ogni domandare, per considerarlo in quanto suscettibile di essere interrogato ed indagato. Introdursi nella metafisica implica penetrare in una modalità del pensare che non consiste in un processo deduttivo, che parte da un principio evidente per raggiungere certe conclusioni attraverso una concatenazione puramente razionale, né si svolge come attività induttiva e congetturante a partire dall'esperienza empirica. Di fronte alla questione ontologica s'insinua sottilmente il dubbio di trovarsi dinanzi a un'incoerenza: la domanda metafisica non sottrae la base sulla quale essa stessa è possibile in quanto domanda?

Le domande filosofiche di carattere radicale – e l'interrogazione che ora vorremmo riproporre lo è senz'altro – si presentano spesso come questioni che sfidano la logica lineare, nella misura in cui la loro formulazione assume sovente una struttura circolare. Nel semestre invernale del 1951/52, Martin Heidegger tenne un corso intitolato *Che cosa significa pensare?* Il corso inizia segnalando che, nonostante l'uomo contemporaneo abbia sviluppato le scienze fino a raggiungere obiettivi inimmaginabili fino a pochi decenni fa, l'uomo d'oggi non ha ancora imparato a pensare poiché ha dimenticato di pensare "il più degno di essere pensato": l'essere. Questa constatazione – di cui ancora ci dovremo occupare – conduceva Heidegger a concludere che "ciò che più dà da pensare, in un tempo che dà da pensare come il nostro, è che noi non pensiamo ancora". La riflessione filosofica che diventa consapevole e si confronta con tale situazione corrisponde a una modalità di pensiero a prima vista paradossale. Heidegger afferma che noi riusciremo a comprendere che cosa significa pensare se noi stessi pensiamo; il che richiede l'essere pronti ad imparare a pensare. Orbene, essere disposti a imparare a pensare esige il riconoscimento del fatto che non siamo ancora in grado di pensare. Ma come possiamo riconoscere di non pensare, se non pensando?

La circolarità del pensiero riflettente, in quanto esso ritorna (ri-flette) sulla sua base, non si riduce nel caso della filosofia al suo atto, ma riguarda anche il contenuto. È ancora Heidegger a sottolineare in *L'origine dell'opera d'arte* la circolarità che implica, ad esempio, l'interrogazione sull'essenza dell'arte: dinanzi alla domanda sulla natura dell'arte, il pensiero è costretto a determinare verso dove indirizzare il suo sguardo indagatore, in modo da essere in grado di porre ed elaborare la domanda, e d'incamminarsi verso una risposta. Com'è evidente, si potrà cogliere che cosa è l'arte, analizzando le opere d'arte; ma per individuare un'opera d'arte, si richiede l'aver già determinato in che cosa consista l'arte: soltanto così è

Introduzione

possibile discernere quando ci si trova effettivamente dinanzi ad un'opera d'arte. La domanda sull'arte esige, da una parte, una conoscenza preliminare dell'arte (precomprensione) e, dall'altra, la consapevolezza del carattere insufficiente del sapere incipiente. Soltanto in questo caso si formula la domanda e si riflette con lo scopo di raggiungere una comprensione ulteriore dell'arte. Tuttavia, a ben guardare, la struttura elicoidale del pensiero non si riscontra soltanto nella filosofia; come avremo modo d'indicare, essa è presente in ogni riflessione: anche le scienze empiriche non sfuggono ad essa.

Tornando al carattere insolito della domanda metafisica, si potrebbe sospettare, inoltre, che la questione sull'ente proceda dal dinamismo astrattivo dell'intelligenza umana, in una sorta di radicalizzazione indebita di esso. Il pensiero – è chiaro – non si limita a considerare le singole scelte che l'io deve compiere nella sua esistenza, soffermandosi a riflettere sui loro precedenti, sulle condizioni in cui si prendono e sulle conseguenze prevedibili che ogni alternativa potrebbe comportare, con lo scopo di compiere la scelta più conveniente. Il pensiero intraprende anche il compito teoretico di tematizzare la questione della libertà in quanto tale. Nel passaggio dalla riflessione sulla scelta concreta alla considerazione del nucleo essenziale della libertà si verifica necessariamente un "lasciar-da-parte" ("fare-astrazione-da") le concretezze di *questa* singola elezione per indirizzare lo sguardo intellettuale verso l'*essenzialità* della libertà. Il dinamismo astrattivo è imprescindibile per il pensiero teoretico. Non potrebbe accadere che, nella storia occidentale, il pensiero – trainato dal suo dinamismo astrattivo-teoretico – avesse superato i limiti inerenti alla sua operosità e avesse formulato una domanda talmente astratta da essere vuota?

Il neopositivismo logico dei primi decenni del XX secolo aveva interpretato la domanda metafisica come frutto di una confusione linguistica. La preminenza nelle lingue indoeuropee del verbo *essere*, adoperato per la predicazione ($S \text{ è } P$), nell'uguaglianza ($S \text{ è } P$ nel senso $S=P$) e per l'esistenza ($S \text{ è}$), avrebbe condotto il pensiero ad amalgamare i tre significati di "è", unificandoli nella domanda e nell'indagine della metafisica. Non ci troveremmo dinanzi a una confusione dei tre ambiti linguistici (predicazione, uguaglianza e quantificativo esistenziale), e, per questo, di fronte a una domanda senza senso? E tuttavia, d'altra parte, non è anche chiaro che ogni atto del pensiero che afferma l'esistenza, l'uguaglianza o la corrispondenza di un predicato a un soggetto, è possibile sulla base di un'esperienza dell'essere più originaria, che viene co-affermata in ogni modalità di affermazione?

Per i suoi detrattori, la domanda sull'ente si rivelerebbe inconsistente da un punto di vista teoretico, perché essa o problematizzerebbe indebita-

Introduzione

mente un'evidenza inquestionabile o emergerebbe da un'astrazione senza contenuto, frutto di una confusione clamorosa. La domanda metafisica sarebbe inoltre irrilevante da una prospettiva esistenziale, nella misura in cui l'evidenza di base è già nota, e una vacuità astratta non possiede incidenza sul quotidiano.

Tuttavia non è meno incisiva – accanto alla critica alla questione ontologica nella formulazione aristotelica – la dichiarazione del carattere tramontato della domanda metafisica, da parte di coloro che sottolineano criticamente l'eredità platonica del pensiero ontologico. L'esperienza della fugacità, della frammentarietà e addirittura dell'indole illusoria delle presenze in cui l'uomo si troverebbe inserito, indusse Platone a porre una doppia domanda: come si manifesta e può essere colta l'autentica entità del reale? Quale statuto ontologico possiede l'ente autenticamente reale e vero (ὄντως ὄν), grazie al quale l'uomo potrebbe sviluppare un'esistenza autentica, senza precipitare nel baratro dell'effimero? La questione dell'autenticità è centrale là dove l'immediato viene esperito come precario. Il pensiero platonico mira a compiere un atto di trascendenza che, superando l'immediato – fisico, nel senso largo del termine – raggiunga un ambito ontologico trascendente – meta-fisico – in cui trovare una verità perenne che offra criteri esistenziali stabili e in cui esprimere il senso del vivere umano. I critici della metafisica ritengono che l'uomo contemporaneo, dopo Nietzsche, dovrebbe assimilare senza paure e sotterfugi il fatto che l'epoca dei "grandi racconti" – delle pretese di visioni di totalità sul reale che offrivano un'indicazione circa la presunta verità in sé e sui valori che fungevano da criteri di orientamento per l'esistenza – sia definitivamente superata.

Se così fosse, ciò che – secondo il detto aristotelico – avrebbe da sempre indotto il pensiero alla ricerca, mosso dall'inquietudine di quel problema che non avrebbe mai smesso di presentarsi allo spirito dell'uomo ("ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema"), non troverebbe in noi nessuna eco. In tale caso, però, sarebbe da chiedersi chi avrebbe veramente perso: se la tradizione metafisica che ci ha preceduto, in quanto sarebbe diventata estranea o si sarebbe dimostrata vacua, o invece il nostro pensiero, non più sensibile alla domanda per antonomasia e senza orizzonte in cui condurre l'esistenza.

Gabriel Marcel introduceva la sua opera *Essai de philosophie concrète* affermando che la metafisica non consiste in un'esposizione sistematica a partire da un centro, al quale il pensiero arriverebbe grazie a un atto istantaneo, e dal quale si procederebbe tramite il susseguirsi di ragionamenti concatenati, per ricostruire una visione integrale della verità, frammentariamente annunciata nelle nostre nozioni esperienziali. Nel contesto

Introduzione

contemporaneo, riproporre il pensiero della metafisica richiede, da una parte, giustificare la sua legittimità; dall'altra, mostrare la sua necessità irrinunciabile per il pensiero e per l'esistenza dell'uomo, riprendendo l'osservazione aristotelica. Per svolgere questo doppio compito è indispensabile ridestare l'attenzione del pensiero per la domanda sull'ente nel suo essere, esercizio non banale nella misura in cui porsi dinanzi a tale questione non consiste in un atto scontato nel contesto odierno, né si risolve in un atto immediato o in un processo deduttivo, come avvertiva Marcel. Inoltre, la tematizzazione effettiva della domanda metafisica richiede di addentrarsi metafisicamente nella questione che essa pone per riuscire ad enucleare la sua formulazione risolutiva: non ogni determinazione storica della domanda metafisica ha raggiunto il suo nucleo. Da qui il bisogno di una introduzione alla domanda metafisica che la riproponga elaborando la stessa domanda; soltanto così – metafisicamente – si perviene alla questione sull'essere.

Un'introduzione resta un primo passo. Dopo occorre penetrare nella tematica dischiusa. Le pagine che seguono corrispondono a un tentativo di apertura alla domanda per antonomasia del pensiero, rivolgendo lo sguardo alla tematizzazione dello Stagirita a partire dalla condizione contemporanea. Come per ogni introduzione, è già molto riuscire a scorgere la soglia da varcare; dopo resterà il compito di continuare. Inoltre, trattandosi di un'introduzione, il pensiero sarà aiutato se si ritorna sui punti nodali in diverse occasioni, a costo di sembrare talvolta ripetitivo. Il carattere di corso che apparteneva originariamente a queste riflessioni non si è perso del tutto nella versione attuale; ma questo forse, anziché essere un limite costituisce un vantaggio per un'introduzione.

Capitolo primo

Comprensione e ontologia

1. Esperienza e pensiero

1.1. L'esperienza umana come esperienza di senso

«Tutti gli uomini, per natura, desiderano sapere»¹. Con questa nota affermazione si apre il primo libro della *Metafisica* di Aristotele e ci si introduce nella sua tematica. L'osservazione potrebbe sembrare a prima vista quasi una banalità: è ovvio che la storia è segnata da un desiderio inarrestabile di migliorare le condizioni esistenziali – d'interazione con l'ecosistema, di configurazione sociale, di parametri culturali – ricevute dai predecessori. È evidente, inoltre, che la storia è possibile soltanto grazie alla capacità innovatrice dell'uomo, e quindi, alla sua libertà; e che questa può svolgersi, in quanto promotrice di storia, unicamente se l'uomo riesce ad assimilare e a superare – almeno in parte – il quadro culturale ereditato, con nuove conoscenze e con le conseguenti innovazioni tecniche. Che l'atteggiamento teoretico o scientifico, nel senso odierno, sia apparso soltanto pochi millenni fa – per quanto ci è dato di sapere – non smentisce l'atteggiamento conoscitivo che ogni innovazione intenzionale nella storia presuppone. Dall'altra parte, il desiderio di sapere appartiene alla nostra autocoscienza quotidiana, come sottolinea ancora Aristotele segnalando che il senso più amato dagli uomini è la vista, poiché – al di là dell'utilità – «ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze tra le cose»².

Tuttavia, a ben guardare, che l'uomo sia un essere caratterizzato, tra l'altro, dalla sua tensione verso il sapere non è per nulla qualcosa di scontato. Il suo desiderio di sapere lo qualifica inequivocabilmente, nella mi-

¹ *Met.*, I, 1, 980 a 21.

² *Met.*, I, 1, 980 b 26-27.

Capitolo primo

sura in cui costituisce una nota che non si riscontra nelle altre realtà che gli stanno attorno. Il sapere (εἰδέναι) di cui parla Aristotele non coincide con il senso di curiosità che si constata in numerose specie animali, soprattutto nelle fasi iniziali della vita; non s'identifica nemmeno con la sensazione (αἴσθησις), la mera percezione sensoriale o la ricezione selettiva degli impulsi sensibili filtrata dal vivente in funzione dei suoi dinamismi tendenziali; ma non è neanche riducibile all'apprendimento (μανθάνειν) che Aristotele riconosce negli animali dotati di memoria (μνήμη)³.

Il desiderio di sapere affonda le proprie radici nella peculiarità dell'esperienza umana. Ogni azione dell'uomo, dalle più comuni alle più inconsuete, si ricollega a un'esperienza, dalla quale è suscitata e della quale costituisce una risposta. L'esperienza umana non si riduce a semplice percezione sensibile; essa è esperienza di un significato, riconosciuto come tale. L'uomo originariamente non percepisce onde sonore, ma suoni (la voce di chi mi sta accanto, il rombo del motore, il fruscio del vento tra gli alberi)⁴. L'atteggiamento di soffermarsi e fare un passo indietro per considerare la natura fisica del suono e i dinamismi fisiologici e neuronali della sua percezione, è un atteggiamento secondario guidato da un preciso interesse scientifico; per questo, la base sperimentale della ricerca non si presenta senza-senso, ma è estremamente significativa per lo scienziato. D'altro canto, benché oggettivare una realtà sia un'attitudine derivata, che implica il far astrazione dal contesto ermeneutico usuale in cui la realtà da esaminare è inserita per considerarla "in quanto tale" (*ob-iectum*), l'oggettivare è imprescindibile per il dinamismo storico dell'uomo e non implica di per sé una condotta artificiosa. Come avremo modo di mettere in evidenza, proprio perché l'uomo sa del reale in quanto reale, è consapevole che esso non si esaurisce nelle dimensioni immediatamente stimolanti e, perciò, è in grado di prenderne le distanze e considerarlo "in sé", al di là della sua stimolazione. Grazie all'oggettivare si possono scoprire possibilità nuove. Il passaggio dal trinomio "fuoco, pericolo, fuggire" al binomio "fuoco, macchina a vapore", con tutte le mediazioni storiche che ci sono state, è reso possibile perché l'oggettivazione del fuoco permette di non identificarlo con una delle sue dimensioni, e rende possibile scoprire nuove utilità. Anche per l'atteggiamento di chi volesse concentrarsi sui dati "oggettivi", l'esperienza è esperienza significativa, sentata.

³ «Gli animali sono naturalmente forniti di sensazione; ma, in alcuni, dalle sensazioni non nasce memoria (μνήμη), in altri, invece, nasce; per tale motivo questi ultimi sono più intelligenti e più atti ad imparare rispetto a quelli che non hanno capacità di ricordare» (*Met.*, I, 1, 980 a 27 - 980 b 2).

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 3-69.

Comprensione e ontologia

Il contenuto dell'esperienza non consiste quindi in una chiazza di colori o in una sensazione termica di carattere asettico. L'uomo esperisce delle realtà con un significato, più o meno preciso, ma che è riconosciuto in quanto tale. È talmente scontato che il contenuto della percezione debba avere un senso, che nei casi in cui esso viene a mancare – dinanzi a un rumore non identificato o a un oggetto artistico il cui senso non ci appare chiaro – l'uomo spontaneamente si mobilita per scoprire "che cos'è" e indovinare, eventualmente, il suo scopo.

Il senso, come l'esperienza in generale, non riguarda soltanto gli oggetti che formano il nostro contesto vitale; si riferisce anche alle persone con cui ci rapportiamo, alla loro gestualità, alle loro parole e azioni. L'ambito delle relazioni interpersonali è caratterizzato dalla comunicazione, dall'esprimere e apprendere un significato. Accade altrettanto con l'ambito culturale: l'uomo esiste in un contesto storico in cui istituzioni e simboli, criteri di prassi e valori, possiedono un senso per l'individuo, senza il quale la vita in una società sarebbe impossibile. L'esperienza umana è esperienza della natura e degli oggetti domestici, dell'amicizia e della diffidenza, della giustizia e della sopraffazione, della gioia e della sofferenza, ecc.; esperienza con un significato o che, nei casi limite, spinge verso la ricerca di senso.

Il reale è esperito con un significato che l'uomo *riconosce* in quanto tale. Grazie a questo riconoscimento, l'uomo è in grado di agire in un modo *consapevole e responsabile*, vale a dire umano. L'apprensione di senso, insita in ogni esperienza, caratterizza esclusivamente l'uomo e costituisce la base per il suo sviluppo libero. Essa rende possibile anche l'agire tecnico, nella misura in cui determinare un insieme di strumenti e azioni, e la loro concatenazione operativa, è un requisito imprescindibile per ogni attività tecnica. Tale determinazione richiede, a sua volta, un'adeguata conoscenza della natura delle entità corrispondenti e del rapporto funzionale e teleologico che lega i diversi mezzi tra loro e con il fine da raggiungere: in altre parole, presuppone la conoscenza del loro significato. Il rapporto tra esperienza, da una parte, e capacità tecnica e scienza, dall'altra, è evidenziato da Aristotele: «Mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili (φαντασία) e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza (ἐμπειρία), il genere umano vive, invece, anche d'arte (τέχνη) e di ragionamenti (λογισμός)»⁵.

La presenza del pensiero nell'esperienza umana, in quanto apprensione di senso, costituisce la condizione di possibilità perché possa emerge-

⁵ *Met.*, I, 1, 980 b 25-28. «Negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica» (*Met.*, I, 1, 980 b 28 - 981 a 1).

Capitolo primo

re sia l'atteggiamento pratico d'indole intenzionale (τέχνη) che superi il mero dinamismo istintivo, sia l'atteggiamento riflessivo di chi "tende al sapere": «Gli uomini acquistano scienza (ἐπιστήμη) e arte (τέχνη) attraverso l'esperienza (διὰ τῆς ἐμπειρίας)»⁶. Infatti, «l'arte si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili. Per esempio, il giudicare che a Callia, sofferente di una determinata malattia, ha giovato un certo rimedio, e che questo ha giovato anche a Socrate e a molti altri individui, è proprio dell'esperienza; invece il giudicare che a tutti questi individui, ridotti ad unità secondo la specie, sofferenti di una certa malattia, ha giovato un certo rimedio [...] è proprio dell'arte»⁷.

L'elemento che contraddistingue la tecnica o arte, nel senso aristotelico visto, nei confronti dell'esperienza è precisamente il sapere, cioè una sorta d'intensificazione del pensiero. «Noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza. [...] E, questo, perché i primi [coloro che possiedono arte] sanno la causa (αἰτίαν), mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto (τὸ ὄν), ma non il perché di esso (διότι); invece gli altri conoscono il perché e la causa (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν)»⁸.

L'intensificazione del pensiero si realizza come un passaggio dall'esperienza – in quanto constatazione, apprendimento e competenza dei rapporti teleologici tra realtà diverse, nei casi particolari – all'identificazione del perché di tali rapporti. La conoscenza dei nessi teleologici e la perizia in essi suppongono, com'è evidente, il possesso di una certa conoscenza del "che cosa" delle realtà a cui si riferiscono. Parallelamente, intensificare il sapere fino ad enucleare il "perché" dei rapporti teleologici racchiude in sé un incremento del sapere circa il "che cosa" delle realtà implicate.

Tuttavia, nella nostra analisi non è stato ancora indicato il motivo per cui, dall'esperienza, emerge e si intensifica il pensiero. Per essere in grado di affrontare questo punto è necessario allargare il discorso e sottolineare che l'emergere del pensiero in seno all'esperienza non si limita alla sfera pratica.

1.2. L'esperienza dell'estraneità e il sorgere delle questioni

L'esperienza umana, in quanto esperienza di senso, potrebbe essere caratterizzata provvisoriamente da tre note, che si desumono da quanto fi-

⁶ *Met.*, I, I, 980 b 2-3.

⁷ *Met.*, I, I, 981 a 5-12.

⁸ *Met.*, I, I, 981 a 24-30.

Comprensione e ontologia

nora è stato detto: in primo luogo, l'esperienza dell'uomo include già la presenza del pensiero, in quanto è apprensione di senso; in secondo luogo, è un'esperienza che si forma e matura con il tempo; infine, è un'esperienza che possiede una dimensione linguistica, giacché la manifestazione più immediata dell'aver afferrato il senso di ciò che ci sta attorno e dei nostri vissuti consiste nella capacità di nominarli.

L'uomo s'inserisce in contesti di senso – che si estendono dai diversi "mondi" in cui trascorre l'esistenza (il mondo lavorativo, familiare, politico, ludico, ecc.) alla cultura complessiva che li abbraccia – appropriandosi del linguaggio in cui si condensano i significati di tali contesti. L'esperienza è quindi temporale, storica e linguistica: matura temporalmente tramite la ricezione storica di una tradizione che consegna un certo orizzonte di significato e si sviluppa linguisticamente in un dialogo costante con la tradizione ed i contemporanei, all'interno del quale la propria esperienza si educa, si allarga, si arricchisce, si corregge e si apre a nuove dimensioni.

L'esperienza quotidiana risponde, a poco a poco, a un rapporto dell'uomo con sé, con la natura, con gli altri, con le istituzioni sociali, con gli oggetti tecnici, ecc., mediato dalla comprensione della realtà contenuta in una cultura, nel senso più ampio del termine. L'esperienza corrisponde a una sensibilità specifica che l'uomo sviluppa o acquisisce grazie all'educazione attraverso la quale gli viene consegnato un mondo culturale. La sensibilità e l'esperienza del contadino, la sensibilità e l'esperienza dell'artigiano, o quelle del critico d'arte o dello scienziato, s'incrementano nella ricezione di un mondo (il mondo della campagna, della bottega, dell'arte o della ricerca scientifica), in forza del quale l'esperienza è esperienza di senso. In termini più generali, l'esperienza quotidiana è segnata dal contesto culturale e sociale che costituisce l'ambito comune, in cui l'uomo svolge la propria esistenza ordinaria.

Il contesto in cui ci muoviamo – con le diverse modalità dei nostri rapporti con noi stessi e con l'alterità personale e non personale – determina ciò che è "l'usuale"; il quale, in quanto abituale, ci si presenta come ovvio e indiscutibile.

Ciò nonostante, l'esperienza umana non si limita a quanto abbiamo rilevato fino ad ora. Accanto all'esperienza dell'abituale, l'uomo esperisce anche l'ostacolo, l'insolito, l'oscuro, l'enigmatico. All'interno del contesto in cui si trova e nell'insieme dei rapporti consueti, l'uomo si confronta con difficoltà che senza sosta gli vengono incontro. Se le difficoltà teoriche o pratiche venissero meno, cioè, se si annullassero le perplessità e i disagi, i contrasti e le incognite, o la loro consapevolezza, la storia si fermerebbe, poiché l'uomo si limiterebbe a ripetere quanto già assimilato. Ma è evidente il carattere utopico di qualsiasi pretesa di un'esistenza ca-

Capitolo primo

rente di difficoltà. Anzi, queste costituiscono uno dei motivi fondamentali dell'emergenza e dell'intensificazione del pensiero a partire dall'esperienza.

Riprendendo, in un certo senso, la distinzione suggerita da Marcel tra problema e mistero, nella prospettiva da noi adottata, si potrebbe osservare che le difficoltà in cui l'uomo s'imbatta nella sua esistenza sono di due tipi. Da una parte, ci sono difficoltà che appaiono come disfunzioni, intralci, contrattempi, all'interno del proprio mondo abituale e dei suoi processi. Questi *problemi* non mettono in discussione il senso delle realtà, dell'io o del contesto in cui ci si muove, né quello dei suoi dinamismi operativi. I problemi costringono a soffermarsi e a pensare; esigono la riconsiderazione dell'abituale per comprenderlo più a fondo ed essere in grado di introdurre le correzioni necessarie. Su questa linea, l'uomo intraprende progetti di ricerca, oggettivizza metodicamente i diversi settori in cui fluisce la vita, tematizza gli ambiti del reale con cui interagisce, avvia riflessioni e dibattiti tra gli esperti dei più svariati campi. L'atteggiamento teorico o scientifico s'intreccia con quello pratico (sociale, culturale e tecnico). Da questo punto di vista, i problemi si contraddistinguono per il fatto che vengono affrontati con le risorse che ci offre il contesto in cui sono emersi, senza intaccare il loro senso.

D'altra parte, però, ci sono anche difficoltà che non si limitano a presentarsi come problemi, ma che riguardano il senso delle realtà, delle azioni, dell'io, del tu, del contesto. A questo ambito appartiene ciò che designeremo *esperienza dell'estraneità*. Con quest'espressione intendiamo riferirci a quelle esperienze in cui l'ordinario, vicino e familiare diventa all'improvviso insolito, lontano ed estraneo; non come conseguenza di un eventuale aumento della sua distanza nei confronti dell'io, ma in forza della perdita della sua ovvietà. L'io non si sente più a casa sua, le cose e lo stesso io diventano strani.

Quest'esperienza si può presentare in diverse circostanze: in situazioni di intensa sofferenza, di fronte a un insuccesso particolarmente decisivo, dinanzi a una delusione rilevante, quando ci si confronta con la morte. Può avvenire anche nei momenti in cui l'uomo, superando lo stato abituale di pacifica consuetudine ed evidenza nel rapporto con sé e con l'alterità, diventa consapevole del carattere sfuggente del nucleo risolutivo del reale, tramite un'esperienza estetica, o come risultato di un incontro. Oppure perché, all'interno di un progetto di ricerca, i risultati raggiunti mostrano l'inadeguatezza del punto di partenza e del quadro concettuale adoperato. In altre occasioni, può essere un evento singolare o un fatto inaspettato che riempie di gioia o riapre alla speranza, la via che conduce l'uomo a considerare il reale e se stesso con uno sguardo non più velato dalla presunta chiarezza e inconfutabilità delle comprensioni di partenza.

Comprensione e ontologia

In questi casi, ciò che costituisce la difficoltà non è tanto un problema che emerge e s'impone all'interno dell'orizzonte complessivo di senso in cui già si è, quanto il significato stesso delle realtà e dell'io. L'esistere non è più un'ovvietà, ma diventa un evento che desta sorpresa. L'altro, la sua presenza o assenza, il modo di relazionarsi con l'io e dell'io con il tu, perdono la connotazione dell'indubitabilità. Il reale che ci sta attorno e la propria esistenza vedono sottrarsi il carattere di trasparenza con cui prima si rivestivano. Tuttavia, l'elemento più insolito e sconcertante in questo processo risiede nel fatto che la perdita di evidenza non appare come un regresso conoscitivo, bensì come un guadagno: il reale si svela come enigmatico perché si supera l'ingenuità con cui precedentemente lo si guardava.

Nell'esperienza ora accennata in modo succinto, il significato diventa "questionabile" sia da un punto di vista teoretico che esistenziale. L'identità dell'io, del tu e del mondo in generale si svela, paradossalmente, oscura, esigendo l'emergenza del pensiero e la tematizzazione di domande radicali. Il *telos* dell'agire quotidiano diviene incerto, sollecitando il pensiero a porre la domanda circa il fine ultimo dell'esistenza e il modo idoneo di orientarla. L'urgenza con cui si erge tale domanda proviene dallo stato di estraneità in cui è precipitato il mondo nei confronti dell'io, e l'io in riferimento al mondo⁹. Ma, più ancora, l'improrogabilità della domanda deriva dall'estraneità dell'io riguardo all'io stesso.

Ci sia consentita una distinzione terminologica per chiarezza nell'esposizione: se le difficoltà che non si riferiscono al significato risolutivo sono state denominate *problemi*, le difficoltà che invece lo mettono in discussione verranno designate come *questioni*. Queste ultime provengono dall'esperienza dell'estraneità. In quanto questioni che riguardano il senso, contengono un'*esigenza di comprensione* e sono, nel modo più proprio ed essenziale, *questioni ermeneutiche*. Di fronte alle questioni non basta la capacità analitica della ragione, ma è richiesto un atto d'intellezione. La differenza basilare tra un problema e una questione risiede nell'esigenza – insita nella questione, assente nel problema – di superare l'orizzonte di comprensione iniziale, almeno in parte e per quanto riguarda quel che è domandato. Da questa prospettiva, la questione implica una *radicalizzazione* nel pensare, nella misura in cui pone in discussione la "radice" sulla quale si edificavano la comprensione e l'atteggiamento esistenziale precedenti, e richiede di raggiungere un orizzonte di considerazione più "alto e largo", cioè, di maggiore *profondità*. In questo processo, come avremo modo di mostrare, gioca un ruolo imprescindibile la *riflessione* susci-

⁹ «Daß wir nicht sehr verlässlich zu Hause sind in der gedeuteten Welt» (R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, 1^a).

Capitolo primo

tata dalle difficoltà. L'uomo che diventa consapevole delle difficoltà, diviene un uomo riflessivo e, per questo, allertato, che non si arresta nel "già acquisito", ma domanda con radicalità crescente.

È evidente che la frontiera tra problema e questione non è una linea; essa è formata piuttosto da una zona di demarcazione, poiché, talvolta, ciò che inizialmente si presentava come un problema, diviene una questione; e viceversa. Tuttavia, l'atteggiamento noetico ed esistenziale è diverso nei due casi; il passaggio da un problema a una questione richiede una modificazione metodologica.

Nel quadro descritto, si mostra che il dinamismo conoscitivo dell'uomo conduce alla consapevolezza della propria ignoranza, con un'intensità che aumenta man mano che, grazie alla maturità crescente dell'esperienza e all'abito della riflessione, l'uomo radicalizza il suo domandare. In questo contesto, l'esigenza del pensiero – in quanto esigenza di pensare – è espressione di quel "desiderio di sapere" con cui Aristotele iniziava i libri della *Metafisica*. Senza tale anelito, frutto dello sguardo intellettuale non già ingenuo ma ricettivo dell'enigmatico, non si coglie il motivo della radicalizzazione nel domandare e, quindi, della metafisica. È quanto si pone in evidenza nell'affermazione platonica che individua l'inizio della filosofia nel senso della meraviglia (θαυμάζειν), vale a dire, nella capacità di stupirsi dinanzi all'evento dell'essere personale e altrui: «È proprio tipico del filosofo quello che tu provi, l'essere pieno di meraviglia: il principio della filosofia non è altro che questo»¹⁰.

Aristotele riprende l'osservazione ed asserisce: «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica»¹¹.

La consapevolezza dell'insufficienza del "già-posseduto" intellettuale (il "già-esperito" e il "già-pensato"), che si esprime nella questione, include di per sé una certa disposizione critica di fronte all'orizzonte di comprensione precedente e ai suoi contenuti; il che, a sua volta, implica

¹⁰ *Theaet.*, 155 d.

¹¹ *Met.*, I, 2, 982 b, 12-21.

già il trascendere i limiti di esso – nel modo della domanda – e comporta un'esigenza di pensiero indirizzata verso una comprensione più *adeguata*. Il domandare non è che un momento del pensiero, certamente non l'ultimo. La comprensione verso cui si tende non sarà soltanto d'indole pratica: essa non riguarda un mero problema di utilità, non è cercata unicamente in vista dell'agire immediato nelle sue dimensioni tecniche, ma concerne un'intellezione ulteriore delle realtà e dell'io, e un'impostazione dell'esistenza in conformità con essa. La comprensione cercata è intimamente collegata con due nozioni greche: la verità e il contemplare. Tutto ciò ci obbliga a soffermarci a considerare in che senso si parla qui di comprensione e di questione, come sono possibili e verso dove s'indirizzano.

2. L'intellettualità della comprensione

2.1. Razionalità scientifica e pensiero

Il pensiero ermeneutico degli ultimi due secoli ha sottolineato che l'intelligenza umana non è suscettibile di essere ridotta alle sue modalità metodiche o strumentali. La ragione metodica procede da principi, già assicurati nella loro validità, verso conclusioni, secondo precise regole deduttive che permettono di desumere dagli enunciati ciò che in essi è contenuto. Tale ragione opera anche come processo – determinato metodologicamente – d'induzione di modelli generali in cui esprimere gli eventi, in modo tale che, da un lato, essi siano spiegabili razionalmente nella loro dinamicità secondo i parametri in cui si formulano e, dall'altro, sia possibile un'interazione tecnica che permetta il loro utilizzo o controllo. La ragione strumentale, da parte sua, fissa il campo in cui intervenire e decide i fini da raggiungere, determina i mezzi, le vie e le modalità per ottenerli secondo un criterio di efficacia. In ambedue i casi, l'oggettivazione del reale su cui versa l'operazione razionale è massimamente assicurata, perché il rigore metodologico esclude l'inquinamento soggettivo da parte dell'individuo che compie concretamente la procedura d'indagine.

La decisione moderna di innalzare la ragione metodica a paradigma del pensiero è nata dalla certezza e dalla chiarezza con cui si presentano i suoi risultati alla coscienza, proprietà che si fondano sul rigore del metodo e sulla sua linearità. Da questa prospettiva, l'essenziale nell'ambito conoscitivo si ridurrebbe a identificare un punto di partenza assolutamente indubitabile (il *cogito* cartesiano, il dato empirico per il positivismo, la coscienza per l'idealismo) e a determinare il metodo che permetta di procedere intellettualmente senza possibilità di errore. Da qui la preoccupazione moderna per il punto di partenza e il metodo, e l'ideale di raggiungere

Capitolo primo

l'insieme della verità con una ragione autonoma, senza presupposti e ingerenze di altre istanze.

L'ermeneutica invece ha mostrato la rilevanza di altre modalità di ragione, in cui la certezza razionale cede il passo al giudizio prudenziale (nell'ambito della ragion pratica); la chiarezza delle spiegazioni secondo nessi necessari di causalità è sostituita dall'interpretazione del senso che possiedono un'azione libera e il suo risultato storico e culturale (nell'ambito delle *Geisteswissenschaften*); la presunta carenza di presupposti si svela chimerica, nella misura in cui l'intelligenza si scopre pensando nella storia e dalla storia, all'interno di una tradizione culturale, con la quale è in costante dialogo; al posto della *ratio* guidata dall'ideale di autonomia, subentra un *logos* che è consapevole dei suoi rapporti con altre istanze umane, individuali e interpersonali, culturali e sociali; l'archetipo della non ingerenza del soggetto nell'oggetto è sostituito da un pensare in cui l'io è coinvolto. Tuttavia, la mentalità contemporanea è fortemente segnata dall'atteggiamento scientifico e tecnico, declassando a "mera poesia" i discorsi che non si adeguano alle metodologie scientifiche; questo contesto rende difficile il superamento dei limiti costitutivi di ogni metodologia scientifica.

a) L'oggettività scientifica

L'uomo del XXI secolo abita in un contesto in cui i rapporti intellettuali e pratici con se stesso, con gli altri e con il mondo sono in grande misura mediati da una cultura scientifica e dell'informazione. In una cultura "tecnificata", ciò che ha valore da un punto di vista intellettuale sono innanzitutto le scoperte suscettibili di un'applicazione tecnologica e che consentono un dominio maggiore della realtà, in vista del raggiungimento di modi di vita sempre migliori per l'uomo.

La razionalità tecnologica – osservava Heidegger – considera la natura come un insieme organizzato di forze calcolabili e, conseguentemente, come un deposito di riserve energetiche, controllabili ed utilizzabili dall'uomo. All'interno di questa prospettiva, la natura si ritiene razionale nella misura in cui è suscettibile di essere cifrata in una formula matematica¹². La scienza interroga il reale secondo una modalità che lo costringe a presentarsi in una rappresentazione oggettiva (*Vorstellung*) che risponde ai suoi parametri metodologici. In questo modo, «la scienza "ferma" (*stellt*) il reale (*das Wirkliche*). Essa lo ferma e lo interpella in modo tale che il reale di volta in volta si presenti come "l'effettuato" (*Gewirk*) nella con-

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, pp. 5-27.

Comprensione e ontologia

catenazione constatabile di cause date. Il reale diventa così perseguibile e calcolabile»¹³. Questa visione della realtà e dell'atteggiamento che ne è alla base non si limita alla natura, ma si applica anche – come paradigma epistemologico – ai campi delle scienze umane con lo scopo di dotarli di un grado maggiore di scientificità, controllabilità e operatività.

Conoscere significa qui oggettivare mediante una rappresentazione razionale che permetta il controllo della realtà, sia razionalmente – in quanto il reale è chiaramente spiegato e quindi prevedibile – sia tecnicamente, nella misura in cui si crea lo spazio per prospettare interventi sempre più incisivi nella realtà e per innovazioni di crescente sofisticatezza. All'interno di questa cornice, continua Heidegger, «per dimostrazione (*Beweisen*) si intende il fatto di derivare enunciati concernenti un certo stato di cose da premesse appropriate attraverso una concatenazione di ragionamenti»¹⁴. Secondo una prospettiva scientifica come quella che ora è stata delineata, «tutto si può dimostrare, cioè derivare deduttivamente da premesse appropriate»¹⁵. In questo modo si consolida l'ideale di una oggettivazione in grado di offrire un quadro complessivo del reale, all'interno del quale tutto sia mostrabile secondo i parametri della ragione, e per questo deducibile dalla ragione stessa.

Se è certo che la sua visione della razionalità scientifica non ha condotto Heidegger a un rifiuto incondizionato della tecnica¹⁶, è anche vero che la sua ermeneutica della scienza elaborata negli anni '50 entra in collisione con l'epistemologia contemporanea in più punti. Tuttavia, non è privo di fondatezza ritenere che l'ideale di un'oggettivazione della realtà in termini esprimibili in una formula corrisponda a una visione preliminare della realtà in cui essa è considerata in partenza come suscettibile di essere calcolabile scientificamente e controllabile con la tecnica. Heidegger denomina l'oggettivazione scientifica *rappresentare catturante*: «Il rappresentare catturante (*das nachstellende Vorstellen*), che si assicura tutto il reale nella sua perseguibile oggettività, è il tratto fondamentale del modo di rappresentazione mediante cui la scienza moderna corrisponde al reale»¹⁷.

Una considerazione attenta della razionalità scientifica concettualizzata da Heidegger evidenzia la problematicità della pretesa di ridurre ad essa l'operatività del pensiero e di limitare il reale a ciò che è raggiungibile scientificamente. Secondo la prospettiva tratteggiata, e radicalizzandola,

¹³ M. HEIDEGGER, *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 35.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 88.

¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959, pp. 23-25.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Scienza e meditazione*, cit., p. 35.

Capitolo primo

l'atteggiamento di base di fronte alla propria esistenza identifica nella tecnica la formalità fondamentale dei rapporti pratici con il reale. Parallelamente, dinanzi alla realtà in generale la scienza è considerata la modalità essenziale di conoscenza. Ora, quest'atteggiamento teoretico e pratico cela un nucleo aporetico: da un punto di vista pratico, perché alla base delle considerazioni accennate è presupposto un significato determinato di "in che cosa dovrebbe consistere una vita migliore", e quindi è contenuta un'interpretazione del significato ultimo della vita, dell'uomo e, in generale, della realtà che ci sta attorno che, in quanto presupposto, resta impensato. Da un punto di vista teoretico, rimangono ignoti i limiti intrinseci alla metodologia scientifica e i presupposti oggettivi e soggettivi su cui essa si regge, nella misura in cui resta impensata l'essenza del suo atteggiamento.

b) I presupposti e i limiti della razionalità scientifica

Heidegger ha sottolineato che ogni progetto umano, incluso il progetto scientifico che guida la ricerca e l'applicazione tecnica dei risultati ottenuti, è possibile in quanto progetto grazie a una comprensione preliminare dell'oggetto sul quale verterà l'indagine. La ricerca fisica o psicologica parte da una precomprensione di ciò che è fisico o psicologico, secondo la quale si determina la metodologia della scienza corrispondente. Quest'ultima, a sua volta, costituisce il criterio di accettabilità di un risultato per la comunità scientifica, grazie al quale si giudica se un discorso è attinente e possiede rilevanza per la scienza, o meno. L'impostazione scientifica implica certe conseguenze: «In quanto la scienza moderna come teoria del reale poggia sul primato del metodo, nel suo sforzo di assicurarsi i diversi campi di oggetti essa deve necessariamente delimitarli l'uno rispetto all'altro, e distinguere ciò che così è stato delimitato in compartimenti, cioè settorializzarlo. La teoria del reale è necessariamente scienza settoriale»¹⁸.

Ogni progetto scientifico poggia su un'interpretazione previa del suo oggetto, che guiderà lo sviluppo della ricerca e che condiziona in partenza la portata dei suoi risultati, giacché tale interpretazione delimita l'orizzonte in cui si svolge l'indagine. La ricerca fisica è quella che corrisponde a ciò che è stato determinato come "realtà fisica" e si adegua alla metodologia di tale scienza. Questo comporta che la determinazione di ciò che è da considerarsi "fisico" e la definizione della sua metodologia delimiteranno la portata della scienza fisica¹⁹. Come è evidente da quanto visto, la ragione metodica poggia su una modalità della ragione più radica-

¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 37-44.

le, vale a dire su un uso intellettuale (comprensivo, interpretativo) del pensiero che apre lo spazio della *ratio* metodica concreta e ne determina la portata. Essa non è delimitata soltanto dalla settorialità del campo d'indagine di una scienza nei confronti delle altre; ma anche, e soprattutto, dai confini costitutivi della razionalità scientifica in quanto tale.

A questo riguardo, segnala ancora Heidegger: «Una affermazione molto spesso citata di Max Planck suona: "è reale ciò che si può misurare". Il che vuol dire: quel che decide su che cosa possa valere come conoscenza assicurata per la scienza, in questo caso per la fisica, è la misurabilità posta nell'oggettività della natura, e cioè, di conseguenza, le possibilità dei processi di misurazione»²⁰. Tuttavia, l'asserzione "è reale ciò che si può misurare" è un'affermazione metascientifica, non priva di una certa contraddittorietà. Infatti, riflettere sull'essenza della scienza e sull'orizzonte e portata della sua metodologia non rientra nei parametri epistemologici della scienza. Ciò che esprime la proposizione citata, ad esempio, non è un fatto misurabile né si desume dai dati empirici. Se la scienza ritiene reale soltanto l'empirico o ciò che si adegua alla sua metodologia, l'asserzione con cui formula la sua convinzione non corrisponde alla sua metodologia. Inoltre, in quella supposizione, l'esercizio stesso della scienza non sarebbe più alcunché di "reale", poiché l'operatività antropologica dello scienziato non è riducibile a ciò che si può misurare. Di conseguenza, la scienza non è in grado di pensare se il reale si limita al raggiungibile con la sua metodologia, né è competente per chiarire i propri fondamenti; tanto meno può pronunciarsi sulle dimensioni del reale che si sottraggono alla sua razionalità.

Dalla considerazione di una scienza che è inconscia in quanto scienza delle sue basi e dei suoi limiti e lascia impensato il presupposto radicale sul quale essa è possibile, Heidegger conclude, non senza un accenno provocatorio: «La scienza non pensa». E aggiunge immediatamente: «Che la scienza non sia in grado di pensare non è per nulla un difetto, ma un vantaggio. Solo in virtù di questo la scienza può dedicarsi alla ricerca nei singoli ambiti di oggetti e stabilirsi in essi»²¹.

Il pensiero che diventa consapevole dei limiti della razionalità scientifica riconosce che nel reale ci sono dimensioni che non compaiono nella scienza. Per sottolineare la necessità di adoperare una modalità di pensiero diversa dalla razionalità scientifica e nel contempo caratterizzarla, Heidegger denomina tale modalità *pensiero meditativo* (*das besinnliche Denken*)²². Il pensiero meditativo riguarda un livello della realtà che non

²⁰ *Ibid.*, p. 36.

²¹ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 88.

²² Cfr. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, cit., p. 15.

Capitolo primo

è accessibile all'esperienza empirica né è dimostrabile razionalmente da premesse già assicurate, perché tale livello costituisce la base sulla quale sono eventualmente possibili ogni dato empirico e ogni dimostrazione. Il modo in cui esso si mostra e viene pensato è diverso.

Secondo Heidegger, è intrinseca all'oggettivazione scientifica la pretesa di una conoscenza della realtà sotto il paradigma ideale di una descrizione calcolabile e di una spiegazione razionale; al tempo stesso, l'oggettivazione scientifica implica una settorializzazione. Il pensiero meditativo, da parte sua, s'indirizza verso la radice del pensare stesso, per diventare consapevole delle caratteristiche della razionalità scientifica e del pensare in quanto tale; contemporaneamente s'incammina verso la radice del reale, per avvicinarsi a una dimensione non più controllabile né deducibile.

Il passaggio dalla razionalità settoriale delle scienze al pensiero meditativo che si confronta con domande più radicali – e per questo di una portata maggiore – non si compie come un momento ulteriore in una catena di ragionamenti effettuati dalla razionalità scientifica. «Il rapporto della scienza con il pensiero è autentico e fruttuoso solo quando l'abisso che separa scienza e pensiero diventa visibile e se ne riconosce l'insuperabilità. Non c'è un ponte che conduca dalla scienza al pensiero; l'unico passaggio possibile è il salto. Il luogo dove questo salto ci conduce non è solo l'altro lato dell'abisso, ma una regione totalmente diversa. Ciò che in essa diventa visibile non è qualcosa che si possa in nessun modo dimostrare [...]. Chi pretende che ciò che diventa manifesto solo nella misura in cui di per se stesso appare – in quanto nello stesso tempo si nasconde – si possa dimostrare e debba essere dimostrato, non giudica affatto secondo un superiore e più rigoroso criterio del sapere»²³.

c) L'esigenza ermeneutica del pensiero

Ciò nonostante, il salto al pensiero non significa realizzare un atto arcano, enigmatico, lontano dall'uso quotidiano o scientifico dell'intelligenza. La filosofia ermeneutica del XX secolo (riprendendo l'eredità di Dilthey e, in parte, di Schleiermacher) ha richiamato la nostra attenzione sulla dimensione ermeneutica costitutiva del pensiero. L'intelligenza umana non si limita a raccogliere informazione empirica – sia in un modo diretto, sia con la mediazione di sofisticate tecniche e strategie di ricerca sulla base di notevoli elaborazioni teoretiche – ed a elaborare modelli formali, matematici, di come interagiscono i parametri misurati, con lo scopo di concettualizzare il modo in cui funzionano i fenomeni osservati ed essere in grado di intervenire in essi. L'intelligenza dell'uomo è costituti-

²³ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 88.

vamente indirizzata a *comprendere* la realtà, a interpretare il significato dei risultati. Rammentando l'essenzialità della comprensione nell'intelligenza, l'ermeneutica ha sottolineato quanto ricordavamo prima, che la nostra esperienza è molto più ricca della percezione empirica, che l'intelligenza si estende ad ambiti non riconducibili alle modalità della ragione propria delle scienze empiriche e che il pensiero umano possiede una dimensione linguistica (in dialogo con la tradizione e con l'altro). L'esperienza estetica e morale, il pensiero giuridico, politico o etico sono irriducibili alla razionalità scientifica, ma non per questo sono meno rigorosi o senza valenza conoscitiva. La linguisticità del pensiero ricorda, d'altra parte, la sua storicità. Tuttavia, la razionalità scientifica, perché esercitata dal pensiero, non è scollegata dalla dimensione ermeneutica del *lóγος* umano. Come accennavamo, la scienza si costituisce, si struttura e si sviluppa sul cardine di certe precomprensioni dell'oggetto di ricerca e della sua metodologia²⁴.

Come Gadamer ha sottolineato, ogni affermazione scientifica – nella misura in cui risulta da un processo di ricerca – consiste in una risposta a una domanda rivolta dalla ragione scientifica alla realtà. «In ciò consiste infatti il fenomeno ermeneutico originario, che non vi è alcun enunciato possibile che non possa essere compreso come risposta a una domanda, e che questo è l'unico modo in cui esso possa essere compreso»²⁵. I dati che l'osservazione scientifica ottiene non sono casuali: discriminare tra tutti i fatti empirici quali sono effettivamente rilevanti per una ricerca scientifica concreta e che cosa ci apportano, non è più un fatto empirico, né corrisponde a un atteggiamento positivista. «Ciò che qui [in una ricerca statistica, ad esempio] viene constatato appare come linguaggio dei fatti; ma a quali questioni questi fatti adducano una risposta, e quali sono i fatti che comincerebbero a parlare se altri problemi fossero posti, questa è una problematica ermeneutica»²⁶.

Inoltre, lungo lo svolgersi della ricerca, le domande e i concetti fondamentali – in cui si esprime la precomprensione che guida il progetto scientifico – subiscono modifiche, talvolta radicali. Il che indica che nella ri-

²⁴ Per una visione generale del problema ermeneutico in sede speculativa (ontologica e teologica) cfr., ad esempio, R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 47 (1950) pp. 47-69; G. MURA, *Ermeneutica e verità*, Città Nuova, Roma 1990; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, pp. 27-224; P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica*, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 42-107.

²⁵ H.G. GADAMER, *L'universalità del problema ermeneutico*, in *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1995, p. 218.

²⁶ *Ibid.*, p. 218.

Capitolo primo

cerca scientifica i risultati vengono interpretati allo scopo di raggiungere una comprensione più profonda del reale; per questo, le nuove comprensioni modificano le comprensioni iniziali. Esiste quindi uno stretto collegamento tra esperienza empirica e linguaggio formale-scientifico, da una parte, e dinamismo ermeneutico-comprensivo, dall'altra, che si articola in un rapporto circolare. La ragione scientifica prende le mosse da una ragione che comprende, ed è indirizzata verso nuove comprensioni.

L'essenzialità della comprensione per il pensiero e l'esistenza ha richiamato l'attenzione della filosofia. L'ermeneutica diventa tematica filosofica, tra l'altro, perché se è certo che «il vero ricercatore è animato soltanto da una autentica volontà di conoscenza, [...] tuttavia si deve pur porre la questione se, riguardo a tutta la nostra civilizzazione contemporanea, fondata sulla scienza, non si ripeta il fatto che sia stato dimenticato qualcosa – e se i presupposti su cui si basano queste infinite possibilità di sapere e di fare non dimorino in una penombra che può addirittura creare, nella mano che applica queste conoscenze, una mano distruttrice»²⁷. La questione ermeneutica si mostra meta-scientifica perché trascende l'ambito della scienza, indagando la radice su cui essa si consolida. «Si tratta soltanto di porre inizialmente una solida base teoretica che sia in grado di legittimare il fatto fondamentale della nostra cultura contemporanea, la scienza e le sue applicazioni tecniche e industriali»²⁸.

La ragione ermeneutica non si limita a costituire il momento finale della comprensione in cui s'interpretano i risultati della ragione scientifica (si coglie il loro significato); o, detto con più precisione, la comprensione come momento finale della ragione scientifica accade perché l'ermeneutica si estende ad altri ambiti e dimensioni. Come è stato accennato, la comprensione si allarga ad ambiti non più appartenenti all'esperienza scientifica, ma di estrema incidenza nell'esistenza umana, come l'etica o la politica. Infine, la comprensione compie la funzione di unificare (ermeneuticamente) i diversi risultati (comprensioni) raggiunti; funzione imprescindibile per la coerenza di fondo di una ragione che, con una pluralità di ambiti in cui si applica e con una molteplicità di modi in cui si esercita, rimane pur sempre *una* intelligenza. Comprendere significa, allora, anche raggiungere comprensioni di totalità sulla realtà.

Gadamer riconosce addirittura una «pretesa di universalità» corrispondente «alla dimensione ermeneutica»²⁹ sulla base dell'analisi tratteggiata. Egli ritiene che «dal XVII secolo in poi compito della filosofia è stato quello di conciliare questa nuova capacità dell'umano potere e sapere [la

²⁷ *Ibid.*, p. 218.

²⁸ *Ibid.*, p. 218.

²⁹ *Ibid.*, p. 222.

scienza] con l'insieme delle nostre esperienze umane di vita»³⁰. La conciliazione ha luogo come comprensione, in quanto – grazie alla linguisticità del pensiero – una realtà, un fenomeno, un accadimento, un'osservazione, un vissuto ecc., non si ritiene conosciuto fintantoché non si riesce a nominarlo correttamente. «Allorché si è giunti all'espressione giusta [...], allora la cosa *sta*, qualcosa ha raggiunto *consistenza* [...]. Quel che io descrivo non è altro che l'esperienza umana del mondo. Io lo chiamo *ermeneutica*»³¹.

Il rapporto tra comprensione di totalità e sviluppo dell'esperienza nei suoi diversi campi e delle modalità settoriali della ragione è di nuovo circolare. La nostra esperienza quotidiana e i nostri progetti si muovono già sulla base di certe comprensioni di totalità; esperienze e progetti i cui risultati, a loro volta, condizionano una modificazione di tali comprensioni.

d) La pluralità operativa del pensiero: *intellectus e ratio*

Il periplo seguito sotto la guida di Heidegger e Gadamer ha messo in evidenza che l'intelligenza umana possiede una pluralità di modi secondo cui essere esercitata, che non è suscettibile di essere riportata alle sue modalità metodiche e strumentali. Anzi, come è stato indicato, le formalità metodiche della ragione non sono scollegabili dall'atto intellettuale di *comprendere*, come mostra la creatività che è richiesta in ogni progetto di ricerca innovatore, o presupposta in qualsiasi cambiamento di paradigma concettuale in cui interpretare e giustificare i fenomeni. Che l'ideale del pensiero scientifico includa anche una comprensione più adeguata del settore della realtà su cui si concentra, si manifesta anche nel tentativo di rendere comprensibili ai non esperti i risultati delle scoperte scientifiche con la mediazione del linguaggio ordinario. In queste situazioni, la necessità di evitare i linguaggi formali costringe lo scienziato a ricondurre le formulazioni tecniche alla lingua ordinaria del *logos*: in tale processo, lo specialista tenta di far emergere ciò che ha compreso grazie alla sua ricerca. Per quanto riguarda la ragione strumentale, l'universalizzazione dell'ermeneutica segnalata da Gadamer risponde al bisogno di unificare i risultati raggiunti nei differenti settori delle scienze con l'umanesimo, onde evitare sbocchi barbarici nelle applicazioni tecnologiche delle scoperte scientifiche. Tale unificazione è, innanzitutto, di natura ermeneutica, nella misura in cui i suddetti risultati vengono integrati in un quadro complessivo, a cui si perviene tramite la comprensione intellettuale. Questa dovrebbe guidare la determinazione dei fini delle azioni sociali. In vista di

³⁰ *Ibid.*, p. 211.

³¹ *Ibid.*, p. 222.

Capitolo primo

essi è possibile stabilire i criteri normativi che regolano eticamente l'agire strumentale.

È palese che il λόγος, in quanto pensiero-parola, riguarda l'agire personale e sociale, sia perché l'uomo adopera il suo pensiero per determinare il da farsi in una situazione concreta, sia perché il suo parlare costituisce già un agire, come nel caso del promettere, dell'esprimere il proprio atteggiamento (d'apprezzamento o ripulsa) dinanzi ad un altro, del supplicare, ecc. In altre occasioni, il pensiero e il linguaggio possiedono uno stampo enunciativo perché si riferiscono ad accadimenti storici, fenomeni naturali, valutazioni culturali, concezioni personali, che vengono affermate in sedi diverse: in un giornale, in un libro di storia, in un colloquio tra amici, in un'aula universitaria, ecc. In altre, ancora, il pensiero e il linguaggio sono allusivi, si limitano ad un cenno, ad indicare un'alterità che non è suscettibile di essere enunciata. Ad ogni modo, in tutte queste modalità di pensiero e di usi linguistici, l'uomo pensa sulla base di certe comprensioni che riguardano sia ciò a cui si riferisce il *logos*, sia l'uomo che pensa e parla. Infatti, la determinazione del da farsi, la scelta e l'azione, il linguaggio (che è evento perché è già un agire dinanzi a un tu), gli enunciati in cui si esprime il modo di leggere la realtà, ecc., poggiano su alcune comprensioni di base (circa l'io, il tu, la società e il mondo), che guidano il modo d'impostare l'agire, i rapporti interpersonali, le conoscenze e le valutazioni. Queste comprensioni sono, in quanto comprensioni, di natura intellettuale e possiedono una dimensione teoretica, anche nel caso in cui s'interiorizzano spontaneamente; inoltre, vengono investite dal questionare radicale, ogni volta che l'esperienza, il dialogo o la riflessione raggiungono la loro sede e le mettono in discussione. Tutto ciò ci parla del carattere *intellettivo* della comprensione.

Questo può essere messo in luce se ci soffermiamo a considerare direttamente il *logos* teoretico. In questo ambito, l'intelligenza ci si presenta aperta a diverse modalità di operare, come è messo in evidenza dalla semantica del pensiero distillata dall'esperienza comune. Il pensiero è in grado di ri-flettere, in altre parole, di "tornare su" per riconsiderare ciò che è in suo possesso: esaminando e indagando; mettendo o chiudendo assieme (includendo) ciò che sembrava sconnesso, distinguendo (escludendo) ciò che pareva coincidere o coappartenere, accostando e arrivando a nuove concezioni (concludendo); analizzando e sintetizzando; deducendo e riconducendo; ecc. L'esperienza delle difficoltà spinge infatti il pensiero a ritornare sull'esperienza e il già-pensato, senza darlo per scontato, e a procedere oltre.

Tuttavia, il pensiero non si attua soltanto come riflessione o *ratio*, che implica sempre mediazione, passaggio, movimento (διάνοια). Il pensiero è anche *intelligere*, l'atto in cui l'uomo intende (*intellectus*, νοῦς). La fe-

Comprensione e ontologia

nomenologia del pensiero mostra che il passare da una "cosa" (esperienza, idea, considerazione) a un'altra, che si compie nella riflessione, è indirizzato verso quell'atto intellettuale che denominiamo *capire*. Ogni uomo possiede l'esperienza di aver affermato, forse dopo un lunga elucubrazione, "adesso capisco!, ho capito!" L'atto di intendere è irriducibile ad altro; in esso si compie la *comprensione intellettuale* di un modo consapevole ed esplicito, e senza di esso, l'io possederebbe soltanto termini, non comprensioni.

L'atto intellettuale (*intellectus*) esclude un'interpretazione del pensiero come mero gioco autoreferenziale. Il pensiero non consiste in una pura ricezione di contenuti semantici e nell'assunzione delle regole della loro combinazione, con l'acquisizione della conseguente operatività creativa. Il capire non è riducibile al semplice "imparare" o a un atto d'inventiva, frutto magari di un momento di particolare ingegno, all'interno di un gioco autoreferenziale; né s'identifica con il risultato ottenuto in un processo esclusivamente deduttivo. L'atto intellettuale è un atto noetico irrinunciabile, che comporta una sorta d'illuminazione – l'immagine è classica: $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός, *intellectus agens* – che svela ciò che prima restava celato e ci permette una comprensione di ciò su cui versava la questione; comprensione in cui consiste propriamente l'atto intellettuale. Per questo, la nozione di gioco o sistema autoreferenziale di carattere linguistico o logico sarà sempre insufficiente ad esprimere la ricchezza del pensiero umano, nonostante tutte le virtualità simboliche che possa contenere.

Tommaso d'Aquino osservava che il pensiero prende le mosse da certe intellezioni iniziali per raggiungere, riflettendo (*ratio*), nuove intellezioni (*intellectus*). Queste ultime consistono, o dovrebbero consistere, in un aumento di conoscenza nei confronti delle prime. In questo senso, le prime intellezioni si rivelano come ancora troppo "superficiali", adoperando di nuovo un'immagine consueta. Da qui deriva che le seconde sono, in un modo più radicale, un *intus-legere* (una lettura di ciò che viene messo in questione, che raggiunge una dimensione precedentemente occulta sotto strati di superficie) o una *com-prensione* (uno sguardo che tenta di prendere più pienamente ciò che è stato investito dalla questione, senza limitarsi alla visione anteriore, troppo unilaterale).

Che la comprensione ottenuta abbia la pretesa di superare l'unilateralità precedente, non significa concludere hegelianamente che la storia sia il percorso di una coscienza che trascende progressivamente ogni unilaterale, fino a raggiungere la trasparenza totale del concetto assoluto: omnicomprensivo, definitivo, contenente l'insieme della verità, identificato con la stessa coscienza (autocoscienza). Ma esclude anche che la storia sia il succedersi indefinito di scorci finiti del reale, incommensura-

Capitolo primo

bili tra di loro o sostituibili l'uno con l'altro, in quanto tutti unilaterali: il che porterebbe, in ultima analisi, a ritenere che un punto di vista varrebbe l'altro.

La storia, come anche l'esperienza della propria biografia, attesta piuttosto che la critica nei confronti del consueto – o l'autocritica – corrisponde a un atteggiamento in cui si confessa la consapevolezza del carattere insufficiente della concezione anteriore e si rivendica il diritto di andare oltre o di azzardarsi a penetrare con ulteriore profondità nella questione, nel tentativo di intendere di più (*intus-legere*). Il dialogo, le discussioni e i dibattiti poggiano sul presupposto della comunicabilità tra diverse comprensioni e sulla convinzione della fattibilità di giungere a una comprensione più piena. Il consenso si può ritenere doveroso nell'ambito dell'agire politico perché costituisce una via per superare le unilateralità delle diverse opinioni, perché permette la convivenza e perché in tale ambito è difficile affermare che si possa determinare una soluzione definitiva. Tuttavia, in ambito scientifico, ma anche nei dibattiti su argomenti etici, la semplice aspirazione ad una soluzione consensuale tramite un accordo pragmatico non è sufficiente per guidare il dialogo: esso è orientato dall'ideale di acquisire una comprensione più adeguata grazie al mutuo contributo nella discussione; altrimenti si sbocca nell'arbitrario (anche se consensuale). Ora, se l'atto intellettuale (*intellectus*) si manifesta come un *intus-legere* e un *com-prendere*, almeno come ideale, si evidenzia anche che gli orizzonti ermeneutici non possono essere infiniti, ma che ce ne deve essere uno a cui corrisponda l'essere definitivo, benché non sia mai definitivamente esaurito dall'uomo.

Riecheggiando modulazioni heideggeriane, si potrebbe asserire che raggiungere un'intellezione ulteriore si presenta alla coscienza come l'accadere di uno svelare che palesa ciò che precedentemente era nascosto. In altre parole, l'esperienza della comprensione corrisponde alla coscienza 1) di un pensiero (*λόγος*) che mostra o rivela (*ἀποφαίνω*) più incisivamente il nucleo risolutivo di ciò che è messo in questione, giungendo ad una sua svelatezza ulteriore (*ἀλήθεια*, *veritas*), 2) di una parola (*λόγος*) – innanzitutto interiore – che lo dichiara (*ἀπόφημι*) e, infine, 3) di una voce (*φήμη*) che esprime (*φημί*) tale *logos*. Il pensiero penetrante è guidato dal desiderio di acquietarsi nella contemplazione della verità. È evidente che ci sono gradi diversi di penetrazione e di contemplazione, e che resta in sospeso l'accertamento di quale verità corrisponda all'atto contemplativo in senso pieno. Ad ogni modo, il rapporto tra atto intellettuale e verità deve essere ulteriormente chiarito. Il percorso da seguire passa dalla considerazione dell'atto intellettuale di giudicare.

2.2. L'atto intellettuale del giudizio

Come è noto, Aristotele sostiene nel *Peri hermeneias* che l'espressione dell'atto intellettuale a cui corrisponde nel modo più preciso la verità è il pensiero-parola *enunciativo* (λόγος ἀποφαντικός). Lo Stagirita parte dall'impostazione sviluppata nel *De anima* secondo la quale le "affezioni dell'anima" (παθήματα τῆς ψυχῆς), come le percezioni o i pensieri, sono "immagini o somiglianze" (ὁμοιώματα) delle cose a cui rinviano³². A differenza delle sensazioni, esperienze e concetti – che rinviano intenzionalmente alle cose (πράγματα) in modo "naturale" –, le voci e i segni grafici sono simboli (σύμβολα) "convenzionali" rispettivamente delle affezioni dell'anima e dei suoni della voce. Il nome, per esempio, «è una voce capace di significare (φωνὴ σημαντικὴ) secondo convenzione»³³. Tuttavia, e nonostante l'indole intenzionale delle concezioni intellettuali, Aristotele osserva: «Come nell'anima talvolta vi è un pensiero (νόημα) indipendente dall'essere vero o falso (ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαί), talvolta ve n'è uno già al quale è necessario che competa una o l'altra di queste cose, così anche nella voce»³⁴. In altri termini, nella sfera del linguaggio non ogni voce è suscettibile di essere considerata secondo la prospettiva del vero e del falso, giacché le voci rimandano ai pensieri, e non tutti i pensieri sono veri o falsi.

Ritenere che ci sono pensieri e parole ai quali non compete direttamente la verità o falsità non implica considerarli senza senso. Essi hanno un significato, però non sono ancora veri o falsi: la semantica non s'identifica *tout court* con la verità. Secondo Aristotele, i pensieri diventano veritativi quando il discorso in cui sono inseriti è enunciativo: «Ogni discorso (λόγος) è capace di significare (σημαντικός) [...] per convenzione; ma non ogni discorso è enunciativo (ἀποφαντικός), bensì quello nel quale sussiste il dire il vero o il falso»³⁵. La giustificazione del perché soltanto nel *discorso* enunciativo si dice il vero o il falso affonda le radici nella modalità di *pensiero* a cui esso rinvia ed esprime, poiché – come abbiamo ricordato – eravamo partiti dall'impostazione secondo cui le voci, e quindi i discorsi, sono simboli dei pensieri (νοήματα). Il fondamento ultimo dell'indole veritativa del *logos apofantikos* risiede allora, non tanto nella struttura logica o sintattica dell'enunciato grammaticalmente considerato, quanto nell'atto intellettuale che ne è alla base: il motivo non è in ultima analisi logico, ma *noetico*. Qual è questo atto secondo Aristotele?

³² Cfr. *Peri hermeneias* 1, 16 a 3-5.

³³ *Peri hermeneias* 2, 16 a 19.

³⁴ *Peri hermeneias* 1, 16 a 9-11.

³⁵ *Peri hermeneias* 4, 16 b 33-17 a 3.

Capitolo primo

Il carattere veritativo appartiene all'atto intellettuale di giudicare (κρίνω), il quale, nell'ottica aristotelica, si esprime prioritariamente in un discorso enunciativo. Tale atto possiede principalmente la struttura logica dell'affermazione, di natura attributiva o predicativa, oppure della negazione. In questa operatività Aristotele identifica la sede del pensiero-discorso veritativo: «Infatti, il falso e il vero (τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές) concernono la congiunzione e separazione (σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν)»³⁶. Il motivo che adduce non è di natura logica o semantica: il *logos apofantikos* non è veritativo perché inserendo una parola in un enunciato si riduce l'indeterminazione semantica che i nomi e i verbi, nonostante il loro significato, spesso hanno se presi da soli; neppure perché l'asserzione è suscettibile di essere verificata secondo criteri di correzione semantica e sintattica in un determinato contesto logico e linguistico, o per altre ragioni d'indole strettamente logica o linguistica che si possano addurre; il motivo è invece di carattere noetico.

Infatti, il giudizio è l'atto intellettuale in cui il pensiero ritiene di riconoscere "come stanno le cose" per quanto riguarda una questione, afferma in sé tale riconoscimento nella stessa concezione immanente del giudizio e quindi lo esteriorizza foneticamente o graficamente. Il riconoscimento si esprime esplicitamente, nelle culture indoeuropee, con l'uso del verbo essere: l'"è" del giudizio "l'uomo è possessore di una dignità indipendente dalle circostanze, è degno di rispetto, non è strumentalizzabile" esprime sia la consapevolezza del riconoscimento di come stanno le cose ("ho capito che..."), sia l'attribuzione all'uomo di una sua proprietà ("l'uomo è possessore di una dignità indipendente dalle circostanze, degno di rispetto, non strumentalizzabile"). Il giudizio è un unico atto intellettuale (*intellectus*); in esso l'uomo raggiunge una certa comprensione: "ho capito che l'uomo è possessore di una dignità indipendente dalle circostanze, degno di rispetto, non strumentalizzabile". Ora, poiché il giudizio nella prospettiva aristotelica non consiste – o, almeno, non si limita – in un chiarimento semantico o logico (nell'immanenza della coscienza o di un contesto linguistico), né in una particolare azione linguistica all'interno di un gioco autoreferenziale, ma è comprensione di "come stanno le cose", l'"è" del giudizio possiede anche ciò che potremmo denominare una dimensione esistenziale, nella misura in cui la consapevolezza del giudizio consiste nel rinvio intenzionale alla *res* in quanto tale, al suo esistere nel modo che il pensiero ha capito: "comprendo che l'uomo *reale* – il mio prossimo anche quando mi è antipatico – è possessore di una dignità indipendente dalle circostanze, degno di rispetto, non strumentalizzabile". Il giudizio esprime la comprensione raggiunta della *res* e per questo rinvia all'*esse*

³⁶ *Peri hermeneias* 1, 16 a 12-13.

rei. Quale sia poi la natura di questa *res*, dipende dalla questione in discussione (scientifica, antropologica, sociologica, politica, ecc.); e quale sia l'essere della "cosa", dipende dalla realtà di essa. Perché, infine, la struttura di tale riferimento sia enunciativa, è ancora da considerare.

La strategia argomentativa è chiara nel *Peri hermeneias*. Il carattere veritativo non proviene dal valore semantico, ma dal riferimento *esplicito* alla *res* questionata. «Eccone la prova: infatti [il termine] *capricervo* significa qualcosa, ma non è ancora vero o falso, se non sia stato aggiunto l'essere o il non essere (τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι), o in senso assoluto o secondo il tempo»³⁷.

Aristotele sottolinea di nuovo che «in se stessi, dunque, e detti per sé i verbi sono nomi e significano qualcosa [...] ma non significano ancora se è o non è»³⁸, giacché «il discorso (λόγος) è voce capace di significare (φωνή σημαντική), della quale qualcuna delle parti presa separatamente è capace di significare, come locuzione (φάσις) ma non come affermazione (κατάφασις)»³⁹. Infatti, il pensiero e la parola veritativi accadono nel *logos* enunciativo, il quale soltanto lo è pienamente quando possiede un carattere unitario; altrimenti il discorso non è concluso. Ora, «il primo discorso enunciativo (λόγος ἀποφαντικός) unitario è l'affermazione (κατάφασις); poi [vi è] la negazione; gli altri [discorsi costituiscono un discorso] unitario per collegamento»⁴⁰. Tuttavia, il carattere unitario del *logos* *apofantikos* si riconduce non alla struttura logica o linguistica prese da sé, ma alla sua natura manifestante o dichiarante, e quindi al suo rinviare alla *res*. «È un discorso enunciativo unitario o quello che manifesta una sola cosa (ὁ ἐν δηλῶν) o quello che è unitario per collegamento; sono invece molteplici i discorsi che manifestano molte cose e non una sola o quelli che non hanno collegamento»⁴¹. Sembra decisiva la funzione di *manifestare* (δηλοῖν) per la costituzione del discorso veritativo, e questa si compie significando proprio il sussistere o meno di ciò che viene affermato o negato, e non soltanto come un'espressione semantica in sé: «L'enunciazione semplice è una voce capace di significare (φωνή σημαντική) intorno alla cosa se alcunché sussiste o non sussiste (περὶ τοῦ εἶ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει)»⁴².

Il riferimento alla *res* in questione è costitutivo per l'enunciare, in modo tale che il fondamento ultimo del carattere unitario dell'enunciato risiede nella *res* stessa e non nei contenuti semantici, astratti dal riferimen-

³⁷ *Peri hermeneias* 1, 16 a 16-18.

³⁸ *Peri hermeneias* 3, 16 b 19-22.

³⁹ *Peri hermeneias* 4, 16 b 26-28.

⁴⁰ *Peri hermeneias* 5, 17 a 8-9.

⁴¹ *Peri hermeneias* 5, 17 a 15-17.

⁴² *Peri hermeneias* 5, 17 a 23-24.

Capitolo primo

to all'essere e considerati in se stessi, nei loro rapporti semantici o nelle loro regole linguistiche di combinazione. Per questo, Aristotele rileva che l'indagine circa tale fondamento non corrisponde a uno studio sull'interpretazione, ma alla fisica, alla psicologia e, soprattutto, alla metafisica: «Ma, perché *animale terrestre bipede* costituisce alcunché di unitario e non una molteplicità? Ché non è per il fatto di essere detto in successione ravvicinata che sarà [un discorso] unitario. Ma dire questo è compito di un'altra trattazione»⁴³.

2.3. Due dimensioni irriducibili del pensiero

Dare ascolto all'indicazione aristotelica non significa cadere in un realismo puerile, che sostenga una corrispondenza diretta e aproblematica tra le concezioni umane e la realtà, o in un rappresentazionismo ingenuo, che affermi un rapporto speculare tra contenuti e strutture mentali, e l'essere. L'indicazione dello Stagirita, invece, permette di tornare a considerare il carattere *irriducibile* di un atto intellettuale che si mostra *irrinunciabile* per un pensiero come il nostro, finito, che non raggiunge il suo scopo e la quiete del suo dinamismo con un atto unico, ma ha bisogno di ritornare sul già-pensato per riconsiderarlo, "questionarlo", protendersi in avanti verso nuovi atti intellettivi. Questo atto è il giudicare.

L'irrinunciabilità del giudizio proviene, tra l'altro, dal dinamismo questionante del pensiero umano. L'essere consapevole dell'insufficienza della comprensione iniziale comporta porre una domanda, con la conseguente esigenza di un'intensificazione del pensiero in vista del raggiungimento una comprensione più piena. L'atto in cui si concepisce la nuova comprensione è per l'appunto il giudizio, nel quale il pensiero ritiene di riconoscere e dichiara in se stesso "come stanno le cose" in un modo più completo, per quanto riguarda quel che è messo in questione. L'esperienza del giudizio – sottolinea una prospettiva aristotelica – attesta che esso riguarda la *res* e non soltanto il contesto semantico in cui ci troviamo. Tanto è vero che non è insolita nella storia l'esperienza di un giudizio che implichi il superamento dell'orizzonte semantico e di comprensione in cui il pensiero precedentemente si muoveva; come non lo è neanche per l'esperienza personale dell'autocritica o dell'atteggiamento di discordanza di fronte all'usuale. Questo non significa sottovalutare la tradizione e l'orizzonte ereditato: senza di essi, il pensiero non pensa; è in essi che si coglie la realtà e sorgono e s'identificano i problemi e le questioni. Tuttavia, riconoscere il carattere storico del pensiero implica, oltre che appropriarsi

⁴³ *Peri hermeneias* 5, 17 a 13-15.

del passato, aprirsi al futuro. Rinunciare al giudizio implicherebbe desistere dall'impegno per una comprensione più adeguata delle difficoltà, il che porterebbe a tralasciare il pensare stesso (domandare, indagare, comprendere) per sottomettersi al dispotismo dell'istanza che stabilirebbe il "da ritenersi giusto", oppure soccombere all'arbitrario. D'altra parte, è esperienza comune l'atto di giudicare: ogni volta che manifestiamo come intendiamo una questione, esteriorizziamo una comprensione che include giudizi.

L'irriducibilità del giudizio deriva dal suo riferimento alla *res* stessa in questione, all'*esse rei*. La proprietà di questo atto intellettuale, accentuata nell'*excursus* aristotelico anteriore, consisteva nel suo rinviare alla *res*. Non ci troviamo dinanzi a un atto di autochiarimento all'interno di un contesto semantico o logico autoreferenziale, ma di fronte a un atto in cui il pensiero è consapevole sia della *res* in questione in quanto tale, che della sua nuova comprensione di essa. Questa consapevolezza si esprime nello "è" del giudizio, in modo tale che il giudizio contiene una dimensione tematica (il contenuto stesso concepito) e una dimensione concomitante, atematica (la consapevolezza del pensare alla *res* stessa)⁴⁴. È proprio per questo motivo d'indole noetica che il giudizio è un atto intellettuale in cui il pensiero ritiene di aver capito meglio quanto era stato domandato, di aver compreso più a pieno la *res* e, quindi, di essere riuscito a svelarla ulteriormente. In altre parole, il giudizio è la concezione intellettuale (*verbum*) in cui il pensiero ritiene di aver accertato una verità, di essere penetrato più profondamente nello svelamento. Nella misura in cui nel giudizio si pensa in questo modo, sia esso che la sua espressione fonetica o grafica sono suscettibili di essere considerati da un punto di vista veritativo. Il giudizio e la sua enunciazione verbale sono veri o falsi perché corrispondono a un pensare e a un parlare sull'essere.

La struttura enunciativa del discorso in cui, secondo Aristotele, primordialmente si esprime il giudizio – il λόγος ἀποφαντικός – affonda le sue radici nel dinamismo del pensiero a cui ci siamo riferiti. L'intelligenza umana, quando si sofferma a considerare qualcosa, prende le mosse dall'esperienza e dalle concezioni già assimilate. Può succedere che l'intelligenza si renda conto della questionabilità del già-pensato e inizi a riflettere secondo modalità diverse. Qualsiasi riflessione ha come presupposto una domanda, la quale contiene "un domandato"⁴⁵. Senza domandato non si pone nessun problema e nessuna questione, né si saprebbe verso dove indirizzare la riflessione. Ogni ricerca antropologica presuppone

⁴⁴ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967.

⁴⁵ Cfr. a questo riguardo M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, §§ 1-6, pp. 17-46.

Capitolo primo

il riconoscimento di una questione che riguarda l'uomo, il che richiede l'aver preliminarmente identificato "l'uomo" (il domandato) e la consapevolezza dell'insufficienza del sapere su di esso. Da questa angolatura si evidenzia che il pensiero concepirà ed esprimerà una nuova comprensione sul domandato secondo una *struttura enunciativa*: "ho capito che l'uomo (il questionato) è...". Considerato da questa prospettiva, il giudicare – come comprensione consapevole della *res* nel dinamismo di un'intelligenza finita che procede – si potrebbe allargare ad altre modalità di pensiero e linguaggio, oltre il discorso enunciativo precisato da Aristotele.

La comprensione giudicativa rivendica un *intus-legere*. Certamente lo stato soggettivo di ritenere di aver accertato meglio "come stanno le cose" non è di per sé una garanzia di esserci riusciti; però esclude che il contenuto intellettuale della comprensione sia indifferente nei confronti della questione. Non ogni comprensione è ugualmente valida e, quindi, sostituibile da qualsiasi altra. Per questo, l'uomo – personalmente e in società – non accetta acriticamente ogni opinione, ma l'analizza, la vaglia, la soppesa; in altri termini, la considera da una prospettiva attenta al valore di verità. L'irriducibilità e l'irrinunciabilità del giudizio per il pensare umano mettono in evidenza l'irriducibilità e l'irrinunciabilità dell'istanza *verità* per esso.

Infatti, la nozione di verità indica un'istanza irriducibile e imprescindibile per il pensiero, la quale garantisce la possibilità stessa del pensare. Tale istanza si presenta come *ideale* per il pensiero, che ad essa aspira; ed è *normativa* per il suo operare in quanto pensiero: ad essa deve orientarsi. La verità come istanza di riferimento, ideale e normativa, si colloca agli antipodi dell'arbitrarietà e dell'imposizione dispotica. Un pensiero che consistesse soltanto in mere interpretazioni o donazioni di senso al di fuori di un riferimento alla verità (almeno come ideale da raggiungere con approssimazioni non definitive, ma comunque con un valore veritativo) sarebbe un pensiero arbitrario, che stabilirebbe il senso senz'altro criterio che la propria creatività capricciosa o interessata, ed allora sarebbe un pensiero aperto alla possibilità della violenza nei confronti delle minoranze, anche nel caso di un consenso maggioritario. Oppure esso sarebbe un pensiero che si piega alle disposizioni emanate da un'istanza impositiva, e allora la tradizione diventa tradizionalismo, la convinzione si trasforma in fanatismo, la "moda culturale" determinata da gruppi di potere si erge come norma definitiva dell'esistenza, o semplicemente si rinuncia a pensare.

I principi di civiltà, ad esempio, sono principi etici e politici che poggiano su un umanesimo che non è scontato, né storicamente né culturalmente. Questo umanesimo risponde ad alcune comprensioni di base circa l'uomo che sono di natura teoretica, non immediatamente pratica, anche

Comprensione e ontologia

se le sue conseguenze per la prassi sono evidenti. Colui che difende tale umanesimo, ritiene di essere nel giusto; vale a dire, considera che le sue comprensioni sono più penetranti e adeguate di quelle contrarie. In altre parole, stima di essere nella verità anche se afferma di non esaurire tutta la verità. Se la base dell'umanesimo fosse soltanto pragmatica, resterebbe sempre aperta la possibilità di un consenso maggioritario che non rispettasse il dissenso né accettasse il diritto alla critica. I principi di civiltà hanno il loro fondamento nella dignità dell'uomo, e la loro formulazione corrisponde o rinvia a una comprensione di tale verità.

I tentativi di consenso, i dibattiti e i dialoghi si orientano, tra l'altro, secondo l'ideale normativo di raggiungere una certa verità, anche se modesta o provvisoria nella sua comprensione. Che poi le modalità di essa siano diverse (pratica, scientifica, estetica, ecc.) è ora secondario. Ciò che la lettura aristotelica suscita è il riconoscimento del fatto che le asserzioni intellettuali includono una pretesa di verità, almeno come orientamento teleologico e con la consapevolezza della loro non esaustività. Questo è anche il caso di colui che negasse che esiste la verità. Ci troviamo nell'ambito di quegli assiomi che Aristotele riteneva fossero confermati anche da coloro che li negano, nell'atto stesso di negarli. Senza l'ideale normativo della verità, il dialogo diventerebbe puro pragmatismo. In questo senso, *l'irriducibilità dell'atto intellettuale di giudicare* si mostra in rapporto con *l'irriducibilità dell'istanza verità*.

Il binomio *ideale-normatività* è suscettibile di essere espresso anche in termini di *pretesa-esigenza*. Infatti, ogni pretesa dinanzi a un'alterità implica un'esigenza di fronte a se stesso. La pretesa di verità insita in ogni comprendere giudicante è parallela all'esigenza di verità rivolta alla comprensione. L'ideale di verità per il capire si attua come pretesa di verità contenuta in esso; da parte sua, la normatività della verità per il pensiero si percepisce come esigenza di verità rivolta ad esso.

La prospettiva aristotelica contiene un'altra indicazione: benché la verità sia irriducibile come istanza noetica, essa non è autoreferenziale, nella misura in cui, ad esempio, la svelatezza (*ἀλήθεια*) non è svelatezza di se stessa ma di quanto svelato. Il pensiero manifestativo si caratterizza come l'atto intellettuale in cui accade lo svelamento. Prima di tale atto c'è il processo di maturazione dell'esperienza, sulla quale il pensiero applica il suo sforzo (in primo luogo astrattivo, in secondo luogo riflessivo-raziocinante) per svelare il nucleo essenziale della realtà attinta con l'esperienza. L'atto di *capire* è proprio l'atto in cui si svela un elemento della dimensione essenziale; uno svelare che, evidentemente, non significa comprendere completamente l'essenziale: può limitarsi a una comprensione parziale. In ogni caso, la natura dell'atto intellettuale di capire è stata denominata *intenzionalità*, cioè puro riferimento alla realtà, in quanto tale atto

Capitolo primo

consiste nello svelarsi della realtà nella sua essenza. Con una terminologia più tecnica si possono caratterizzare il concetto e il giudizio come *segno formale*, vale a dire, segno (intellettuale) che non ha nessuna materialità o consistenza in sé (come invece accade con un segno materiale come, ad esempio, la bandiera, che riceve sulla sua realtà sussistente, materiale, la proprietà di riferirsi ad un'altra cosa, cioè l'essere segno). Il segno formale è puro riferimento (per questo non c'è nessun esempio nell'ambito dei segni materiali che serva di paragone), è esclusivo dello spirito e consiste nell'*intelligere*, nello svelarsi; proprio per questo è puro *riferirsi* allo svelato in quanto svelato; ὁμοίωσις non indica allora la somiglianza cosa-cosa, ma l'adeguazione che compete all'atto intellettuale che svela nei confronti della realtà svelata in quanto svelata e nella sua dimensione svelata.

Tuttavia l'impostazione del rapporto verità, essere e pensiero, nelle opere di Aristotele, compie un'ulteriore approfondimento, con il quale si raggiunge un grado di comprensione maggiore, ma contemporaneamente si rende più complesso il problema. Nell'*Etica a Nicomaco* Aristotele asserisce: «Siano cinque gli abiti con i quali l'anima, *affermando e negando*, raggiunge la verità»⁴⁶. L'uomo si apre alla verità con il suo *pensiero giudicativo* in un modo plurale, non unico. Il carattere *plurale* dell'apertura dell'uomo alla verità corrisponde, in Aristotele, a una pluralità di dimensioni della realtà, la quale esige una pluralità di atti intellettuali corrispettivi a tali dimensioni. I cinque modi – abiti intellettuali – con cui ci apriamo alla realtà sono correlativi, dunque, a cinque dimensioni di essa. Com'è noto, dei cinque modi, due riguardano la prassi, vale a dire l'uso del pensiero indirizzato all'agire, la τέχνη (*ars*) e la φρόνησις (*prudentia*), e tre corrispondono all'intelletto teoretico, speculativo, νοῦς (*intellectus*), ἐπιστήμη (*scientia*) e σοφία (*sapientia*).

La non uniformità delle sfere della realtà e la corrispondente non unicità degli atti del pensiero implicano una non omogeneità della verità. Infatti, se è caratteristico del pensiero pratico il suo prestare attenzione al singolo nella peculiarità della situazione in cui esso si trova, per adeguarsi alle sue particolarità specifiche e irripetibili, è proprio del pensiero scientifico – com'è stato accennato – lo sforzo per raggiungere l'essenziale o la formulazione di valore universale e necessario. La verità pratica e la verità teoretica avranno caratteristiche diverse in quanto riguardano sfere distinte, e sono frutto di atti del pensiero differenti. La verità teoretica ha la pretesa dell'universalità, la verità pratica quella della singolarità. Ma anche all'interno della verità pratica, una è la verità tecnica, altra è la

⁴⁶ *Et. Nic.* VI, 3, 1139 b 15-17: ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι πέντε τὸν ἀριθμὸν· Ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς.

verità etica; e, parallelamente, diverse sono formalmente e materialmente, nella struttura e nel contenuto, la verità dei principi, la verità delle scienze e la verità della filosofia. Rigore nel pensiero – come esigenza intrinseca di esso per aprirsi adeguatamente alla dimensione della realtà corrispondente – significa rispettare, senza confondere, in ogni ambito della realtà, le caratteristiche degli atti intellettuali che corrispondono ad essa. Una confusione metodologica, vale a dire la pretesa di adoperare una modalità di pensiero in un ambito che non gli corrisponde, con lo scopo di trovare una formalità di verità propria di un altro ambito, è mancanza di rigore e fonte di smarrimento, errore (p. es. la pretesa di un'etica *more geometrico* è il desiderio di trovare la modalità di verità tipica del pensiero matematico – con la sua esattezza e certezza specifiche – nell'ambito della prudenza e della riflessione etica; o anche il tentativo di una filosofia sotto la formalità della verità propria del pensiero logico o delle scienze positive).

Eppure la realtà è una, come uno è il pensiero. Sono, allora, unificabili o articolabili le diverse modalità della verità, o dobbiamo rassegnarci a una visione dispersa della verità e della realtà, a una visione che è frutto della mera giustapposizione di verità settoriali, quando non della loro contraddizione? Nel caso che sia possibile la loro articolazione, come accade ciò? C'è un tipo di pensiero e di verità che unifica gli altri da una posizione di preminenza?

3. Comprensione e apertura

3.1. L'esperienza dell'apertura

Abbiamo già rilevato che lo Stagirita riduce l'ambito del discorso strettamente veritativo al *logos* enunciativo: «Non in tutti quanti i discorsi sussiste [il dire il vero o il falso]: per esempio, la preghiera è sì un discorso, ma non è vera né falsa. Gli altri discorsi siano dunque tralasciati – infatti è della retorica e della poetica che la [relativa] ricerca è più propria –; invece il discorso enunciativo è oggetto del presente studio»⁴⁷. Alla luce di quanto si è insinuato nella nostra analisi, l'affermazione del *Peri hermeneias* ora citata è troppo riduttiva, se la consideriamo in modo isolato.

È evidente che non ogni discorso ha come finalità esprimere oggettivamente una verità: manifestare un dubbio e porre a qualcuno una domanda, esteriorizzare il proprio atteggiamento di affetto o disprezzo dinanzi a un tu, pronunciare un ordine o un avvertimento, supplicare, chie-

⁴⁷ *Peri hermeneias* 4, 17 a 3-7.

Capitolo primo

dere perdono o ringraziare, sono atti linguistici in cui non si persegue direttamente l'asserzione di una verità teoretica, ma l'agire e/o il suscitare un'azione. Tuttavia, in questi atti linguistici è contenuto un riferimento implicito a una verità. In altri casi, il discorso può avere un valore veritativo, ma non essere di natura proposizionale, vuoi perché riguarda una verità pratica ed esprime il da farsi, vuoi perché consiste in una narrazione in cui, anziché asserire una verità teoretica distinguendo e precisando ciò che vi si enuncia, si racconta una storia senza soffermarsi sui singoli aspetti teoretici – per distinguerli ed affermarli separatamente e in modo generale, astratto – ma la si presenta come un insieme concreto che discorre nel tempo, rispettando l'intreccio dei diversi elementi che in essa concorrono, così come accade nella realtà storica. Il discorso enunciativo distingue per articolare; la narrazione mantiene l'amalgama di piani, sfere, dimensioni, ecc., dell'umano. Il dire poetico, simbolico, allusivo, ecc. possiede anche un valore di verità, ma non risponde al paradigma del *logos* enunciativo-proposizionale.

La riflessione intorno alla comprensione deve quindi allargarsi: da un lato, per non lasciare da parte modalità di pensiero e di espressione in cui si contengono una o varie comprensioni; dall'altro, perché i *discorsi performativi* a cui abbiamo fatto cenno, sebbene non abbiano come scopo affermare esplicitamente una comprensione, sono tuttavia possibili unicamente all'interno di un orizzonte di comprensione i cui elementi costitutivi sono pre-supposti o pre-giudizi dei suddetti atti linguistici.

La fenomenologia della comprensione mette in evidenza che questo atto è strettamente collegato a ciò che potremmo denominare *l'esperienza dell'accadere di un'apertura*. Infatti, raggiungere una nuova comprensione implica l'apertura a una dimensione di ciò che è stato messo in questione, che prima restava occulta; il pensiero la riconosce e penetra in essa, riuscendo a capire più appieno. L'esperienza dell'apertura, da una parte, ha frequentemente – come stato preliminare – la consapevolezza dell'insufficienza delle comprensioni precedenti e quindi la coscienza di trovarsi dinanzi a una questione; dall'altra, se si tratta di un'autentica apertura, comporta un incremento d'intelligibilità in riferimento a quanto messo in questione. Infine, l'apertura contiene non di rado un'esigenza esistenziale in chi si apre; anzi, spesso soltanto quando l'io risponde all'appello esistenziale che gli rivolge la penetrazione nella nuova dimensione, accade pienamente l'apertura.

Per illustrare quanto detto, e avvicinarci a poco a poco al nostro scopo, potrebbe essere utile accennare ad alcuni testi in cui si narra, con stili differenti, un'apertura ermeneutica in domini particolarmente incisivi per l'uomo, come l'ambito religioso e la sfera morale. In questi casi, l'apertura o riguarda direttamente una comprensione che contiene una visione

Comprensione e ontologia

complessiva dell'esistenza, nella misura in cui si riferisce al divino e all'atteggiamento di base dell'uomo di fronte a Dio, oppure include un insieme di elementi impliciti che, benché non siano tematicamente affermati nella comprensione, sono imprescindibili per la sua verità, come succede nella sfera morale.

Il primo esempio lo prendiamo dal *Libro dei Salmi*: ci riferiamo, in particolare, al salmo 73. Il contesto è religioso e riguarda una comprensione ampia dell'esistenza umana basata su una comprensione religiosa. I contenuti di essa sono fondamentalmente di natura esistenziale e pratica, ma con evidenti elementi "dottrinali" impliciti su Dio e sull'uomo. Ciononostante, per il momento più che i contenuti, ci interessa l'esperienza narrata. Il salmo presenta un uomo religioso che racconta la sua esperienza di crisi, di riconoscimento e di apertura.

Il credente descrive lo stato di crisi in cui si è trovato in conseguenza della contraddizione emersa tra la sua comprensione religiosa e la sua esperienza. Da una parte, constata l'atteggiamento degli empi: «Dell'orgoglio si fanno una collana e la violenza è il loro vestito; scherniscono e parlano con malizia, minacciano dall'alto con prepotenza» (*Sal 73, 6 e 8*). La loro arroganza giunge al punto di negare che Iddio sia capace di conoscere le loro opere; atteggiamento che scandalizza profondamente l'uomo religioso. «Dicono: *Come può saperlo Dio? C'è forse conoscenza nell'Altissimo?*» (*Sal 73, 11*). Dall'altra parte, verifica i risultati che essi raggiungono nella vita; accertamento che scuote la sensibilità religiosa, nonché vitale, del credente. «Ecco, questi sono gli empi: sempre tranquilli, ammassano ricchezze; non c'è sofferenza per essi, sano e pasciuto è il loro corpo» (*Sal 73, 12 e 4*). Inoltre, il salmista sperimenta nella propria vita una situazione assai diversa: «Invano dunque ho conservato puro il mio cuore [...] poiché sono colpito tutto il giorno, e la mia pena si rinnova ogni mattina» (*Sal 73, 13.14*). La contraddizione tra le aspettative esistenziali che corrispondevano alla sua coscienza religiosa e l'esperienza che verifica quotidianamente mettono in crisi la sua religiosità, al punto che egli subisce la tentazione di allontanarsi da essa: «Per poco non inciampavano i miei piedi, [...] perché ho invidiato i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi» (*Sal 73, 2-3*).

L'uomo approda ad uno stato caratterizzato dalla possente presenza di una questione radicale, che riguarda l'ermeneutica della vita nella sua base e l'atteggiamento esistenziale di fronte ad essa. Il salmista segnala la reazione spontanea in questa situazione. «Riflettevo per comprendere: ma fu arduo agli occhi miei» (*Sal 73, 16*). La descrizione del processo che si è svolto nella sua intimità è sobria, ma notevolmente precisa: «Finché non entrai nel santuario di Dio e compresi qual è la loro fine» (*Sal 73, 17*). Il salmista accenna all'esperienza illuminante di una parola appresa nel tem-

Capitolo primo

pio, che gli permette di aprirsi a un orizzonte più profondo e di comprendere qual è lo stato reale in cui si trova l'esistenza dell'empio. La parola letta o ascoltata gli consente anche una comprensione meno inadeguata dell'atteggiamento di Dio nei confronti dell'uomo religioso, e, quindi, di penetrare ulteriormente nella conoscenza dell'uomo e di Dio: «Quanto è buono Dio con i giusti, con gli uomini dal cuore puro!» (*Sal* 73, 1). Dinanzi alla nuova situazione ermeneutica e alla comprensione raggiunta, esclama con evidente coerenza: «Quando si agitava il mio cuore e nell'intimo mi tormentavo, io ero stolto e non capivo» (*Sal* 73, 21-22). Infine, il testo mostra che l'apertura alla nuova dimensione ermeneutica, oltre al suo rendimento in termini di comprensione, contiene un'esigenza esistenziale per il protagonista: «Il mio bene è stare vicino a Dio; nel Signore Dio ho posto il mio rifugio» (*Sal* 73, 28).

Il testo ora ricordato sottintende che l'esistenza umana si svolge secondo l'indirizzo di un insieme di comprensioni di base che inquadrano e orientano i rapporti conoscitivi e pratici con sé e con l'alterità. Queste comprensioni definiscono l'orizzonte in cui integrare e dal quale procedere per interpretare gli eventi storici e biografici, e determinare l'agire quotidiano. Di solito, le comprensioni a cui ci riferiamo non vengono tematizzate, restano come sottofondo dell'esistenza concreta di ogni uomo. Esse provengono dall'intercambio vitale tra l'esperienza personale, l'educazione che veicola la ricezione di una cultura e di una tradizione, e l'insieme di dinamismi grazie ai quali l'individuo matura lungo il tempo (l'articolazione e l'elaborazione delle esperienze, l'incremento di esse, la riflessione spontanea, il dialogo). Le comprensioni di base, nella misura in cui orientano gli atti conoscitivi e volontari dell'esistenza, sono presenti nell'agire quotidiano come pre-supposti o pre-giudizi, nel senso positivo di questi termini rivendicato dall'ermeneutica.

Tuttavia, la temporalità dell'uomo si verifica anche nella modalità di rapporto tra le comprensioni di base e la maturazione della persona. Infatti, le comprensioni di cui parliamo non sono statiche, ma ricevono l'influsso degli atti conoscitivi che l'uomo compie nel corso della sua vita, in modo tale che i presupposti o pregiudizi orientano questi atti e contemporaneamente si profilano ulteriormente o si modificano tramite il loro riflesso. Il nesso che s'instaura è d'indole circolare: da un punto di vista conoscitivo, tra pregiudizio e giudizio o tra presupposto ed esperienza "sensata", si configura una circolarità ermeneutica secondo la quale le comprensioni di base guidano il pensiero e sono da questi precisate. Il nesso non è autoreferenziale né chiuso (circolo vizioso); talvolta acquista la figura della critica o della questione, e non soltanto quella dello sviluppo o del problema, con la conseguente esigenza di modificarle.

Comprensione e ontologia

Nel caso del salmista, l'uomo constata nella propria esistenza un'opposizione tra l'orizzonte determinato dalle comprensioni di base e l'esperienza vitale (conoscitiva ed esistenziale). Ci troviamo dinanzi a un esempio di ciò che denominavamo esperienza dell'estraneità, con l'apparire corrispondente di una questione. Nel testo si esplicita che è stata la parola rivoltagli da un'alterità (quanto ha letto o sentito o visto nel tempio), e non direttamente un processo deduttivo o induttivo (proprio della ragione metodica), ciò che ha reso possibile superare lo stato di sconcerto e raggiungere nuove comprensioni. Queste implicano l'apertura e l'inoltrarsi in una nuova dimensione, il che accade come un riconoscimento o giudizio (non necessariamente con la struttura del discorso enunciativo) di "come stanno le cose", che si manifesta illuminante per l'esistenza. L'esperienza descritta mostra che l'atto intellettuale della comprensione contiene un momento *giudicativo* di riconoscimento e di assunzione di una verità, e un momento *contemplativo* dinanzi a tale verità, anche nei casi in cui la verità corrispondente non s'interiorizza e non si esprime con un atto enunciativo o proposizionale.

La ricezione della parola indirizzatagli dall'alterità suppone certamente la sua comprensione da parte del salmista, benché il nuovo orizzonte raggiunto si mostri come un punto di riferimento per ulteriori comprensioni nell'esistenza quotidiana. Se, da una parte, l'assimilazione della parola appresa nel tempio è stata possibile perché esistevano le condizioni perché ci fosse un dialogo tra il salmista e l'alterità che gli ha parlato (il testo sacro o il sacerdote), e tali condizioni implicano la partecipazione di entrambi a un contesto di comunicazione; dall'altra, l'esperienza ermeneutica descritta nel salmo si conclude con un atto irriducibile di riconoscimento, giudizio o comprensione che riguarda l'*esse rei* della questione: in questo caso, l'esistenza nella sua integrità, il rapporto vicendevole tra l'uomo e Dio, e quindi la realtà dell'essere umano e il mistero di Dio. Il nuovo orizzonte religioso è, sì, esistenziale poiché orienterà l'esistenza del protagonista nel suo carattere integrale e non soltanto in un settore, ma anche intellettuale nella misura in cui l'immagine dell'uomo e di Dio è stata modificata. La nuova comprensione ha luogo come apertura o svelamento ulteriore della verità, e un suo riconoscimento (giudizio, nel senso lato del termine).

Il testo indica, o quanto meno sottintende, un ultimo elemento: la comprensione raggiunta da parte del salmista consiste in una interiorizzazione più adeguata della tradizione religiosa in cui già era inserito, e che precedentemente non era riuscito a comprendere autenticamente. La genuina assimilazione intellettuale della fede non è automatica; come non lo è nel caso di molti degli elementi di una tradizione. L'impegno per una comprensione più piena indirizza verso un'assimilazione della verità contenuta in una tradizione.

Capitolo primo

I due testi successivi a cui vorremmo accennare si riferiscono a esperienze di apertura e di comprensione in ambito etico. Il primo è tratto dal *Secondo libro di Samuele* (II Sam 12, 1-14). Il testo narra un noto episodio della vita del re Davide, che, dopo aver fatta sua la donna di Uria e inviato questi a una morte sicura, riceve il profeta Natan. L'uomo di Dio gli racconta una parabola: un uomo ricco, dinanzi alla visita improvvisa di un amico, anziché prendere una delle sue numerose pecore per preparare una vivanda per l'ospite, portò via l'unica pecora di un suo vicino povero, il quale l'aveva allevata insieme ai suoi figli, come una figlia. Di fronte a una palese ingiustizia, s'accende l'ira del re, che promette il suo intervento. Ma subito si sente dire dal profeta: "tu sei quell'uomo!". La narrazione ascoltata permette a Davide di ritornare sulla sua azione e di considerarla dalla prospettiva che mostra ciò che egli ha veramente compiuto. Messo a confronto con la verità della sua azione riconosciuta intellettualmente, il re riconosce moralmente la sua responsabilità, confessando il suo peccato e supplicando il perdono di Dio.

Di nuovo, tramite la parola rivoltagli da un'alterità, l'uomo *si apre* alla prospettiva che gli permette di comprendere autenticamente l'accaduto. Alla realtà storica dell'evento compiuto da Davide si accede nella misura in cui si raggiunge la prospettiva morale, senza la quale il misfatto commesso potrebbe trovare giustificazioni che nascondano la sua ingiustizia. È poi chiaro che la comprensione morale implica una considerazione di totalità dell'azione, che consente di superare visioni unilaterali (quelle che eventualmente la giustificherebbero), ed è contenuta in un orizzonte definito da comprensioni implicite circa l'uomo e la natura del suo agire. La comprensione morale pre-suppone un'apertura intellettuale e una confessione esistenziale. La coscienza morale retrospettiva include quindi un'intellectazione, un'ammissione e l'assunzione delle esigenze etiche che essa comporta: questi sono i momenti costitutivi dell'apertura in quest'ambito.

L'altro esempio è tratto da una notevole pagina di *Delitto e castigo*. In essa, Dostojewskij racconta il momento in cui Raskolnikoff, tormentato dal doppio omicidio, ma ancora in preda al conflitto interiore su come giudicare l'operato e reagire, si reca da Sonia per confessarle la sua azione. L'uomo dalla mente contorta si incontra con l'anima semplice, ma capace di amare, comprendere, perdonare e sacrificarsi. L'intelligenza coltivata, ma errabonda in conseguenza dei vortici sempre più intricati delle proprie riflessioni distorte ed egocentriche, è oscurata dinanzi a una verità che, invece, è intuita dall'innocenza penetrante. Raskolnikoff racconta a Sonia l'accaduto con sincerità, ma sorprendentemente ascolta da lei la preghiera di narrarlo di nuovo in un modo più reale. Il protagonista offre una seconda versione, nella quale i fatti empirici non cambiano, ma l'interpreta-

zione è diversa. Anche in questo caso Raskolnikoff ha l'intenzione di essere sincero, ma anche in questo caso ottiene come risposta la richiesta di un'altra narrazione. Il terzo racconto contiene una nuova interpretazione del fatto compiuto, che però non sembra esprimere la comprensione autentica di esso. In ultima analisi, tutto il libro consiste nel tentativo di arrivare alla vera ermeneutica dell'azione compiuta.

Nel romanzo è chiaro che l'accaduto si comprende soltanto quando si raggiunge la prospettiva etica e religiosa, alla cui luce si considera quanto perpetrato e si assumono le sue conseguenze antropologiche in prima persona. L'accaduto possiede una verità che non coincide con la descrizione positivista dei fatti empirici, né si lascia comprendere da una qualsiasi prospettiva, né si diluisce in infinite ermeneutiche possibili. Fintantoché la considerazione dell'evento si limita a una prospettiva soggettivistica, meramente legalista, pragmatica o avventata (incarnate in diversi personaggi del romanzo), la verità di esso non emerge. È necessario aprirsi alla sfera morale per essere in grado di raggiungere la comprensione autentica. L'apertura morale include un atto intellettuale di riconoscimento (comprensione) e la risposta esistenziale richiesta da esso. Nel caso di Raskolnikoff, la comprensione si potrà raggiungere con l'aiuto di alcuni personaggi, ma dovrà essere una conquista personale: è lui che la persegue spinto dai rimorsi; è lui che si rivede grazie al superamento di molte strutture mentali che gli impedivano di cogliere la realtà, mediante una maggiore attenzione alla ricchezza dell'esperienza umana (personale e altrui) e a tutte le sue dimensioni; è lui che diventa a poco a poco consapevole di parecchie comprensioni dimenticate; è lui infine che si approssima ad essa (la storia infatti non finisce con il libro).

3.2. Ermeneutica e giudizio

L'esperienza di apertura a cui abbiamo accennato consiste in una comprensione più penetrante di ciò che era stato questionato, o accade tramite essa; in questo senso, l'apertura contiene un'interpretazione ulteriore di quanto questionato. L'atto ermeneutico o di comprensione raggiunto comporta un guadagno in intelligibilità, sia nel caso dell'esperienza religiosa descritta nel testo del salmo 73, sia nel caso dell'esperienza etica dei racconti del *Secondo libro di Samuele* e di Dostojewskij. In tutti e tre, inoltre, l'atto ermeneutico dinanzi all'evento storico coinvolge l'esistenza del protagonista, esigendo da lui una risposta che soltanto egli stesso, con la sua libertà, può dare e che lo impegna esistenzialmente. L'incremento in intelligibilità e la responsabilità che desta sono due dimensioni degli atti ermeneutici e di apertura che abbiamo ricordato.

Capitolo primo

La nuova comprensione è stata indotta da una parola proveniente da un'alterità, ma l'atto di comprensione è compiuto dal soggetto e, in quanto tale, gli appartiene. In se stesso, l'atto ermeneutico potrebbe essere raggiunto grazie alla propria riflessione. Tuttavia, è esperienza comune che, da una parte, la riflessione nasce dall'esperienza dell'estraneità, la quale può provenire direttamente dalla coscienza personale o essere provocata da un'alterità; e dall'altra, che la riflessione – pur svolgendosi da sé, rielaborando le proprie esperienze e concezioni – frequentemente avanza tramite il dialogo. La parola rivolta da un'alterità, nel senso largo del termine, può consistere in un discorso orale o in un dialogo, in un testo, in un'opera d'arte, oppure nella semplice presenza di qualcun altro, il cui modo di impostare l'esistenza diventa per noi eloquente.

La parola si dirige a noi e, dalla sua alterità, c'interpella. Se esaminiamo cosa accade quando si contempla intensamente un'opera d'arte – quando la si interiorizza –, emergono alcuni elementi dell'esperienza estetica che illustrano quanto abbiamo osservato. L'esperienza estetica non coincide con l'interesse meramente storiografico che potrebbe suscitare un reperto archeologico, né si identifica con la vaga sensazione di piacere che si prova in un ambiente arredato con gusto; non si può nemmeno assimilare all'esperienza di spasso, distrazione o divertimento. Tutto ciò potrebbe accompagnare l'esperienza estetica dinanzi a un'opera d'arte, ma non costituisce la sua essenza. L'opera si rivolge a chi la contempla, legge o ascolta, e richiede da lui un atteggiamento attivo: lo sollecita commuovendolo, lo interpella reclamando una risposta interiore. L'opera può suscitare interrogativi che addirittura fanno oscillare le persuasioni precedenti; è in grado di confrontare con l'esistenza destando la sensibilità per dimensioni vitali lasciate da parte; oppure ha la capacità di confermare nelle convinzioni già assimilate, assicurandole e incoraggiando a penetrare ulteriormente in esse. L'opera d'arte esorta l'intelligenza ad aprirsi a un nuovo orizzonte o ad addentrarsi ancora in esso; stimola la libertà perché risponda alle esigenze esistenziali insite in tale orizzonte e accennate dall'opera.

L'opera commuove innanzitutto, benché non unicamente, perché il soggetto si sente interpellato da essa. Essere interpellato significa essere pro-vocato, vale a dire, essere il destinatario di una voce che sollecita dalla sua alterità. La pro-vocazione è possibile nella misura in cui la parola trova una risonanza in chi la riceve. La risonanza risponde a un'esigenza latente del soggetto, che l'opera riesce a destare; ed esige dal soggetto una risposta intellettuale e libera. Questo doppio ordine di esigenza e risposta – uno intrinseco al soggetto, che l'opera evoca, e l'altro esistenziale, rivolto dall'opera al soggetto – si verifica nelle esperienze estetiche intense.

Comprensione e ontologia

Ciò nonostante, l'atteggiamento dinanzi all'opera d'arte non è di pura ricettività; è anche critico. Il soggetto può condividere o meno l'ermeneutica che la stessa opera esprime circa ciò a cui allude. Steiner ha rilevato il nesso che intercorre tra ermeneutica e critica, proprio in un saggio in cui difende la necessità di confrontarsi direttamente con le opere d'arte senza limitarsi a quanto si ricava grazie alla mediazione dei critici letterari, musicali, d'arte, ecc. Il significato del termine "critica" è diverso nei due casi: nel primo, indica l'atto di criticare, in senso ampio; nel secondo, invece, ci si riferisce alla cosiddetta critica specialistica.

Il rapporto del lettore, dell'ascoltatore o di chi contempla con l'opera d'arte è di natura ermeneutica: l'opera richiede di essere attualizzata in quanto opera da chi si confronta con essa; altrimenti non appare come opera, ma si riduce a mero oggetto decorativo o d'intrattenimento. Attualizzarla equivale a lasciare che la sua parola risuoni e si rivolga a chi la considera. L'interpretazione dell'opera non è una ricreazione in quanto data di senso da parte del soggetto, ma in quanto ricezione del significato che l'opera esprime. Steiner pretende di giustificare una «scommessa sul significato del significato», vale a dire, si batte per l'idea che l'opera contenga un significato proprio e che questo possa essere recepito e criticato (giudicato). Ora, questa prospettiva «presuppone un passaggio, al di là della finzione o della mera pragmatica, dal significato alla significanza», in altre parole, il transito da una semantica chiusa in un sistema autoreferenziale o frutto di una interpretazione arbitraria, alla significatività del senso dell'opera per chi la contempla, proprio perché l'opera allude a una istanza al di là di sé. La «scommessa sul significato del significato» è quindi una «scommessa sulla trascendenza»⁴⁸.

L'ermeneutica in ambito estetico si svolge su due piani. Uno è costituito dall'interpretazione dell'opera da parte di chi la considera (da chi la legge, ascolta, contempla, ecc.) e, prima ancora, da parte di chi la rappresenta o suona (nel caso di un'opera teatrale o musicale, ad esempio). L'interpretazione dell'opera da parte dell'attore o del musicista è un'attualizzazione che rende percettibile il significato: «L'interpretazione è comprensione attraverso l'azione, immediatezza della traduzione». In questo modo, l'ermeneutica attuata dal regista o dal direttore d'orchestra, dall'attore o dal musicista «mette alla prova ed esplicita le potenzialità di significato del testo». Il processo interpretativo di esposizione del senso non è indifferente per chi lo attua: «L'esecutore investe il proprio essere nel processo interpretativo», in modo tale che esso possiede un «aspetto morale»⁴⁹.

⁴⁸ G. STEINER, *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1998, p. 18.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 22.

Capitolo primo

Esporre il significato dell'opera, nella prospettiva delineata, include già una "critica", nella misura in cui l'interpretazione contiene una comprensione, e questa un certo giudizio. «Ogni resa di un'opera drammaturgica o di uno spartito musicale è una critica nel senso più vitale della parola: è una risposta penetrante che rende il senso sensibile»⁵⁰. Nel termine "criticare" risuona il significato greco originario di κρινω, giudicare. La comprensione è già un giudizio sull'opera.

Il secondo piano su cui si svolge l'ermeneutica in ambito estetico è costituito dall'opera d'arte stessa, nella misura in cui essa non è autoreferenziale né una forma aperta a ogni interpretazione. L'opera parla di un'alterità nell'atto in cui esprime se stessa. «Ogni forma seria di arte, di musica e di letteratura è già un atto critico»: innanzitutto perché contiene «una critica della vita» giacché «essa dice che le cose potrebbero essere (sono state, saranno) altrimenti», e poi, di conseguenza, perché «incarna una riflessione espositiva, un giudizio di valore sulla tradizione e sul contesto al quale appartiene»⁵¹. L'opera contiene una comprensione delle comprensioni del contesto in cui è sorta, con un giudizio (critica) di natura varia. Tale giudizio è possibile se essa prende le distanze dal modo usuale d'intendere la vita e lo considera con libertà; il che, di nuovo, è possibile solo se l'opera è una nuova comprensione della realtà: se la tradizione costituisce un sistema chiuso o un gioco autoreferenziale, l'opera non potrebbe essere critica-giudizio.

Steiner sottolinea il valore intellettuale dell'opera d'arte proprio in quanto ermeneutica che contiene un giudizio. «La creazione estetica è segnata dalla più alta intelligenza»⁵², e questa esige la capacità critica: «Come potrebbe una tale intelligenza non essere anche critica nei confronti dei propri prodotti e di ciò che l'ha preceduta?»⁵³. Da qui deriva, a suo avviso, che la miglior ermeneutica di un'opera è un'altra opera, la quale riprende, assimila, imita l'opera iniziale, ma anche toglie, modifica, rielabora. «Dal punto di vista critico, ciò che l'*Eneide* respinge, altera o omette del tutto, nell'*Iliade* e nell'*Odissea* è altrettanto pertinente e istruttivo di ciò che include tramite varianti, *imitatio* e modulazioni»⁵⁴. Ora, questa capacità dell'opera presuppone il riferimento a un'alterità. «L'esperienza del significato estetico, quella della letteratura, delle arti, della forma musicale, sottintende la necessaria possibilità di [una] vera presenza»⁵⁵.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 24.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 17.

Nell'ambito dell'esperienza estetica ritroviamo alcuni elementi emersi quando consideravamo la comprensione intellettuale che si esprime nel *logos* enunciativo. Anche nel caso dell'opera e della sua interpretazione, l'uomo raggiunge una comprensione del reale. Le modalità di riconoscimento e di espressione sono di carattere simbolico e allusivo e, quindi, certamente lontane dal discorso enunciativo; tuttavia, l'ermeneutica compiuta rinvia al reale – all'*esse rei* – e, in quanto comprensione con riferimento ad esso, contiene un momento giudicativo. Inoltre, nella misura in cui l'opera d'arte suppone o implica elementi di carattere teoretico e morale – come l'esperienza dell'apertura segnalava – nell'intimità dell'uomo si instaura di nuovo un rapporto circolare tra esperienza estetica, riflessione teoretica ed altre dimensioni dell'esperienza umana (esperienza morale, esperienza quotidiana, ecc.).

4. L'esigenza metafisica del pensiero

4.1. Esistenza e ontologia

Il percorso intrapreso ci ha condotti, in primo luogo, a riconoscere che l'operatività dell'intelligenza non si riduce alle modalità specifiche della ragione metodica, strumentale o scientifica (nel senso delle scienze empirico-matematiche), né, in generale, a quelle che corrispondono al suo agire come *ratio*. È stato infatti verificato che l'atto intellettuale (*intellectus*), che l'intelligenza esercita come comprensione, è irriducibile e imprescindibile nell'esistenza storica, senza sottovalutare inoltre l'ampia gamma di modi in cui si attua il comprendere, né dimenticare il darsi di altre modalità operative dell'intelligenza. In secondo luogo, è stato riscontrato un rapporto tra comprensione e giudizio: innanzitutto, nella modalità di atto intellettuale che corrisponde al discorso enunciativo; successivamente, in altre modalità di comprensione, in cui l'uomo si apre a nuove dimensioni e raggiunge un'intellezione ulteriore di ciò che era diventato una questione, tramite un contrasto tra esperienza e comprensioni iniziali, grazie alla parola di un'alterità in un contesto dialogico o grazie alla propria coscienza. In terzo luogo, abbiamo ritrovato una dimensione giudicativa anche nell'ermeneutica che corrisponde all'esperienza estetica intensa. Il carattere giudicativo della comprensione non consiste originariamente nella struttura proposizionale del *logos* enunciativo, ma nel riferimento intellettuale all'essere che contiene l'atto di capire. Da qui deriva l'irrinunciabilità dell'istanza *verità* per l'intelligenza umana.

L'analisi condotta ha messo in evidenza che l'esistenza umana s'impone all'interno di un orizzonte definito da comprensioni di base, secon-

Capitolo primo

do il quale si orientano gli atti intellettuali e volitivi, s'integrano e interpretano i risultati raggiunti, gli eventi storici, ecc. Come abbiamo avuto modo di indicare, le comprensioni di base si acquistano e assimilano tramite l'intreccio di diversi dinamismi conoscitivi umani: l'esperienza che si sviluppa temporalmente, la ricezione di una cultura, i rapporti interpersonali, la riflessione spontanea, l'atteggiamento speculativo, ecc. Di solito, queste comprensioni sono presenti nell'intelligenza come *habitus*, vale a dire, come conoscenze acquisite che permettono la prosecuzione intellettuale o l'agire libero senza il bisogno di essere tematizzate di nuovo ogni volta che si compie un atto intellettuale o volitivo. Per questo motivo, e in dipendenza dall'*iter* biografico di ogni uomo, le comprensioni di base possono essere state assimilate consapevolmente, grazie ad atti espliciti di intellesione, oppure essere state incorporate in un modo meno cosciente, per esempio perché costituiscono i presupposti impliciti (non detti) di ciò che esplicitamente si afferma nel pensiero o con la condotta; in questo caso sarebbero da denominare più propriamente pre-comprensioni.

Le comprensioni a cui ci riferiamo, in quanto comprensioni di base, non vengono ordinariamente tematizzate; costituiscono il fondo e l'impalcatura dei dinamismi della persona senza essere continuamente esplicitate. Tuttavia, l'esperienza dell'estraneità è una delle situazioni in cui l'uomo si sente obbligato a tematizzarle, cioè a metterle in luce, esplicitandole e soppesandole. Infatti, tali comprensioni vengono messe in discussione tramite l'esperienza dell'estraneità, o sono implicate, in modi diversi, nei processi di crisi, critica, apertura e nuova comprensione, che abbiamo descritto. Tutto ciò significa che le comprensioni di base possiedono elementi di carattere *teoretico* o, al meno, in grado di essere considerati teoreticamente. Non è neanche insolito che l'esperienza dell'estraneità e la crisi che essa provoca siano indotte anche da motivi teoretici, soprattutto quando questi hanno a loro volta un'origine esistenziale. In ogni caso, la considerazione intellettuale della questione sorta come conseguenza dell'esperienza dell'estraneità, esige la riflessione teoretica circa i suoi presupposti, i suoi contenuti e le sue implicazioni, e richiede conseguentemente un'elaborazione teoretica che permetta di raggiungere o assimilare intellettualmente in un modo più solido la comprensione raggiunta o da raggiungere. Ci si consenta, ancora una volta, di illustrarlo riportando un esempio religioso, per l'incidenza esistenziale e per l'ampiezza delle comprensioni implicate in quest'ambito: in questo caso, la parola profetica in Israele, in modo particolare durante l'esperienza traumatica della distruzione di Gerusalemme e la trasmigrazione in Babilonia.

Il salmo 73 ci ha descritto un'esperienza di estraneità, e l'apertura e l'accesso a una nuova comprensione. Dalla lettura del testo poetico e religioso si desume che il vivere quotidiano, con la diversità delle sue di-

Comprensione e ontologia

mensioni (familiari, lavorative, sociali, ecc.) si orienta secondo un'impostazione integrale dell'esistenza – assimilata dalla persona – che contiene una comprensione di totalità dell'esistere umano. Quest'ultima include immagini dell'uomo, di Dio e del loro rapporto, che vengono precisamente tematizzate a motivo dello stato di estraneità in cui era precipitato il salmista. Similmente, la nuova comprensione dell'esistenza racchiude un contenuto teoretico e non soltanto una conoscenza pratica di chi è l'uomo, chi è Dio e qual è il vero rapporto tra loro.

Nel caso di una parte importante del profetismo d'Israele, il nesso tra impostazione dell'esistenza e contenuti teoretici d'indole antropologica e teologica è ancora più esplicito. Se ci avviciniamo al libro di *Isaia*, si constata anzitutto che la parola profetica possiede un carattere poliedrico. Essa è una *parola ermeneutica* nella misura in cui offre a Israele la chiave di lettura di quanto avviene, è accaduto o sarà. Gli eventi storici della distruzione di Gerusalemme e della deportazione in terre lontane si comprendono soltanto quando si ascolta la voce del profeta che spiega cosa sia veramente avvenuto: Israele si trova in tale situazione deplorabile, non semplicemente perché un popolo più forte ha sopraffatto uno più debole, e ancor meno a causa di una presunta sconfitta del Dio ebreo da parte delle divinità orientali, ma perché gli israeliti non hanno seguito la parola di Dio, gli hanno voltato le spalle e hanno quindi sperimentato che cosa significhi l'abbandono di Dio.

La parola profetica è inoltre una parola ammonitrice, *morale*, che sollecita l'uomo a dare ascolto alla voce di Dio, a desistere da ogni pretesa di vana autosufficienza, a rivolgersi sinceramente a Lui e a seguire i suoi cammini: soltanto così, l'uomo troverà l'autenticità nella sua esistenza. La parola dell'uomo di Dio è anche una parola *dossologica* in quanto è piena di un profondo senso della gloria dell'Altissimo e a volte irrompe incontinentemente come lode o supplica esplicita rivolta a Yahveh. La parola profetica è anche una locuzione che riapre alla *speranza*: dinanzi ad eventi che sembrano irreparabili, il profeta desta nel popolo la fiducia in un Dio che è misericordioso, avrà pietà di loro e interverrà per salvare il suo popolo. Il futuro non è irrimediabilmente chiuso, ma si riapre esistenzialmente se l'uomo torna a rivolgersi a Dio. Tuttavia, la parola ermeneutica, morale, dossologica e di speranza esistenziale lo è autenticamente soltanto in un quadro teologico preciso, altrimenti nasconderebbe una farsa. Infatti, la verità ermeneutica, morale, dossologica e di apertura esistenziale al futuro poggia su una verità teologica che il profeta esplicita. Per questo la parola profetica è anche parola *rivelante*, che proclama contenuti dottrinali e dogmatici su Dio.

Il Dio in grado di essere salvatore nonostante le circostanze storiche, può essere soltanto il Dio che è *Signore della storia*: cioè, il *Dio vivente*.

Capitolo primo

che ha pietà del misero anche quando questi è un peccatore; un Dio che l'uomo può pregare e che interviene nella storia. Ora, l'autentico Signore della storia è il Dio che non è travolto dagli eventi storici; in altri termini, il *Dio trascendente*. E poi, il Dio vivo e trascendente che è Signore della storia è necessariamente il *Dio onnipotente*; il quale è veramente tale, di nuovo, se è il *Creatore*. In conclusione, il Dio vivo, Signore della storia, è il Dio trascendente, creatore, onnipotente: ma questo Dio deve essere *unico*, altrimenti non è il Dio Signore della storia che apre alla speranza, ma il dio sconfitto che nasconde la sua disfatta con parole fittizie.

Il rapporto tra atteggiamento nell'esistenza e comprensioni ontologiche e teologiche è chiaro. Le comprensioni di base che guidano l'esistenza e articolano ermeneuticamente i diversi saperi riguardano contenuti radicali e di ampia portata, i quali – come si mostrerà – competono alla *sapienza*, nel senso aristotelico.

4.2. La dimensione ontologica della comprensione

Alla luce di quanto considerato, cominciano a emergere la domanda metafisica e l'esigenza speculativa. L'uomo non può limitarsi a un'esistenza che, da un punto di vista intellettuale, si riduca a interpretare i parametri culturali in voga. Il pensiero è chiamato a un rapporto con la verità dell'essere, rapporto che l'esistenza personale non smette di ricordare. La linguisticità costituisce una dimensione del pensiero, ma non è l'unica né quella definitiva. L'esigenza di un rapporto con la verità per l'edificazione di un'esistenza in cui è costantemente in gioco lo stesso esistente, implica lo sforzo intellettuale per raggiungere comprensioni autentiche. Grazie a questo impegno intellettuale, l'uomo si appropria in modo consapevole e profondo della ricchezza ricevuta dalla tradizione oppure si incammina verso un orizzonte più largo, o, almeno, verso comprensioni che colgano di più il nucleo risolutivo delle realtà in questione. Da questa prospettiva si evidenzia perché il pensiero non possa ridursi a mero pensiero ermeneutico dei contenuti semantici di un contesto linguistico, senza considerarli secondo un'ottica rigorosamente veritativa. Il pensiero è chiamato ad essere un pensiero che, nella sua storicità, persegue una comprensione dell'essere, nel senso largo del termine. Quest'ultimo momento della nostra riflessione merita di essere esplicitato.

a) I sensi della verità in Heidegger

Heidegger ha messo in risalto che l'esistenza dell'uomo, nel rapporto con sé, con gli altri uomini e con gli enti in generale, si basa su certe pre-

Comprensione e ontologia

comprensioni, grazie alle quali è possibile instaurare una relazione con una qualsiasi realtà. L'esistenza infatti si svolge tramite costanti rapporti con sé e con l'alterità: rapporti domestici e usuali d'indole pratica con gli oggetti quotidiani che ci stanno attorno, con le istituzioni culturali, con la natura; rapporti di carattere interpersonale; rapporti di natura scientifica o teoretica; rapporti ludici, ecc.; rapporti cioè con quelle realtà che costituiscono il nostro contesto vitale. Ogni rapporto dell'uomo con l'ente in generale presuppone che l'ente sia disponibile per un rapporto, il che avviene non perché l'ente sia spazialmente a portata di mano, ma perché esso è presente per l'uomo, con un senso preliminare secondo il quale si determinano i possibili rapporti di cui è capace. L'impostazione di un progetto di ricerca fisica o l'uso di utensili domestici richiedono che l'oggetto di ricerca e gli utensili siano già patenti, con il loro senso preliminare, per l'uomo che intende rapportarsi ad essi. In altri termini, perché ci sia un rapporto occorre che l'ente corrispondente sia svelato per l'uomo. Questa svelatezza (ἀλήθεια, verità) dell'ente è denominata da Heidegger "verità ontica"⁵⁶.

L'Heidegger giovanile era già arrivato ad affermare che ogni rapporto ontico con la realtà, sia teorico, sia pratico, poggia su un rapporto ontologico con l'essere dell'ente. La precomprensione del mondo (Welt), o del contesto di senso in cui sono inseriti gli enti, è presupposta e condiziona qualsiasi comportamento dell'esistente nei confronti degli enti che gli stanno attorno, compresi gli altri uomini. In Heidegger si assiste di nuovo a una riconduzione di ogni rapporto conoscitivo e pratico con la realtà ad alcune comprensioni di base – di solito non tematizzate – che rendono possibile "incontrare" l'ente con il quale ci si rapporta. Tali comprensioni – o precomprensioni – delimitano il contesto in cui si mostrano gli enti, in quanto dotati di senso, e circoscrivono i possibili rapporti con loro. La riduzione ontologica in Heidegger si protende fino all'essere in quanto tale, nella misura in cui il filosofo ritiene che le precomprensioni riguardino in ultima analisi proprio l'ente nel suo essere.

⁵⁶ Per una visione generale del problema della verità e della questione ontologica in Heidegger cfr. B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas*, PUF, Paris 1963; W. J. RICHARDSON, *Heidegger, Trough Phenomenology to Thought*, Nijoff, The Hage 1963; E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin 1970, pp. 259-405; W. FRANZEN, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, Meisenheim 1975; O. PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg, 1983; E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1987; M. BERCIANO VILLALIBRE, *Sinn, Wahrheit, Ort (topos). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*, "Anuario filosófico", 24 (1991), pp. 9-48; C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957; *Ontologia e metafisica nell'ultimo Heidegger*, pp. 335-419.

Capitolo primo

Heidegger afferma, com'è noto, che nella tradizione occidentale s'identifica l'essenza della verità con il concetto di adeguazione o concordanza, e questo secondo una doppia prospettiva. Verità significa che un ente è un ente vero in opposizione a un ente esclusivamente apparente: l'oro vero è l'oro autentico di fronte all'oro apparente. L'opposizione vero-apparente applicata all'ente risulta dalla concordanza o meno dell'ente con quello che precedentemente è stato determinato come vero (l'oro vero). D'altro canto, la verità vista dalla prospettiva dell'intelligenza indica la concordanza tra l'asserzione dell'intelletto e l'ente a cui essa fa riferimento. Si ritiene vera la proposizione che si adegua alla cosa o allo stato di cose che esprime⁵⁷. Tale concetto di verità viene accettato comunemente, sia in ambito filosofico o scientifico sia dal senso comune, come l'essenza della verità. «Questo doppio carattere dell'accordo è messo in luce dalla definizione tradizionale dell'essenza della verità: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Essa può significare: la verità è l'adeguazione della cosa alla conoscenza. Ma può anche voler dire: la verità è l'adeguazione della conoscenza alla cosa»⁵⁸.

Il pensatore tedesco ritiene che la verità come adeguazione non sia l'essenza della verità, nella misura in cui il concetto di concordanza conserva, a suo avviso, un elemento implicito non ancora pensato e che rinvia a una dimensione più originaria della verità. Perché si dia la concordanza nella doppia direzione testè detta, è necessario che l'ente sia già disponibile per un'oggettivazione. «La concordanza del *nexus* [della proposizione] con l'ente e il suo conseguente accordo, non rendono, in quanto tali, primariamente accessibile l'ente. Occorre piuttosto che l'ente sia già manifesto come "ciò intorno a cui" è possibile una determinazione predicativa»⁵⁹. Per stabilire il rapporto concettuale-proposizionale con l'ente, esso deve necessariamente essere già situato in un orizzonte aperto originario, pre-predicativo e non-oggettivo; in un mondo (*Welt*).

L'antecedenza del mondo è l'antecedenza di una comprensione pre-comprendensiva e cir-comprendensiva (*vorgreifend-umgreifend*) della totalità all'interno della quale l'ente è suscettibile di un rapporto rappresentativo o strumentale⁶⁰. I concetti heideggeriani di *Welt* (mondo) e *Lichtung* (radu-

⁵⁷Cfr. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 135; *ID.*, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 22.

⁵⁸M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 136.

⁵⁹M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 86. «L'uomo può trascurare solo ciò che già gli è assegnato. E può rappresentarsi, in un modo quale che sia, soltanto ciò che in precedenza da se stesso si è illuminato e aperto (*gelichtet*) e, nella luce che così si è fatta, si è mostrato a lui» (M. HEIDEGGER, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 113).

⁶⁰Cfr. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 113.

ra, apertura) stanno a indicare questo orizzonte di riferimento alla cui luce l'ente si manifesta come disponibile ad un rapporto.

Heidegger ritiene che la verità originaria sia da pensare in termini di svelatezza (*a-letheia*), poiché «la verità della proposizione ha le sue radici in una verità più originaria [nella svelatezza], cioè nell'evidenza antepredicativa dell'ente»⁶¹. Orbene, ogni svelatezza ontica di un ente rinvia a una svelatezza (*Enthüllung*) dell'essere, che rende possibile l'apertura (*Offenbarkeit*) dell'ente⁶². La verità come svelatezza dell'ente (*verità ontica*) accade all'interno di una svelatezza storica dell'essere (*verità ontologica*), che delimita la radura (*Lichtung*) in cui è presente l'ente.

Il modo in cui l'essere è interpretato in una cultura determina l'impostazione radicale dei rapporti storici dell'uomo con l'ente e, quindi, definisce la cornice di un'epoca. «1) il mondo designa un "come" dell'essere dell'ente più che l'ente stesso. 2) Questo "come" determina l'ente nella sua totalità. In fondo esso è la possibilità di qualsiasi "come" in generale in quanto limite e modalità. 3) Tale "come" è nel suo insieme in certo modo preliminare. 4) Tale "come" preliminare nel suo insieme è a sua volta relativo all'esserci umano»⁶³. Il che significa che la base di ogni epoca è costituita dalla sua metafisica, cioè dal modo in cui l'essere è interpretato in un momento storico. «La metafisica fonda un'epoca nel fornirle un fondamento della sua figura essenziale mediante una determinata interpretazione dell'esistente e mediante una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutti i fenomeni che caratterizzano l'epoca. E viceversa, in questi fenomeni si deve poter riconoscere il fondamento metafisico»⁶⁴.

L'analisi heideggeriana mette in evidenza che ogni rapporto teoretico o pratico poggia su certe comprensioni radicali che riguardano l'ente e l'uomo, non secondo una prospettiva scientifica settoriale né dall'angolazione pragmatica di un'azione specifica, ma secondo il loro essere. La metafisica, in quanto pensiero dell'essere, determina per il singolo e per una cultura lo spazio vitale, storico in cui esistere; anche nel caso in cui tale metafisica non sia stata esplicitata tematicamente. Infatti, l'apertura storica dell'essere crea lo spazio in cui l'uomo incontra l'ente, e in questo modo l'ente è presente. Il rapporto tra uomo ed essere possiede un'antecedenza fondante nei confronti di qualsiasi rapporto tra l'uomo e l'ente.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 87.

⁶² Per l'evoluzione della concezione del pensare dall'origine greca alla logica, in rapporto alla relazione *physis-logos*, cfr. il capitolo IV (*Essere e pensare*) della sua *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979.

⁶³ M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 99.

⁶⁴ *Ibid.*

Capitolo primo

L'impostazione della comprensione ontologica che guida il periplo speculativo di Heidegger comporta notevoli conseguenze per quanto riguarda il modo di capire l'uomo e l'essere. Da una parte, l'uomo si comprende come colui che è costitutivamente in rapporto con l'essere; dall'altra, l'essere si ritiene essenzialmente in riferimento all'uomo. Inoltre, la vicendevoles appartenenza di essere e uomo si considera dall'angolatura della verità come apertura; per questo il rapporto dell'uomo con l'essere corrisponde al pensiero, mentre l'azione si limita ai rapporti con gli enti. Detto in altri termini: il rapporto ontologico dell'uomo con l'essere ha sede nel pensiero (filosofia, poesia); il rapporto ontico dell'uomo con l'ente (fondato dal primo) si attua nell'azione e nella *ratio* (scienza). «Ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere»⁶⁵.

Il pensiero è pensiero dell'essere in quanto fatto avvenire dall'essere e in quanto è all'ascolto dell'essere⁶⁶. Non il pensiero dell'esattezza tecnico-teoretica, concettuale, ma il pensiero che fa pervenire l'essere alla presenza perché è all'ascolto del suo appello. Tale chiamata è storica e, nell'opinione di Heidegger, accade nel linguaggio. «Il linguaggio è la casa dell'essere»⁶⁷, giacché racchiude, conserva e tramanda l'apertura storica di senso e il senso degli enti all'interno di essa. Il linguaggio non è originariamente un'attività dell'uomo, un prodotto sociale o un insieme di strutture logico-linguistiche, oggetto di studio della grammatica. Il linguaggio è rivestito da una certa sostantività propria. Il linguaggio parla, e il suo parlare è un nominare che chiama e invita le cose ad essere cose. È nel linguaggio che le cose giungono alla propria essenza⁶⁸.

La inscindibile coappartenenza di essere e uomo, e la sua comprensione dall'angolatura della verità-apertura, sono affermate da Heidegger con convinzione. Egli sottolinea che diciamo *troppo poco* dell'essere stesso se accantoniamo il suo presentarsi (*Anwesen*) all'essere umano (*Menschenwesen*); e viceversa, diciamo *troppo poco* dell'essere umano se non lo pensiamo *già* in rapporto all'essere⁶⁹: «Essere-presente ["essere"] è sempre, in quanto essere-presente, un essere-presente all'essere umano, essendo l'essere-presente quel richiamo che di volta in volta chiama l'essere umano»⁷⁰.

⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, cit., p. 268.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 270.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 267.

⁶⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia Milano 1973, pp. 27-35.

⁶⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, cit., p. 356.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 357.

Comprensione e ontologia

La natura storica delle aperture dell'essere corrisponde al carattere storico dell'ermeneutica umana. L'essere si svela epocalmente secondo le ermeneutiche che si succedono lungo la storia; il che significa che l'essere si dà sempre «in questa o in quell'accezione storica: *physis, logos, hen, idea, energheia*, sostanzialità, oggettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà»⁷¹. In altre parole, l'autentica base della storia è costituita dalla *storia delle ermeneutiche dell'essere*, cioè, dal modo in cui l'essere si svela e si destina all'uomo storico aprendo lo spazio per tutte le manifestazioni culturali e gli sviluppi storici: lo svelamento ontologico apre la radura in cui accadono ogni svelamento ontico e ogni azione ontica dell'umanità storica⁷².

La storia dell'essere (*Seinsgeschichte*) guida la storia giacché delimita l'orizzonte di ogni epoca e l'uomo agisce all'interno di tale cornice. Tuttavia, Heidegger non si è fermato qui. «Se tuttavia ha una sua verità il fatto che l'essere di volta in volta si destina a noi, e inoltre che l'essere, in quanto tale, si concede a noi ed è destinazione, allora, in base a ciò, si ha che "essere" ed "essere" dicono di volta in volta, nelle differenti epoche del suo destino, qualcosa di diverso. Nondimeno, nell'insieme del destino dell'essere domina un qualcosa di medesimo, che non si lascia però rappresentare mediante un concetto generale»⁷³. Il pensiero non si limita a constatare il possesso di precomprensioni che orientano l'impostazione dell'esistenza e, quindi, dei rapporti con l'alterità e con se stesso, ma è anche in grado di rendersi conto che questo è degno di essere interrogato (*fragwürdig*). Il pensiero in Heidegger arriva addirittura a *giudicare* che il modo in cui l'essere si è destinato all'occidente ed è stato interpretato dopo i presocratici consiste essenzialmente nel suo oblio (*Seinsvergesenheit*).

La tensione ontologica che muove la meditazione heideggeriana conduce a mettere in risalto 1) che ogni rapporto ontico (con l'ente) riposa su una precomprensione dell'essere di carattere complessivo, 2) che ciascuna epoca storica è contraddistinta da una comprensione dell'essere (metafisica) che guida i suoi fenomeni storici, 3) che la storia si svolge sulla base del succedersi delle ermeneutiche dell'essere (spesso implicite), e 4) che l'uomo è tale grazie al suo rapporto con l'essere e non soltanto con l'ente. La consapevolezza raggiunta manifesta la rilevanza teoretica ed

⁷¹ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza II*, "Teoresi" (1967), pp. 215-235, qui p. 230.

⁷² M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 565: «Ogni epoca, ogni umanità, è retta da una rispettiva metafisica e da essa è posta in un determinato rapporto con l'ente nel suo insieme e quindi anche con se stessa».

⁷³ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 111.

Capitolo primo

esistenziale di tematizzare la propria ermeneutica dell'essere, e l'obbligo, per così dire, di attuarla per un'esistenza responsabile. Non considerare la metafisica di base che definisce l'orizzonte della propria esistenza, equivale a rinunciare alla coscienza e alla libertà.

Tuttavia, la comprensione heideggeriana, nonostante la sua profondità e ricchezza tematica, non è esente da aporie. In primo luogo, privilegiando la dimensione veritativa nella considerazione ontologica, Heidegger declassa a un secondo livello altre dimensioni dell'essere e del rapporto dell'uomo con esso, come ad esempio la dimensione etica. Come avremo modo di dimostrare, la prospettiva ontologica che parte da una considerazione complessiva delle dimensioni trascendentali dell'essere delinea un orizzonte più largo, in cui si sottolinea che l'essere non si esaurisce nel *verum* e che il *bonum* è ontologico e non meramente ontico, ecc. In secondo luogo, non è neanche sufficiente la concezione heideggeriana della verità: da una parte, se l'essere si destina storicamente all'uomo con le sue aperture epocali e se la verità è originariamente svelamento storico, com'è possibile che un pensatore come Heidegger "giudichi" la tradizione occidentale come l'epoca dell'oblio dell'essere? Ciò significa che l'apertura storica non costituisce l'ultima istanza, giacché un pensiero critico è in grado di trascenderla verso una verità ancora più originaria. D'altra parte, infatti, la consapevolezza raggiunta da Heidegger corrisponde a una apertura epocale in più dell'essere, della quale l'individuo Heidegger è ricettore? Oppure corrisponde a un atto intellettuale con il quale egli si apre all'essere, trascendendo in qualche modo la sua destinazione storica per svelarlo proprio in questa sua nota?

Parlare dell'oblio dell'essere implica un giudizio circa l'"inadeguatezza" del modo di interpretare l'essere in un'epoca. Ora, un giudizio di tale indole presuppone che non ogni ermeneutica dell'essere – o apertura – sia uguale nei confronti dell'essere, in termini di verità; e poi, che l'uomo sia in grado di comprenderlo. Tutto ciò ci parla 1) di una verità ontologica che non si risolve nelle ermeneutiche storiche; 2) di un rapporto intellettuale dell'uomo con l'essere in termini di adeguatezza o meno (*veritas* come adeguazione in un senso originario, non oggettivistico); 3) di un *logos* in grado di trascendere i parametri culturali in voga. Considerare l'essere e la verità principalmente dalla prospettiva di un'ermeneutica storica potrebbe condurre verso uno storicismo in cui il pensiero verrebbe a trovarsi senza risorse per un atteggiamento critico, nel senso detto, e l'essere si diluirebbe nelle culture, con la vittoria dello spirito oggettivo di hegeliana memoria sul *logos* responsabile dell'uomo storico. L'esigenza di un'ontologia si evidenzia chiaramente.

b) L'ermeneutica gadameriana

Sulla linea aperta da Heidegger si è introdotta l'ermeneutica gadameriana, che risente in parte dell'ambiguità di fondo ora accennata. L'ambivalenza della tesi finale di *Verità e metodo* si concentra proprio in questo punto. L'affermazione che l'essere che si può comprendere è linguaggio (*das Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) apre a una dualità: in essa, o si ritiene che non ci sia altro essere che sia conoscibile oltre i contenuti semantici del linguaggio, oppure si intende sottolineare che il linguaggio – la tradizione, il dialogo, la poetica, ecc. – costituisce la prima e principale via per accedere a una comprensione dell'essere. Nel primo caso, difficilmente si potrà evitare il pericolo di un nichilismo storicistico, che dissolve la verità in un linguaggio autoreferenziale; nel secondo si sottintende che il pensiero sarebbe in grado di andare oltre i parametri linguistici ereditati o imposti⁷⁴.

L'esercizio ermeneutico riguarda certamente le istanze in cui si condensano una cultura e la storia (linguaggio comune, testi letterari o giuridici o scientifici, usi abituali, opere d'arte in generale, ecc.), nella misura in cui tali istanze vengono appropriate e applicate dagli uomini di un'epoca interpretandole secondo la loro situazione. Ma l'ermeneutica più genuina mira all'essere e non soltanto ad adeguarsi ai parametri vigenti.

La filosofia ermeneutica potrebbe essere considerata filosofia "prima" soltanto nel caso in cui la ragione ermeneutica finora considerata proseguisse in una ragione critico-giudicativa (e quindi fondativa e contemplativa) che fosse indirizzata a comprensioni ancora più radicali. Unicamente in tale caso, il pensiero diventa pienamente radicale. Analizzare il λόγος umano e svelare la sua costituzione ermeneutica, esaminare l'ermeneuticità del pensiero e individuare i suoi momenti, sono operazioni volte a raggiungere una comprensione della comprensione, e in quanto tali implicano il superamento del livello precedente. La discussione sull'adeguatezza di una filosofia ermeneutica (in quanto teoria dell'ermeneutica) si svolge su questo nuovo piano della riflessione.

Tuttavia, il bisogno di una riflessione che acceda ad un livello ulteriore a quello in cui si muovono le nostre comprensioni ordinarie, non si riduce alla filosofia dell'ermeneutica, ma si estende anche a ciò che viene di volta in volta compreso. Le comprensioni concrete a cui siamo pervenuti richiedono di essere esaminate in relazione alla loro fondatezza, esautività e profondità, allo scopo di evitare comprensioni inconsistenti, unilaterali o superficiali. E di nuovo qui l'esigenza di esaminare le nostre

⁷⁴ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1994, pp. 503-559; *ID.*, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1988.

Capitolo primo

comprensioni reclama che si raggiunga un livello di riflessione ulteriore, poiché l'analisi sollecitata necessita di una considerazione di esse in profondità, sottoponendo a esame le comprensioni di base sulle quali abbiamo elaborato le interpretazioni possedute.

Riconoscere il carattere linguistico del pensiero ermeneutico significa, per Gadamer, attestare che ciò che esibisce un'esperienza non è conosciuto – compreso – fin quando non si trova l'espressione giusta⁷⁵. Il dato fenomenologico ci permette di accertare quotidianamente l'osservazione gadameriana. Tuttavia – come dicevamo – non si può neanche lasciar da parte l'esperienza storica di un'umanità che ha "lottato" con il linguaggio per aprirsi, analizzare, comprendere e nominare dimensioni del reale che non rientravano entro i confini linguistico-concettuali ricevuti dalla tradizione e, ciò nonostante, non estranee a un'esperienza e a un pensiero penetranti.

Il carattere linguistico dell'interpretazione dimostra che la comprensione accade all'interno di un orizzonte (linguistico, culturale) trasmesso dalla tradizione. La linguisticità indica che la comprensione rinvia a un insieme di "pre-giudizi" di natura storica, attraverso i quali abbiamo accesso al mondo. «I pregiudizi non sono necessariamente *ingiustificati* ed erronei, tanto da distorcere la verità. In verità la storicità della nostra esistenza implica che i pregiudizi costituiscono, nel senso letterale della parola, le linee orientative *provvisorie* che rendono possibile ogni nostra esperienza. Essi sono delle prevenzioni che caratterizzano la nostra apertura al mondo, e divengono addirittura delle condizioni che ci permettono di acquisire esperienze, in virtù delle quali, infine, tutto ciò che incontriamo ci dice qualcosa»⁷⁶. Con queste osservazioni Gadamer ha la pretesa di legittimare una dimensione del pensiero umano, ingenuamente criticata dall'Illuminismo e che deve essere riabilitata in ambito ermeneutico, ripristinando conseguentemente le nozioni di autorità e tradizione, intrinsecamente connesse con la nozione di pregiudizio nel senso visto⁷⁷.

L'originarietà del carattere linguistico della comprensione e la primordialità dei pregiudizi, conducono Gadamer ad affermare: «Non tanto i nostri giudizi, quanto piuttosto i nostri pregiudizi costituiscono il nostro essere»⁷⁸. Ciò nonostante, Gadamer sottolinea che permane la possibilità che i pregiudizi siano ingiustificati o provvisori; il che significa riconoscere la coscienza di un pensiero che sia in grado di andare-oltre (trascen-

⁷⁵ Cfr. H.G. GADAMER, *L'universalità del problema ermeneutico*, cit., p. 222.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 216. Il corsivo è nostro. Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 319 ss e *ID.*, *Del circolo dell'intendere*, in *Verità e metodo 2*, cit., pp. 57ss.

⁷⁷ Cfr. H.G. GADAMER, *L'universalità del problema ermeneutico*, cit., p. 217.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 216.

dere) le comprensioni vigenti in un contesto. Solo così un pensiero può appropriarsi – nel senso preciso del termine – della tradizione, perché è connaturale all'intelligenza la rivendicazione di non essere manipolata, ma di interiorizzare attestando la verità, cioè, giudicando.

Infatti, l'andare-oltre i pregiudizi o la loro appropriazione consapevole, implica il formulare un giudizio che li riguarda, cioè criticare nel senso originario di κρινω, il che richiede – da una parte – la possibilità di un atteggiamento critico e – dall'altra – l'effettività di una comprensione che trascenda i pregiudizi o li interiorizzi consciamente. Questa richiesta è, a sua volta, possibile se il pensiero è costitutivamente in riferimento all'essere, vale a dire in grado di raggiungere un livello ontologico. Il pensare è un evento ermeneutico perché è un evento di comprensione *dell'essere*.

Il pensiero porta con sé un'esigenza ermeneutica dinanzi all'esperienza, ma implica costitutivamente anche un'esigenza critica e di approfondimento di fronte alle nostre comprensioni. Questa seconda esigenza può essere denominata *esigenza metafisica* e si compie radicalmente nella domanda e nella riflessione ontologica. Tuttavia, se, da una parte, il rapporto fra ragione ermeneutica e pensiero metafisico non è di carattere antitetico, e nemmeno di natura dialettica, ma di esigenza – come accadeva tra la ragione scientifica e la ragione ermeneutica –, dall'altra, non si può negare che il passaggio dall'ermeneutica al pensiero metafisico richieda un certo salto.

L'esigenza metafisica, che si compie in un primo momento come domanda che riguarda le diverse comprensioni, implica anche l'interrogarsi sulla dimensione basilare del reale, giacché, in ultima analisi, l'orizzonte delle nostre comprensioni e la base su cui poggiano i nostri atteggiamenti esistenziali sono costituiti dalle convinzioni di fondo, le quali riguardano la dimensione radicale della realtà. L'esigenza metafisica richiede una domanda che si interroga sull'ente in quanto ente e quindi un'ontologia.

c) Il rapporto tra ermeneutica e verità in Pareyson

Sul rapporto tra ermeneutica e verità si è anche soffermato Pareyson, nel tentativo di mostrare il carattere originario dell'interpretazione e del suo nesso con la verità⁷⁹. L'analisi della questione non poteva non includere una determinazione della nozione stessa di verità e la precisazione di ciò che egli ritiene sia l'autentico pensiero ermeneutico. D'altra parte, affrontare la tematica enunciata implicava anche riferirsi al bisogno e alla giustificazione della teoria, e alla portata della speculazione, giacché la ri-

⁷⁹ Cfr. tra l'altro L. PAREYSON, *Originarietà dell'interpretazione*, in *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982, pp. 53-90.

Capitolo primo

flessione che si compie per considerare tale tematica è schiettamente teoretica.

Una via proficua per una considerazione integrale del rapporto dell'uomo con la verità è identificata da Pareyson nell'esperienza estetica, non certamente con lo scopo «di estendere ad altri settori o di generalizzare un concetto nato dapprima e soltanto nella sfera estetica, e perciò stesso angusto e limitato, ma piuttosto di trarre dalla speciale evidenza e dalla particolare efficacia che esso dimostra nel campo dell'arte il motivo per verificarne il carattere profondamente originario, tale da conferirgli una validità generalissima e una feconda applicabilità in tutti i campi»⁸⁰. In ambito musicale, ad esempio, l'interpretazione dello spartito è l'istanza in cui si coglie e si realizza storicamente la verità dell'opera, come indicava Steiner. Da questa prospettiva si può affermare che il rapporto tra l'uomo e la verità costituisce una relazione che coinvolge il pensiero e la libertà della persona: la verità richiede la comprensione da parte del pensiero, ma anche la sua espressione esistenziale tramite la libertà. Il punto di partenza privilegiato da Pareyson permette un approccio integrale alla verità, superando le strettoie di un oggettivismo scientifico con pretese olistiche o un soggettivismo che non lasci spazio alla verità. Per questo, egli preferisce impiantare l'analisi in termini di persona e di interpretazione della verità da lei compiuta, e non in termini di soggettività e oggetto.

Ora, il carattere storico della persona comporta il rischio di considerare teoricamente o di attuare esistenzialmente un rapporto con la verità in cui l'uomo, anziché essere aperto all'essere, si ritenga chiuso. «Certo, la personalità può essere un ostacolo alla penetrazione della verità, nella misura in cui si chiude nella mera temporalità o si preoccupa più di esprimere se stessa che di cogliere il vero; e allora la verità sfugge, negletta e ottenebrata, ma dilegua anche la persona, degradata a prodotto del tempo e resa incomprensibile a se stessa»⁸¹. Da qui l'importanza di enucleare la natura di tale rapporto. Per Pareyson, la nozione chiave sarà il suo concetto di interpretazione.

Uno dei momenti decisivi nell'elaborazione di Pareyson della questione della verità è l'esclusione di tre modelli o impostazioni concettuali del rapporto dell'uomo con essa (certamente, il modo di considerare la relazione dell'uomo con la verità include una nozione precisa di verità e di pensiero, e viceversa).

In primo luogo, Pareyson respinge il fatto che il rapporto tra persona e verità si possa esprimere come rapporto tra soggetto e oggetto, inteso se-

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 68-69.

⁸¹ *Ibid.*, p. 84.

Comprensione e ontologia

condo una prospettiva moderna, nella quale «il soggetto non possa raggiungere l'oggetto se non dissolvendolo nella propria attività, o l'oggetto non possa esser presente al soggetto se questo non si spoglia della sua determinatezza»⁸². La relazione tra pensiero e verità è più originaria di quanto si possa esprimere in una concezione trascendentale o idealista, in cui il soggetto determina l'oggetto, risolvendo il contenuto dei concetti nell'esercizio costitutivo della soggettività o della coscienza. La relazione testé detta è anche irriducibile a un'impostazione razionalista, che esige dal soggetto la rinuncia alla sua storicità per essere in possesso di un presunto oggetto in sé. «Il rapporto della persona alla verità è dunque un rapporto ben più originario, giacché la persona è costituita come tale proprio dal suo rapporto con l'essere, cioè dal suo radicamento nella verità, e la sua destinazione è proprio il riconoscimento della verità nella misura in cui questa è formulabile solo personalmente; sì che il problema della verità è metafisico prima che conoscitivo, e impone che si faccia ricorso non alla chiusura gnoseologica propria del soggetto ma all'apertura ontologica propria della persona»⁸³.

In secondo luogo, si esclude un'impostazione della verità secondo la nozione di totalità, nel senso idealista di una verità che sia risultato dell'integrazione e superamento dialettico di ogni formulazione storica nel concetto assoluto definitivo. Oppure secondo «la fallacia e la vanità dell'idea di raggiungere una totalità completando con l'esplicitazione completa del non detto le deficienze dell'esplicito»⁸⁴. Infatti, dalla prospettiva dell'ideale della totalità – nel significato ora indicato – «si potrebbe pensare che fra la verità e le sue formulazioni sussista un rapporto di totalità, nel senso che le diverse formulazioni, non cogliendo la verità tutta intera, ma sempre soltanto un suo aspetto, sono di necessità parziali o manchevoli, sì che solo da una loro reciproca integrazione o da un loro pieno completamento possono sperare di conseguire un valore rivelativo»⁸⁵.

Pareyson segnala significativamente che quest'angolatura olistica si mantiene anche nelle impostazioni relativiste o sincretiste della verità: «È ben questa l'idea che segretamente s'annida nella teoria di molti relativisti, dichiarati o inconsapevoli, i quali traggono dall'evidente carattere non definitivo e interminabile dell'enunciazione del vero non la conferma del vincolo indissolubile fra l'inesauribilità della verità e la libertà della persona, ma la conclusione che le sole verità esistenti sono le verità storiche, considerate in una loro relativistica e indifferente molteplicità, mostrando

⁸² *Ibid.*, p. 71.

⁸³ *Ibid.*, pp. 71-72.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 75.

Capitolo primo

in tal modo d'esser ancora prigionieri del mito razionalistico dell'enunciazione definitiva e dell'esplicitazione completa della verità, e di conservarne inconsapevolmente la nostalgia»⁸⁶.

Infine, Pareyson rifiuta una considerazione del rapporto tra persona e verità alla luce del concetto di estraneità, secondo il quale, «la verità viene spinta in una metastorica *inaccessibilità* ove rimane ineffabile e inconfigurabile, e di fronte a questa *ineffabilità* le diverse formulazioni restano tutte irrimediabilmente inadeguate e tutte egualmente insufficienti, al punto di non poterle discernere dalle formulazioni erronee, manchevoli e infedeli, e quindi di sopprimere ogni distinzione fra vero e falso; col che l'interpretazione, privata del suo carattere rivelativo, scompare»⁸⁷.

Di fronte a queste tre impostazioni che concludono con lo scioglimento del rapporto tra un pensiero che non può non essere storico e la verità, è imprescindibile un approfondimento che permetta di evidenziare la relazione originaria tra persona e verità. Da una parte, Pareyson indica che «la verità è senza dubbio sovrastorica e intemporale»; dall'altra riconosce la storicità dell'uomo, il che significa che «questa sua sovrastoricità e intemporalità la fa valere soltanto all'interno della formulazione storica e temporale che via via assume». Visto dall'altro punto di vista, è chiaro che «ogni formulazione della verità è sempre storica e temporale», ma non per questo «passa col tempo, perché è apertura e tramite al vero, ed è quindi segnata dalla presenza originaria e profonda dell'essere»⁸⁸.

Il rapporto interpretativo con la verità indica che la persona, nella e dalla sua situazione storica, deve compiere con il suo pensiero e la sua libertà una comprensione e un'espressione della verità, che sebbene siano storiche, dovrebbero nondimeno essere manifestative della verità. Da questa prospettiva, l'indole storica delle formulazioni della verità, lungi da eliminare il nesso tra pensiero e verità o dall'esimere dal compito speculativo di esaminare in termini veritativi i pensieri e le tradizioni che ci hanno preceduto o che troviamo oggi, colloca la persona dinanzi al dovere di penetrare teoricamente nella verità e di esprimerla con la propria libertà⁸⁹.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 78. «La categoria della *totalità* non è dunque adatta a spiegare il rapporto fra la verità e le sue formulazioni, né nel senso che le molte e perciò *parziali* formulazioni trovino verità in una loro reciproca *integrazione*, né nel senso che la singola formulazione trovi verità in un *completamento* dell'*insufficienza* semantica dell'esplicito mediante la dichiarazione esauriente dei sottintesi, come se l'ideale dell'interpretazione della verità fosse il sistema totale o l'esplicitazione completa» (*ibid.*, pp. 78-79).

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 82-83.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁹ «Non si cessi dunque di discriminare, nel pensiero umano, gli elementi permanenti e durevoli dagli elementi passeggeri e caduchi, né di considerare come effimeri

Comprensione e ontologia

Se il pensiero umano si chiudesse nella propria immanenza e si ritenesse che esso si limita a concepire le proprie creazioni semantiche, d'indole autoreferenziale, allora il pensiero si declasserebbe a mero organo di autoespressione, vuoi del singolo vuoi di una cultura storica, il che implicherebbe che le sue formulazioni sarebbero espressioni ideologiche o pragmatiche. Pareyson insiste affermando che «le verità storiche non esisterebbero senza la verità unica di cui *sono* interpretazioni: senza di essa sarebbero soltanto espressioni del tempo, prive di valore rivelativo, e, in quanto svuotate di funzione ermeneutica, prive persino di carattere speculativo: non sarebbero che pensiero meramente storico, cioè soltanto ideologico, tecnico e strumentale»⁹⁰.

Il modo per evitare l'esito nichilista a cui si esporrebbe una considerazione relativistica e chiusa della persona è, secondo Pareyson, l'esibizione dell'originarietà dell'interpretazione. Certamente, «che l'interpretazione possa cadere in questi estremi del relativismo e dello scetticismo è ben vero, quand'essa dispieghi il proprio movimento nella dissipazione soggettivistica di immagini arbitrarie o nella vana approssimazione a un oggetto mai raggiunto; ma in tal caso ciò che viene a mancare è la stessa interpretazione, perché la personalità, fattasi oggetto d'espressione più che organo di penetrazione, si sovrappone alla verità, contribuendo a celarla e occultarla invece che a captarla e rivelarla»⁹¹.

Ci si consenta di riprodurre due testi, sebbene un po' estesi, in cui si mostra sinteticamente la sua concezione dell'interpretazione: «Ogni relazione umana, si tratti del conoscere o dell'agire, dell'accesso all'arte o dei rapporti fra persone, del sapere storico e della meditazione filosofica, ha sempre un carattere interpretativo. Ciò non accadrebbe se l'interpretazione non fosse di per sé originaria: essa qualifica quel rapporto con l'essere in cui risiede l'essere stesso dell'uomo; in essa si attua la primigenia solidarietà dell'uomo con la verità. E questa originarietà dell'interpretazione spiega non solo il carattere interpretativo di ogni relazione umana, bensì anche il carattere ontologico d'ogni interpretazione, per determinata e particolare che sia: interpretare significa trascendere, e non si può parlare autenticamente degli enti senza insieme riferirsi all'essere. Insomma: l'originario rapporto ontologico è necessariamente ermeneutico, e ogni interpretazione ha necessariamente un carattere ontologico»⁹².

quelli che sono *soltanto* temporali e storici; ma si ricordi che questo vaglio, lungi dal dividere nell'interpretazione della verità una "parte" storica e peritura da una "parte" eterna e perenne, non fa che purificare la schietta e genuina interpretazione della verità dalle scorie del pensiero meramente storico e tecnico» (*ibid.*, p. 60).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁹¹ *Ibid.*, p. 56.

⁹² *Ibid.*, p. 53.

Capitolo primo

Il secondo testo commenta quanto detto: «Ciò significa che *della verità non c'è che interpretazione* e che *non c'è interpretazione che della verità*. Nell'interpretazione l'*originalità* che deriva dalla novità della persona e del tempo e l'*originarietà* che proviene dal primitivo rapporto ontologico sono indivisibili e coesenziali. L'interpretazione è quella forma di conoscenza che è *insieme* e inseparabilmente veritativa e storica, ontologica e personale, rivelativa ed espressiva»⁹³.

La considerazione di Pareyson distingue nettamente un'interpretazione con valore veritativo da un pensiero autoreferenziale. «Non merita perciò il nome d'interpretazione quella in cui la persona e il tempo, invece di farsi tramite e apertura alla verità, sono l'unico vero oggetto del pensiero, il quale diventa allora meramente storico – ideologico o tecnico che sia –, destinato comunque a passare col tempo, non essendone, in tal caso, se non il ritratto e il prodotto»⁹⁴. In questo modo, il pensiero, oggi come in passato, deve confrontarsi anche speculativamente con la verità, senza illusorie visioni astoriche o chiusure relativiste. «Di qui il carattere instaurativo e innovatore dell'interpretazione, la quale non riuscirebbe mai a modificare una situazione, e meno che mai a inaugurare un'epoca, se si limitasse a esprimere il tempo e ad essere coscienza di storia: essa riesce a tanto solo in quanto è prospettiva sull'essere e rivelazione della verità, offrendo così, al mondo odierno impregnato di attivismo e di prassismo, l'esempio d'una conoscenza che in quanto tale è iniziatrice e trasformatrice, e lo è quanto più si mantiene come teoria e quanto meno si risolve in mera prassi; giacché l'interpretazione è contemplativa non nel senso inerte della semplice coscienza del passato o della mera espressione del presente, ma nel senso efficace della rivelazione della verità, ch'è la fonte stessa del rinnovamento e il principio d'ogni valida trasformazione, di là da ogni sterile e secondaria contrapposizione di prassismo e teoreticismo e da ogni artificiosa e derivata risoluzione della teoria in prassi: inizio più che conclusione di storia, dominatrice più che seguace del tempo, suscitatrice più che ritratto di situazioni»⁹⁵.

d) Il pensiero come anticipazione in Pannenberg

La visione dell'interpretazione elaborata da Pareyson, sebbene presenti una considerazione del pensiero in cui si articolano la dimensione storica e la dimensione ontologica, richiederebbe alcune precisazioni e l'amplificazione di elementi non secondari del pensiero teoretico. Prendere co-

⁹³ *Ibid.*, p. 53.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 87-88.

me punto di riferimento preponderante l'esperienza estetica favorisce la presa di coscienza di aspetti nucleari del pensiero, ma condiziona anche l'esame complessivo dell'esercizio teoretico dell'intelligenza. Da una prospettiva che focalizza più direttamente il valore del pensiero speculativo, Pannenberg ritiene che il concetto di anticipazione sia l'espressione più adatta per designare il rapporto tra un'intelligenza storica e la verità.

“Anticipazione” indica, da una parte, che il pensiero umano vive nella tensione per comprendere l'essere – nel senso più largo del termine – che ci si presenta nella nostra esperienza storica. Il pensiero formula asserzioni in cui esprimere la verità di quanto ci viene dato nell'esperienza, asserzioni che saranno autenticate, completate o invalidate grazie alla prosecuzione dell'esperienza e della speculazione. Il pensiero parte da una costellazione di “datità”, che tenta di comprendere e formulare in affermazioni ancora discutibili e suscettibili di essere perfezionate, ed eventualmente confermate, lungo il proseguimento della riflessione, il dibattito e l'arricchimento dell'esperienza. In questo senso, le concezioni intellettuali possiedono un carattere anticipativo nella misura in cui la dichiarazione definitiva della loro verità è posposta. D'altra parte, l'indole anticipativa del pensiero si mostra in una seconda peculiarità della struttura storica del pensiero: le comprensioni intellettuali che riguardano le dimensioni radicali dell'essere potranno essere totali soltanto quando saranno concepite alla luce della verità definitiva di Dio e della storia, quindi nella manifestazione escatologica. Fino a quel momento, ogni comprensione umana è un'anticipazione della verità definitiva che si rivelerà nell'*eschaton*, giacché «non soltanto la nostra conoscenza, ma anche l'identità delle cose stesse non è ancora conclusa nel processo del tempo»⁹⁶. Questo però non significa che ogni formulazione abbia lo stesso valore o che qualificarla come vera sia un'attribuzione estrinseca.

Pannenberg ritiene che la figura dell'anticipazione riesca a conciliare l'esigenza di un pensiero metafisico con quanto di positivo aveva la critica di Dilthey, indirizzata a quelle metafisiche che si fondavano sulla pretesa di raggiungere un concetto assoluto e atemporale, dimenticando la natura storica dell'esperienza umana. La metafisica non ha necessariamente un'essenza logicista. «La forma di pensiero dell'anticipazione non si presenta come alternativa a quella del concetto», né implica «una rinuncia alla razionalità»⁹⁷. Al contrario, secondo Pannenberg, l'idea di anticipazione descrive con precisione la struttura del concetto e del giudizio, in quanto indica l'indole bilaterale della relazione delle concezioni intellettuali

⁹⁶ W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1988, p. 76.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 72.

Capitolo primo

con il reale. Da una parte, il concetto (*Begriff*) e il giudizio (*Urteil*) hanno la pretesa di esprimere una corrispondenza con la realtà: il concetto con la realtà di cui è concetto, il giudizio con lo stato di cose (*Sachverhalt*) che afferma assertoricamente o categoricamente. Dall'altra, in entrambi i casi, le concezioni intellettuali non coincidono totalmente né esauriscono la realtà. «Il concetto di anticipazione riassume i due aspetti in un modo unitario, sia l'identità con la cosa, sia la differenza con essa; dove la relazione tra identità e differenza si determina temporalmente. L'anticipazione non è ancora, sotto tutti i punti di vista, identica con la cosa anticipata; è ancora esposta al rischio della non-verità, del fallimento. Ma, sotto il presupposto del mostrarsi futuro della cosa nella sua forma piena, la cosa è già presente nell'anticipazione»⁹⁸.

Il criterio di verità fondamentale delle concezioni umane è, secondo Pannenberg, la coerenza di esse, sia internamente, cioè tra le diverse comprensioni, sia esternamente, nella misura in cui esse riescono a delucidare la verità contenuta nell'esperienza. Quando un'esperienza non è più coerente con le comprensioni, le mette in crisi, richiedendo una loro riconsiderazione. Se il criterio è la coerenza, la speculazione rappresenta un'esigenza insostituibile per il pensiero, in quanto speculando elabora sistematicamente i contenuti delle comprensioni, penetra nel loro fondamento, esplicita le loro conseguenze, le paragona tra loro, evidenzia possibili insufficienze e progredisce nell'approfondimento della verità. Senza elaborazione sistematica non si mostra la coerenza delle comprensioni tra di loro, né in rapporto con l'esperienza e la realtà che in esse si coglie.

È evidente che la nozione di verità di Pannenberg richiederebbe di essere ulteriormente analizzata e integrata con altre riflessioni, tuttavia in essa si sottolinea di nuovo l'esigenza veritativa del pensiero, l'insufficienza di limitarsi a una semantica storicistica e l'indole "intenzionale" del *logos*.

4.3. L'esigenza speculativa del pensiero

Dalla succinta analisi della dottrina dei quattro pensatori, si desumono alcune conclusioni che, sebbene non sempre in sintonia con le loro riflessioni, ne configurano motivi portanti (forse latentemente), oppure si mettono in evidenza appena si considerano le loro proposte da una prospettiva di maggiore portata. Il rapporto tra pensiero e tradizione si determina come radicamento, dialogo ed assunzione da parte del pensiero di un'eredità che è vista come via di accesso alla verità dell'essere e non come mondo culturale-linguistico autoreferenziale. Per questo motivo, la consi-

⁹⁸ *Ibid.*, p. 75.

derazione delle tradizioni da un punto di vista veritativo induce a superare una mentalità relativista o un atteggiamento sincretista, il che implica il bisogno di recuperare una nozione di verità anche in termini di adeguazione. Il concetto di *adaequatio* non si esplicita secondo un paradigma rappresentazionista, ma alla luce di una considerazione dinamica e intenzionale degli atti intellettuali, in cui essi vengono visti secondo la loro comprensione (più o meno attinente, profonda o fuorviante) della *res* (ente, azione, evento, ecc.) e non come mere espressioni di un contesto semantico autoreferenziale o come riferimento ad esso.

Riconoscere la tradizione come via di accesso ed espressione della *verità ontologica* conduce a comprenderla come ambito della *manifestazione* dell'essere, nel senso largo del termine. Ora, il carattere dichiarativo dell'essere include una considerazione della *verità noetica* (la verità come conoscenza) d'indole adeguativa, giacché non ogni tradizione possiede lo stesso valore veritativo e, soprattutto, perché l'atto intellettuale è compiuto da ciascuno, e il contenuto di tale atto (*cogitatum*) attinge con intensità variabile la ricchezza della verità ontologica. Questi tre sensi della verità emergono lucidamente nell'interpretazione di Tommaso d'Aquino, il che la rende particolarmente pertinente nel contesto contemporaneo del dibattito filosofico, se si superano definitivamente le sue interpretazioni rappresentazioniste.

Infatti, Tommaso distingue tre sensi del termine verità o vero. Da una parte, *verum* indica 1) la manifestazione dell'essere (*verum est declarativum et manifestativum esse*), significato che rinvia 2) a una verità in senso ontologico della quale è espressione (*verum est id quod est*). Infine, 3) la manifestazione è tale soltanto se corrisponde a ciò di cui deve essere dichiarazione, altrimenti anziché manifestazione diventa un velo che occulta (*adaequatio*)⁹⁹.

⁹⁹ Alla luce di quanto visto, emerge la compiutezza dell'impostazione di Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1: «Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. *Solil.*: verum est id quod est; et Avicenna in sua *Metaphysic.*: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in lib. *De veritate*: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et Philosophus dicit in IV *Metaphysic.*, quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in lib. *De vera relig.*: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus».

Capitolo primo

In questo contesto, si scorgono altre due conclusioni. In primo luogo, il pensiero è in grado di ottenere verità (noetiche) che presentano un carattere perenne quanto all'istanza che l'intellezione raggiunge, benché la comprensione di tale istanza non esaurisca la sua verità ontologica. Esse consistono in formulazioni concettuali talmente pertinenti che prescindere da esse implicherebbe un regresso nel cammino storico verso la verità, con conseguenze altamente negative. Inoltre, l'assimilazione della verità è un atto esclusivamente personale. Poi, in secondo luogo, le considerazioni viste ripropongono l'esigenza della riflessione che mira ad approfondire.

Come sintetizzavamo all'inizio di questo quarto paragrafo, durante la nostra riflessione si è evidenziato che il pensare umano ha una modalità di esercizio che consiste nella riflessione, vale a dire, nel tornare sull'esperienza e sulle concezioni già acquisite per riconsiderarle e procedere oltre. Le forme in cui si svolge il pensiero in quanto *ratio* sono molteplici: altra è la ragione matematica, altra la *ratio* adoperata in una riflessione giuridica; diverso è il modo di ragionare dinanzi a un problema tecnico rispetto a quello impiegato quando ci si confronta con una domanda etica, storica o psicologica. Tuttavia, come abbiamo sottolineato, l'attività razionante del pensiero è indirizzata a un atto d'indole intellettuale. Esso si compie quando l'intelligenza raggiunge una comprensione o intelletione di ciò che concerneva la sua riflessione. L'atto intellettuale, sebbene sia realizzabile secondo modalità diverse, si contraddistingue perché, in quanto atto di comprensione sulla *res* domandata, contiene un momento giudicativo e perciò veritativo. Il pensiero come *intellectus* culmina in un atto di contemplazione, in cui l'intelligenza si sofferma ad "ammirare" la verità raggiunta.

L'analisi seguita ha anche messo in rilievo che il pensiero umano possiede una dimensione linguistica, nella misura in cui l'uomo è un essere sociale e storico, che sviluppa la sua intelligenza in dialogo con i contemporanei e con la tradizione. L'ascolto della storia, le appropriazioni culturali e l'appartenenza a un contesto linguistico di carattere dinamico permettono lo svolgimento effettivo del pensiero. Per questo, la comprensione intellettuale si compie frequentemente come un atto ermeneutico. Ciò nonostante, il momento ermeneutico del pensiero non è autoreferenziale, il che significa che la dimensione linguistica non annulla la dimensione ontologica del pensare. Che la dimensione ontologica sia irriducibile, che essa cioè non s'identifichi né si diluisca in un semplice contesto semantico, complessivo e storico, si manifesta in ogni atto autentico di comprensione nella sua dimensione giudicativa; questo appare particolarmente evidente nelle esperienze di estraneità, in quanto in esse si palesa l'inadeguatezza o, almeno, l'insufficienza della concezione intellettuale prece-

Comprensione e ontologia

dente. In queste esperienze, la realtà rivendica, per così dire, la propria consistenza e verità, con indipendenza dal consolidamento raggiunto da certe concezioni culturali, che le rendono quasi scontate e indubitabili.

Le esperienze di estraneità possono essere esperienze esistenziali che fanno barcollare le comprensioni di base sulle quali si orientava l'esistenza precedentemente, come testimoniava il protagonista del salmo 73; possono configurarsi come esperienze d'indole poetica, come è il caso di un testo narrativo che provoca la messa in questione dell'ermeneutica iniziale di un evento, un'azione o un'esperienza; possono accadere grazie all'esperienza estetica oppure possono consistere in esperienze o atti di natura propriamente speculativa. In quest'ultimo caso, il pensiero diventa consapevole che nelle concezioni personali restano presupposti da indagare, forse perché tali concezioni si mostrano dipendenti o non autosufficienti; oppure intravede che permangono dimensioni da identificare, sviscerare ed esibire intellettualmente. E qui sarà sempre imprescindibile imparare da Platone e Aristotele.

Ad ogni modo, l'esperienza dell'estraneità porta con sé l'esigenza di una comprensione ulteriore, che suscita un atteggiamento speculativo, giacché tale esigenza richiede una considerazione diretta dei contenuti delle concezioni messe in questione, per esplorarle in quanto intellezioni del reale, senza limitarsi a quanto stabilito nel contesto in cui si vive o a quanto si riteneva personalmente giusto. L'esigenza d'intellezione conduce quindi a un'indagine teoretica. Se però il dinamismo speculativo prosegue, senza arrestarsi in stazioni intermedie, la radicalizzazione della domanda implicherà il passaggio dalla teoria sui contenuti alla teoria sul pensare e sulla verità in quanto tale, e da qui alla teoria sull'esistenza umana e sull'essere. La speculazione diventa tematicamente ontologica grazie a una sorta di ri-conduzione (*re-ductio*) delle domande teoretiche alla base su cui poggiano, alla radice ultima: alla questione sull'essere in quanto tale.

Per compiere questo percorso speculativo, la via più schietta è ancora oggi fornita dalle riflessioni platoniche ed aristoteliche.

Pagina bianca

*Capitolo secondo***L'apparire della domanda metafisica****1. Pensiero, esistenza e domanda sull'essere in Platone***1.1. Il filosofo e il sofista*

Il pensiero dell'uomo è sollecitato al suo esercizio da diverse esperienze, consuete e tuttavia incisive: l'esperienza dello sconcerto e della meraviglia, l'esperienza dell'errore o della diversità di pareri e l'esperienza dello schiudersi quando si raggiunge una nuova comprensione, l'esperienza delle difficoltà nel percorso esistenziale e l'esperienza dei valori per i quali vale la pena l'impegno vitale, l'esperienza dell'estraneità, ecc. La percezione di sé che possiede il pensiero attesta che esso non raggiunge il suo scopo con un solo atto, né in un modo lineare. L'intelligenza umana ha bisogno di confrontarsi con la perplessità e la confusione, deve tornare su concezioni già acquisite e ritenute sicure per riconsiderare il loro contenuto e vagliarle; è costretta ad elucubrare per addentrarsi nel nocciolo delle tematiche, superando gli strati superficiali di quanto era apparentemente evidente o delle mere impressioni. Il pensiero non è in grado di essere pura, immediata intuizione; richiede un momento discorsivo, imprescindibile perché si possa giungere a un atto d'intellezione penetrante. «Pensiero (διάνοια) e discorso (λόγος) – osserva Platone – sono la stessa cosa, tranne che l'uno è un dialogo (διάλογος) all'interno dell'anima con se stessa, che avviene senza voce, ed è proprio questo che noi abbiamo denominato pensiero (λόγος)»¹. Platone torna in altre occasioni sulla stessa osservazione: per pensiero «io intendo il dialogo che l'anima per sé instaura con se stessa su ciò che sta esaminando. [...] Quando pensa, l'anima non fa nient'altro che dialogare, interrogando se stessa e rispondendosi da sé, affermando e negando»².

¹ *Soph.*, 263 e.

² *Teet.*, 189 e-190 a.

Capitolo secondo

L'indole discorsiva e dialogica dell'intelligenza annuncia il nesso tra linguaggio e pensiero, presente in Platone. Il dialogo mira a cogliere il contenuto autentico dei termini concernenti il suo argomento, mosso dalla consapevolezza del carattere insufficiente o addirittura inadeguato delle concezioni iniziali, che vengono messe in questione dal pensiero con lo scopo di riconsiderare il significato di ciò a cui si riferiscono. Il discorso si articola in domande e risposte, indirizzate a una comprensione ulteriore del λόγος del dialogo ("la giustizia", "l'anima", "la virtù", ecc.). Lo spartiacque tra la metafisica elaborata da Platone e lo storicismo della sofistica si localizza nella considerazione della portata del *logos*: se esso possieda un contenuto *in sé*, o se il suo significato sia totalmente relativo al contesto soggettivo o culturale in cui viene pronunciato.

A questo riguardo, Platone aveva segnalato, e l'avvertenza è stata ripresa dall'Aristotele del *Peri hermeneias*, che il discorso non s'identifica con la mera successione di vocaboli, frutto del possesso di un insieme di contenuti semantici e del possesso della capacità sintattica di collegarli. «Da soli nomi pronunciati di seguito non deriva mai un discorso, e neppure, d'altro canto, da verbi pronunciati senza i nomi»³. Il discorso richiede la connessione tra nomi e verbi, non unicamente in forza di un'esigenza proveniente dalle regole grammaticali, ma soprattutto perché è il modo primario, nell'ambito del pensiero veritativo esplicito, di riferirsi all'essere. Il discorso si manifesta come espressione di un intreccio di contenuti o determinazioni essenziali e di attività: «Le parole pronunciate non rivelano alcun modo di agire, né l'essere di un ente né quello di un non-ente, prima che uno abbia unito i verbi con i nomi»⁴. L'unione sintattica è richiesta dalla natura stessa del *logos* umano per attuare un discorrere non autoreferenziale, ma sulle cose e sugli eventi, sul giusto e sull'ingiusto, sul da farsi e sulle possibilità, sul passato e l'avvenire. Il discorso più breve – e Platone offre come esempio l'affermazione "l'uomo impara" – «è già in qualche modo indicativo delle cose che sono o che divengono, o che sono divenute, o che stanno per essere, e non solo denomina, ma anche determina»⁵. In altre parole, esso contiene un riferimento esplicito a ciò che riguarda l'asserzione giudicante che implica una certa comprensione, la quale potrà essere più o meno attinente. Il discorso diventa allora vero o falso⁶; ha una portata ontologica.

Precedentemente abbiamo sottolineato la natura ontologica – e non unicamente linguistica, culturale, storica – delle comprensioni di base pre-

³ *Soph.*, 262 a.

⁴ *Soph.*, 262 c.

⁵ *Soph.*, 262 d.

⁶ Cfr. *Soph.*, 262 a-263 d.

L'apparire della domanda metafisica

supposte o implicate nei discorsi pratici (etici, politici, addirittura tecnici), in quelli narrativi, esortativi o dossologici, nell'ermeneutica estetica, nelle esperienze di apertura e di comprensione più lucida di un evento, ecc. Il loro carattere ontologico richiedeva una considerazione teoretica che le tematizzasse ed esaminasse. Quest'atteggiamento contraddistingue il filosofo, secondo l'ottica di Platone, e lo discosta dalla sofistica.

Infatti, l'*amante della sapienza* si distingue nettamente dal sofista e dall'atteggiamento che questi incarna. La filosofia è esclusa in partenza per coloro che, come i sofisti, difendono la convinzione che «la scienza non è altro che sensazione»⁷, impressione soggettiva o parere relativo a un uomo o a una cultura; giacché, in questa prospettiva, ogni discorso, diventando accomodativo al proprio orizzonte culturale, acritico delle proprie comprensioni di base e pragmatico o interessato, risolve il suo contenuto in un'ermeneutica che non ha pretese ontologiche ma soltanto congiunturali – se fosse possibile l'esistenza *in actu exercitu* di un'ermeneutica che sia assolutamente refrattaria a ogni giudicare. L'unilateralità e i limiti della propria soggettività o cultura non vengono considerati, né si cerca una comprensione più complessiva delle domande che l'esistere pone. L'uomo si chiude alle questioni, vede soltanto problemi.

Nel *Teeteto* ci si richiama alla nota affermazione del sofista Protagora: «Di tutte le cose è misura l'uomo; di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono»⁸. L'atteggiamento sofista riconduce ogni valutazione al parere imperante in una *polis*: «Ciò che a ciascuna città sembra giusto e bello, così è anche per essa, finché lo riconosce»⁹. Se l'ultima istanza di riferimento di ogni discorso o decisione è costituita dalle culture e civiltà, con la loro molteplicità e indole temporale, tutto è *relativo*, e diventa improponibile qualsiasi discussione che miri a una comprensione più completa dell'*identità* della giustizia o della bellezza – per continuare con l'esempio platonico –, in grado di orientare la prassi politica ed etica dell'uomo: «Niente è uno in sé e per sé, né si può correttamente designare un qualcosa di determinato, né un qualcosa che abbia una determinata qualità»¹⁰. In questa prospettiva, ogni "cosa" perde la sua identità e il discorso diventa relativo all'orizzonte temporale in cui è emerso: «Niente è, ma sempre diviene: il buono, il bello e tutto ciò di cui abbiamo parlato»¹¹.

La posizione sofista ha immediate conseguenze di ordine politico, ma anche d'indole teoretica e ontologica. Da un punto di vista politico, esse

⁷ *Teet.*, 151 c.

⁸ *Teet.*, 152 a.

⁹ *Teet.*, 167 c.

¹⁰ *Teet.*, 152 d.

¹¹ *Teet.*, 157 d.

Capitolo secondo

si mostrano subito agli occhi di Platone: «Anche in politica, il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, il santo e il non santo, quale ciascuna città pensa e pone come legge a se stessa, così è anche in verità per ciascuna; e in questo campo un individuo non è affatto più sapiente di un altro individuo, né una città di un'altra città. Nello stabilire ciò che è vantaggioso per lei stessa e ciò che non lo è [...] ammetterà che un consigliere è superiore a un altro»¹². I rischi di una concezione del pensiero che neghi la possibilità di giudicare trascendendo i parametri stabiliti, sono chiari appena si considera l'incapacità, a cui condanna l'uomo, di ponderare i suoi pre-giudizi e il suo *modus vivendi*. Ma anche da un punto di vista teoretico le conclusioni da trarre sono palesi: «Conseguenza di tutto questo è [...] che nessuna cosa è *una in sé e per sé*, ma sempre *diviene rispetto ad un'altra*, e che bisogna eliminare dappertutto il termine *essere*, benché noi, molte volte, anche poco fa, ci si siamo trovati costretti ad usarlo, per abitudine e per ignoranza»¹³. La riflessione non s'indirizza verso un'istanza in sé; l'ontologia cede il posto all'ermeneutica storicistica o pragmatica.

Il nesso che collega la dimensione pratica – etica, politica, poetica, quotidiana in generale – con la dimensione ontologica è già stato messo in evidenza precedentemente. Da una parte è evidente che le decisioni pratiche rispondono a un atto di libertà e a un uso pratico della ragione che non è identificabile con le modalità teoretiche di essa. In questo senso, la filosofia pratica di Platone richiedeva le correzioni introdotte dalle riflessioni politiche ed etiche di Aristotele e della loro *Wirkungsgeschichte*. Tuttavia, dall'altra, benché la peculiarità della prassi non sia diluibile né nell'azione tecnica né nell'atto speculativo, l'agire umano contiene presupposti di natura ontologica che non possono non essere coinvolti nelle discussioni etiche e politiche: ogni impostazione dell'etica e della politica contiene una visione antropologica, che è implicata – in alcune occasioni esplicitamente – nei discorsi pratici. La visione antropologica e ontologica determina l'atteggiamento esistenziale di base, che si manifesta poi nel vivere quotidiano.

Platone mette in evidenza il rapporto tra un'impostazione teoretica di base di carattere sofistico o filosofico, e l'atteggiamento esistenziale corrispondente; vale a dire, tra chi, "frettoloso", si accomoda al sistema stabilito e cerca il successo all'interno di esso, senza attitudine critica né tensione verso l'autentica identità dell'esistenza umana, da una parte, e il filosofo, dall'altra: i primi «rischiano di apparire come degli schiavi in confronto con uomini liberi»¹⁴. Il filosofo – afferma nel *Teeteto* – si sofferma

¹² *Teet.*, 172 a.

¹³ *Teet.*, 157 a-b.

¹⁴ *Teet.*, 172 d.

L'apparire della domanda metafisica

a pensare, e a lui «non importa nulla fare discorsi lunghi o brevi, purché solo possano cogliere l'essere»¹⁵. Invece, i discorsi degli altri – nella misura in cui sono adeguati al sistema – «sono rivolti a un padrone che, seduto, ha nelle sue mani una qualche pena»¹⁶. Questi ultimi «acquistano la scienza di adulare il padrone e guadagnarsene la benevolenza con i fatti: piccini dell'anima, non retti»¹⁷.

La caratterizzazione del filosofo nei confronti del sofista è quindi netta e di toni piuttosto decisi e radicali. Al filosofo corrisponde «la scienza degli uomini liberi»¹⁸, afferma Platone nel *Sofista*. Talvolta sarà difficile discernere il sofista dal vero filosofo, ma per motivi assai diversi: nel caso del sofista, perché «fuggendo nella oscurità del non-ente ed attaccandosi ad essa nella pratica, è difficile da scorgere, a causa della oscurità del luogo»¹⁹. Nel caso del filosofo il motivo è l'opposto: «Il filosofo, invece, attraverso i suoi ragionamenti sempre vincolato all'*idea dell'ente*, non è per niente facile da vedere, viceversa, a causa dello splendore del luogo»²⁰.

L'alta stima per l'atteggiamento filosofico porta Platone ad offrire ancora un altro elemento distintivo, in cui emerge di nuovo la connessione tra dimensione teoretica e pratica, tra tensione verso la verità ed esistenza: è proprio dei filosofi «rendersi simili a Dio secondo le proprie possibilità; e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti»²¹.

1.2. Pensiero metafisico e trascendenza

Di fronte al relativismo del sofista, che riconduce ogni pensare all'orizzonte soggettivo o culturale in cui è sorto, senza considerare che la tematica sulla quale si concentra ha altra consistenza che l'impressione del soggetto o la semantica e la pragmatica che le corrispondono nel contesto culturale della *polis*, Platone rivendica la tensione verso l'in-sé dell'oggetto del discorso; una tensione che è costitutiva per un pensiero storico che abbia la pretesa di non sottomettersi acriticamente a ciò che è stato stabilito, e cerchi una comprensione che consenta una vita matura e una conoscenza più adeguata di sé e della realtà.

¹⁵ *Teet.*, 172 d.

¹⁶ *Teet.*, 172 e.

¹⁷ *Teet.*, 173 a.

¹⁸ *Soph.*, 252 c.

¹⁹ *Soph.*, 254 a.

²⁰ *Soph.*, 254 a.

²¹ *Teet.*, 176 b.

Capitolo secondo

a) La dialettica tra identità e relatività

Platone mette a fuoco l'alternativa che si presenta di fronte al pensiero tra discorso indirizzato verso l'ideale dell'identità di ciò che è pensato e discorso totalmente relativo al contesto culturale in cui sorge. Per Platone, il relativismo finisce per svuotare di contenuto proprio ciò su cui si pensa e parla, determinando il suo significato secondo il parere di chi prende parte al dialogo. L'*apparente* – nel senso di *ciò che appare*, così come appare, alla soggettività singola o collettiva, ed è espresso nel *parere* di tale soggettività – esaurisce i temi e la portata del discorso, chiudendo lo spazio per un dialogo avviato verso la verità, ma anche verso la liberazione che quest'ultima di per sé porta all'uomo. La pretesa storica di una giustizia maggiore esige, invece, un pensiero e un dialogo – un *logos* – impegnati nella ricerca dell'"identità" del giusto, trascendendo i limiti semantici e pragmatici in voga in un momento storico. Senza tensione verso l'in-sé come *ideale*, né il pensiero progredisce né l'azione migliora: se non si cade nel dispotismo, ci si limita a un gioco facilmente arbitrario, sostituibile da un altro, secondo l'immagine nietzscheana del fanciullo che gioca, con tutte le aporie che essa comporta.

Per caratterizzare i filosofi come coloro che «amano contemplare la verità»²², Platone li contrappone a coloro che si limitano a ciò-che-appare, vale a dire, a chi considera unicamente legittimi il discorso e l'azione che riguardano la molteplicità delle diverse realtà temporali che appaiono belle o giuste, ad esempio, e non la tensione teoretica ed esistenziale verso l'in-sé. Nella *Repubblica* si esemplifica tale contrapposizione accennando agli "amanti degli spettacoli", individui incentrati sulle cose belle ma incapaci di porre la questione dell'identità del bello in sé: «Gli amanti degli spettacoli [...] amano le belle voci, i colori, le figure [...] ma l'essenza del bello in sé la loro mente non la sa contemplare, né amare»²³.

Ogni realizzazione dell'uomo (politica, estetica, sociale), ogni modo umano di vivere o di esprimere se stesso, è sempre provvisorio, non definitivo, nella misura in cui non esaurisce le possibilità dell'umano né lo attua completamente. La storia non cessa di testimoniare. L'uomo è un essere inconformista, che non si accontenta dello stato raggiunto né si conforma con le configurazioni che gli si offrono. L'uomo, a differenza dell'animale, non esiste reiterando quanto ricevuto, acquisito e posseduto, ma, inconformista, introduce novità intenzionali, volute. Orbene, come mai l'uomo sa della provvisorietà e insufficienza, e continua a costruire storia? Abbiamo già indicato che alla base dell'atteggiamento storico –

²² *Resp.*, 475 c.

²³ *Resp.*, 476 b.

L'apparire della domanda metafisica

ciò, di un ente innovatore che genera storia – si trova la consapevolezza del carattere insufficiente dello *status quo*. Da dove proviene tale consapevolezza? Platone osserva, a questo riguardo, che un elemento che contraddistingue l'esperienza umana è la coscienza della dualità e contraddittorietà interna di tutte le realizzazioni umane, e delle realtà naturali che ci stanno attorno. «Mi trovi una risposta quel grand'uomo che non crede al bello in sé o ad alcuna idea del bello che permanga sempre identica a se stessa, ma considera esistenti solo le molte cose belle: [...] di queste molte cose belle [...] ce n'è forse qualcuna che non potrà apparire anche brutta? E delle cose giuste ce ne sarà qualcuna che non potrà apparire anche ingiusta? E delle cose sante ce n'è qualcuna che non potrà apparire anche empia?»²⁴. Il dualismo e, quindi, la mancanza d'identità attestano l'insufficienza dell'esistente, spingendo il pensiero verso l'in-sé ideale.

Come è noto e si accenna nei testi ora ricordati, l'impostazione platonica privilegia la considerazione *formale* del reale. L'ente "è" fondamentalmente la sua entità: il circolo, la sua circolarità. Ora, dal punto di vista della circolarità (o della giustizia) e delle proprietà che caratterizzano essenzialmente una data entità, il circolo pensato esprime con pienezza l'entità "circolarità", a differenza di ogni circolo materiale, che è sempre imperfetto. La "verità" di un'entità si manifesta nell'idea di essa in modo superiore a come accade negli enti materiali. Alla luce di queste riflessioni, si approda a una conclusione decisiva per un platonico: la ricerca dell'identità dovrà indirizzarsi verso la sfera ideale, sia dal punto di vista teorico (come dialettica che mira a delucidare l'idea, in quanto istanza in cui si dà pienamente un'entità), sia secondo una prospettiva esistenziale (come impegno per realizzare l'ideale dell'idea nella contingenza storica, nella misura in cui sia possibile).

Da quanto già detto, si possono intravedere alcuni dei rischi ai quali è esposta un'impostazione platonica, quando in essa si accantoni lo spirito socratico (consapevolezza dell'ignoranza, ironia, tensione verso una apertura ulteriore, ecc.). L'equivalenza postulata – e precedentemente accennata – tra "in-sé-e-per-sé" di una formalità o contenuto essenziale ("giustizia", "bellezza", ecc.), da un lato, ed "essere", dall'altro, potrebbe condurre a un'ontologia formalista in cui: 1) l'essere si riduca a forma o contenuto essenziale, 2) si svaluti il divenire storico, 3) si declassino le relazioni dinamiche tra gli enti, considerandole come appartenenti all'ambito del provvisorio o relativo, e quindi come qualcosa di secondario o prescindibile da un punto di vista ontologico. Una metafisica che intraprendesse tale via, difficilmente sarebbe in grado di evitare senza conseguenze due scogli: il logicismo di chi ritiene che il contenuto formale (essen-

²⁴ *Resp.*, 479 a.

Capitolo secondo

ziale) degli enti si esprima pienamente in concetti determinati, in modo tale che l'analisi concettuale rispecchi completamente l'ordine ontologico; e l'ideologia, di chi è convinto che le proprie idee siano la formulazione definitiva ed esauriente della verità, da realizzare anche nel caso in cui i risultati "sembrino" contraddire la loro verità.

Dinanzi ai rischi e alle insufficienze a cui si espone un'ottica platonica senza l'anima socratica, si potrebbe ritenere legittima, se non addirittura doverosa, la rinuncia alla questione dell'identità. L'uomo, e la realtà in generale, non sarebbe pensabile in termini di identità, ma di costante differenziazione storica, in dipendenza dalle configurazioni culturali di sé e dei rapporti che egli instaura. La domanda dell'identità, cioè, di ciò che identifica l'uomo, non avrebbe senso; altrimenti si sprofonderebbe nell'ideologia. Tuttavia, Platone non è cancellabile con troppa celerità. Sebbene la sua impostazione contenga i rischi accennati, la sua osservazione che l'esperienza storica dell'uomo sia un'esperienza di dualità, e che quindi sia imprescindibile l'impegno del pensiero per raggiungere una comprensione ulteriore dell'identità dell'uomo, delle dimensioni che costituiscono l'esistenza e della realtà in generale, non smette di avvertire ciascuno di noi.

L'uomo, precisamente in quanto essere storico, constata che le "cose giuste" sono anche in parte ingiuste, non completamente giuste; che le "cose belle" contengono un elemento di imperfezione. La dualità è esperita e riconosciuta come dualità, il che significa che l'uomo è in grado sia di riconoscere la sua insufficienza, sia di percepire la necessità di pensare ulteriormente e di agire per rendere migliori le "cose". Questo pensare si orienterà conseguentemente verso l'ideale dell'identità di ciò che è in discussione. La domanda dell'identità non sparisce; richiede – questo sì – una nuova impostazione. Anche su questo punto sarà imprescindibile attendere il pensiero di Aristotele.

Ad ogni modo, per Platone è indiscutibile che la chiusura in ciò che appare e nei pareri stabiliti o soggettivi, accechi l'uomo dinanzi all'identità (del giusto, del bello, dell'uomo, ecc.), o, ancor di più, cancelli la consapevolezza di vivere nel provvisorio, togliendo la capacità di giudicare (*κρίνω*). L'uomo sprofonda in uno stato di confusione che impedisce l'assunzione di decisioni responsabili: «E chi crede alle cose belle, ma non alla bellezza in sé [...], ti sembra che viva nel sogno o nella realtà? [...] Non è questo un modo di sognare, se uno, nella veglia o nel sonno, giudica due cose simili, non simili, ma l'una identica all'altra alla quale assomiglia?»²⁵. Invece, chi tenta di avvicinarsi progressivamente all'identità delle "cose" (del giusto, dell'uomo) cresce nella sua capacità di discerni-

²⁵ *Resp.*, 476 c.

L'apparire della domanda metafisica

mento teoretico e pratico: «Un uomo che, al contrario di costoro, riconosce l'esistenza del bello in sé e sa vederlo nella sua assolutezza e nelle realtà a cui partecipa, e non lo confonde con queste ultime [...], vive in un sogno o desto? – Desto»²⁶. La scarsa lucidità di chi si confina acriticamente entro gli schemi soggettivi o culturali, affonda le proprie radici nell'unilateralità che essi contengono. Al contrario, «il filosofo desidera la sapienza non solo per alcuni suoi aspetti, trascurandone altri, ma in tutta la sua interezza»²⁷. La tensione verso l'ideale dell'identità che s'instaura nel pensiero conduce a interrogare le concezioni preliminari e a trascendere le opinioni su cui si era edificata l'esistenza.

b) L'esigenza di trascendenza del *logos*

La filosofia di Platone è una filosofia della trascendenza, anzitutto in un senso noetico, conoscitivo. Il pensiero deve trascendere l'ambito dell'indagine fisica, se desidera corrispondere alle esigenze di verità che riconosce in se stesso. La sfera sensibile non offre una soluzione esauriente, esente da aporie, alle questioni che emergono dall'esperienza delle realtà empiriche. Platone avvalorava la necessità di superare la ricerca meramente fisica, ricorrendo alla testimonianza biografica di Socrate, in cui si mette in evidenza il carattere insufficiente di tale indagine e il bisogno di superarla metodologicamente, per aprirsi a un orizzonte meta-fisico.

Il Socrate del *Fedone*, che attende il veleno della condanna senza fuggire perché ritiene che l'essere dell'uomo non si esaurisca nelle sue dimensioni biologiche, e agisce quindi sulla base di motivazioni spirituali e non materialistiche, tratteggia autobiograficamente i principali stadi del suo periplo speculativo. «Io, da giovane, nutrii un desiderio vivissimo di possedere quella scienza che chiamano "indagine sulla natura". Infatti, mi sembrava una cosa straordinaria sapere quali sono le cause di ciascuna cosa, ossia perché ciascuna cosa si genera, perché si corrompe e perché esiste»²⁸. Nelle prime fasi della sua indagine, Socrate si concentrò sulle cause fisiche delle realtà naturali, senza trovare però la risposta definitiva alle aporie che il pensiero rintraccia nell'esperienza di una natura in cui ci sono generazione e corruzione, molteplicità e pluralità, ecc. Socrate ricorda successivamente la figura di Anassagora, il quale, benché ritenesse che oltre le cause empiriche esiste «l'Intelligenza che ordina e causa tutte le cose»²⁹, fondava l'essere e il suo dinamismo secondo cause fisiche: egli

²⁶ *Resp.*, 476 c-d.

²⁷ *Resp.*, 475 b.

²⁸ *Phaed.*, 96 a.

²⁹ *Phaed.*, 97 c.

Capitolo secondo

«non si serviva affatto dell'Intelligenza e non le attribuiva alcun ruolo di causa nella spiegazione dell'ordinamento delle cose e attribuiva, invece, il ruolo di causa all'aria, all'etere, all'acqua e a molte altre cose estranee all'Intelligenza»³⁰. L'incoerenza riscontrata in un pensiero che, da una parte, riconosce la necessità di risalire a cause non empiriche, ma, dall'altra, non riesce a superare l'ambito fisico, imponeva il bisogno di superare la metodologia dell'indagine seguita finora, in modo da trascendere effettivamente i confini dell'empirico.

L'esigenza di trascendere l'ambito fisico diventa ancora più incalzante appena il pensiero si sposta verso la considerazione dell'uomo. «E mi pareva che egli cadesse nel medesimo equivoco di colui che dicesse che Socrate fa tutto ciò che fa con l'intelligenza, ma poi, quando venisse a dire in particolare le cause di ciascuna delle cose che io faccio, dicesse, prima che io sto seduto qui perché il mio corpo è fatto di ossa e di nervi, perché le ossa sono solide e hanno giunture che le separano e le une dalle altre e i nervi sono in grado di distendersi e di allentarsi, [...] fanno sì che io sia ora capace di piegare le membra, e per conseguenza me ne sto ora qui a sedere; e così pure se, volendo spiegare il mio conversare con voi, egli indicasse cause di questo genere, come la voce, l'aria e l'udito, e adducesse altre infinite cause di questo tipo, trascurando di dire le vere cause». Socrate si ribella di fronte alla pretesa di comprendere l'uomo soltanto in base a principi fisici o biologici, dimenticando la sfera morale e ontologica (razionale e spirituale), l'unica in grado di consentire l'accesso al mistero dell'uomo: «Perché, corpo di un cane, sono convinto che già da un pezzo questi miei nervi e queste mie ossa se ne starebbero a Megara o in Boezia, portate dall'opinione del meglio, se io non avessi giudicato più giusto e più bello, invece di svignarmela e scappare in esilio, pagare alla città qualsiasi pena da essa inflittami. Ma chiamare "cause" cose come queste è troppo fuori luogo. Se uno dicesse che, se non avessi queste cose, cioè ossa, nervi e tutte le altre parti del corpo che ho, non sarei in grado di fare quello che ritengo di fare, direbbe bene; ma se dicesse che io faccio le cose proprio a causa di queste, e che facendo le cose che faccio, io agisco, sì, con la mia intelligenza, ma non in virtù della scelta del meglio, costui ragionerebbe con assai grande leggerezza»³¹.

L'obbligatorietà di una trascendenza noetica si è manifestata quindi come trascendenza dell'empirico e come trascendenza del soggettivo o meramente culturale. Restare nell'ambito del fenomenico senza azzardarsi verso l'identità e l'origine metafisica delle realtà, equivale a rinunciare all'autentica conoscenza, per arrestarsi nella sfera del parere. «Coloro che

³⁰ *Phaed.*, 98 b-c.

³¹ *Phaed.*, 98 c-99 b.

L'apparire della domanda metafisica

vedono le molte cose belle, ma non il bello in sé; [...] che colgono molte cose giuste, ma non il giusto in sé; [...] ebbene costoro avranno bensì opinioni (δοξάζειν), ma nessuna conoscenza (γινώσκειν) di queste cose»; invece, «coloro che contemplan ciascuna di queste realtà che sempre rimane identica a se stessa e nel medesimo modo [...], hanno conoscenza e non opinione»³².

Se la verità risolutiva non si afferra nell'esperienza sensibile, né nell'elaborazione intellettuale che non va oltre l'empiricamente constatabile, né nei discorsi che si confinano entro i parametri stabiliti dalla propria soggettività o cultura, il pensiero deve procurarsi un nuovo atteggiamento e una nuova metodologia, che gli consentano di ottenere la conoscenza autentica. Per Platone, l'istanza in cui si coglie la verità è l'*idea*, nella misura in cui in essa, a differenza di quanto succede con l'esperienza o con l'opinione sofistica, si mostra l'in-sé o l'identità delle realtà. L'impegno speculativo per la conoscenza coincide allora con la tensione verso il «coglimento dell'*idea dell'essere* in ogni singola realtà»³³. Ora, il ritenere l'*idea* come l'istanza conoscitiva in cui si dà lo svelamento dell'essere delle realtà, contiene anche una conseguenza di ordine ontologico: da questa prospettiva, infatti, l'identità o in-sé delle realtà si considera in termini formali o eidetici. «Tutte le altre realtà che prima abbiamo considerato come molte, le riferiamo in seguito, una per una, a un'*idea*, e così, ponendole in relazione con questa sola, noi diciamo *ciò che è ciascuna*»³⁴.

c) L'ontologia eidetica

Secondo la prospettiva platonica, l'*idea* contiene pienamente l'essenza della realtà presa in esame. Il contenuto dell'*idea* si esprime nella definizione, la quale si determina secondo il genere e le differenze che delimitano il contenuto eidetico corrispondente. Di conseguenza, il pensiero filosofico dovrà, per prima cosa, risalire alle singole idee in cui si contengono le essenze della realtà, senza limitarsi all'esperienza: «Ebbi paura che anche l'anima mia si accecase completamente guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno degli altri sensi. Perciò, ri-tenni di dovermi rifugiare in certi *logoi* e considerare in questi la verità delle cose che sono»³⁵. In altre parole, in Platone si manifesta la consapevolezza del dovere d'innalzarsi verso «un bello in sé e per sé, un buono in sé e per sé, un grande in sé e per sé, e così via»³⁶.

³² *Resp.*, 479 e.

³³ *Resp.*, 486 d.

³⁴ *Resp.*, 507 b.

³⁵ *Phaed.*, 99 e.

³⁶ *Phaed.*, 100 b.

Capitolo secondo

La prospettiva aperta da Platone poggia sulla convinzione che ogni manifestazione della verità nell'ambito dell'esperienza sia da ricondurre all'idea corrispondente, in cui la verità dell'esperienza si risolve, e si mostra la verità essenziale dell'entità a cui si riferisce. Il dinamismo iniziato non si ferma a questo primo stadio. Successivamente, si dovrà proseguire l'ascesa verso i generi che contengono e di cui partecipano le singole idee, nella misura in cui le idee si determinano a partire dai generi e, quindi, dipendono dal loro contenuto (il contenuto del genere precede il contenuto dell'idea: "colore" precede e contiene "verde"). Ma i generi che contengono l'idea sono, a loro volta, contenuti in generi superiori, nei quali si risolvono. Il processo quindi non si ferma; continua fino al principio sommo in cui risolvere i generi supremi. Il processo di remissione logica conduce verso un principio dal quale dipende tutto il cosmo eidetico. Il compito di attuare tale processo intellettuale è affidato a una metodologia denominata *dialettica*. In questo dinamismo di progressiva delucidazione a livello del *logos*, le idee si profilano con sempre maggiore chiarezza, fino al raggiungimento della definizione precisa in cui si esprime l'in-sé, ed essere esplicitate alla luce dei generi supremi e dei principi di cui partecipano. Platone esige un esercizio intellettuale che si compie all'interno del *logos* proprio per acquisire la verità ontologica e non restare nell'ambito delle apparenze empiriche o dei pareri relativi del sofista: «Il dividere per generi e non ritenere diversa una forma che è identica, né identica una forma che è diversa, non diremo che è proprio della scienza dialettica?»³⁷.

Soffermiamoci a illustrare succintamente questo momento centrale della riflessione platonica.

d) Il dinamismo platonico di fondazione

La remissione dell'idea ai generi di cui partecipa è mostrata con chiarezza nel *Sofista*, benché non sia esente da difficoltà. In ultima analisi, si potrebbe affermare che a questo processo corrisponde il modo in cui Platone ha inteso che si debba svolgere il dinamismo di fondazione di un pensiero che non si limita alle opinioni.

Nell'orizzonte platonico, un ente è ed è ciò che è grazie alla sua entità; questa implica un contenuto formale ("umanità", "bianchezza") che sarà pienamente se è posseduto senza dualismi o restrizioni, vale a dire, se è posseduto in identità. Se le realtà naturali e le realizzazioni storiche contengono un dualismo e, di conseguenza, possiedono frammentariamente la propria entità, in esse non si coglie la loro verità né si trova l'origine della peculiare entità. È necessario risalire a un principio della verità e del-

³⁷ *Soph.*, 253 d.

L'apparire della domanda metafisica

l'essere delle realtà parziali. Questo è altrettanto valido per l'idea nei confronti dei generi, e dei generi di fronte ai principi.

L'idea, in quanto istanza in cui si dà l'in-sé di ogni entità, partecipa logicamente alla formalità d'*identico*, poiché ogni in-sé consiste nell'identità dell'essenza corrispondente (ogni in-sé è sempre identico a sé, è sempre lo stesso); ma partecipa anche alla formalità di *diverso*, nella misura in cui ogni identità essenziale si distingue da ogni altro contenuto essenziale (ciascun in-sé si distingue dagli altri). In altri termini, la *consistenza* di ciascun'idea proviene dalla *partecipazione* dell'idea ai generi "identico" e "diverso", senza la quale l'idea non sarebbe la sede dell'in-sé e perderebbe il suo statuto. La dipendenza dell'idea si allarga ancora ad altri generi: all'*essere*, grazie al quale l'idea "è", e alla *quiete*, che le concede la nota della "permanenza", imprescindibile perché l'idea sia l'ambito dell'in-sé-e-per-sé. La dialettica è la scienza che permette di accertare che è necessario che ci siano i generi supremi "identico", "diverso", "essere" e "quiete" – Platone ne aggiunge un quinto, il *movimento*, per motivi che dopo considereremo – perché l'idea abbia la sua consistenza in quanto idea. Il rapporto tra idea e genere si esprime con lo stesso termine con cui si indica il rapporto di fondazione delle realtà materiali nell'idea, la "partecipazione": gli enti materiali possiedono la loro consistenza partecipando dell'idea, e l'idea la possiede partecipando dei generi.

Un rapporto di partecipazione è un rapporto di dipendenza, giacché, in un orizzonte eidetico, la consistenza e la verità dell'idea dipendono dalla consistenza e verità dei generi a cui partecipa. In questo senso, la verità dell'idea dipende da una verità superiore, è cioè ipotetica. Da un punto di vista conoscitivo, questo implica che, fintantoché non si raggiunga la verità superiore, quella inferiore non è fondata. *L'esigenza di una fondazione* è un altro modo di indicare l'apparire della domanda filosofica, esigenza che sorge a livello ontologico e veritativo.

Il dinamismo di fondazione risale verso i principi in cui si risolvono le verità inferiori. Il processo di fondazione possiede in Platone un'indole dialettica: le realtà frammentarie si riconducono alle idee; le idee si riconducono ai generi che le contengono e dai quali si ottengono deduttivamente o tramite un'analisi di separazione. Il processo sale da ogni livello eidetico ipotetico al livello da cui dipende, fino al principio assoluto e indipendente (*anipotetico*) dal quale tutto procede. La filosofia di Platone è un pensiero trascendente anche in senso metafisico.

e) Dal fondato al principio assoluto

In un noto passo del libro VI della *Repubblica*, Platone distingue essenzialmente due modalità di pensiero. La prima, che corrisponde alla

Capitolo secondo

«geometria, matematica e scienze affini», parte da certi supposti «che dà per scontato»³⁸, per procedere «per via di postulato non verso il principio, ma verso le conclusioni»³⁹. In questa modalità, «gli scienziati fissano [questi postulati] come ipotesi, dopo di che non ritengono più necessario rimmetterli in discussione né fra sé né con gli altri, appunto perché assolutamente evidenti; invece, prendono le mosse da questi principi e, passando a trattare quel che resta, con la massima coerenza finiscono per arrivare a quelle verità che s'erano prefissi di raggiungere»⁴⁰. Nonostante il rigore deduttivo e la certezza con cui si presentano le conclusioni all'intelligenza, tutto il processo resta ancora infondato nella misura in cui, per uno sguardo critico, l'insieme dipende da certi postulati dati per scontati, non indagati né fondati. Tali postulati sono, però, ipotetici: la loro verità dipende da verità superiori, i principi.

Per Platone è imprescindibile una seconda modalità di pensiero che, interrogandosi *più radicalmente* sul fondamento delle ipotesi, risalga al principio primo che sorregge tutta la verità. Se la prima modalità di pensiero consiste in un dinamismo deduttivo, quest'ultima è ascendente, di remissione. «Sappi, dunque, che io considero l'altra parte dell'intelligenza, quella che il ragionamento stesso attinge con la potenza della dialettica, non trasformando i postulati in principi, ma procedendo dai postulati per quello che essi sono, ossia dei punti di appoggio e di partenza, per arrivare a ciò che non è più un postulato, al principio di tutto»⁴¹. Nella prima modalità, «l'essere» – benché «colto con l'intelligenza» – tuttavia «lo contempliamo non risalendo al suo principio ma a partire dalle ipotesi», non abbiamo quindi «piena conoscenza»: possediamo *dianoia*, ma non *intelligenza* (νοῦς)⁴². Nella seconda modalità si raggiunge l'intelligenza.

La dialettica, in quanto modalità della *ratio* fondante, risale verso il principio, il quale sarà colto e contemplato con un atto intellettuale (*intellectus*, νοῦς). Questo principio è denominato nella *Repubblica* "Bene" (ἀγαθόν); nel *Parmenide* "Uno" (ἓν). Il principio è contemporaneamente *principium essendi et cognoscendi*: «Dal Bene proviene non solo l'essere conosciuto, ma anche l'essere e l'essenza»⁴³. Ora, poiché il principio è principio per l'idea e per il genere, esso si trova al di là dell'eidetico e del generico; e – dato che l'essere è un genere supremo – al principio corrisponderà uno statuto al di là dell'essere: «Il Bene non è essere, ma anco-

³⁸ *Resp.*, 510 c.

³⁹ *Resp.*, 510 b.

⁴⁰ *Resp.*, 510 c-d.

⁴¹ *Resp.*, 511 b.

⁴² *Resp.*, 511 c-d.

⁴³ *Resp.*, 509 b.

L'apparire della domanda metafisica

ra al di sopra dell'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), superiore ad esso in dignità e potere»⁴⁴.

Alla luce di quanto visto, il pensiero platonico potrebbe essere caratterizzato da quattro note: 1) è un discorso che vive della tensione critica per superare le opinioni congiunturali e di parte, e andare verso l'identità delle questioni che emergono nell'esistenza storica dell'uomo; 2) è un pensiero che non si limita a ottenere risposte parziali, ma interroga con radicalità crescente, fino a identificare l'indole ipo-tetica (dipendente, non autosufficiente) delle concezioni considerate evidenti in altri ambiti del pensare; 3) è un discorrere che ha la pretesa di indirizzarsi verso i presupposti delle verità dipendenti, cioè, verso i principi; 4) è un *intelligere* che riconosce di trovarsi dinanzi a un trascendente (il principio assoluto) che supera ogni entità o formalità, anche l'*ousia* e il pensare stesso.

Il processo ora indicato non ha soltanto portata logica, ma anche ontologica, e proprio per la sua natura logica. Infatti, stimare che nell'idea si contiene l'identità degli enti e che in essa si raggiunge la verità, condusse Platone a impostare la questione del fondamento della realtà materiale secondo la prospettiva noetica adottata. Considerare che nell'idea appare l'identità degli enti (dell'uomo o del giusto) significa intendere l'identità dell'ente in termini di forma esprimibile in una definizione. Il che, a sua volta, conduce a concludere che l'essere dell'ente deve essere compreso in relazione al modo o intensità con cui si possiede la propria entità. In quest'ottica, l'*essere* dell'ente si considera in funzione della sua entità formale, vale a dire, in termini di contenuto essenziale. Ora, abbiamo già sottolineato che l'identità in questo senso è piena nell'idea, e parziale nelle realtà materiali: nelle realizzazioni storiche e negli enti materiali, l'entità ("giustizia") è posseduta con la sua differenza (giusto e non giusto); per questo non è pura identità. Da qui a concludere che l'idea sia *autenticamente essente* (ὄντως ὄν) e che le realtà materiali, *parzialmente essenti*, siano perché partecipano dell'autenticamente ente (idea), non c'è che un passo. «A me sembra che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre al bello in sé, per nessun'altra ragione sia bello, se non perché partecipa di questo bello in sé; e così dico di tutte le altre cose»⁴⁵.

La fondazione degli enti si orienta secondo la prospettiva eidetica, formale, in forza della quale si risale alle idee e da esse ai principi, pensati sempre dall'orizzonte eidetico indicato. Per questo motivo, il principio anipotetico (*ab-solutus*), benché trascendente (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), è riconosciuto risalendo in un processo che si compie all'interno di un *logos*

⁴⁴ *Resp.*, 509 b.

⁴⁵ *Phaed.*, 100 c.

Capitolo secondo

che comprende l'essere (ὄν, οὐσία) in termini eidetici. La trascendenza si indica a partire dall'eidetico: è una trascendenza tras-ideica.

Il termine "trascendere" esprime un "andare oltre"; "trascendente" segnala ciò che "è oltre" o "l'essere oltre". La trascendenza non è pura negatività (assoluto non-essere); il termine accenna piuttosto a una sublimità che supera il nostro ambito. Per questo motivo, il riconoscimento del trascendente accade, in primo luogo, come consapevolezza dell'esigenza di andare oltre il nostro ambito, per aprirsi a un mistero che è oltre, e dal quale dipende ogni realtà. Il pensiero è cosciente dei suoi limiti, il che richiede l'accettazione del mistero. Tuttavia, nella storia del pensiero filosofico e delle religioni non ogni modo di riferirsi al trascendente è equivalente, né è uguale ogni modalità di rapporto religioso e teoretico dell'uomo con il trascendente. L'immagine della trascendenza dipende in grande misura dal modo in cui si intende il trascendere, cioè, dal "da dove" si compie il trascendere. Nel caso di Platone, tale "da dove" è un'ontologia eidetica, il che non è indifferente per il modo di riferirsi al trascendente: per l'appunto, il neutro Bene o Uno.

Se ritorniamo alla problematica della conoscenza e la colleghiamo con le conclusioni ontologiche raggiunte, si ottiene un quadro in cui si constata un parallelismo tra conoscibilità (in termini eidetici) e ontologia (in termini formali). «In qualsiasi ottica ci si ponga, potremmo noi dare per certo questo criterio: solo quello che pienamente è (τὸ παντελῶς ὄν), è pienamente conoscibile (παντελῶς γνωστόν); mentre ciò che non è (μὴ ὄν) non può in nessun modo conoscersi (μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον)»⁴⁶. Ciò porta a stabilire una corrispondenza tra essere pienamente e scienza, tra non-essere in assoluto e ignoranza, e tra essere parzialmente e opinione: «Se avessimo incontrato una realtà che insieme è e non è (ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν), questa avrebbe dovuto collocarsi in mezzo fra il vero essere (τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος) e l'assoluto non-essere (τοῦ πάντως μὴ ὄντος), e che per tale motivo nei suoi riguardi non ci sarebbe stata né scienza (ἐπιστήμη) né ignoranza (ἄγνοια) [...], ma opinione (δόξα)»⁴⁷.

1.3. La questione ontologica

Nel discorso seguito finora si è inserito un termine che ha acquistato una rilevanza crescente: il termine *ente* (ὄν). Inizialmente, la questione platonica riguardava l'in-sé o l'identità di ogni singola realtà. L'elaborazione della domanda ha portato all'esigenza di trascendere l'ambito della

⁴⁶ *Resp.*, 477 a.

⁴⁷ *Resp.*, 478 d (cfr. *Resp.*, 477 a).

L'apparire della domanda metafisica

ricerca fisica e, quindi, delle realtà materiali, per accedere a una modalità di pensiero e a un grado di possessione dell'essenza di carattere meta-fisici. A questo livello si sale con un discorso fondativo che tenti di superare la sfera della δόξα, di ciò che sono opinioni e realizzazioni congiunturali, per attingere la verità. Il procedere della riflessione ha condotto a esprimere la questione metafisica con concisione risolutiva in termini *ontologici*, come l'ultima citazione di Platone ha messo in evidenza. Infatti, ritenere che la verità si raggiunga in un ambito che trascende la sfera materiale e storica, perché in questa non si dà l'identità, presuppone considerare che gli enti a noi immediati non sono pienamente, né sono auto-sufficienti. Questo presupposto – che non riguarda la questione di un'identità, ma quella dell'identità ontologica – richiede di essere indagato, chiarito e giustificato. In sintesi, assistiamo a una riconduzione o risoluzione della domanda sorta, in una formulazione ontologica: «La scienza sia per sua natura finalizzata a ciò che è, per conoscere com'è l'essere»⁴⁸. Ora, è legittima tale risoluzione? In altre parole, come mai appare e si giustifica una domanda che riguarda tematicamente l'ente?

Il perché della questione ontologica si desume dall'indicazione platonica poc'anzi ricordata: quando il pensiero considera l'uomo e la realtà che gli sta attorno in termini di "ultimità", quando il pensiero si concentra sulla dimensione radicale della realtà – dimensione che, in quanto radicale, è risolutiva – e la comprende come ciò che "insieme è e non è", allora sorge la domanda ontologica: che cosa è l'essere? Che cosa significa *essere* (nel senso verbale del termine)? Tale interrogazione, nella misura in cui si chiede della dimensione risolutiva, condiziona l'apparire di tre domande, intrinsecamente collegate nell'orizzonte platonico: le modalità di essere che "simultaneamente sono e non sono", sono – esauriscono – l'essere o esiste anche un ente che "è pienamente"? La verità ha la sua sede in "ciò che è e non è"? Infine, questa realtà che "è e non è", è autarchica? Tutto il discorso platonico ricordato precedentemente, conteneva un costante riferimento a simili questioni ontologiche, senza le quali sprofonderebbe nell'assurdo.

Porre la domanda ontologica non è un atto esente da difficoltà; Platone ne era consapevole. La domanda ontologica presuppone che il reale in quanto *essente* sia diventato una questione per il pensiero. È qui che il pensiero deve penetrare, per aprirsi e cogliere il senso della domanda ontologica. Platone offre la seguente indicazione della domanda emersa nel *Sofista*: «Quando uno di loro parla e dice "è", oppure "è divenuto" o "diviene" [...], tu, Teeteto, capisci ogni volta, per gli dei! qualcuna delle cose che dicono? Io, infatti, quando ero più giovane, pensavo di capire esat-

⁴⁸ *Resp.*, 478 a: ἐπιστήμη μὲν γὰρ ποῦ ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει; ναί.

Capitolo secondo

tamente, quando qualcuno nominava ciò che ora ci crea difficoltà, il non-ente. Adesso, invece, tu vedi a che punto di difficoltà ci troviamo a proposito di ciò»⁴⁹.

Il discorso diventa problematico, si osserva nel dialogo, perché a un certo punto lo “è” in esso adoperato perde la sua ovvietà. L’interlocutore di Teeteto riconosce che, da giovane, s’illudeva di capire il senso dell’essere, ma la maturità del pensiero ha messo in questione ciò che precedentemente era stato assunto come “il più evidente”, base indiscutibile di ogni discorso e agire. La perdita di ovvietà è ricondotta dallo straniero che conduce il dialogo al nesso tra lo “è” e il “diviene” o il “divenuto”; al collegamento tra l’essere e il “non-ente”. Platone indirizza il nostro sguardo verso la presenza del non-essere in seno all’essere di ciò che ci sta attorno e all’essere che siamo noi stessi. La negazione di essere all’interno dell’essere si manifesta nel divenire (non era, non sarà più) e nella differenza (questo non è quello). Ecco, di nuovo, la questione dell’identità e della differenza in termini ontologici.

La presenza del non-ente mette in imbarazzo il pensiero. Da una prospettiva monistica – come quella rappresentata dall’Eleatismo nella versione del dialogo platonico –, il “non-ente” è una contraddizione di tale radicalità, che rende impossibile che esso sia pensabile e dicibile da una persona sensata, che pensa e parla in modo cosciente e critico. Platone cita a questo riguardo la nota sentenza di Parmenide: «Infatti questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono./ Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero» (fr. 7, 1)⁵⁰. Per Parmenide, il “non-ente in sé” non può essere pronunciato: né detto, né pensato⁵¹, perché ogni qualvolta si abbia la pretesa di parlare del non-ente o di pensarlo, si dovrà dire “il non-ente è...”; ma questo significherebbe intraprendere una via illogica, che il pensiero non può percorrere. Al non-ente non si può attribuire nessun ente, il che significa che del non-ente non si può affermare niente, neanche l’unità o la molteplicità, nulla⁵². La conclusione è indubitabile: «Non è corretto né possibile pronunciare, dire, pensare il non-ente in sé»⁵³.

Tuttavia, il dialogo constata che il *logos* non può prescindere dal non-essere, giacché il discorso umano è costituito dalla molteplicità e dalla successione, vale a dire, dalla differenza: «Infatti, è dal reciproco intreccio delle forme che nasce il nostro discorso»⁵⁴, e intreccio implica diffe-

⁴⁹ *Soph.*, 243 b.

⁵⁰ *Soph.*, 237 a.

⁵¹ Cfr. *Soph.*, 238 c.

⁵² Cfr. *Soph.*, 239 b.

⁵³ *Soph.*, 238 c.

⁵⁴ *Soph.*, 259 e.

L'apparire della domanda metafisica

renza e collegamento⁵⁵. Quest'esigenza del pensiero proviene, di nuovo, dalle realtà a cui si riferisce. L'esperienza e l'azione di ciascun uomo attestano quotidianamente che l'esistenza è in costante rapporto con la differenza: diversità di enti, apparire e sparire, divenire delle situazioni, succedersi di stati e circostanze, ecc.

Inoltre, l'esperienza quotidiana, anche in ambito filosofico, mostra che il *logos* è aperto alle apparenze e all'errore; perciò sono imprescindibili il dialogo o la riflessione che mettano in evidenza l'inconsistenza delle asserzioni premature⁵⁶. La stessa confutazione del non-ente compiuta dall'Eleatismo richiede il suo inserimento nel discorso: «Pur presupponendo che il non-ente non deve partecipare né dell'uno né dei molti, poco fa, ed adesso, l'ho detto così, uno; dico, infatti, *il non-ente*»⁵⁷.

Inoltre, osserva acutamente lo straniero del dialogo, se si concede che non è giustificabile l'introduzione del non-ente nel discorso, il pensatore non ha più risorse per combattere il sofista, poiché «se il non-ente non si mescolasse con opinione e discorso, tutto sarebbe necessariamente vero»⁵⁸. Grazie alla pretesa assoluta di non contraddittorietà avanzata da Parmenide, «il sofista ha trovato rifugio in questo luogo [poiché] nega che esista affatto il falso; infatti, il non-ente non si può pensare né dire, perché esso non partecipa per niente, in alcun modo, all'essere»⁵⁹, per cui non è legittimo accusare di falso il discorso sofista.

Come si sottolineava nelle parole citate, ritenere che l'uomo nella sua condizione fattuale non possa pensare senza il non-ente⁶⁰, non si basa soltanto su una proprietà – o deficienza – costitutiva del pensiero, ma anche sull'attestazione di come stanno le cose in noi e intorno a noi. La realtà di cui abbiamo esperienza è sotto il segno della pluralità e della differenza, del divenire e della temporalità, della dualità e della frammentarietà: ogni è implica un *non-è*⁶¹. Da cui la simultaneità ($\alpha\mu\alpha$) tra essere ($\ddot{\omicron}\nu$) e negazione di essere ($\mu\grave{\eta} \ddot{\omicron}\nu$) che conduce al "parricidio" del grande Parmenide⁶² e a constatare la messa in questione dell'ente che siamo noi e dell'ente con il quale ci rapportiamo: «Per difenderci, per noi sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide, e forzare il non ente, sotto un certo rispetto, ad essere, e l'ente, a sua volta, sotto un certo rispetto, a non essere»⁶³.

⁵⁵ Cfr. *Soph.*, 244 b-c.

⁵⁶ Cfr. *Soph.*, 260 c.

⁵⁷ *Soph.*, 238 e.

⁵⁸ *Soph.*, 260 a.

⁵⁹ *Soph.*, 260 d, cfr. *Soph.*, 239 c-d.

⁶⁰ Cfr. *Soph.*, 238 c-239 a.

⁶¹ Cfr. *Soph.*, 245 a-c.

⁶² Cfr. *Soph.*, 241 d.

⁶³ *Soph.*, 241 d.

Capitolo secondo

Il pensatore collegava, nel dialogo, dire “è” con affermare “è divenuto” o “diviene”. È chiaro che per lui l’esperienza originaria dell’essere è collegata con l’esperienza del divenire. L’essere che si presenta al nostro sguardo in modo diretto è un essere sottomesso al divenire; ciò che è, prima non era e fra un po’ di tempo non sarà più.

L’esperienza del divenire è fondamentale e originaria; in essa percepiamo che una dimensione essenziale dell’essere immediato consiste nella temporalità. L’essere è temporale perché diviene, perché cambia e si trasforma; perché le cose, gli animali e le piante, perché le persone, le situazioni, gli stati d’animo e le istituzioni culturali, perché tutto ciò di cui diciamo “è”, passa. Viene e se ne va, non è da sempre e non è per sempre: è temporale.

Temporalità significa in primo luogo *fugacità*. Niente di più comune che l’esperienza del passare delle cose. Quante volte si è desiderato di fermare il tempo: che l’istante che vivevamo non fuggisse così presto! Quante volte si è voluto che una persona, una situazione, un sentimento, un’esperienza, ecc. restassero. E, tuttavia, è anche vero che tale istante in sé non era, né è, in grado di appagare totalmente l’esistenza umana. La temporalità quindi ci parla anche della *provvisorietà* di qualsiasi configurazione raggiunta dall’essere, dalla vita, dall’esistenza. Provvisorietà significa che una configurazione non è mai l’espressione totale della pienezza, e che perciò è provvisoria, non definitiva, e passa. La provvisorietà delle forme dell’essere la si trova in qualsiasi livello dell’essere considerato. La *nostalgia* è il sentimento che accompagna il ricordo di una situazione passata di particolare valore; tuttavia, la nostalgia non può annullare un altro sentimento umano fondamentale: l’*anelito* verso una pienezza non ancora raggiunta.

Fugacità e provvisorietà indicano ovviamente limitatezza, parzialità, momentaneità, in ultima analisi finitezza (non-pienezza, non-compiutezza), cioè presenza del non-essere nella sfera dell’essere. La finitezza non riguarda soltanto la dimensione temporale della realtà; anche la dimensione formale dell’ente si manifesta sotto il segno della finitezza. È evidente che, dal punto di vista del contenuto essenziale, ogni ente è finito, sia perché è limitato da uno spazio che lo determina, sia perché è configurato secondo una modalità che lo delimita attraverso una particolare forma. Delimitare, configurare, determinare indicano che l’ente è definito, è contenuto entro certi confini.

L’ente, inoltre, si mostra trapassato da una intrinseca *dualità*: allegria e tristezza, bene e male, realtà e apparenza, positivo e negativo. Questa dualità pone la domanda della morale (del bene e del male), la domanda della verità (realtà-apparenza, autenticità-inautenticità) e del *pulchrum* (bellezza-bruttezza). L’ente è *plurale*: esiste una diversità di enti, nella

L'apparire della domanda metafisica

quale nessun ente esaurisce la pienezza dell'essere. La pluralità, la limitatezza, l'indigenza, la contingenza, ecc. sono altrettante manifestazioni del nesso nelle realtà tra essere e non-essere.

È proprio questo intreccio di ente e non-ente a costituire la difficoltà radicale per il pensiero: «Forse nella nostra anima ci troviamo in questo imbarazzo in misura non minore rispetto all'ente stesso; ma, mentre riguardo all'ente diciamo di non trovarci in difficoltà e di capire quando uno ne pronuncia il nome, riguardo al non-ente, invece, no; e tuttavia ci troviamo nella stessa situazione rispetto ad entrambi»⁶⁴.

La domanda che riguarda l'essere mette in questione l'ente nella sua dimensione risolutiva. Qui, l'interrogare non si limita a una delle sue sfere, ma investe l'ente nel suo *essere*; è esso in quanto tale, ciò che si svela in bilico dinanzi al pensiero. La radicalità della domanda è palese: «*Str.*: ora dobbiamo esaminare la *cosa più importante e fondamento primol Teet.*: di che cosa parli? O è chiaro che stai affermando che per prima cosa bisogna esaminare l'ente, per capire che cosa mai ritengano che esso significhi coloro che lo nominano?// *Str.*: sei venuto diritto sulle mie orme, Teeteto»⁶⁵.

La radicalizzazione della domanda che caratterizza la metafisica mette in questione la base stessa di ogni dimensione del reale, la quale forma anche la sorgente che concede al pensare ciò che, di volta in volta, deve essere pensato. L'ente in quanto tale, nella condizione di "essente", costituisce la dimensione originaria sulla quale poggiano tutte le sfere che determinano una realtà. Interrogarsi sull'ente in quanto ente implica – in forza della radicalizzazione – avanzare la pretesa di indirizzarsi verso la radice o fondamento primo del reale. È l'impostazione che accennava Platone nel *Sofista* e che poi sarà ripresa da Aristotele nei libri della *Metafisica*. Tuttavia, aver riconosciuto l'esigenza di una domanda radicale che si confronta con la questione dell'ente e del fondamento primo, non garantisce di per sé che il pensiero riesca effettivamente a mettere a fuoco la domanda che riguarda l'autentica dimensione ultima dell'*essere* della realtà. Chiedersi dell'ente nel suo *essere* non è scontato per un pensatore che abbia intenzione di porre la domanda radicale.

Platone ammette che sollevare una domanda richiede anzitutto lo sforzo intellettuale di determinare come deve essere impostata: «E dove, allora, deve volgere il pensiero chi voglia fissare saldamente in sé qualcosa di chiaro sull'ente?»⁶⁶. Il primo compito del pensatore consiste nell'identificazione della direzione verso cui guardare. La determinazione dell'ottica

⁶⁴ *Soph.*, 243 c.

⁶⁵ *Soph.*, 243 d.

⁶⁶ *Soph.*, 250 c.

Capitolo secondo

della domanda effettiva delimita preliminarmente la portata della domanda e delle sue eventuali risposte, come può mettere in evidenza la considerazione retrospettiva dei risultati di un'indagine.

L'orizzonte scelto ed elaborato da Platone potrebbe essere indicato con il termine *eidetico*. La domanda sull'ente si chiede di ciò che costituisce la sua entità. L'ente è nella misura in cui possiede un *contenuto essenziale*, il quale si coglie nell'idea. L'essere si risolve nel possesso della *formalità* che costituisce l'entità corrispondente.

Da questa prospettiva, come abbiamo indicato, la questione ontologica nasce e si svolge teoreticamente sulla base della tensione tra identità e differenza. Il nesso tra questi due termini genera, in primo luogo, l'esigenza di una *trascendenza noetica*, nella misura in cui la frammentarietà e il dualismo (differenza) che si verificano nell'esperienza delle realtà a noi immediate, mostrano che non è in questa sede che si coglie la verità, emergendo il bisogno di trascendere verso l'istanza dell'in-sé (identità). In secondo luogo, la tensione tra identità e differenza si ripresenta nell'ambito delle idee, in un modo nuovo che però mantiene in comune con l'ambito precedente la focalizzazione della tensione secondo la prospettiva della formalità di ogni entità. La *consistenza* di ciascuna idea proviene dalla partecipazione di essa ai generi "identico" e "diverso". La trascendenza noetica si allarga all'ambito ideale e si determina, sia per la realtà storica, sia per l'idea, come *trascendenza metafisica* verso il principio che concede l'essere e la verità alla sfera mondana e alla sfera eidetica. La modalità di tale fondare è denominata "partecipazione". La tensione tra identità e differenza secondo l'ottica eidetica implica, in terzo luogo, che il processo di trascendere e di fondare si svolga all'interno del *logos*, grazie a una dialettica che mira a delucidare i contenuti precisi e i principi delle idee che il pensiero scopre in sé.

La questione ontologica, come domanda che emerge dalla tensione tra identità e differenza, era già stata enucleata dal pensiero presocratico, sia nelle filosofie che riconducevano la pluralità degli enti (differenza) a un principio sorgente ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, ambito dell'identità); sia nel pensiero eleatico, che riduceva la sfera del divenire (differenza) a mero fenomenismo, risolvendola nell'essere sempre identico a se stesso. Ciò che contraddistingue Platone è un'impostazione che consente l'affermazione di una trascendenza, e non soltanto la risoluzione della differenza in un'identità ontologicamente immanente. Tuttavia, la prospettiva eidetica contiene limiti che condizionano la portata e l'esito della metafisica e, di conseguenza, della trascendenza che è possibile in essa.

Platone era consapevole dei limiti inerenti al suo orizzonte. Nel dialogo *Parmenide*, egli presenta l'argomentazione critica alla teoria delle idee che Aristotele riprenderà, e che è nota come argomento del "terzo uomo".

L'apparire della domanda metafisica

La frammentarietà, il dualismo e la pluralità con cui si possiede una formalità ("uomo") nella sfera delle realtà mondane si manifesta nella molteplicità di enti che constatiamo con la stessa formalità (uomini). Tuttavia, la comunanza in tutti loro di una certa formalità esige l'esistenza di un'idea in cui si esprima pienamente l'"umanità", della quale tutti partecipano e nella quale tutti coincidono. L'argomento critico del *Parmenide* asserisce, in sintesi, che se la giustificazione dell'esistenza dell'idea proviene dall'astrazione, cioè, dalla *coincidenza* degli enti in una formalità riconosciuta dal pensiero grazie al concetto astratto, il processo che si è messo in moto non si arresta, ma si protende all'infinito. «Io credo che tu sia giunto a pensare l'idea una e singola per un ragionamento di questo tipo: quando ti sembra che vi sia una molteplicità di oggetti *grandi*, se li guardi tutti insieme pare che una qualche idea sia unica e identica in tutti ugualmente; così credi che la *grandezza* sia una»⁶⁷. La coincidenza delle "cose grandi" nell'astratto "grandezza" appare come la giustificazione dell'idea "grandezza". Ebbene, tra la pluralità delle cose grandi e la grandezza-in-sé si dà, di nuovo, una somiglianza che è riconosciuta se il pensiero concepisce una nuova idea di grandezza che accomuna l'idea precedente di "grandezza" e le "cose grandi": «Emergerà così un'altra idea di grandezza, accanto alla grandezza in sé e alle cose che ne partecipano»⁶⁸. E così via, in un processo senza sosta che impedisce di fatto il pensare.

La difficoltà si ripropone per ciascuna idea, se si ritiene che la loro origine sia il dinamismo astrattivo. Ma gli scogli non si riducono all'argomento accennato. Platone segnala altri nodi speculativi per accettare una versione ingenua della teoria delle idee. Da una parte, si pone la domanda dell'esistenza di un'idea in sé «di quelle realtà che sembrano ridicole, come capelli, fango, sporcizia o altro»⁶⁹. Dall'altra, per quanto riguarda la partecipazione, emerge la questione di che cosa significhi effettivamente il "prendere parte" a un'idea. Se si partecipa di *tutta* l'idea, diventa problematica la consistenza dello statuto di essa: in questo caso, l'idea «sarà dunque una e identica nei molti, presente nella sua integrità nello stesso tempo in realtà molteplici e separate; ma così sarà separata da se stessa»⁷⁰. Se, invece, le "cose" partecipano all'idea prendendo soltanto una *parte*, l'idea dovrebbe essere divisibile. «Accetterai [...] di dire che l'idea, che è una, sarà per noi veramente divisibile e che sarà tuttavia una? – Assolutamente no»⁷¹. L'aporia della partecipazione sembra definitiva: «Allora, se-

⁶⁷ *Parm.*, 132 a.

⁶⁸ *Parm.*, 132 a.

⁶⁹ *Parm.*, 130 e.

⁷⁰ *Parm.*, 131 b.

⁷¹ *Parm.*, 131 c.



Capitolo secondo

condo te, Socrate, come partecipano delle idee le altre realtà, se non possono partecipare né per una parte né per intero? – Per Zeus! – esclamò –. Non mi sembra facile definirlo»⁷².

Le aporie si susseguono ancora; Platone, però, non rifiuta l'affermazione delle idee: ne va della possibilità stessa del pensare. «Se qualcuno non vorrà ammettere che esistano le idee delle realtà, a causa di tutte queste difficoltà, [...] non avrà un punto di riferimento per il suo pensiero, in quanto non ammetterà un'idea per ciascuna delle realtà che esistono, che sia sempre la stessa per ciascuna realtà: così distruggerà la forza della dialettica»⁷³. La giustificazione dell'idea è assegnata nel Platone anziano alla dialettica. Nel *Parmenide*, la dialettica consiste essenzialmente nell'analisi di tutte le conseguenze che provengono dall'affermare o negare una determinata ipotesi. Dinanzi alla domanda se esistono «la dissomiglianza, il movimento, la quiete, la generazione e la corruzione», addirittura «l'essere in sé o il non essere», il pensiero deve procedere nel seguente modo: in primo luogo, ipotizzare l'esistenza dell'oggetto in questione e considerare le conseguenze logiche di tale ipotesi; dopo, si ipotizza il contrario, la non esistenza dell'oggetto, e si analizzano le conseguenze che la sua negazione implica. Se la negazione comporta conseguenze contraddittorie, il pensiero sarà costretto ad affermarlo; o al contrario. «Posto che di un qualsiasi oggetto si ipotizzi sempre l'esistenza, la non esistenza e una qualsiasi altra affermazione, devi esaminare le conseguenze sia in rapporto all'oggetto stesso, sia in rapporto a ciascuno degli altri oggetti»⁷⁴. La dialettica dell'ultimo Platone è una metodologia di giustificazione teoretica; essendo sostanzialmente d'indole confutativa, resta in sospenso il modo in cui il pensiero raggiunge il contenuto dell'ipotesi.

Nel *Sofista* si abbozza una nuova difficoltà all'impostazione eidetica. L'equiparazione tra ente, entità e contenuto formale escludeva, dall'ambito dell'ente in senso pieno, il pensare stesso e la vita. Infatti, il pensare possiede una sua identità che fa sì che esso sia pensare e non, ad esempio, sentire. Ma, ciò che è il pensiero in quanto pensare e la vita in quanto vivere non si esprime né si mostra in una formalità astratta. L'idea di pensare, non pensa; e senza pensare, non c'è pensiero. Lo statuto ontologico del pensare o del vivere non è riducibile a una mera formalità (è innanzitutto attività), né si conosce in quanto pensare attivo o vivere in un'astrazione formale. È questo il motivo che costrinse Platone a includere come quinto genere supremo il movimento: «Ci lasceremo forse persuadere che, davvero, movimento, vita, anima e intelligenza non sono presenti nell'en-

⁷² *Parm.*, 131 e.

⁷³ *Parm.*, 135 b.

⁷⁴ *Parm.*, 136 b.

L'apparire della domanda metafisica

te nella sua totalità, e che esso non vive né pensa, ma, venerabile e santo, senza intelligenza, sia immobile, fermo?»⁷⁵.

Il pensiero umano non può prescindere dalla concettualizzazione, operazione intellettuale che mira a enucleare la dimensione costitutiva, essenziale, originaria, di una questione, lasciando da parte (astraendo) gli elementi circostanziali, derivati, accessori. Senza la concentrazione astrattiva e concettualizzante, il pensiero si disperderebbe nella molteplicità di aspetti secondari. Tuttavia, con la concettualizzazione astrattiva di carattere formale non si esaurisce la realtà. Essere non equivale *tout court* a possesso di una forma, a determinazione essenziale. Il discorso non è costituito soltanto da sostantivi e aggettivi, ma anche da verbi.

Nell'impostazione platonica si rileva inoltre un certo logicismo, che deriva dalla priorità ed egemonia concesse all'idea e alla corrispondente elaborazione della *ratio* fondante, come un processo che si compie a partire dai contenuti di un pensiero (*logos*), e si chiede dei presupposti e principi dei suoi λόγοι. Aristotele si confronterà con il pensiero teoretico del suo maestro, proponendo alcune correzioni basilari che costringono a impostare la questione ontologica secondo una prospettiva che evita le aporie e le insufficienze emerse, e che consente di mettere in evidenza dimensioni del reale che non si raggiungono con il dinamismo eidetico (come l'avvertenza del pensare e del vivere).

Aristotele distinguerà nettamente lo statuto logico che corrisponde al concetto, dallo statuto ontologico che appartiene all'ente e alla sua essenza. Che l'idea cerchi di penetrare nella dimensione essenziale, non significa che le sue proprietà logiche siano speculari con le proprietà ontologiche dell'essenza. Non c'è un isomorfismo tra idea e realtà. L'essenza delle realtà, anche per Aristotele, è costituita da una determinazione formale e non soltanto da una diversità materiale di carattere spazio-temporale (questo pezzo di materia, *hic et nunc*). Ma l'essenza non si esaurisce in ciò che è pensato quando si considera logicamente il suo contenuto; e non soltanto perché l'idea di ogni uomo storico è sempre imperfetta, ma anche perché il dinamismo che corrisponde all'essenza reale non compare nell'idea formalmente astratta (come quella delle matematiche, per esempio). Occorre, quindi, chiarire la distinzione tra ambito logico e ambito ontologico, onde evitare inquinamenti dell'uno nell'altro, o concludere troppo presto l'indagine ontologica, illudendosi di aver rilevato la dimensione risolutiva dell'ente per il fatto di aver svolto un processo di fondazione d'indole logica. La "forma pensata" e la "forma che è" non sono identiche in quanto forme. La differenza proviene dall'"è" della forma reale nei confronti della forma astratta. Ora, da questo punto di vista, la forma-che-è è

⁷⁵ *Soph.*, 248 e-249 a.

Capitolo secondo

ontologicamente superiore, se si paragona ad una forma che realmente non è, in quanto è solo pensata. Ciò significa che l'“è” non si intende in termini di entità. Il dinamismo astrattivo-formale non costituisce il modo metafisico di pensare.

Da questa prima osservazione, si comprende che Aristotele si soffermi a illustrare i metodi delle scienze teoretiche (la scienza fisica, la matematica e la filosofia prima, la scienza dell'ente in quanto ente) e discosti l'indirizzo dello sguardo metafisico dalla prospettiva “logica”. La nuova ottica dell'ontologia si caratterizza per prima cosa per l'affermazione che l'ente non è un genere, a differenza di quanto sostenuto da Platone nel *Sofista*. In secondo luogo, negare lo statuto di genere all'ente significa che la scienza che lo indaga in quanto tale, deve tener presente che la modalità di pensiero da esercitare corrisponde all'analogia. Un terzo punto che spicca nell'impostazione aristotelica è l'introduzione (e trattamento) della nozione di atto, proprio per confrontarsi adeguatamente con la domanda, già citata, posta da Platone: «Ci lasceremo forse persuadere che, davvero, movimento, vita, anima e intelligenza non sono presenti nell'ente nella sua totalità, e che esso non vive né pensa, ma, venerabile e santo, senza intelligenza, sia immobile, fermo?»⁷⁶.

Come in ogni paesaggio umano, nella filosofia platonica s'intrecciano luci e ombre. Sebbene i problemi che contiene la sua ontologia siano rilevanti, le luci del suo pensiero sono ancora preziose per l'intelligenza del XXI secolo: la radicalità della domanda – che non si ferma dinanzi ai presupposti non indagati – si esprime come questione ontologica ed esigenza di trascendenza (metafisica e noetica). In questa tensione si muove un pensiero maturo e coerente con se stesso; in questa dialettica s'inserisce un uomo che aspiri alla libertà e al bene. Platone costituirà sempre un passaggio (dialogico: di assimilazione e confronto) imprescindibile per il pensatore.

2. Il carattere della domanda ontologica in Aristotele

L'itinerario riflessivo che abbiamo percorso ci ha condotti, in un primo momento, a soffermarci sul valore veritativo degli atti di comprensione che compiamo in sedi differenti e con modalità diverse. L'analisi della comprensione ha messo in evidenza che essa contiene una pretesa di verità, che si fonda sul guadagno o incremento in intelligibilità dell'evento, dell'azione, della realtà in generale a cui si riferisce l'atto intellettuale. Le comprensioni poggiano o implicano alcune comprensioni più radicali che abbiamo denominato “comprensioni di base”. L'espressione “di base” non

⁷⁶ *Soph.*, 248 e-249 a.

L'apparire della domanda metafisica

indica qui qualcosa di superficiale da superare, bensì la "radice" delle realtà considerate. La rilevanza teoretica ed esistenziale di tali comprensioni è evidente: alla luce di esse si attuano gli atti intellettuali teoretici e pratici, nella misura in cui esprimono la visione di fondo e, quindi, l'orizzonte grazie al quale ci si orienta nell'esistenza. La loro rilevanza giustifica e impone la loro tematizzazione teoretica.

In un secondo momento, ci siamo concentrati sull'esigenza intellettuale ed etica, emersa in Platone, di non limitarsi ai pareri congiunturali, stabiliti, o provenienti immediatamente e in modo acritico dall'esperienza. Il pensiero riconosce esplicitamente il compito di impegnarsi verso una trascendenza noetica, indirizzata a un'intellezione più compiuta delle questioni fondamentali (teoretiche e pratiche) che appaiono nell'esistenza umana. Con Platone, inoltre, abbiamo contemplato la "riconduzione ontologica" delle domande metafisiche, l'apparire cioè della questione che riguarda l'ente in quanto tale: «La scienza sia per sua natura finalizzata a ciò che è, per conoscere com'è l'essere»⁷⁷. Abbiamo anche constatato la portata delle conseguenze implicate nella risposta alla seguente domanda del *Sofista*: «E dove, allora, deve volgere il pensiero chi voglia fissare saldamente in sé qualcosa di chiaro sull'ente?»⁷⁸.

La tematizzazione della domanda ontologica diventa più esplicita in Aristotele, che ad essa dedica i suoi quattordici libri della *Metafisica*. Aristotele caratterizza la scienza su cui versano tali libri come "filosofia prima" (πρώτη φιλοσοφία), concedendole uno statuto sapienziale. Per chiarire che cosa intenda per "sapienza", come si determini il suo tema e il motivo per cui essa è considerata la scienza primordiale, lo Stagirita sceglie la strategia di analizzare che tipo di uomo viene designato abitualmente come un "sapiente", per desumere successivamente la nozione di sapienza ivi presupposta. L'analisi dello statuto della sapienza ci permetterà di penetrare nella caratterizzazione aristotelica dell'impostazione della domanda ontologica.

Per prima cosa, osserva Aristotele, il sapiente deve essere in possesso di una conoscenza che non si limiti a cognizioni settoriali e a competenze ristrette a campi specifici, anche quando le nozioni e le capacità possedute denotino un'indubitabile autorità in tali aree. Al sapiente corrisponde invece un sapere di maggior portata teoretica ed esistenziale; per usare le parole dello stesso Aristotele, gli si richiede che «conosca tutte le cose, per quanto ciò è possibile: non evidentemente che egli abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata»⁷⁹, ma che possieda una conoscenza di carattere complessivo.

⁷⁷ *Resp.*, 478 a.

⁷⁸ *Soph.*, 250 c.

⁷⁹ *Met.*, I, 2, 982 a 8-9.

Capitolo secondo

La sapienza non si raggiunge con la mera giustapposizione delle scienze settoriali, né tanto meno con la loro riconduzione – inevitabilmente riduttiva – a una di esse, innalzata a scienza ultima. Alla sapienza corrisponde una conoscenza integrale. In questo senso, affermerà Aristotele: «Il conoscere ogni cosa deve necessariamente appartenere soprattutto a chi possiede la scienza dell'universale (τὴν καθόλου ἐπιστήμην)⁸⁰. L'universalità o indole integrale della sapienza non è conseguenza di una generalizzazione vuota di contenuto, risultato della massima astrazione formale. Il tema della prima filosofia si raggiunge approfondendo, questionando la dimensione radicale del reale, data per scontata negli altri ambiti del conoscere. Per questo, ad essa corrispondono una domanda di carattere integrale e l'orizzonte di domanda più ampio, quello che abbraccia tutta la realtà che siamo noi e che ci sta attorno. «C'è una scienza che considera l'ente in quanto ente (τὸ ὄν ἢ ὄν) e le proprietà che gli competono in quanto tale (τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ'αυτό). Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti, nessuna delle altre scienze considera l'ente in quanto ente in universale (καθόλου), ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte»⁸¹.

La seconda nota che contraddistingue il sapiente è in consonanza con quanto detto. È naturale che «sia sapiente chi possiede maggiore conoscenza delle cause»⁸². Sulla scia di Platone, Aristotele ritiene che sia totalmente insufficiente una conoscenza che si limiti all'attestazione empirica o che non superi l'ambito della competenza nei casi particolari. Al pensiero corrisponde il compito di indirizzarsi verso il nucleo risolutivo e l'origine delle realtà. È chiaro che «nessuna delle sensazioni sia sapienza: infatti, se anche le sensazioni sono, per eccellenza, gli strumenti della conoscenza dei particolari, non ci dicono, però, il perché di nulla (ἀλλ' οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός)⁸³. Se la conoscenza deve confrontarsi con il dovere di considerare l'originario delle realtà messe in questione, senza limitarsi alle dimensioni derivate, sarà propria della filosofia prima la ricerca delle cause primordiali: «Col nome di sapienza tutti intendono la ricerca delle cause prime e dei principi (τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς)⁸⁴.

La sapienza quindi si domanda delle cause radicali; «deve speculare intorno ai primi principi e alle cause (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν)⁸⁵.

⁸⁰ *Met.*, I, 2, 982 a 21-23.

⁸¹ *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-26.

⁸² *Met.*, I, 2, 982 a 13-14.

⁸³ *Met.*, I, 1, 981 b 10-12.

⁸⁴ *Met.*, I, 1, 981 b 28-29.

⁸⁵ *Met.*, I, 2, 982 b 9-10.

L'apparire della domanda metafisica

La domanda sapienziale, considerata da questo punto di vista, non risponde a un'esigenza semplicemente logica sorta all'interno di un processo di generalizzazione astrattiva-formale crescente; bensì, di nuovo, emerge come richiesta d'intelazione del nucleo risolutivo del reale. «Oggetto della nostra ricerca sono i principi (ἀρχαί) e le cause (αἰτίαι) degli enti (τῶν ὄντων), intesi appunto in quanto enti (ἢ ὄντα). Infatti, c'è una causa della salute e del benessere; ci sono cause, principi ed elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che si fonda sul ragionamento e che in qualche misura fa uso del ragionamento tratta di cause e principi più o meno esatti. Tuttavia, tutte queste scienze sono limitate a un determinato settore o genere dell'essere e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'essere considerato in senso assoluto e in quanto essere»⁸⁶.

La terza caratterizzazione del sapiente accennata da Aristotele non è meno ragguardevole. La sapienza è il sapere di grado superiore, proprio perché si interroga circa il più radicale e mette in questione l'orizzonte ultimo del reale. «Sia in maggior grado sapienza la scienza che è gerarchicamente sopraordinata». Nella misura in cui è un sapere sulle ultimità, alla sapienza compete indirizzare e ordinare le altre conoscenze; non perché esse siano deducibili dalla filosofia prima, ma perché sono integrate nell'orizzonte aperto dalla sapienza e comprese alla sua luce. La filosofia prima è un sapere architettonico che, afferma Aristotele, «deve comandare»⁸⁷.

La filosofia prima, per la radicalità della sua domanda e l'ultimità dell'orizzonte d'interrogazione, offre – o tenta di raggiungere – una risposta che riguarda le comprensioni di base e di totalità dell'esistenza e della realtà che ci sta attorno. La comprensione comprensiva del reale proviene dalla domanda radicale “che cosa significa essere” (nel senso attivo indicato del verbo). Per questo motivo, benché – in quanto elaborazione speculativa – la sapienza sia un sapere teoretico e contemplativo, essa ha una rilevanza esistenziale di prim'ordine. La determinazione del modo d'impostare liberamente l'esistenza compete all'etica, in quanto sapere indirizzato all'azione. La specificazione del da farsi nelle situazioni fattiche della vita corrisponde alla ragione pratica in quanto prudenza e ragione tecnica. Tuttavia, l'identificazione del senso dell'esistenza e della realtà in quanto tale richiede – oltre all'analisi etica e al discernimento prudenziale – un'elaborazione teoretica che lo tematizzi con radicalità. Questa tematizzazione non è scollegabile dalla domanda della filosofia prima, anzi esse si richiedono vicendevolmente. Aristotele sottolinea anche questo

⁸⁶ *Met.*, VI, 1, 1025 b 3-10.

⁸⁷ *Met.*, I, 2, 982a 16-19.

Capitolo secondo

aspetto per giustificare che la filosofia prima è sapienza: «E la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui viene fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene»⁸⁸.

Del bene sono imprescindibili uno studio etico e un discernimento pratico-prudenziale, tuttavia la sua trattazione speculativa è anche necessaria, nella misura in cui il dinamismo dell'essere – nell'ottica aristotelica – include una teleologia e, quindi, il bene come momento strutturante e costitutivo, ontologicamente parlando. «Da tutto ciò [...] risulta che il nome che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una *unica e medesima scienza*; essa deve speculare intorno ai principi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose è una causa»⁸⁹.

L'ontologia che qui s'incomincia a delineare include il dinamismo come dimensione costitutiva del reale. Aristotele introduce significativamente l'argomento del bene dell'ente e del fine della realtà nella sua totalità. Su questa linea, Tommaso d'Aquino, nel *proemio* al suo commento alla *Metafisica*, si richiama direttamente alla questione sull'uomo e del senso della sua esistenza, precisamente nel primo paragrafo, con lo scopo di presentare come sapienza la filosofia che tematizza la questione sull'ente in quanto ente⁹⁰.

⁸⁸ *Met.*, I, 2, 982 b 4-7. Tommaso d'Aquino aggiunge: «Illa scientia se habet ad alias ut principalis, sive ut architectonica ad servilem sive ad famulantem, quae considerat causam finalem, cuius causa agenda sunt singula; sicut apparet in his, quae supra diximus. Nam gubernator, ad quem pertinet usus navis, qui est finis navis, est quasi architector respectu navisfactoris, qui ei famulatur. Sed praedicta scientia maxime considerat causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cuius causa agendo sunt singula, est bonum uniuscuiusque, idest particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura; et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum» (*In XII Met.*, L. I, 1, 2, n. 50).

⁸⁹ *Met.*, I, 2, 982 b 7-10. Tommaso osserva: «Quod ex omnibus praedictis apparet, quod in eadem scientiam cadit nomen sapientiae, quod quaerimus; scilicet in illam scientiam, quae est theōrica, idest speculativa primorum principiorum et causarum. Hoc autem manifestum est quantum ad sex primas conditiones, quae manifeste pertinent consideranti universales causas. Sed, quia sexta conditio tangebatur finis considerationem, quae apud antiquos non manifeste ponebatur esse causa, ut infra dicetur; ideo specialiter ostendit, quod haec conditio est eiusdem scientiae, quae scilicet est considerativa primarum causarum; quia videlicet ipse finis, qui est bonum, et cuius causa fiunt alia, est una de numero causarum. Unde scientia, quae considerat primas et universales causas, oportet etiam quod consideret universalem finem omnium, quod est optimum in tota natura» (*In XII Met.*, L. I, 1, 2, n. 51).

⁹⁰ «Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod

L'apparire della domanda metafisica

Aristotele offre un'ultima nota della filosofia prima, rilevante per la comprensione della portata che egli assegna alla speculazione che tematizza la questione sull'ente in quanto tale: «Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna di onore. Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo; o, anche, perché essa ha come oggetto le cose divine. Ora, solo la sapienza possiede questi due caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, esclusivamente o in grado supremo, abbia questo tipo di scienza»⁹¹.

In sintesi, la filosofia prima si presenta come speculazione intorno all'ente in quanto ente (ontologia), come domanda radicale sull'origine e sul principio (protologia), come interrogazione che tematizza il fine-bene di un ente dinamico (teleologia), come apertura alla questione di Dio (teologia).

3. Esperienza radicale e metafisica

3.1. L'esperienza radicale

Il carattere sapienziale che Aristotele riconosce alla speculazione intorno all'ente in quanto ente sottolinea che la filosofia prima è tale – prima – sia da una prospettiva teoretica, che esistenziale. L'indole prioritaria della sapienza proviene, da un punto di vista teoretico, dalla radicalità della domanda, la quale implica l'apertura all'orizzonte delle questioni ultime; orizzonte in cui si situano ermeneuticamente – e, se correttamente inteso, fondativamente – i restanti saperi. Da un punto di vista esistenziale, la riflessione sull'essere e sul fine ultimo consente una comprensione basilare dell'esistenza alla luce della quale impostare complessivamente la propria vita.

La sapienza fonda e orienta, ma non razionalisticamente o secondo la figura di un sistema, in cui il vertice costituirebbe il principio dimostrativo del resto. L'orizzonte – per proseguire con la stessa immagine – non costituisce i contenuti di quanto si trova al suo interno, ma offre la loro situazione – il fondo sul quale poggiano – e il loro orientamento. Questo si-

quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires: irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rector, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare» (*In XII Met., Proem.*).

⁹¹ *Met.*, I, 2, 983 a 5-10.

Capitolo secondo

gnifica che i contenuti degli altri saperi non sono dedotti dalla metafisica e che, perciò, l'ontologia non sostituisce né rende superflua nessun'altra conoscenza; anzi, le reclama per poter adempiere correttamente al proprio compito speculativo. È, infatti, chiaro che l'esperienza estetica o l'esperienza e il sapere etici, se non sono considerati riduttivamente, aprono e indirizzano verso la domanda metafisica, e consecutivamente aiutano nella sua elaborazione; analogamente succede con le conoscenze scientifiche.

La natura fondativa della metafisica è da intendersi secondo un dinamismo speculativo di risoluzione, non di deduzione. Le determinazioni e i contenuti degli altri saperi non si deducono dall'ontologia in un movimento discendente, ma sono raggiunti nelle corrispondenti scienze con la loro metodologia. Come aveva segnalato il Platone della *Repubblica*, l'analisi posteriore di essi mostra che ontologicamente non sono autosufficienti e rinviano a un sapere ulteriore, in cui si tematizza il nucleo risolutivo del reale, lasciato in sospenso dagli altri saperi⁹².

Porre la domanda ontologica in modo esplicito non è un compito facile. Come avremo modo di considerare, Tommaso d'Aquino affermava che il pensiero umano si è introdotto in questo ambito lungo la storia a poco a poco, a tentoni potremmo dire. Tuttavia, la domanda metafisica non corrisponde a un atto arcano, a un'azione misterica accessibile soltanto a pochi iniziati. Tale domanda, benché richieda un impegno speculativo notevole, poggia sulla base dell'esperienza umana, su ciò che denomineremo "l'esperienza radicale dell'uomo". Con questa immagine intendiamo riferirci alle esperienze che definiscono le assi del quadro, all'interno del quale – per così dire – hanno luogo le restanti esperienze.

La pluralità dell'esperienza umana è costantemente sotto gli occhi di ciascun uomo. Alla diversità dei suoi ambiti corrisponde una molteplicità di forme di esperienza: l'esperienza dei rapporti umani non è riconducibile né alla formalità né ai contenuti dell'esperienza empirica quantificabile; e viceversa. Quando la persona si sofferma a riflettere, non dovrebbe dimenticare l'ampiezza della sua esperienza, ritenendo – forse in modo quasi scontato – che soltanto le modalità di esperienza adoperate dalle scienze empiriche abbiano valore conoscitivo. Tuttavia, la diversità dell'esperienza non costituisce di per sé un insieme caotico, giacché ogni esperienza umana – che, quando è matura, contiene intrinsecamente un momento intellettuale più o meno sviluppato – è sem-

⁹² La metafisica cederà la sua priorità soltanto a un sapere che sia superiore all'ontologia, sia nella dimensione teoretica che in quella esistenziale. Tale sapere corrisponde alla teologia, nella misura in cui essa offre un orizzonte di considerazione e una risposta alle questioni ultime ancor più radicale, indicando anche l'orientamento definitivo dell'esistenza.

L'apparire della domanda metafisica

pre un'esperienza dell'io (genitivo soggettivo) ed esperienza dell'essere (genitivo oggettivo), secondo un'inevitabile gradualità. In quanto esperienza dell'io ed esperienza dell'essere, l'esperienza umana si "inserisce" in un quadro di riferimento che la unifica; per questo motivo, la mancanza di unità o articolazione tra le diverse esperienze è da attribuire ordinariamente a una deficienza (somatica, psicologica, psichica, culturale, ecc.) dell'io.

Ogni esperienza umana, come in generale ogni atto intellettuale, è costituita da un contenuto (dimensione tematica) che la specifica come l'esperienza che concretamente è. Inoltre, in ogni esperienza è anche presente un'avvertenza dell'io che compie l'esperienza e la consapevolezza che ciò di cui si fa esperienza "è". L'avvertenza dell'io e dell'essere non è il contenuto dell'atto, ma costituisce una dimensione – atematica – di esso. L'esperienza dell'uomo è quindi anche esperienza dell'io e dell'essere. Nella misura in cui l'avvertenza dell'io e dell'essere sostiene ogni esperienza, la indichiamo con il termine "esperienza radicale". La delucidazione delle sue dimensioni è indispensabile per chiarire e giustificare l'apparire della domanda ontologica.

L'esperienza radicale costituisce la base sulla quale poggiano le restanti esperienze e lo sviluppo del pensiero, secondo le varie modalità sia dell'esperienza che del pensare⁹³, e definisce il quadro di riferimento dell'intelligenza umana. In questo senso, l'esperienza radicale possiede uno statuto noetico peculiare: essa è presupposta ed è presente in ogni esperienza e pensare, sebbene in modo differenziato, analogico; accompagna lo sviluppo dell'esperienza e dell'intelligenza dell'uomo, arricchendosi con esso; demarca l'orizzonte iniziale dell'esperienza e del pensiero, benché possa essere "dimenticata" parzialmente; ha un carattere ontologico, giacché è radicale nella misura in cui consiste nell'apertura originaria del pensiero alla realtà. Precisare lo statuto noetico accennato, richiederebbe rivisitare, per prima cosa, la nozione tomista di *intellectus* in quanto *habitus* intellettuale dei primi principi.

Infatti, il quadro di riferimento dell'esperienza ora accennato non è frutto di presunte formalità *a priori* del soggetto che precederebbero ogni conoscenza e, kantianamente, si applicherebbero alla percezione per introdurre unità nel caos delle sensazioni. In altre parole, tale quadro non è costituito da strutture cognitive indipendenti da conoscenze (*a priori*, per l'appunto), appartenenti alla soggettività, con le quali essa ordinerebbe in modo crescente le sintesi che raggiunge. In questo caso, la sintesi non risponderebbe ad altro che all'operatività costruttiva del soggetto, che adat-

⁹³ Cfr. L. ROMERA, *Experiencia humana y apertura religiosa a Dios*, in AA. VV., *Comprender la religión*, Euns, Pamplona 2001, pp. 271-297.

Capitolo secondo

ta a sé, alle sue strutture, "l'informazione" che riceve, "distorcendola". L'impostazione kantiana chiude teoreticamente l'uomo dinanzi all'essere.

Il quadro di riferimento al quale qui accenniamo è delineato, invece, da abiti intellettuali; vale a dire da atti intellettuali già compiuti e dalle corrispondenti conoscenze già acquisite, che rimangono come base per atti intellettuali successivi. *Habitus* indica un possesso, cioè, la proprietà di certe conoscenze e capacità operative, che consentono la prosecuzione intellettuale. Nel capitolo precedente abbiamo ricordato che Aristotele distingue cinque modalità di operare intellettualmente – due di ordine pratico, tre di ordine teoretico –, ognuna di loro caratterizzata da un tipo di abito dianoetico: la tecnica o arte (τέχνη, *ars*) corrispondente al fare (ποίησις, *facere*), la prudenza o saggezza (φρόνησις, *prudentia*) nell'agire etico (πρᾶξις, *agere*), l'abito dei primi principi (νοῦς, *intellectus*), la scienza (ἐπιστήμη, *scientia*) e la sapienza (σοφία, *sapientia*). Ogni abito indica un modo di operare dell'intelligenza che, in quanto tale, comporta la capacità di proseguire nella conoscenza iniziata. Per procedere è imprescindibile avere l'*attitudine*, per quanto riguarda la possibilità di *esercitare un atto* intellettuale, ma anche la *competenza*, in ciò che si riferisce alle *conoscenze richieste* per compierlo.

L'abito della scienza, ad esempio, non si limita ad essere unicamente un'abilità intellettuale o una *forma mentis*, ma costituisce anche un insieme di conoscenze che lo scienziato possiede, grazie alle quali è in grado di proseguire la sua ricerca, senza il bisogno di tematizzarle ogni volta che vuole compiere un atto conoscitivo. Similmente accade con il medico che visita un paziente o con qualsiasi uomo che consideriamo esperto nell'esercizio delle sue capacità.

Si segnalava che ogni esperienza umana è un'esperienza compiuta e avvertita come esperienza dell'io che la realizza e, simultaneamente, come sapere dell' "è" di ciò che si esperisce. Questi due momenti dell'esperienza non sono il suo tema, ma sono presenti concomitantemente (*habitualmente*) in essa; anzi, sono elementi strutturanti dell'esperienza, ma non secondo l'interpretazione kantiana⁹⁴.

In un noto testo di Tommaso d'Aquino, corrispondente al primo articolo della prima questione del *De veritate*, l'autore si sofferma a considerare una tematica che posteriormente è stata designata come *questione dei trascendentali*. In questo contesto, sul quale ora torneremo, san Tommaso accenna l'abito dei principi (*intellectus*, νοῦς) quando mostra che tutta l'operatività intellettuale deve poggiare su una base di conoscenze primor-

⁹⁴ Una gnoseologia degli abiti potrebbe costituire di fatto un'alternativa al modello trascendentale kantiano: nel primo caso, si ha a che fare con un pensiero che conosce; nel secondo, con una soggettività che crea rappresentazioni immanentistiche.

L'apparire della domanda metafisica

diali, sulla quale si sviluppano l'esperienza e la crescita intellettuale dell'uomo⁹⁵.

Sia nell'ambito della riflessione speculativa (*in demonstrabilibus*) che, in generale, nel procedere conoscitivo (*investigando*), sono richieste alcune conoscenze (*principia*) con le quali sostenersi nello sviluppo noetico; conoscenze che – in quanto base per ogni altra conoscenza – sono evidenti (*per se intellectui nota*). Quest'ambito della conoscenza corrisponde all'abito dei principi, in cui si trova innanzitutto l'avvertenza dell'*essere* di ogni realtà. Il sapere del carattere di ente (*ens*) di quanto conosciamo è originario (*quod primo intellectus concipit*); è basilare, non rinvia ad altro (*quasi notissimum*); è presente radicalmente in ogni conoscenza (*in quod conceptiones omnes resolvit*); niente gli è estraneo (*omnes aliae conceptiones intellectus accipiuntur ex additione ad ens*); è d'indole analogica, non un genere⁹⁶.

Ebbene, sulla linea di Tommaso d'Aquino e allargando la sua descrizione, si può riconoscere che l'uomo possiede alcuni abiti intellettuali primordiali, che provengono dalla sua esperienza (radicale) e costituiscono l'orizzonte unificante o il quadro di riferimento di ciascuna esperienza e atto intellettuale. Tali abiti sarebbero da identificare nell'ambito dell'*intellectus* o $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, se si estende la sua considerazione a sfere che, senza essere principi ontologici dell'ente, sono primordiali. Ciò che si vorrebbe succintamente suggerire è che all'abito dell'*intellectus* dovrebbero corrispondere alcune conoscenze che sono presenti automaticamente nell'esperienza umana e negli atti intellettuali, costituendo il quadro di riferimento di essi. Queste conoscenze radicali, che offrono la base per l'*habitus* della scienza e sono presupposte nell'*ars* e nella *prudentia*, vengono riprese

⁹⁵ *De veritate*, q. 1, a. 1: «Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiuntur ex additione ad ens».

⁹⁶ *De veritate*, q. 1, a. 1: «Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III *Metaphys.*, quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus».

Capitolo secondo

nelle comprensioni di base di cui abbiamo parlato, e tematizzate esplicitamente nell'indagine sapienziale, cioè nell'abito della σοφία. Per questo motivo, la metafora dell'orizzonte che abbiamo seguito è un'immagine utile per riferirsi al dinamismo intellettuale. Gli abiti primordiali – corrispondenti all'esperienza radicale – definiscono l'orizzonte originario dell'esperienza umana; essi sono chiamati in causa nelle comprensioni di base, che delincono ermeneuticamente l'orizzonte dell'esperienza, in quanto esperienza di senso; e sono considerati tematicamente dalla filosofia prima, ultimandosi in questo modo l'orizzonte sapienziale. Ma quali sono i contenuti dell'esperienza radicale? Perché da essa emerge la domanda metafisica?

Innanzitutto è da sottolineare che l'esperienza radicale possiede una netta natura intellettuale ed è distintiva dell'uomo. In secondo luogo, occorre segnalare che il suo contenuto è articolato e matura con il tempo. Infine, si deve indicare che, in quanto esperienza originaria, apre l'intelligenza dell'uomo all'essere, nel senso più largo del termine, e in virtù dei suoi contenuti lo sollecita a instaurare un rapporto con l'essere più intenso: per questo, l'esperienza radicale costituisce la sorgente ultima del domandare – che implica una tensione o dinamismo verso un *plus* conoscitivo – e del suo impegno per un incremento nell'ambito della libertà.

La pluralità di dimensioni dell'esperienza radicale obbligherebbe, in uno studio particolareggiato, a distinguere i diversi atti conoscitivi e abiti intellettuali in cui si raggiungono le dimensioni ora additate. Ciononostante, la pluralità di dimensioni non forma una molteplicità dispersa; al contrario, le diverse dimensioni si articolano reciprocamente, in modo tale da considerarle come costitutive dell'esperienza radicale. Il rigore richiederebbe l'analisi dei differenti abiti intellettuali, delle modalità del loro accesso alle corrispondenti dimensioni del reale e delle forme della loro articolazione. Tale studio ci condurrebbe a una comprensione più precisa di quanto qui denominiamo esperienza radicale. Dato l'argomento della nostra indagine, rinviemo quest'analisi⁹⁷.

Sinteticamente si potrebbe sostenere che l'esperienza radicale sia costituita da tre dimensioni fondamentali: l'esperienza dei trascendentali, l'esperienza della persona e l'esperienza della finitezza. L'esperienza dei trascendentali è, da parte sua, articolata; tuttavia forma un'unità, poiché essa riposa sull'esperienza dell'*ens* come *primum cognitum*, e si sviluppa come esperienza delle dimensioni trascendentali dell'ente⁹⁸. Congiunta-

⁹⁷ Cfr. L. ROMERA, *Pensar el ser. Análisis del conocimiento del "actus essendi" según C. Fabro*, Peter Lang, Bern 1994, in modo particolare il capitolo 7, intitolato «El *primum cognitum* y el desarrollo de la inteligencia» (pp. 189-222).

⁹⁸ Cfr. per l'*ens* come *primum cognitum*: *De Ver.*, q. I, a. 1; *C.G.*, II, c. 83 e 98; *S.Th.* I-II, q. 55, a. 4, ad 1. Per il rapporto tra l'*ens-primum cognitum* e i primi princi-

L'apparire della domanda metafisica

mente a quanto detto, l'esperienza dell'ente, da una parte, diventa peculiare e s'intensifica in quanto esperienza della persona – dell'io e dell'altro personale –; dall'altra, si caratterizza come esperienza della finitezza della realtà propria e di quanto ci sta attorno. Le tre dimensioni – i trascendentali, la persona e la finitezza – si articolano reciprocamente costituendo la base e l'orizzonte originario dell'esperienza dell'uomo. Inoltre, esse possiedono portata ontologica, in modo tale che, in ultima analisi, parlare di *esperienza radicale* implica riferirsi alla *radicalità dell'esperienza*.

3.2. L'esperienza dei trascendentali

a) Le dimensioni trascendentali e la loro esperienza

L'esperienza dei trascendentali è, in primo luogo, esperienza dell'ente, vale a dire, del carattere reale di ciò che ci viene incontro nell'esistenza. Instaurare rapporti con la realtà in quanto reale, implica un'avvertenza incipiente dell'indole reale di essa, che contraddistingue l'uomo e lo differenzia dal resto degli esseri animati. L'animale percepisce la realtà dalla prospettiva dello stimolo e secondo la formalità peculiare dell'istinto. In altre parole, registra unicamente le realtà che lo stimolano e, di esse, le dimensioni che provocano un'eccitazione. Invece, l'uomo si confronta con la realtà in quanto reale; sa della realtà, la incontra e l'affronta dalla prospettiva della sua realtà (*ratio realitatis, ratio entitatis*)⁹⁹. Per questo, l'uomo si apre a tutta la realtà, senza limitarsi all'ambito dell'istinto. L'apertura radicale alla realtà in quanto realtà apre, a sua volta, lo spazio della

pi: *De Ver.*, q. 11, a. 1; *Quodlib.*, VIII, q. 2, a. 2; *S.Th.*, I-II, q. 66, a. 5, ad 4; *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3. Per la relazione tra l'*ens* e i trascendentali: *S.Th.*, I, q. 55, a. 1 ad 1; *De Pot.*, q. 9, a. 7; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad ult.; *De Ver.*, q. 21, a. 4, ad 4. Per il parallelismo fra *ens*-primo principio teorico e *bonum*-primo principio pratico: *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2. Per l'ordine trascendentale tra *ens* e *bonum*: *S.Th.*, I, q. 5, a. 2. E per l'ordine tra i trascendentali: *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15; *S.Th.*, q. 11, a. 2, ad 4; *De Ver.*, q. 1, a. 1; *S.Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 7.

⁹⁹ X. Zubiri (*Naturaleza, Historia y Dios*, Nacional, Madrid 1944) commenta: «La diferencia radical entre los sentidos y el pensar es, pues, una diferencia de colocación, por así decirlo, frente a sus objetos: los sentidos tienen impresiones, el pensar entiende que son [...]. Y como pensamiento y sensibilidad no son dos funciones necesariamente separadas, resultará que incluso en toda percepción sensible va incluido este momento del *es* porque el hombre, aun dentro de la esfera empírica, se mueve en un mundo de cosas, y no simplemente en un ámbito de impresiones» (p. 21). Cfr. anche X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988, pp. 32 ss; A. MALO, *Teoría antropológica dell'affettività*, Armando, Roma 1999.

Capitolo secondo

libertà. L'uomo, nella misura in cui sa di trovarsi nella realtà, è in grado di aspirare a trascendere la sfera dell'istinto, di ciò che è stato ereditato culturalmente o già raggiunto. In questo modo, l'uomo si apre a un *plus*, sia in termini conoscitivi che di azione. Egli, non confondendo realtà con percezione, sa che la realtà non si esaurisce in ciò che è già stato assimilato conoscitivamente, né nelle possibilità pratiche che immediatamente gli si offrono. Sapere della realtà induce a continuare nell'impegno della ricerca e fomenta la creatività per individuare possibilità là dove l'istinto non ne percepisce nessuna o l'eredità culturale ancora non le ha intraviste. Senza il sapere della realtà in quanto reale non ci sarebbe storia¹⁰⁰.

L'esperienza dell'ente in quanto tale, inoltre, mette in contatto con l'essere, vale a dire, con la dimensione radicale della realtà. Lo sviluppo dell'esperienza, con la riflessione che porta con sé, mostrerà che la dimensione radicale della realtà – l'essere – si contraddistingue dalla sua indisponibilità: da una parte, l'essere è sempre presupposto in ogni dinamismo causale della natura e dell'uomo; ma, dall'altra, trascende l'ambito della loro attività. La causalità naturale e l'operatività umana – con modalità diverse – consistono in un trasformare che presuppone l'essere, ma non lo causa. L'ambito dell'essere è l'ambito del fondamento trascendentale (non categoriale), premesso in ogni impresa conoscitiva, imprescindibile nei processi causali e produttivi, sottinteso nell'agire etico o nell'esperienza estetica. Esso però non è afferrabile dalle scienze particolari né corrisponde all'ambito dell'azione tecnica o della causalità naturale. E nondimeno, l'uomo si scopre già in relazione con l'essere. Quest'ambito, in cui già siamo e che è, tuttavia, fuggevole, costituisce il primo incontro con la sfera che ci rinvia e introduce nel *mistero* dell'esistenza.

L'esperienza dell'ente in quanto tale non è ancora l'atto riflesso della metafisica, che tematizza e mette in questione l'ente in quanto ente, ma costituisce la base della domanda ontologica e il sostrato di qualsiasi considerazione integrale della realtà. A partire dall'esperienza dell'ente sono possibili le comprensioni di base e l'esperienza dell'estraneità – con la sua esigenza di comprensioni ulteriori –, rendendo possibile la formulazione delle questioni ultime, tanto nella loro versione accademica, quanto in quella spontanea. Il riferimento a una totalità di senso, richiesto implicitamente in ogni atto conoscitivo o pratico "sensato" dell'uomo, è possibile e giustificabile – sia da un punto di vista noetico che ontologico – a partire dall'apertura che si verifica nell'esperienza dell'ente. Oltre a ciò, l'esperienza radicale dell'*ens* fornisce le fondamenta su cui sviluppare le do-

¹⁰⁰ Per la tematica dell'origine dei trascendentali e la loro portata metafisica cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

L'apparire della domanda metafisica

mande suaccennate e considerare criticamente se le comprensioni di base implicite in un contesto storico ed esistenziale sono adeguate, oppure eccessivamente unilaterali e distorte.

L'esperienza dell'ente si dilata, sulla linea dei trascendentali, come esperienza dell'*unum*, grazie alla quale l'uomo riconosce un'identità che permane nelle realtà durante la loro esistenza, nonostante gli stati mutevoli e le circostanze passeggere per cui transita¹⁰¹. Solo alla luce di questa esperienza è possibile un rapporto con la realtà e con se stesso che abbia la pretesa di trascendere l'istante, oppure la formulazione di domande circa la propria identità e quella della realtà altrui. Senza l'esperienza dell'unità, ogni cosa si disperderebbe dinanzi ai nostri occhi, frantumata negli stati o situazioni in cui si presenta nel tempo e nel flusso dei rapporti. L'esperienza dell'*unum* (*ratio unitatis*) è, quindi, presupposta in ogni domanda circa un determinato ente, in modo particolare nelle domande che lo considerano in modo complessivo; è anche premessa nella domanda esistenziale che mette in questione il senso della propria vita in quanto tale, come totalità. Anzi, la stessa esperienza dell'*unum* conduce l'uomo a confrontarsi con la totalità, sia con quella della propria esistenza, sia con quella della realtà in generale.

La perdita della percezione o della consapevolezza dell'*unum*, oppure la sua negazione riflessa a favore di una concezione del reale in cui tutto si dissolve nel flusso delle differenze, oscura la coscienza che il soggetto possiede di sé come l'io che è – e che resta, nonostante la diversità degli stati, circostanze, vissuti, eventi, azioni che lo coinvolgono passivamente o attivamente – giungendo a mettere in discussione la possibilità stessa di un discorso circa l'*in-dividuum*.

Le differenze, senza un soggetto che permanga, si costituiscono grazie alle opposizioni relative tra i poli, senza rinviare ad altro che a tali oppo-

¹⁰¹ *De veritate*, q. 1, a. 1: «Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum».

Capitolo secondo

sizioni. Il risultato in termini antropologici è la disarticolazione delle diverse sfere che compongono l'esistenza umana, la frantumazione del nesso che unisce le tappe della vita e l'impossibilità di un discorso sull'identità dell'io.

La disarticolazione degli ambiti dell'esistenza comporta, da un lato, l'imposizione delle razionalità strumentali; dall'altro, l'affidamento delle sfere che, di per sé, esigerebbero una visione d'insieme della vita, a un'affettività senza connessione con il *logos*. Infatti, se viene a mancare la ragionevolezza di un discorso unitario sull'uomo, le razionalità strumentali sono ciò che resta affidato al *logos*. L'uomo s'impegna in campo economico, lavorativo, d'intrattenimento, di convivenza, ecc., sviluppando in ogni ambito la corrispondente razionalità; ma si troverebbe senza la capacità di attuare un discorso sul perché dei diversi ambiti e sulla loro articolazione, giacché tale discorso è possibile solo da una prospettiva d'insieme della persona. L'assenza di unità nell'esistenza frantuma l'uomo in mille pezzi sconnessi e, quando emerge un conflitto tra due ambiti, mancano risorse intellettuali per affrontarlo e ci si affida a un'affettività o a un utilitarismo "a-logici". Se manca una prospettiva retta dall'*unum*, tutti i campi che richiedono una considerazione integrale dell'uomo (l'etica, i rapporti sociali e politici, la religione, ecc.) slittano verso un'affettività o un pragmatismo scollegati dal pensiero.

Per ovviare al pericolo della polverizzazione dell'uomo che affida a istanze senza *logos* le domande radicali, Aristotele rivendicava l'esigenza di "scienze architettoniche", cioè di saperi che, con uno sguardo indirizzato alla totalità dell'uomo, permettono l'unificazione e l'orientamento delle diverse istanze dell'esistenza. Tra le scienze architettoniche spicca la metafisica, in quanto sapere che acquista statuto di sapienza per la radicalità della sua domanda.

L'*unum* come trascendentale è collegato nelle realtà finite con altre due consapevolezza che riguardano ogni ente. Il fatto che la realtà che siamo noi e che ci sta attorno ci si presenti costituita da certe identità, indica che essa è formata da contenuti essenziali, nel senso analogico dell'espressione; ma contemporaneamente segnala che la realtà è anche caratterizzata dalla differenza. Per questo, san Tommaso include nell'elenco dei trascendentali che elabora nel *De veritate*, da una parte la *res*, termine con il quale non si ha la pretesa di cosificare l'ente, ma d'indicare che l'ente è determinato nella sua identità dall'essenza. A questo riguardo, chiarisce che il nome ente viene dalla considerazione dell'atto di essere (*ens sumitur ab actu essendi*), invece, con il termine *res* si designa l'essenza dell'ente (*nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis*). D'altra parte, Tommaso, considerando la realtà dal punto di vista della differenza, aggiunge al suo elenco anche l'*aliquid*, poiché da questa prospettiva si pale-

L'apparire della domanda metafisica

sa che ogni ente consiste in un'identità che si distingue dagli altri enti. Il termine *aliquid* intende affermare che ogni ente è un *aliquid quid* nei confronti degli altri. L'uno indica la non-divisione dell'ente (*ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se*), mentre l'*aliquid* segnala che ciascun ente non si confonde con gli altri (*dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum*). Si potrebbe discutere se a *res* e a *aliquid* corrisponde uno statuto trascendentale, però tale *excursus* ci allontanerebbe troppo dall'analisi che ci proponiamo di portare avanti.

c) I trascendentali e la persona

Nella considerazione dei trascendentali, Tommaso include un elemento altamente significativo. L'analisi dei trascendentali si sofferma sulle proprietà che competono all'ente in quanto ente, e non in quanto questa o quella modalità categoriale di ente. Queste proprietà sono denominate trascendentali nella misura in cui trascendono una considerazione categoriale dell'ente. Ebbene, nella prospettiva trascendentale Tommaso inserisce un riferimento esplicito, d'indole costitutiva, all'uomo, che evidentemente deve riguardare l'ente trascendentalmente, giacché siamo all'interno di tale analisi¹⁰². San Tommaso introduce l'uomo nel discorso sui trascendentali segnalando aristotelicamente che l'anima, in quanto potenzialità conoscitiva e volitiva (*vis cognitiva et appetitiva*), è aperta alla totalità dell'ente (*anima est quodammodo omnia*), contenendo un riferimento all'ente in quanto tale. Il riferimento all'anima all'interno dell'analisi dei trascendentali ha portata antropologica, e nel contempo ontologica. Infatti, il nesso tra l'anima e le dimensioni trascendentali dell'ente non caratterizza soltanto l'uomo, ma anche l'ente trascendentalmente. Anzi, nel testo del *De veritate* che ora commentiamo, Tommaso si sofferma a considerare l'apertura (trascendentale) dell'anima con lo scopo di caratterizza-

¹⁰² *De veritate*, q. 1, a. 1: «Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III *De anima*. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio *Ethic.* dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet; quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei».

Capitolo secondo

re l'ente secondo due dimensioni trascendentali di esso, la verità e il bene, e non semplicemente per accennare a una proprietà dell'uomo. Come si desume da quanto detto, il richiamo esplicito all'uomo dall'interno dell'analitica dei trascendentali allude al carattere trascendentale della persona, e, come vedremo, indica la pertinenza di introdurre nell'ambito dell'esperienza radicale l'esperienza della persona.

L'esperienza dei trascendentali è esperienza della verità in quanto tale. Infatti, nella misura in cui abbiamo esperienza del *verum*, e unicamente in tale misura, siamo ad esempio in grado di porre domande o di elaborare un progetto di ricerca, giacché il domandare e il ricercare presuppongono la consapevolezza del carattere insufficiente di quanto abbiamo già appreso della realtà; consapevolezza che, a sua volta, presuppone l'avvertenza della realtà (*ens*) e la coscienza esplicita di essa, cioè il saperla in quanto conosciuta (*verum*). Essere consapevole dell'insufficienza del fenomeno (ciò-che-appare) in ordine alla conoscenza della realtà, conduce a domandare e a indagare ciò che nel fenomeno ancora non si raggiungeva. La domanda e l'indagine sono possibili se l'uomo sa di sapere, e quindi è consapevole della distinzione tra sapere ed essere e del vicendevole rapporto. In altri termini, tutto il dinamismo intellettuale poggia sulla *ratio veritatis*, in quanto essa sostiene e accompagna l'esperienza umana e il pensiero. In questo senso, l'esperienza del *verum* è presente in ogni esperienza ermeneutica della realtà, rende possibile qualsiasi riferimento a una globalità di significato e giustifica – e suscita – la domanda sul senso ultimo della realtà.

L'esperienza del *bonum* apre l'intelligenza dell'uomo alla dimensione trascendentale che introduce nella prospettiva etica dell'essere. Quando San Tommaso tematizza la questione del bene in sede speculativa, sottolinea innanzitutto la sua indole trascendentale, allontanando in questo modo la sua metafisica da qualsiasi forma di dualismo manicheo. Da questa prospettiva, il bene e l'ente coincidono nella realtà (*bonum et ens sint idem secundum rem*), perché il *bonum* è una proprietà che compete all'ente costitutivamente, in quanto tale; tuttavia, differiscono secondo il loro significato (*differunt secundum rationem*). La coincidenza nella realtà e la diversità secondo il significato contraddistingue tutti i trascendentali; non è quindi una particolarità del *bonum*. Ciò che invece gli è proprio, è il motivo della diversità semantica. Consideriamolo brevemente.

In un noto passo della *Summa Theologiae*, Tommaso focalizza la differenza di significato tra *ens* e *bonum* secondo una prospettiva che sottolinea il *dinamismo ontologico* del reale¹⁰³. Il riferimento in questo ambito

¹⁰³ Benché l'ente già abbia una bontà ontologica per il suo essere in atto (cfr. *S.Th.* I, q. 5, a. 3), la bontà definitiva si raggiunge soltanto nella misura in cui acquista la

L'apparire della domanda metafisica

al dinamismo teleologico del reale e, in particolar modo, dell'uomo è in sintonia con la specificazione della metafisica come sapienza, che precedentemente abbiamo ricordato.

L'analisi che Tommaso presenta comincia con l'indicazione che il motivo per cui diciamo che una realtà è un ente in se stessa (*ens simpliciter*) non coincide con il motivo per cui la consideriamo buona in modo compiuto (*bonum simpliciter*). L'ente è detto tale in forza del suo atto costitutivo, sostanziale (*per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter*), mentre lo qualificiamo nelle sue dimensioni derivate (*ens secundum quid*) in considerazione degli atti secondari che si articolano con l'atto sostanziale (*actus superadditos*). Le cose stanno diversamente quando consideriamo la bontà dell'ente. In questo caso, la bontà iniziale o originaria dell'ente è relativa (*bonum secundum quid*), nella misura in cui l'ente deve ancora raggiungere la sua pienezza ontologica. Soltanto quando l'ente avrà raggiunto la sua compiutezza, grazie agli atti secondari con i quali realizza il suo fine e si attualizza pienamente, sarà detto buono *simpliciter* o in quanto tale (*secundum vero ultimum actum dicitur bonum simpliciter*).

Orbene, dato che nell'analisi dei trascendentali s'introduce il *bonum* tramite il riferimento all'anima, e dato che ciò che contraddistingue il dinamismo umano è la libertà e la sua indole etica, si può concludere che qui si annidano due suggerimenti: da una parte, che il discorso della distin-

sua perfezione ultima; *S.Th.*, I, q. 5, a. 1, ad 1: «Bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicitur rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter, quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens».

Capitolo secondo

zione tra *bonum simpliciter* e *bonum secundum quid* è particolarmente pertinente per l'uomo; dall'altra, che tale discorso contiene un elemento che riguarda la questione dei trascendentali.

Il suggerimento insinuato dall'analisi di Tommaso non dovrebbe essere sottovalutato. Esso sottolinea che l'ontologia deve includere una comprensione dell'ente nella sua dimensione trascendentale, che riguardi il rapporto tra libertà umana, storia o temporalità e dinamismo ontologico. In altre parole, indica che l'agire umano non ha soltanto la portata categoriale che corrisponde alle sue azioni, ma che esso – senza perdere la sua dimensione categoriale – ne possiede anche una trascendentale, nella misura in cui l'agire dell'uomo riguarda l'attuazione o realizzazione della compiutezza trascendentale di sé e dell'ente. Questo suggerimento ha senso soltanto se il discorso metafisico e dei trascendentali s'introduce nella questione di Dio e della creazione, giacché è in un tale contesto che si mostra che la dimensione trascendentale contiene un riferimento ontologico a Dio, in termini di origine (creazione) e teleologici (compiutezza che si raggiunge nel dare gloria a Dio)¹⁰⁴.

Evidentemente, questo discorso ha dei presupposti non ancora esplicitati; per questa ragione resta in sospeso, come mero suggerimento, in attesa della riflessione conclusiva del nostro itinerario speculativo. Ad ogni modo, si è accennato che l'esperienza del bene introduce in ambito trascendentale il dinamismo ontologico e, particolarmente, la dimensione etica dell'essere. In quest'ultima si articola l'esperienza della libertà – in quanto compito della persona da realizzare nell'esistenza – con l'espe-

¹⁰⁴ Abbiamo accennato che il discorso metafisico, in quanto sapienziale, include la tematica teleologica. Nel *proemio* al commento alla *Metafisica* di Aristotele, come abbiamo visto, San Tommaso affermava: «Tutte le scienze e le arti sono ordinate ad un uno, cioè alla perfezione dell'uomo, che consiste nella sua beatitudine; per cui, occorre che ci sia una scienza che diriga tutte le altre, a cui compete il nome di sapienza» (*In XII Met. Proem*). Tale scienza è per l'appunto la metafisica. In un orizzonte creazionista (come quello della metafisica di Tommaso), in cui l'ente finito è creato da un Dio personale, il fine dell'uomo in quanto persona consiste nel rapporto personale di conoscenza e di amore con Dio, rapporto in cui l'uomo partecipa alla gloria di Dio e gli rende gloria. Nella sua azione di glorificare include la realtà con la quale si relaziona. In questo modo, il cosmo glorifica Dio pienamente e si avvia verso la sua compiutezza ontologica. La dimensione della *gloria*, ora accennata, corrisponde all'ambito *trascendentale* dell'essere per tre motivi. In primo luogo, perché *essere creato* è già un ricevere e un partecipare della gloria divina, in quanto Dio crea gratuitamente, per amore, per diffondere la sua gloria nelle creature. In secondo luogo, perché glorificare Dio costituisce il momento trascendentale di ogni azione categoriale dell'uomo (la deficienza in questo ambito costituisce il peccato). In terzo luogo, perché l'uomo, e l'ente impersonale tramite lui, raggiunge la sua pienezza glorificando e essendo introdotto ulteriormente nella gloria.

L'apparire della domanda metafisica

rienza etica di ordine ontologico, non arbitrario né manipolabile in funzione dei propri interessi, che consente l'orientamento dell'esercizio della libertà, in modo che essa si incrementi e non si incammini verso usi che la autodistruggano o la alienino. L'espansione dei trascendentali nell'esperienza del bene e il suo riferimento all'ente, all'uno e alla verità, suscitano e giustificano l'esigenza di un punto di riferimento, alla luce del quale orientare la propria esistenza globalmente; punto di riferimento in cui risiede quanto dà senso e fonda l'esistenza personale e dell'essere, nella sua totalità.

Infine, l'esperienza del *pulchrum* è stata una delle vie percorse per aprirsi alla dimensione radicale dell'essere, con le sue dimensioni trascendentali, superando la tendenza a considerare l'immagine scientifica della realtà e l'azione tecnologica come esclusive o definitive. L'esperienza del *pulchrum* ha condotto, oltre a ciò, all'esperienza religiosa, intravedendo nella bellezza un riflesso della gloria del divino.

L'esperienza dei trascendentali, in quanto esperienza originaria o radicale, non può essere raggiunta a partire da un'altra esperienza, né dedotta da altre istanze del pensiero. In questo senso, l'esperienza dei trascendentali non può essere dimostrata. L'unica giustificazione riflessiva possibile si riduce a mettere in evidenza l'assurdo che implica la sua negazione, come Aristotele indica nel libro IV della *Metafisica*, quando mostra che dei principi è possibile solo una difesa confutativa. Chi negasse i trascendentali, li affermerebbe nell'atto stesso di negarli o sarebbe costretto ad assumere una forma di esistenza inumana: detto con rigore, non avrebbe neanche senso discutere sui trascendentali se non si presupponesse una realtà o una verità; allo stesso modo, non è possibile agire umanamente senza una comprensione dell'unità, del bene e della bellezza.

Come si è già accennato, l'esperienza dei trascendentali consente, giustifica e conduce a confrontarsi con la totalità dell'esistenza e della realtà, con pretese di scorgere l'origine e il senso ultimo dell'essere e l'orientamento definitivo della propria esistenza. E tutto ciò con portata ontologica. Tuttavia, questa attitudine richiede, oltre all'esperienza dei trascendentali, l'esperienza della persona e della finitezza. L'articolazione delle ultime due con l'esperienza dei trascendentali situa l'uomo dinanzi alla totalità, senza ridursi a quanto già appreso, e lo spinge a porre le domande radicali.

Infatti, l'esperienza della persona è l'esperienza dell'io, che include l'esperienza della coscienza personale e l'esperienza della libertà come capacità di autodeterminarsi, che deve essere portata a compimento nell'esistenza. L'esperienza della persona è anche esperienza del tu, poiché l'esperienza dell'io si ha originariamente e si sviluppa pienamente in un

Capitolo secondo

contesto dialogico, di rapporti interpersonali, nel quale si accede alla propria identità e matura l'esperienza dei trascendentali¹⁰⁵.

D'altra parte, l'esperienza della finitezza accompagna e cresce con l'esperienza umana. L'esperienza della finitezza poggia sull'esperienza dell'ente e, in quanto tale, non corrisponde a una dimensione trascendentale; tuttavia, riguarda l'ambito immediato della nostra esistenza e dell'essere a cui abbiamo accesso direttamente, nelle diverse dimensioni trascendentali: «Ciò che per primo l'intelligenza conosce è l'ente; in secondo luogo, la negazione dell'ente»¹⁰⁶. L'intreccio tra affermazione e negazione di essere nell'ente è stato rilevato da Platone ed evidenzia il nostro sapere sulla finitezza, vale a dire sul limite costitutivo e temporale dell'ente. In quanto finito, l'ente è de-limitato, de-terminato, de-finibile: il momento del non-ente è intrinseco al reale. L'esperienza della finitezza si determina come esperienza della temporalità, della fugacità di quanto si dà nell'esistenza, della provvisorietà di ogni risultato raggiunto nella misura in cui nulla è, in se stesso e isolato, definitivo o in grado di appagare. L'esperienza della finitezza è l'esperienza del dolore, dell'insuccesso e della morte; l'esperienza del male, del rischio di alienarsi a cui è esposta la libertà umana. È quindi esperienza della limitazione temporale e dell'insufficienza qualitativa di tutto ciò che costituisce la nostra vita, anche delle dimensioni positive. Essa è infine esperienza della frammentarietà e del limite dell'ente. L'articolazione delle esperienze dei trascendentali, della persona e della finitezza apre lo spazio e avvia verso le domande sapienziali nelle loro dimensioni teoretiche ed esistenziali.

3.3. Persona e finitezza

La comprensione spontanea dell'esistenza, che ciascun uomo possiede e che si incrementa con il suo maturare, mostra che esistere implica per la persona il compito di attuare se stessa nel tempo. Come si indicava, intendere l'esistenza come un impegno che riguarda se stesso suppone la co-

¹⁰⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero*, in *Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio*, n. 105, pp. 41-42; B. CASPER, *Das dialogische Denken: F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber*, Herder, Freiburg 1967; E. LÉVINAS, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, Jaca book, Milano 1980, G. MARCEL, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Mesnil-sur-l'Estrée 1999.

¹⁰⁶ *Q.D. De pot.*, q. 9, a. 7, ad 15: «Primum quod in intellectu cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ad eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum».

L'apparire della domanda metafisica

scienza dell'io, della libertà e dell'alterità, sia personale che impersonale. Il rapporto con sé si determina operativamente come autocoscienza e autodeterminazione. L'autoconfigurazione che si compie con gli atti liberi, si attua in un contesto relazionale tramite i rapporti con gli altri e con l'altro impersonale. Tuttavia, l'esperienza propria e storica attesta che il risultato dell'impegno esistenziale non è garantito in partenza. Infatti, l'apertura all'alterità contiene una certa ambiguità nell'uomo storico, giacché se, da una parte, offre l'ambito in cui porsi in atto e portarsi a termine secondo la propria identità relazionale, dall'altra, essa è esposta al rischio dell'alienazione.

Il Kierkegaard del saggio *La malattia mortale*, ad esempio, e l'Heidegger di *Essere e tempo* si soffermano, da prospettive differenti e con esiti di portata diversa, a considerare il pericolo di frustrazione dell'esistenza a cui va incontro necessariamente l'uomo. La relazione con l'alterità può condurre all'oblio dell'io, identificando se stesso con le vicende che riempiono la propria esistenza o con la massa sociale impersonalizzata. Se l'io si assimila alle occupazioni lavorative, ludiche, culturali, ecc., fino all'estremo di porre in esse – nel successo in tali ambiti – la propria identità, l'uomo non soltanto si degrada allo stato di dispersione nella molteplicità dell'altro, che lede l'identità dell'io, ma giunge addirittura a diluirsi nell'altro, estraniandosi.

Qualcosa di simile accade quando la persona si identifica *tout court*, acriticamente, con i dettami sociali o con le mode storiche e culturali, corrispondenti alle diverse sfere dell'esistenza, con un'intensità tale che l'io si confonde con l'impersonale "si dice", "si ritiene", "si stima", "si agisce", ecc., sino a diluirsi in esso, come Heidegger mostrò non senza acutezza. La perdita o l'oblio di essere un io che possiede il compito di adempiere se stesso nell'esistenza in modo intrasferibile e insostituibile, avvia verso uno stato d'inautenticità che, se non si raddrizza, termina nell'alienazione, e quindi frustrando l'esistenza.

Il pericolo di fallimento che minaccia ciascun uomo obbliga a riconsiderare la propria vita e l'atteggiamento con cui si va incontro al vivere quotidiano. Insieme al rischio segnalato, c'è un secondo motivo che mette in questione l'esistenza nella sua globalità: la finitezza.

L'esperienza comune non cessa di avvertire l'uomo circa l'indole finita dell'io, di quanto realizza nella propria esistenza e nella storia in generale, dell'alterità con cui si rapporta. La finitezza si manifesta, come abbiamo avuto modo di accennare, nella temporalità dell'essere proprio e altrui. Incominciare ad esistere non si riduce a un semplice fatto empirico, dinanzi al quale sia possibile solo la constatazione positivista. Per un essere libero, l'iniziare proprio e delle persone rilevanti nella sua vita, non lascia indifferente; al contrario, incita ad interrogarsi circa l'origine del-

Capitolo secondo

l'essere. La fugacità di quanto intrapreso, messo in pratica ed effettuato; la precarietà di successi o fallimenti; la transitorietà degli stati interni e delle circostanze esteriori; ecc., inducono a porre la domanda sul senso ultimo di quanto si istituisce nell'esistenza. La risposta a queste domande racchiude un'importanza vitale, nella misura in cui contiene indicazioni nodali per l'impostazione dell'esistenza nella sua globalità. Non è indifferente per il vivere quotidiano se, dinanzi alla questione dell'origine, si sostiene che l'uomo è un essere gettato nell'esistenza da un'istanza anonima, oppure che è frutto di un dono; non lo è neanche la risposta alla domanda sul senso, vale a dire, se la temporalità sia l'ultima istanza dell'esistenza – per cui, tutto si dirige verso il nulla – oppure se la temporalità rinvii a un'eternità.

Temporalità non significa unicamente distensione, transitare senza sosta, ma anche che quanto è e accade in noi e attorno a noi, possiede un carattere parziale e frammentario. L'uomo non trova niente di definitivo nelle proprie azioni e nei suoi vissuti, né in quanto lo circonda. Il temporale è provvisorio anche da un punto di vista qualitativo. La provvisorietà di quanto raggiunto o subito si palesa nella constatazione che niente che sia meramente umano si presenta come definitivo o pieno. Da qui il senso d'insufficienza che qualsiasi atto o situazione umana suscita. Il carattere inconcluso dell'esistenza si percepisce anche nelle esperienze positive: nessuno stato isolato, atto o situazione è in grado di colmare l'esistenza; per questo, la storia e la propria biografia continuano (e non soltanto perché l'orologio prosegue la sua corsa o cadono le pagine del calendario).

La consapevolezza della morte genera l'urgenza e accentua la serietà della questione del senso di un'esistenza segnata dalla finitezza. La morte appare come ciò che annienta quanto implicava valore nella vita, sino alla propria esistenza. La consapevolezza della morte pone innanzi all'uomo la domanda circa il senso del suo esistere liberamente e della libertà in quanto tale. E qui di nuovo, la risposta non è indifferente per il vivere quotidiano, giacché coinvolge – in quanto considerazione globale dell'esistenza – tutte le sfere della persona.

La finitezza si constata anche nei fenomeni di dissociazione che l'io vive o che gli si annunciano come un rischio. Forma parte dell'esperienza comune la percezione delle lacerazioni e addirittura delle tensioni nell'interiorità della persona tra i diversi strati che la conformano. L'imperativo etico può incontrare opposizioni nello stesso uomo per lo sforzo o sacrificio che richiede, in modo tale che la persona viva se stessa come sdoppiata o, quanto meno, con la necessità di reintegrare sfere del sé che appaiono inizialmente come vicendevolmente estranee. Soffrire una malattia, sopportare la povertà o subire l'ingiustizia, costituiscono altre esperienze che allontanano l'io da una visione ingenua di sé. Queste si aggiungono alle

Pagina bianca

*Capitolo terzo***L'impostazione moderna della domanda ontologica****1. L'ermeneutica del pensiero nella modernità**

La difficoltà per l'uomo contemporaneo di riprendere la questione ontologica non deriva unicamente dalla fatica intellettuale che di per sé richiede il confrontarsi con la dimensione radicale del reale, in apparenza assai lontana dalle inquietudini quotidiane e certamente da una mentalità ricettiva soprattutto delle dimensioni quantificabili degli oggetti e dell'immediatezza del vissuto, ma proviene anche dal contesto culturale che è succeduto alla modernità. Se quest'ultima viveva del presupposto di essere in grado di raggiungere con la ragione pura un *principium inconsumsum*, la crisi dell'*a priori* moderno ha implicato il ritenere che la pretesa ontologica fosse illusoria per la ragione storica, finita, dell'uomo. Riproporre la domanda ontologica ci obbliga quindi ad analizzare succintamente l'impostazione moderna, allo scopo di accertare se essa costituisce l'unica possibilità della domanda metafisica o se, invece, la sua formulazione – aspramente criticata dalla postmodernità – non solo non esaurisce la domanda metafisica, ma implica addirittura un capovolgimento dell'orientamento originario della filosofia prima.

1.1. Il principio del "cogito"

La modernità costituisce un'epoca che, come ogni periodo storico, è formata da un'amalgama di correnti culturali, difficilmente riconducibili a una caratterizzazione totalmente omogenea. Il non soffermarsi sulle peculiarità dei diversi indirizzi sociali, scientifici, artistici, filosofici, di un dato momento storico, concedendo priorità allo sforzo di identificare i tratti comuni che lo definiscono, comporta il rischio di semplificare eccessivamente la ricostruzione storica, ma è imprescindibile per essere in grado di

Capitolo terzo

scorgere le linee di forza che percorrono un'epoca e comprendere la diversità dei movimenti a partire dalla loro origine e dal loro rapporto. La modernità non è un'eccezione. Anch'essa è plasmata da movimenti culturali diversi, talvolta in opposizione tra di loro, ma che determinano un orizzonte con precisi punti di riferimento.

Uno dei tratti che contrassegnano la modernità è definito dalla rivendicazione di una ragione critica, attuata in questo periodo. Benché il modo in cui si determina il significato dell'aggettivo "critico" non sia costante nei differenti movimenti culturali, si può constatare che la ragione critica parte dalla convinzione che la *ratio* sia in grado di costituire in sé un principio inconfutabile e definitivo, che funga da criterio e origine di quanto è suscettibile di essere considerato vero o valido per la ragione stessa. Il principio inconfutabile si contraddistingue perché è costituito dalla ragione stessa (non è estrinseco) e si determina come fondamento e criterio di razionalità-verità: il pensiero deve fondare se stesso. All'interno di questa prospettiva, la ragione si considera capace di verità assolutamente razionali ed eterne, e rivolge la sua attenzione preponderantemente verso se stessa, per identificare in sé il principio-fondamento-criterio della verità e procedere alla determinazione dei suoi contenuti. Anziché privilegiare il dinamismo intenzionale dell'intelligenza, si promuove una ragione che si ripiega su se stessa. La sede del fondamento della verità si sposta verso il pensare.

È chiaro che la ragione critica che si è configurata storicamente come ragione razionalista, illuminista, deve confrontarsi con la critica della ragione empirista, che contesta la legittimità dell'ideale prefissato. Ma anche in questo caso, la ragione si ritiene autonoma e critica, poiché essa delimita in sé, in quanto ragione positivista, i criteri di verità che erge dinanzi a qualsiasi pretesa veritativa. Da qui la sua trasformazione in ragione trascendentale e l'assunzione-superamento di quest'ultima nella ragione dialettica. A queste grandi correnti se ne dovrebbero aggiungere ancora altre, se si volesse offrire un quadro complessivo della modernità. Inoltre, all'interno di ognuna si dovrebbero identificare le peculiarità di ciascun pensatore e mostrare i pregi e i limiti di ognuno di loro. Tuttavia, per quanto riguarda il nostro argomento, possiamo concentrarci sull'analisi generale della ragione critica, nella misura in cui questa ha difeso ed elaborato la pretesa di una verità prima sulla base di una soggettività razionale eretta come istanza ultima di verità o di quanto poteva essere accettato teoreticamente (*cogito* cartesiano, *Ich denke* kantiano, *Selbstbewusstsein* hegeliano, ecc.). Come guida ermeneutica per ricostruire e valutare il progetto moderno ci limiteremo alle analisi di Hegel e di Heidegger, i quali – sebbene compromessi dalle rispettive filosofie – consentono l'identificazione di una delle linee di forza che hanno edificato

L'impostazione moderna della domanda ontologica

la modernità, e offrono inoltre chiavi per comprendere il contesto post-moderno.

La rivendicazione di una ragione critica si presentava in ultima analisi di fronte a due istanze. Da una parte, il *criticismo razionalista* si ergeva contro lo scetticismo proveniente dal nominalismo tardomedievale, riapparso anche in alcuni settori culturali post-rinascimentali. Com'è stato indicato¹, sostenere nominalisticamente che la realtà è costituita da enti singolari, diversi da un punto di vista locale e spaziale, e quindi numericamente distinti, dei quali però non è possibile altra conoscenza che la loro attestazione, significava dichiarare "fittizia" ogni elaborazione intellettuale. Infatti, se si ritiene che l'idea non si riferisce intenzionalmente alla dimensione essenziale degli enti, essa diventa un'*idea ficta*. Il pensiero finge idee, senza attingere nessuna (presunta) dimensione essenziale degli enti. È evidente, detto *en passant*, che una concezione dell'intelligenza che ritiene fittizia ogni idea, implica una svalutazione delle aspirazioni classiche della finzione poetica.

In questa cornice, il linguaggio abbandona ogni pretesa di parlare delle dimensioni essenziali della realtà. Nel discorso, le parole non si riferiscono ad aspetti ontologici degli enti, tramite la mediazione delle concezioni intellettuali (oppure, a modo loro, delle finzioni drammatiche), ma si risolvono nell'orizzonte semantico creato dall'intelligenza, autoreferenziale e chiuso: *nuda nomina tenemus*. I contenuti del pensiero (λόγοι) non sono considerati intenzionali, ma si ritiene che "stiano per" (sostituiscano, suppongano) il presunto contenuto essenziale delle realtà: *voces, praeterea nihil*. Il nominalismo, negando la natura intenzionale dei concetti, conduce verso uno scetticismo che ha come sbocco coerente il volontarismo arbitrario, senza fondamento: *mala, quia prohibita; non prohibita, quia mala*.

Il criticismo razionalista, invece, risponde al tentativo di pervenire a una base che permetta la riapertura di un discorso veritativo, onde evitare l'arbitrarietà, sia dello scetticismo di origine nominalista, sia di un dogmatismo che imponga le proprie concezioni senza giustificarle razionalmente. Infatti, la seconda istanza contro cui si rivendica la ragione critica è il dogmatismo, cioè, l'accettazione o l'imposizione – esplicita o implicita – di concezioni non provenienti dalla ragione stessa, bensì da istanze ritenute estrinseche ad essa (come addirittura la tradizione o la fede).

Il razionalismo – per superare sia l'esito scettico di un pensiero nominalista, sia le diverse figure del dogmatismo – si ripiega sulla ragione, ritenendo che, sebbene la ragione critica abbia il compito iniziale di mettere in questione i contenuti intellettuali non giustificati rigorosamente dal-

¹ Cfr. L. POLO, *Las claves del nominalismo y del idealismo*, Spun, Pamplona 1993.

Capitolo terzo

la ragione stessa, questa sia in grado di adempiere il proprio compito, perché per costituzione è capace di discernere la verità. Come si diceva, nella logica del criticismo moderno, un elemento che contraddistinguerà la ragione razionalista, trascendentale e idealista sarà la pretesa di *autonomia*: la ragione deve esercitarsi prescindendo da contenuti esterni, sia che provengano dalla tradizione, sia che appartengano a istanze non razionali o non razionalizzabili. L'aspirazione a una ragione libera da pregiudizi e da imposizioni sposta la fede religiosa, ad esempio, verso posizioni marginali nei confronti della ragione, oppure considera ogni contenuto proveniente dalla storia o dalla fede come un momento da superare razionalmente. La ragione deve operare da sé. I suoi contenuti – le idee – emergono dalla ragione medesima, quando si concentra in sé ed è rigorosa.

L'eredità platonica dell'esigenza e della possibilità di una trascendenza noetica che superi l'ambito dell'empirico e congiunturale, di una trascendenza metafisica che risalga al fondamento ultimo, e di un *logos* che compia la trascendenza noetica e metafisica dilucidando le proprie idee e riconducendole a principi intellettuali, è ripresa dal razionalismo moderno, però con un'impostazione secondo la quale, in conclusione, verrà compromessa la trascendenza stessa.

La ragione autonoma ritiene che il criterio di verità debba essere fornito dalla ragione stessa. Il criterio di discernimento sarà, da un punto di vista formale, la chiarezza e distinzione dell'idea per la ragione; da un punto di vista soggettivo, la sua certezza. I parametri cartesiani innalzano la ragione a regola della verità: è vero ciò che è trasparente per la ragione e, conseguentemente, soggettivamente indubitabile. Nella logica di questa prospettiva, il mistero dovrebbe essere escluso dall'ambito delle verità intellettualmente assumibili (la fede si situa al margine della ragione); ma lo saranno anche le numerose conoscenze umane che non possiedono la trasparenza e il carattere definitivo che il razionalismo richiede alle idee. Sulla base di quanto detto in queste brevi osservazioni, si potrebbe intuire sin da adesso il carattere illusorio della pretesa illuministica: l'intelligenza reale dell'uomo si muove non di rado nell'ambito del chiaroscuro e grazie all'eredità ricevuta dalla tradizione. Dimenticare che ci sono dimensioni del reale – anzitutto antropologiche – che non si avvertono nelle idee trasparenti, come abbiamo accennato nell'analisi della metafisica platonica, implica compiere un riduttivismo intellettuale, in sé problematico o quanto meno da giustificare con maggiore minuziosità.

La ragione autonoma, che si ripiega su se stessa per essere autenticamente autonoma, determina in sé l'unico punto di partenza indubitabile per l'inizio del pensiero rigoroso. Infatti, se il criterio di verità è la ragione stessa, la prima verità certa – e la formalità di ogni verità – dovrà essere la presenza del pensare a se stesso, vale a dire la consapevolezza e la

L'impostazione moderna della domanda ontologica

certezza del pensare in quanto tale, al di là di ogni contenuto, nella misura in cui di questo, almeno inizialmente, fosse possibile il dubbio. Nel progetto cartesiano, il *cogito* (il puro "io penso" senza contenuto) costituisce il cominciamento e l'origine (il principio) del pensare, a partire dal quale si dovrà procedere per raggiungere la verità. Il pensiero si ripiega su se stesso; dovrà ottenere da sé i contenuti della verità. La ragione razionalista, che eleva i suoi parametri a criterio di verità, non possiede altra possibilità coerente di procedere se non quella di identificare in sé il principio del pensare (*cogito*) e dedurre da sé la verità. In questo modo, il principio del pensare non costituisce soltanto un punto di partenza, ma anche la sorgente dalla quale emergerà la verità. La ragione si attua, si svolge e si compie ripiegata su di sé. Per questo motivo, il pensiero, che si comprende e opera secondo il *principio del cogito*, è un pensiero che resta chiuso in sé, immanentista, presuntamente autofondato.

La pretesa di raggiungere la verità conformemente al principio del *cogito*, ora accennato per sommi capi, è rafforzata da altri due principi. Da una parte, il principio spinoziano dell'isomorfismo tra ragione ed essere: *ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*²; dall'altra, il *principio di ragion sufficiente* di Leibniz, secondo il quale ciascun ente od evento risponde a una ragione in cui radica la sua giustificazione, razionalmente determinata ed esprimibile: *nihil est sine ratione*³.

Il presupposto di Spinoza garantisce che la realtà – la verità – sia intrinsecamente razionale, come razionali sono la ragione umana e il divino. In una concezione fondamentalmente univoca della razionalità, appare giustificato affermare una corrispondenza speculare tra la razionalità degli enti, la razionalità del pensiero e la razionalità divina. Per conoscere la verità, l'uomo non dovrebbe far altro che concentrarsi sulla sua stessa ragione e dedurre in essa e da essa la verità. Di fronte all'arbitrio nominalista del *mala, quia prohibita*, Spinoza rivendica la legittimità di un'etica *more geometrico*.

La fondazione spinoziana dell'isomorfismo tra logica e ontologia risiede, in ultima analisi, nel suo monismo sostanzialista. Se "sostanza" indica ciò che è in sé e per sé, nel senso di ciò che può essere concepito da sé, indipendente da ogni altro concetto, allora la sostanza – conclude Spi-

² Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 7, in *Spinoza Opera*, 4 vol., herausgegeben von C. Gebhardt, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1972.

³ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, cit., p. 28. Heidegger ricorda le diverse formulazioni del *principium rationis: nihil est sine ratione; nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa; principium reddendae rationis: quod omnis veritatis reddi ratio potest; principium reddendae rationis vel ut vulgo adjunt, quod nihil fit sine causa; ratio est in natura, cur aliquid potius existat quam nihil*.

Capitolo terzo

noza – è unica: la sostanza divina, unica entità assolutamente per sé. Il pensiero e la natura sono interpretati come due modalità in cui si esprime l'unica sostanza⁴. Hegel commenta a questo riguardo: la «medesima sostanza [divina], sotto l'attributo del pensare è il mondo intelligibile; ma sotto l'attributo dell'estensione, è la natura; natura e pensiero esprimono dunque tutti e due la medesima essenza di Dio. Oppure, come dice Spinoza, "l'ordine e il sistema delle cose naturali è lo stesso che l'ordine dei pensieri. Per esempio il circolo, che esiste nella natura, e l'idea del circolo esistente, che è anche in Dio, sono una medesima cosa. [...] Sicché soltanto mediante l'attributo del pensiero possiamo spiegare l'ordinamento dell'intera natura, cioè il collegarsi delle cause"»⁵. Come Hegel mette in evidenza, un'ontologia monista conduce a concludere l'equivalenza tra ragione *a priori* ed essere; e, viceversa, l'isomorfismo tra ontologia e logica poggia sulla metafisica della sostanza unica, la quale si esprime nella natura e nella logica.

Dal canto suo, il razionalismo di Leibniz non è grossolano. Leibniz distingue le verità di ragione dalle verità di fatto. Le prime corrispondono alle verità che si fondano sul "principio di non contraddizione", e si esprimono in proposizioni analitiche, eterne e necessarie, per le quali l'opposto è contraddittorio e perciò impossibile: sono proposizioni che la ragione dell'uomo può raggiungere *a priori*. Le verità di fatto, invece, sono quelle che l'uomo può conoscere soltanto *a posteriori*; ma queste verità si fondano sul "principio di ragione sufficiente", il che significa che, sebbene non siano necessarie perché l'opposto non implica contraddizione – e sarebbe anch'esso possibile –, sono verità determinate *a priori* da Dio secondo il "principio di convenienza"⁶, in forza del quale la mente divina è in grado di identificare la migliore possibilità, e la realizza. Il primato della *ratio* in metafisica si verifica anche qui, sia per l'antecedenza della logica modale (possibilità-necessità) sull'essere, sia per il ruolo dei principi logici. «Quanto alla metafisica, io pretendo di fornire in essa delle dimostrazioni geometriche, presupponendo in linea di massima soltanto due

⁴ Hegel riassume: «Il pensiero dell'idealismo spinoziano è nella sua semplicità il seguente: quel ch'è vero è assolutamente l'unica sostanza, i cui attributi sono il pensiero e la estensione pura o natura; e soltanto questa unità assoluta è la realtà, essa è soltanto Dio. [...] In quest'espressione quel che importa è intendere l'essere come unità di opposti; l'interesse principale non consiste già nel trascurare l'opposizione e metterla a canto, ma nel mediarla e risolverla» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. terzo, 2, La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 108-109).

⁵ *Ibid.*, pp. 121-122. Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, cit., P. II, prop. I-II, VII et Schol. pp. 78-79 e 82-83.

⁶ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, nn. 32 e 33, in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, 7 voll., Berlin 1875-90.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

verità primitive, cioè in primo luogo il principio di non contraddizione [...] e in secondo luogo che nulla è senza una ragione, ossia che ogni verità possiede una prova *a priori*, tratta dalla nozione dei termini, per quanto non sia sempre in nostro potere il giungere a tale analisi»⁷.

Il principio leibniziano afferma quindi che ogni realtà possiede una ragione di essere, il che implica che tutta la realtà sia razionalmente giustificabile. Secondo questo principio, la realtà risponde a un sistema dimostrabile, nel quale Dio costituirebbe il fondamento o ragione ultima di tutto. Anche Dio sarebbe giustificabile, quale principio inconfutabile della coerenza intrinseca del sistema razionalmente monolitico.

Uno dei modi per penetrare nel nucleo originante del pensiero moderno e contemplare il suo sviluppo è offerto da Hegel nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*. In esse, evidentemente, troviamo un'analisi della modernità dalla prospettiva della sua filosofia. Secondo Hegel la modernità costituisce una fase a sé nella storia del pensiero, distinguibile dalle epoche precedenti per la novità della sua impostazione. «In filosofia Cartesio inizia un indirizzo affatto nuovo: con lui ha cominciamento la nuova età della filosofia»⁸. L'originarietà è indicata da Hegel in ciò che abbiamo denominato *principio del cogito*: «Cartesio prese le mosse da questo, che il pensiero doveva procedere dal suo stesso interno; tutto il precedente modo di filosofare, specialmente quello che muoveva dall'autorità della Chiesa, fu da allora in poi abbandonato»⁹.

Come è stato segnalato, l'autonomia rivendicata dalla ragione per se stessa poggia sul presupposto di una «unità del pensare e dell'essere»¹⁰, in forza della quale, il pensare puro è in grado di avanzare la pretesa di verità e ha il diritto-dovere di «rinunciare a ogni pregiudizio, cioè a tutte le premesse accettate immediatamente come vere, e prendere le mosse dal pensiero, dal quale soltanto si può pervenire a qualcosa di saldo e conquistare il cominciamento puro»¹¹.

L'egemonia della ragione autonoma si mostra, per prima cosa, nel criterio di verità che essa istituisce: «Niente è vero, che non abbia una evidenza interna nella coscienza, vale a dire che la ragione non conosca in maniera così chiara e convincente, da escludere ogni possibilità di dubbio»¹². Hegel indica, inoltre, che il criterio stabilito conduce coerentemente a determinare come cominciamento della filosofia «l'immediata

⁷ G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* vol II, cit., p. 72.

⁸ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 73.

⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 73-74.

¹¹ *Ibid.*, p. 74.

¹² *Ibid.*, p. 76.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

tazioni *non* erano peranco *derivate dall'intelletto*, ma assunte soltanto in guisa empirica»¹⁹. In altre parole, Cartesio parte dalla consapevolezza di sé del pensiero (*cogito*), dalla coscienza; per riempire di contenuto il *cogito* e raggiungere tutta la verità, il procedere dovrebbe essere puramente deduttivo. Tuttavia, per garantire la verità delle idee pensate nel loro contenuto, egli è costretto a ricorrere a un Dio che le assicuri. In Cartesio si dà ancora una esteriorità tra pensare e contenuto – critica Hegel – nella misura in cui rassegnarsi a ritenere che l'autocertezza del pensare non sia sufficiente per garantire la verità delle idee, significa sottintendere una connessione tra pensare e pensato secondo il modello di due poli separabili, almeno astrattamente. Se la logica, nel senso hegeliano, come procedere del *logos* che deduce da sé i suoi contenuti, non è in grado di garantire totalmente la verità di tali contenuti, e si rende necessario l'appello a un Dio che li assicuri, allora, la logica qui implicata è ancora troppo debole e il pensiero più che “dedurre”, si limita a “trovare” i suoi contenuti: quindi, esteriorità. La deficienza riscontrata in Cartesio è attribuita da Hegel a una visione del pensare come intelletto astratto (pensiero che pensa un oggetto come altro da sé) e non come ragione dinamica (*logos* che pienamente deduce da sé il suo oggetto).

Considerare la caratterizzazione del pensiero in Cartesio come intelletto (*Verstand*) e non come ragione (*Vernunft*), significa per Hegel ritenere che la filosofia cartesiana identifica, sì, il cominciamento nel *cogito*, ma non è ancora capace di *dedurre* effettivamente dal pensare stesso i suoi pensieri. Il punto problematico di Descartes risiederebbe nel «passaggio da questa certezza [del *cogito*] alla verità, al determinato»²⁰, ai contenuti della verità. Come dicevamo, Cartesio è costretto a ricorrere a Dio, come garante della verità delle idee che il pensiero *trova* in sé. Da qui la rilevanza architettonica dell'argomento ontologico per dimostrare l'esistenza di Dio nel suo pensiero: «Finché non è dimostrata e compresa l'esistenza di Dio, sussiste la possibilità che c'inganniamo». Ciò significa che – per Cartesio – «la verità di ogni sapere ha il suo fondamento nella dimostrazione dell'esistenza di Dio», e non ancora nel pensare puro²¹.

Hegel ritiene che la necessità di un garante della verità, in qualche modo estrinseco al pensiero stesso, manifesti un'insufficienza nell'impostazione cartesiana: essa «si limita ad esprimere l'opposizione dell'autocoscienza [come coscienza-di-sé, *cogito*] alla coscienza dell'altro, dell'oggettivo», del contenuto. Il problema risiede allora «nell'unità di entrambe», del pensare e del pensato, «se, cioè, quel ch'è nel pensiero, abbia an-

¹⁹ *Ibid.*, p. 73.

²⁰ *Ibid.*, p. 83.

²¹ *Ibid.*, p. 84.

Capitolo terzo

che oggettività», verità in sé. Per Cartesio, «tale unità risiede in Dio, o è Dio stesso»²².

La soggettività cartesiana è ritenuta da Hegel dipendente nella misura in cui è subordinata a un'istanza esteriore; in questo senso, non è ancora pienamente autonoma né libertà totale: «Il dubitare di Cartesio non è fatto nell'interesse della libertà come tale, che niente abbia valore all'infuori della libertà»²³. La modernità riuscirà a sviluppare il suo principio grazie al contributo dell'elaborazione kantiana di una soggettività caratterizzata dalla libertà, vale a dire di una soggettività che è spontaneità attiva e costitutiva. L'indicazione kantiana è stata ripresa da Fichte e portata a compimento, ritiene Hegel, da lui stesso. «Quest'identità di essere e pensiero, che in sostanza è l'idea più interessante dei tempi moderni, non è stata ulteriormente dimostrata da Cartesio. [...] In Cartesio difatti non c'è il bisogno di svolgere dall'"io penso" le distinzioni: Fichte per il primo procedette poi a dedurre da questo estremo della certezza assoluta, tutte le determinazioni»²⁴ della verità.

Lo sviluppo del principio moderno si raggiungerà quindi con Hegel, nella misura in cui in lui si dà ragione all'intuizione *in nuce* di Cartesio, secondo la quale le idee «sono il concetto eterno dello spirito medesimo e le determinazioni eterne della sua libertà, di lui medesimo in quanto lui»²⁵. I contenuti della verità si ottengono dal dinamismo del pensare stesso. La verità «si fonda nella natura, nell'essenza del nostro spirito. Lo spirito è attivo, e nella sua attività si comporta in una determinata guisa; ma questa non ha altro fondamento se non la libertà dello spirito»²⁶.

1.2. Dio come "causa sui": l'onto-teo-logia moderna

Nella ricostruzione hegeliana dello sviluppo del principio moderno, Spinoza occupa un luogo privilegiato, nella misura in cui «annulla completamente il dualismo che esisteva nel sistema cartesiano», introducendo «per la prima volta l'intuizione orientale dell'identità assoluta», accostandola «al modo di pensare europeo»²⁷. Da Spinoza Hegel prenderà intuizioni essenziali: l'identità radicale e l'unità dell'essere, la concettualizzazione di Dio come *causa sui*, la determinazione della verità a partire dal pensiero, la congiunzione tra libertà e necessità, ecc.

²² *Ibid.*, p. 84.

²³ *Ibid.*, p. 74.

²⁴ *Ibid.*, pp. 79-80.

²⁵ *Ibid.*, p. 93.

²⁶ *Ibid.*, p. 94.

²⁷ *Ibid.*, p. 104.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

Sulla scia di Cartesio – e in opposizione allo scetticismo che riduce la capacità conoscitiva alla constatazione fenomenica e declassa l'idea a prodotto della fantasia senza autentico valore veritativo – Spinoza avanza la pretesa, sottolineata da Hegel, di «considerare la cosa non come accidentale, ma come necessaria», cioè, di «pensare tutto sotto una certa forma d'eternità (*sub quadam specie aeternitatis*)»²⁸, che superi il contingentismo e il volontarismo a cui conduce un'impostazione nominalista o positivista. Hegel afferma a questo riguardo nell'*Introduzione* alla sua *Enciclopedia*: «Nella prefazione alla mia *Filosofia del diritto* si trovano queste proposizioni: *Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale, è razionale*»²⁹. In quest'affermazione risuona l'eco, in un nuovo contesto, dell'equivalenza spinoziana tra logica (ordine e connessione delle idee) e verità ontologica (ordine e connessione delle cose). Secondo Hegel, per l'uomo religioso un'asserzione di questo tipo non dovrebbe presentare difficoltà di comprensione: «Per ciò che concerne la religione, non è necessario tirarla in mezzo in questo dibattito, giacché le sue dottrine sul divino reggimento del mondo esprimono quelle proposizioni in modo ben determinato»³⁰. Se Dio è razionale, la provvidenza garantisce un ordine naturale d'indole razionale e non l'arbitrarietà o il caos, con "sorprese" che denoterebbero che il mondo è sfuggito al controllo di Dio. «Per ciò che riguarda il significato filosofico, è da presupporre tanta coltura che si sappia non solo che Dio è reale, – che è la cosa più reale e che è la sola veramente reale, – ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza è, in parte, apparizione, e solo in parte realtà. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio realtà ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza»³¹. Invece, l'autenticamente reale dovrebbe essere l'elemento razionale dell'esistenza.

L'ispirazione spinoziana è pregnante nel sistema hegeliano, come queste indicazioni dimostrano. Tuttavia, Hegel lamenta in Spinoza che questi abbia preso come metodologia filosofica «il metodo della geometria»³², il quale parte da certi oggetti (geometrici), dai quali si procede dimostrativamente; oggetti che però in quanto tali vengono presupposti, e non dedotti né concepiti: «La conoscenza matematica applica la dimostrazione all'oggetto esistente in quanto tale, non in quanto *concepito*; le manca affatto il concetto, mentre il contenuto della filosofia è il concetto e il con-

²⁸ *Ibid.*, pp. 130-131.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche. Introduzione*, § 6, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 9-10.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² G.W.F. HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 136.

Capitolo terzo

cepito»³³. Come si desume da quanto detto, Hegel ritiene che un'idea venga *concepita* quando il pensiero la deduce a partire dal pensare puro nel suo sviluppo; ogni altra forma di ottenimento di un'idea dipende ancora da un polo estrinseco, anche nel caso delle presunte idee innate, poiché esse vengono trovate, postulate o presupposte, ma non dedotte né concepite dal pensiero. Da qui l'insufficienza di Spinoza.

Nella ricostruzione hegeliana del pensiero moderno, Spinoza svolge un ruolo decisivo anche nella considerazione della libertà. In lui emerge una rappresentazione della libertà, in cui questa è conciliata con la necessità ed è "liberata" dall'apparente equivalenza con la contingenza o con la mera possibilità. Hegel asserisce: «Dio è la causa assolutamente libera, che non viene determinata da altro, esistendo egli unicamente per necessità della sua natura. Nessun'altra causa all'infuori della perfezione della sua natura, lo spinge ad operare eternamente o immanentemente. La sua attività è in virtù delle leggi della sua natura necessaria ed eterna; ciò che consegue dalla sua natura assoluta, dai suoi attributi, è adunque eterno, come dalla natura del triangolo consegue dall'eternità e per l'eternità che i suoi tre angoli siano uguali a due angoli retti»³⁴. In altre parole, «l'attività di Dio è quindi la sua potenza, ed è la sua necessità»³⁵. In questo modo, libertà significa essenzialmente assenza di costrizione estrinseca: in Dio tutto sarebbe libero e necessario.

La filosofia monosostanzialista di Spinoza è in sintesi una teologia, in cui gioca un ruolo centrale la concezione di Dio come causa di se stesso. In riferimento alla nozione di Dio come *causa sui* – osserva Hegel – Spinoza «dice: "Per causa di sé (*causa sui*) intendo ciò, la cui essenza (o concetto) implica in sé l'esistenza, cioè quel che non può pensarsi se non come esistente". [...] "Causa di sé" è un'espressione importante; infatti, mentre noi ci immaginiamo che l'effetto sia opposto alla causa, la causa di sé è la causa che, mentre opera e separa un altro, produce in pari tempo soltanto se stessa, e quindi nel produrre toglie questa differenza»³⁶.

Come si vede, Hegel riprende l'espressione spinoziana di Dio come *causa sui*, ma la vitalizza sottraendola allo staticismo della sostanza di Spinoza, introducendo in essa il dinamismo della soggettività kantiana e dell'io fichtiano. All'interpretazione spinoziana dell'argomento anselmiano (l'idea che include nel suo contenuto l'esistenza si esplicita come *causa sui*), Hegel aggiunge il dinamismo di una divinità che deve portarsi a compimento. Nella vitalizzazione dell'intuizione spinoziana Hegel sinte-

³³ *Ibid.*, p. 137.

³⁴ *Ibid.*, p. 120.

³⁵ *Ibid.*, p. 120.

³⁶ *Ibid.*, p. 111.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

tizzerà il nucleo della sua filosofia dell'Assoluto. Infatti, nell'ottica hegeliana, Dio è concepito come vita, il che implica dinamismo, sviluppo. Dio quindi deve compiersi. Per farlo, Egli è costretto a negare se stesso nel suo stato iniziale, incompiuto. La negazione di sé si attua come alienazione di sé: Dio parte da sé e deve diventare altro da ciò che (ancora incompiutamente) è; altrimenti non si realizzerebbe. L'alienazione dell'Infinito suppone l'apparire della differenza, l'introduzione delle distinzioni, l'emergenza del finito. Il dinamismo prosegue, e l'Infinito, che si è alienato nel finito, torna a sé per essere pienamente sviluppato. La negazione di sé (prima negazione) è destinata ad essere superata (*Aufhebung*) nel momento in cui il dinamismo storico del finito porti al ritorno del finito nell'Infinito. Questo momento ha luogo quando, nell'uomo, l'Infinito prende piena coscienza di sé. Il momento finale della storia consiste nel momento in cui il finito si riconcilia (*Versöhnung*) con l'Infinito, negando (seconda negazione) la prima negazione. La dialettica ontologica di un Dio che deve realizzare se stesso è costituita allora dall'alienazione di Dio, dalla storia del finito, e dalla riunificazione di finito e Infinito. Dio si riprende dalla differenza, pienamente autorealizzato. La *causa sui* si è compiuta³⁷.

Il dinamismo dialettico a cui è costretto un Dio che deve compiersi, si svolge con una negazione di sé che pone l'altro da sé (prima negazione, necessaria nella prospettiva hegeliana per superare lo staticismo), avviata al ricongiungimento con sé e per sé grazie alla negazione della negazione (seconda negazione). Riprendendo la nozione spinoziana di *causa sui*, Hegel commenta: «Il suo porre se stessa [della *causa sui*] come un altro è la caduta, e a un tempo la negazione di tale perdita: è questo [la *causa sui*] un concetto veramente speculativo, anzi il concetto fondamentale d'ogni speculazione»³⁸. Come si evidenzia da quanto ricordato, la teologia di Dio come *causa sui* segna il pensiero spinoziano e offre uno dei motivi fondamentali dell'idealismo hegeliano.

³⁷ «La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità Soggetto, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso. Come soggetto essa è la pura negatività semplice, ed è, proprio per ciò, la scissione del semplice in due parti, o la duplicazione opponente; questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa ricostituentesi eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso – non un'unità originaria come tale, né un'unità immediata come tale – è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, n. 18, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 14).

³⁸ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 111.

Capitolo terzo

Anche il monismo di Spinoza sarà sviluppato con forza nella dialettica hegeliana, come la comprensione di Dio ora accennata permette di intuire. Asserisce Hegel a questo riguardo: «Non si comincia a filosofare, senza che l'anima si tuffi anzitutto in quest'etere dell'*unica sostanza*, in cui è sommerso tutto ciò che si era ritenuto vero; questa negazione di tutto quel ch'è particolare, cui deve esser pervenuto ogni filosofo, è la liberazione dello spirito e la sua base assoluta»³⁹. La coerenza della teologia della *causa sui* con l'ontologia dell'*unica sostanza* è ripresa da Hegel con un impeto straordinario grazie alla sua dialettica: il Dio – sostanza unica – che deve autocompiersi – *causa sui* – è il Dio dal quale proviene il finito – alienazione di sé – ed è il Dio che torna a sé nella riconciliazione di finito e Infinito.

Gli elementi riconosciuti nel pensiero di Spinoza condussero Hegel alla nota affermazione, «essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare»⁴⁰. Ciò che è mancato a Spinoza è la considerazione di Dio – *causa sui* – e della verità, come soggetto e non come sostanza: «Se Spinoza avesse svolto più in particolare ciò ch'è contenuto nella *causa sui*, la sostanza non sarebbe il "rigido"»⁴¹.

1.3. Soggetto e libertà

Il contributo del criticismo trascendentale di Kant è decisivo nello sviluppo del principio del *cogito*. Kant sottolinea il dinamismo costruttivo della soggettività quando considera che le concezioni intellettuali sono un prodotto della formalizzazione delle sensazioni secondo le strutture proprie della soggettività. In questo quadro, il pensiero – sebbene dipenda ancora dalla sensibilità per quanto riguarda "la materia" delle sue concezioni – si fonda su se stesso, giacché "la forma" dei suoi contenuti proviene da se stesso e il risultato – le concezioni – è originato dall'attività razionalizzante della soggettività. Il principio del *cogito* si radicalizza nella misura in cui si riconduce l'origine delle concezioni intellettuali alla soggettività. I contenuti intellettuali non sono trovati, ma costruiti dalla soggettività. In questo senso, il pensiero si fonda su di sé. «Il punto di vista della filosofia kantiana è in primo luogo che il pensiero col suo ragionamento è giunto a comprendersi non come accidentale, ma anzi come *l'assolutamente ultimo* in se medesimo»⁴². Parallelamente, il processo di emanci-

³⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 110.

⁴¹ *Ibid.*, p. 111.

⁴² *Ibid.*, p. 284.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

pazione della soggettività compie ancora un passo: «Il pensiero si è compreso come tutto in tutto, come assolutamente decisivo; per la sua convinzione nulla di esterno ha autorità»⁴³.

L'autonomia e la spontaneità che corrisponderebbero alla soggettività conducono a un alto concetto di libertà, afferma Hegel, «di modo che quel che è vero nella filosofia kantiana è il riconoscimento della libertà»⁴⁴. Invece, critica Hegel, il modo unilaterale di considerare la finitezza – scollegata dall'Infinito –, e la sopravvivenza di un elemento esterno per spiegare le concezioni intellettuali, provocano l'apparire dei limiti del pensiero di Kant: «Poiché il pensiero è soggettivo», e soltanto soggettivo, «gli riesce negata la capacità di conoscere quel ch'è in sé e per sé»⁴⁵. A questo si aggiunge che se, da una parte, l'interpretazione kantiana del pensiero postula l'autonomia del pensare, in quanto sede indipendente delle categorie strutturanti e fonte della sintesi che opera quando le applica; dall'altra, segnala Hegel, la soggettività «nel conoscere non è costitutiva, ma soltanto regolativa», poiché «gli elementi costitutivi della ragione» sono ancora l'esperienza sensibile e le sue strutture, il che significa «che un elemento essa lo ha in sé, ma l'altro è il dato empirico»⁴⁶. In altri termini, il concetto proviene da una sintesi, in cui un elemento è estrinseco e semplicemente empirico. «Soltanto nell'ambito della pratica la ragione è costitutiva»⁴⁷ in Kant.

Se si considera la filosofia kantiana dal punto di vista del movimento del principio moderno del *cogito*, si constata che con il criticismo trascendentale si svela un elemento implicito, che Hegel indica e che tuttavia vuole superare: «Kant dà alla filosofia il nome di filosofia *trascendentale*, nel significato di un sistema di principi della ragione pura, che additano l'universale e necessario nell'intelletto autocosciente, senza darsi pensiero degli oggetti né indagare che siano universalità e necessità, il che sarebbe *trascendente*»⁴⁸. In altre parole, l'impostazione trascendentale ha significato un'intensificazione del principio della soggettività, ma è stata costretta a pagare il prezzo di rinunciare a un discorso veritativo sul trascendente in sede teoretica. Il pensiero hegeliano tenterà di operare una sintesi in cui, senza perdere l'indicazione trascendentale, si reintroduca un discorso sul trascendente.

La filosofia trascendentale di Kant localizza la *filosofia prima* nella teoria che riguarda i principi che vigono nella ragione e nel suo operare.

⁴³ *Ibid.*, p. 285.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 285.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 285.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 292.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 293.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 291.

Capitolo terzo

Quando la modernità si ripiega sul *cogito* per situare in esso il cominciamento della determinazione della verità, la filosofia compie una rivoluzione perché la base ultima o il fondamento della verità non è più un essere che è per sé, ma il pensiero stesso. Certo, nella fase razionalista si presume un'identificazione tra essere e pensiero, in forza della quale i contenuti della ragione si ritengono le determinazioni della verità. Ma Kant avverte un'insufficienza nel dinamismo critico del pensiero: la presunzione deve essere analizzata; accoglierla acriticamente è dogmatismo.

La logica stessa del processo moderno esige la delucidazione di come la ragione raggiunga le sue concezioni, anteriormente a ogni presa di posizione sul valore dei suoi contenuti intellettuali. Se le concezioni possiedono il loro contenuto a partire dalla ragione, la critica della ragione è più radicale e originaria della considerazione dei contenuti. La metafisica, considerata filosofia prima, deve cedere il posto alla critica della ragione, vale a dire, all'analisi dei principi dalla ragione (trascendentali) che regolano la formazione dei concetti categoriali. Il "giro copernicano", che sposta lo sguardo intellettuale dal (presunto) essere alla ragione e ai suoi dinamismi, compromette la *trascendenza* del pensiero, giacché, se i contenuti sono prodotti dalla ragione a partire dalle sue strutture formalizzanti, il contenuto delle rappresentazioni intellettuali non corrisponde con l'essere (la cosa-in-sé), ma si limita alla concezione che la ragione se ne è fatta. Hegel chiarisce a questo riguardo: «In quanto abbiamo a che fare soltanto con le nostre determinazioni, e non perveniamo all'in sé, al veramente oggettivo, la filosofia kantiana si chiama *idealismo*»⁴⁹.

Hegel ritiene di aver rinvenuto una carenza nell'impostazione kantiana. La filosofia trascendentale rinuncia a conoscere la verità perché, enucleando i principi architettonici e dinamici della ragione, questa si mostrerebbe chiusa alla cosa-in-sé. I principi della ragione sono, per Kant, universali e necessari, in quanto principi *a priori* della ragione come ragione umana; per questo, le concezioni hanno un valore generale ed è possibile la scienza, non come conoscenza della realtà ma come razionalizzazione dei fenomeni. Ebbene, sottolinea Hegel, Kant non si è soffermato sufficientemente a considerare il risultato della filosofia trascendentale in ordine alla conoscenza della soggettività e del significato in sé dell'universalità e della necessità, che tuttavia ha riconosciuto nella ragione.

Nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel ritorna sulla nota critica all'ottica kantiana, già indicata nella *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*: «La filosofia kantiana [...] è chiamata anche filosofia critica, in quanto essa mira anzitutto, a detta di Kant, a criticare la facoltà di conoscere [...]. Si immagina in tal modo che il conoscere sia

⁴⁹ *Ibid.*, p. 303.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

uno strumento, [di modo che] prima dunque di poter giungere alla verità, occorra conoscere la natura, l'attività del suo strumento»⁵⁰. Nel processo critico si conclude che la cosa-in-sé resta ignota, proprio perché lo strumento – formalizzando – introduce una distorsione nell'informazione proveniente dalla realtà. Hegel, dinanzi a quest'impostazione, commenta che qui appare «la seguente esigenza: bisogna conoscere la facoltà di conoscere prima di conoscere. Infatti, indagare la facoltà di conoscere significa conoscerla: come poi si voglia conoscerla, senza conoscere, e affermare il vero prima della verità, non si saprebbe dire»⁵¹.

Dall'altro canto, i limiti di Kant riscontrati da Hegel secondo la prospettiva del suo pensiero riguardano il modo in cui si presentano gli elementi portanti della sua filosofia. Come aveva già criticato a Leibniz, Hegel lamenta che Kant non sia stato in grado di dedurre da un principio originante tali elementi, ma si sia limitato a narrarli alla luce della sua analitica: «Questo [gli elementi architettonici della sua critica] egli lo racconta, lo ammette in un modo del tutto empirico, non lo svolge già dal concetto, non procede con necessità»⁵². Ora, per Hegel, ridursi a una presentazione espositiva, non dimostrativa, «è una esposizione barbara»⁵³ e, in essa, l'affermazione di autonomia va a scapito della verità: si tratterebbe di un'autonomia autoriduttiva.

L'indole limitata dell'autonomia della ragione pura è in parte superata nell'ambito della ragione pratica, garantendo la libertà del soggetto. «La volontà empirica è eteronoma, perché viene determinata dall'appetito: il che appartiene appunto alla nostra natura, non al campo della libertà»⁵⁴. Di fronte al determinismo della natura, che si manifesta nei dinamismi appetitivi, condizionati e causati dagli oggetti corrispondenti, la libertà consiste nell'autonomia: «L'essenza della volontà è di determinarsi da se medesima», il che è possibile perché «la ragione dà le leggi a se stessa»⁵⁵, anziché essere determinata da leggi estrinseche imposte. «Come essere morale l'uomo ha in se stesso la legge etica, il cui principio è la libertà e l'autonomia della volontà: questa è infatti assolutamente spontaneità»⁵⁶. Lo sviluppo del *principio del cogito* esigerà l'introduzione della libertà kantiana nell'ambito della teoria senza venir meno alla pretesa di verità. Ma, come sarà possibile riconciliare la libertà dello spirito con la necessità della verità, propria dell'eredità razionalistica?

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 288-289.

⁵¹ *Ibid.*, p. 289.

⁵² *Ibid.*, p. 293.

⁵³ *Ibid.*, p. 298.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 321.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 321.

2. I vertici del pensiero moderno

2.1. Essere e pensare secondo Hegel

«Essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare»⁵⁷. La citata affermazione di Hegel circa la rilevanza del pensiero di Spinoza per la speculazione rappresenta di per sé una via d'accesso al suo pensiero e, per ciò, a un momento particolarmente maturo nello sviluppo della modernità. In Hegel si svolge il *principio del cogito* in un modo che potrebbe essere denominato *compiuto*, nella misura in cui, prescindendo da ogni exteriorità, il pensiero che parte da se stesso (*cogito*) non "trova" i suoi contenuti, né li "riceve" da un'alterità (mondo sensibile, tradizione storica, infusione divina delle idee innate, rivelazione di ordine religioso); ma è egli stesso che li deduce da sé, e in questo modo li "concepisce" e dimostra. Togliendo l'esteriorità per il pensiero, si supera inoltre ogni possibile fonte di contingenza, arbitarietà o atteggiamento nominalista. Infine, con il pensiero diventato definitivamente autonomo, ci introduciamo nell'ambito della necessità assoluta e, contemporaneamente, della libertà, secondo l'accezione ripresa da Spinoza: la verità è dimostrabile razionalmente nella sua totalità secondo nessi necessari, ma – in quanto sviluppo del pensiero – la concezione dei concetti e il passare dall'uno all'altro hanno luogo senza costrizioni esteriori o imposizioni, secondo la libertà dello spirito.

Uno sguardo sui motivi di fondo, sull'impostazione e sull'orizzonte del pensiero hegeliano ci viene offerto dallo stesso Hegel nelle suggestive introduzioni alle sue opere, dove l'autore dispiega di fronte al lettore la mappa dell'itinerario speculativo che sta per intraprendere. Nel nostro tentativo di cogliere per sommi capi una delle correnti costitutive della modernità, possiamo seguire le indicazioni che Hegel ci dà in tali testi.

Hegel non nega né i contenuti della sensibilità, né le concezioni ricevute dalla storia, né le rappresentazioni religiose assunte fiduciosamente. In ultima analisi, la sua è la pretesa stessa della filosofia, dalla sua nascita in Grecia in poi: pensare rigorosamente ciò che l'uomo avverte in altri ambiti conoscitivi; ma pensarlo in un modo completo e definitivo, esaurendo tutta la verità.

Hegel prende le mosse da una radicalizzazione del principio spinoziano della corrispondenza tra l'ordine delle idee e l'ordine delle cose. Secondo questa corrispondenza, la verità ultima dell'essere è di ordine razionale e, per questo motivo, afferrabile integralmente dalla ragione umana. Il fondamento della presunzione di tale equivalenza si situa nella con-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 110.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

siderazione del carattere razionale del *logos* divino e, quindi, della razionalità del finito che proviene da lui. Da questa prospettiva, Hegel può rovesciare il principio tradizionale dell'antecedenza dell'esperienza nei confronti del pensiero, senza negarlo, e asserire che non esiste niente che sia sensibile che non sia stato precedentemente pensato, né nessuna esperienza umana legittima che non abbia la sua radice e la sua verità nel pensiero. «È un antico detto, che si suole attribuire falsamente ad Aristotele, con l'intenzione che vi si trovi espresso il punto di vista della sua filosofia: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*: non v'è niente nell'intelletto che non sia stato già nel senso, nell'esperienza. Che la filosofia speculativa non voglia concedere questa proposizione, è da stimare da parte sua un semplice malinteso. Ma, per converso, bisogna egualmente affermare: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*, – nel significato generale che il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, o, intendendolo più profondamente, lo spirito, è la causa del mondo, e in quello più ristretto, che il sentimento giuridico, morale, religioso è un sentimento, e quindi una esperienza di tal contenuto che ha la sua radice e la sua sede soltanto nel pensiero»⁵⁸.

In forza del principio di Spinoza, i contenuti che si possiedono come risultato della percezione, della storia o della religione si possono trasferire all'ambito del pensiero, dove – anziché essere assunti – vengono generati, dimostrati, elevati quindi alla categoria di concetto, nella misura in cui si deducono a partire dal pensare puro⁵⁹. Trasferire i contenuti, che la coscienza già possiede nella forma dell'esperienza o delle rappresentazioni, al pensiero si realizza come penetrazione concettuale in ciò che era implicito negli altri ambiti e modalità conoscitive del soggetto. «Che il vero contenuto della nostra coscienza si serba, e anzi vien posto solo allora nella sua propria luce, col tradurlo nella forma del pensiero e del concetto, può esser ricordato con un altro antico convincimento: che cioè per apprendere ciò che vi è di vero negli oggetti e negli avvenimenti, ed anche

⁵⁸ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche. Introduzione*, § 8, cit., p. 14.

⁵⁹ *Ibid.*, § 3: «Il contenuto, del quale è riempita la nostra coscienza, di qualunque sorta esso sia, dà il carattere determinato ai sentimenti, intuizioni, immagini, rappresentazioni, ai fini, doveri, e via dicendo, e ai pensieri e concetti. Sentimento, intuizione, immagine ecc. sono, dunque, le forme di quel contenuto, il quale resta uno e medesimo, o che esso sia sentito, intuito, rappresentato, voluto, o che sia soltanto sentito, o anche sentito, intuito ecc., con mescolarvi pensieri, o pensato del tutto senza alcun miscuglio. In una qualsiasi di queste forme, o nel miscuglio di parecchie, il contenuto è oggetto della coscienza. Ma in questa sua condizione di oggetto accade anche che i caratteri delle varie forme investano il contenuto: cosicché sembra che, secondo ciascuna di esse, nasca un particolar oggetto; e ciò che in sé è il medesimo, può parere un contenuto diverso» (p. 6).

Capitolo terzo

nei sentimenti, nelle intuizioni, opinioni, rappresentazioni ecc., si richieda riflessione. Ora la riflessione fa, in ogni caso, almeno questo: trasforma i sentimenti, le rappresentazioni ecc., in pensieri»⁶⁰.

Nel passaggio dalle forme di coscienza immature – proprie dell'empiria, dell'immaginazione, dell'assunzione di idee trasmesse, ecc. – alla coscienza speculativa, filosofica, il pensiero torna a sé e si muove sempre all'interno di sé: «Più precisamente il bisogno della filosofia può esser determinato nel seguente modo. Lo spirito, come sentimento e intuizione, ha per oggetto il sensibile; come fantasia, le immagini; e, come volontà, i fini, ecc. Ora, in contrasto o anche solo a differenza di queste forme che son proprie del suo essere determinato e degli oggetti suoi, lo spirito procaccia anche soddisfazione alla sua somma intimità, al pensiero, e prende il pensiero a suo oggetto. Così giunge a sé stesso, nel più profondo significato della parola, perché il suo principio, il suo puro sé stesso, è il pensiero»⁶¹.

In altri termini, il pensiero si ripiega e si concentra nella sua intimità per adempiere al suo compito. Se la sensibilità ha per oggetto il sensibile, il pensiero ha per oggetti i pensieri, vale a dire, i suoi risultati, e quindi se stesso. Con questo atto, Hegel vuole venire incontro a un'esigenza che ritiene imprescindibile per chi abbia la pretesa di possedere la verità: superare ogni presupposto. Partire dai presupposti è come lasciare impensato il punto di partenza. Ora, il modo di superare i presupposti in vista di un pensare assoluto che raggiunga la verità assolutamente consiste in questo: partire dal pensare stesso. Il primo paragrafo dell'*Introduzione* dell'*Enciclopedia* è particolarmente chiaro a questo riguardo: «La filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter presupporre i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il metodo del suo conoscere. Vero è che la filosofia ha i suoi oggetti in comune con la religione, perché oggetto di entrambe è la verità, e nel senso altissimo della parola, in quanto cioè Dio, e Dio solo, è la verità. Entrambe, inoltre, trattano del dominio del finito, della natura e dello spirito umano, e della relazione che hanno tra loro e con Dio, come lor verità. Onde la filosofia può ben presupporre, anzi deve, una certa conoscenza dei suoi oggetti, come anche un interessamento per essi: non foss'altro per questo, che la coscienza, nell'ordine del tempo, se ne forma prima rappresentazioni che concetti; e lo spirito pensante, solo attraverso le rappresentazioni e lavorando sopra queste, progredisce alla conoscenza pensante e al concetto. Ma, nella considerazione pensante, si fa subito manifesta l'esigenza di

⁶⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche. Introduzione*, § 5, cit., p. 8.

⁶¹ *Ibid.*, § 11, p. 17.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

mostrare la *necessità* del suo contenuto, e *provare* l'essere e i caratteri dei suoi oggetti. Quella certa conoscenza, che prima se ne aveva, appare, perciò, insufficiente; ed inammissibile il fare o il lasciar correre *presupposti ed asserzioni*»⁶².

Per Platone, il pensiero filosofico doveva confrontarsi con il carattere ipotetico (dipendente) delle assunzioni della vita quotidiana e di altre modalità conoscitive. Il suo procedere s'incamminava verso un principio senza presupposti, d'indole trascendente. Hegel riprende l'esigenza platonica, ma con la pretesa di compierla nell'immanenza di un pensiero che parte da sé e si sviluppa come puro svolgimento di sé. «Circa il cominciamento che la filosofia deve fare, sembra che anch'essa in generale, come le altre scienze, prenda le mosse da un presupposto soggettivo, cioè che debba prendere ad oggetto del pensiero un oggetto particolare: altre, lo spazio, il numero e via dicendo; essa, il pensiero. Ma in ciò appunto consiste il libero atto del pensiero, nel collocarsi nel punto nel quale è per se stesso e quindi produce e dà a se stesso il suo oggetto»⁶³. Come abbiamo già sottolineato, il pensiero prende le mosse da sé e produce da sé il suo oggetto, i suoi contenuti. In questo modo, la verità emerge da sé.

Ebbene, se il pensiero parte da sé e genera da sé i suoi contenuti, alla fine del processo il pensiero ritrova ancora se stesso – non è mai uscito da sé – e si riconosce in quanto pensiero pienamente sviluppato. Tutte le sue virtualità implicite si sono dispiegate. In questo senso, la figura del pensare è il circolo: «Il punto di vista che appare qui come immediato [il pensiero] deve diventare, dentro la scienza, risultato [pensiero completamente sviluppato], e propriamente risultato ultimo, nel quale esso attinge di nuovo il suo cominciamento e ritorno in sé. In questo modo la filosofia si mostra come un circolo ritornante in sé, il quale non ha alcun cominciamento nel senso di altre scienze [presupposto, esterno]; cosicché il cominciamento è solo in relazione col soggetto, come quello che si vuole risolvere a filosofare, non già con la scienza come tale»⁶⁴. La scienza, e in modo particolare la filosofia, non è altro che l'esplicitazione totale di quanto era contenuto *in nuce* nel principio (nel pensiero).

La filosofia di Hegel si presenta ai suoi stessi occhi come superiore rispetto ad altre modalità conoscitive, nella misura in cui fa suo il loro contenuto, trasformandolo in pensiero, e svela la verità che era in esso implicita. Le altre modalità di conoscenza – inclusa la religione – sono da superare (*aufheben*) grazie al pensare. Ancora una volta lo sottolinea Hegel nell'*Introduzione all'Enciclopedia delle scienze filosofiche*: «La relazione

⁶² *Ibid.*, § 1, pp. 3-4.

⁶³ *Ibid.*, § 17, p. 25.

⁶⁴ *Ibid.*, § 17, pp. 25-26.

Capitolo terzo

della scienza speculativa con le altre scienze è dunque soltanto questa: che la scienza speculativa non lascia già da parte il contenuto empirico di quelle, ma lo riconosce e adopera; che, egualmente, riconosce ciò che vi ha di universale in quelle scienze, le leggi, i generi, ecc., e lo fa suo contenuto; ma, inoltre, introduce e fa valere altre categorie, tra quelle della scienza. La differenza consiste dunque solo in siffatto cangiamento di categorie. La logica speculativa contiene la logica antica e la metafisica, conserva le medesime forme di pensiero e le medesime leggi ed oggetti, ma insieme le foggia e trasforma con categorie ulteriori»⁶⁵.

Il rapporto tra storia e pensiero è simile. Se ci limitiamo alla storia della filosofia, Hegel osserva che il succedersi delle diverse filosofie lungo la storia, con il loro passare dall'una all'altra, non è altro che lo svolgimento dello "spirito pensante" nel tempo. Ogni filosofia è messa in crisi e si evolve in una nuova filosofia quando si diventa consapevoli della sua unilateralità. Lo sviluppo progressivo della filosofia nella storia consiste nell'evoluzione attraverso il tempo del pensiero, indirizzato al superamento di ogni unilateralità; in altre parole, verso la verità completa. Da quanto visto, si comprende come Hegel ritenga che lo sviluppo della filosofia nella storia sia speculativamente ripreso dal pensiero nella filosofia definitiva, e portato a compimento. «Il medesimo svolgimento del pensiero, che è rappresentato nella storia della filosofia, è rappresentato anche nella filosofia, ma libero da quelle exteriorità storiche, puro nell'elemento del pensiero»⁶⁶.

Altrettanto vale per la storia in generale. In ultima analisi, la storia mostra lo sviluppo dello spirito lungo le diverse tappe, le quali definiscono i momenti di tale svolgersi. Tuttavia, dinanzi alle pretese della filosofia assoluta, Hegel riconosce che «l'individuo ha il diritto di pretendere che la scienza gli fornisca almeno la scala che conduce a quella superiore posizione, indicandogliela in lui stesso». Un modo di introdurre lo spirito individuale – di un singolo uomo – nell'ambito della filosofia, nel senso hegeliano, consiste nel mostrare come lo "spirito" in quanto tale, come universalità, si è svolto nella storia: quali sono le diverse figure in cui la co-

⁶⁵ *Ibid.*, § 9, p. 15.

⁶⁶ Il testo completo dice: «Il medesimo svolgimento del pensiero, che è rappresentato nella storia della filosofia, è rappresentato anche nella filosofia, ma libero da quelle exteriorità storiche, puro nell'elemento del pensiero. Il libero e vero pensiero è in sé concreto, e perciò è idea: e, in tutta la sua universalità, è l'Idea o l'Assoluto. La scienza di esso è essenzialmente sistema, perché il vero, come concreto, è solo in quanto si svolge in sé e si raccoglie e mantiene in unità, cioè come totalità, e solo mediante il differenziarsi e la determinazione delle sue differenze sono possibili la necessità di esse e la libertà del tutto» (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche. Introduzione*, § 14, cit. p. 22).

L'impostazione moderna della domanda ontologica

scienza si è determinata nel tempo, come ciascuna delle configurazioni dello spirito nella storia si è dimostrata unilaterale ed è passata in quella successiva, come infine lo spirito prende piena consapevolezza di sé in quanto pensiero in grado di raggiungere la verità assoluta e, per questo, di identificarsi pienamente con l'Assoluto. «Il compito di accompagnare l'individuo dalla sua posizione incolta fino al sapere, era da intendersi nel suo senso generale, e consisteva nel considerare l'individuo universale, lo spirito autocosciente nel suo processo di formazione. [...] Il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, anche secondo il contenuto, ma come figure dello spirito già deposte, come gradi di una via già tracciata e spianata»⁶⁷. In questo modo, l'individuo si eleva al punto di vista speculativo di carattere definitivo.

Il compito accennato di condurre il singolo alla filosofia è intrapreso nella *Fenomenologia dello spirito*, in cui Hegel intende mostrare la galleria delle figure storiche dello spirito, fino alla filosofia definitiva; in altre parole, l'autore considera tutte le forme storiche in cui si è determinata la coscienza e il suo oggetto corrispondente, fino al sapere assoluto: «Nella *Fenomenologia dello spirito* – affermava retrospettivamente – esposi la coscienza nel suo avanzare dalla prima immediata opposizione sua e dell'oggetto fino al sapere assoluto. Cotesto cammino passa per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l'oggetto, ed ha per risultato il concetto della scienza»⁶⁸.

Il risultato finale dello sviluppo dello spirito dovrebbe essere la filosofia in cui il pensiero è in grado di raggiungere la verità totale. La modalità di tale pensiero è caratterizzata dall'autonomia. Infatti, il pensiero possederà la verità soltanto se parte da sé e la deduce completamente. Ora, un pensiero così corrisponde allo spirito che supera ogni exteriorità e dualità. Ciascuna figura di coscienza in cui si consideri, da una parte, l'intelligenza e, dall'altra, il suo oggetto, è una coscienza di dualità: di soggetto e di oggetto. Al sapere assoluto corrisponde invece un pensiero che sa di pensare se stesso: una coscienza che diventa consapevole di essere completa auto-coscienza. Soltanto allora si raggiunge la verità piena che era insita in ogni concezione precedente della coscienza. «Il sapere assoluto è la verità di tutte le guise di coscienza, perché, come risultò da quel suo svolgimento, solo nel sapere assoluto si è completamente risolta la separazione dell'oggetto dalla certezza di sé, e la verità si è fatta eguale a questa certezza, così come questa alla verità»⁶⁹.

⁶⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, n. 28, cit., p. 22.

⁶⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Introduzione, Laterza, Roma - Bari 1981, pp. 29-30.

⁶⁹ *Ibid.* p. 31.

Capitolo terzo

Per compiere il progetto hegeliano è necessario dinamizzare l'intuizione di Spinoza. L'idea «spinoziana si deve accettare in generale come verace e fondata; la sostanza assoluta è il vero, ma non l'intero vero; per esser tale, essa dovrebbe pensarsi anche come attiva e vivente in se stessa, e così appunto determinarsi come spirito»⁷⁰. La dinamizzazione corrisponde sia al pensiero, in quanto deve svolgersi da sé nella concezione dei contenuti della verità senza iniziare da assiomi presupposti, sia all'Assoluto, poiché la equivalenza tra essere e pensiero esige che Dio sia visto come spirito e non come sostanza statica, come soggetto che deve realizzare se stesso (*causa sui*) e non come principio immobile.

L'esigenza della dinamizzazione del pensiero è chiara alla luce di quanto abbiamo considerato. Il pensiero non può autoridursi allo stato d'intelletto astratto (*Verstand*), che s'irrigidisce dinanzi alle opposizioni concettuali, considerandole fisse nella loro contraddizione. Il pensiero deve diventare ragione (*Vernunft*), essere cioè in grado di passare da un concetto all'altro e di generare i contenuti concettuali superando dialetticamente le opposizioni⁷¹.

La dinamizzazione dell'Assoluto è coerente con l'impostazione hegeliana. Il pensiero che diventa consapevole di avere la capacità di partire da sé per raggiungere la verità *assoluta* in se stesso, è il pensiero che s'identifica con l'Assoluto. Ora, identificarsi equivale a diventare uno. La storia consiste quindi nello sviluppo progressivo dello spirito finito, che giunge a diventare consapevole della sua identificazione con l'Assoluto. Il momento di tale unione è il momento della riconciliazione di finito e Infinito, nel quale il finito scopre che se stesso, in quanto proveniente dall'Infinito, non è che l'alienazione dell'Infinito chiamato alla riconciliazione con esso. Se il finito proviene dall'Infinito come alienazione necessaria di questi, l'Infinito si mostra come un Assoluto che deve estraniarsi nel fini-

⁷⁰ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 109.

⁷¹ «Quanto più rigidamente l'opinione concepisce il vero e il falso come entità contrapposte, tanto più poi, in rapporto a un diverso sistema filosofico, si aspetta unicamente o approvazione o riprovazione, e soltanto o l'una o l'altra sa vedere in una presa di posizione rispetto a quel diverso sistema stesso. Non tanto l'opinione riesce a farsi un concetto della diversità dei sistemi filosofici, quanto piuttosto nella diversità scorge più la contraddizione che non il progressivo sviluppo della verità. Il boccio dispare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, n. 2, cit., p. 2).

L'impostazione moderna della domanda ontologica

to per sviluppare se stesso tramite il finito e la sua storia, e ricongiungersi con sé nel momento finale della riconciliazione di finito e Infinito, riunificandosi con sé tramite la mediazione del finito.

Hegel sembra avere dinanzi ai suoi occhi la sua comprensione dello spirito finito, quando tenta di capire il dinamismo dell'Assoluto. Lo spirito finito si determina inizialmente come coscienza di sé vuota di contenuto (*essere in sé* come *cogito*); poi si rende conto di doversi rivolgere all'altro da sé (gli oggetti) per pensare a qualcosa – per aver contenuti, *cogitata* –; e finalmente scopre che tali oggetti sono se stesso – in quanto generati in e da sé –, diventando consapevole di essere auto-coscienza piena: in questo modo si ricongiunge con sé (*in sé e per sé*). Il ritmo triadico dello spirito finito è dialettico nell'ambito del pensiero, ma altrettanto si potrebbe verificare nella sfera pratica, dell'azione. Ebbene, lo spirito Infinito risponde, per Hegel, allo stesso schema: in un primo momento è l'Assoluto come in-sé, presenza di sé a sé, ancora non svolta. Poi è costretto a negarsi in questa prima figura, divenendo l'altro da sé, alienandosi nel finito. Infine, l'Assoluto torna a sé attraverso la storia, quando il finito si riunifica con l'Infinito⁷².

La filosofia della soggettività – forte dell'impulso della concezione kantiana della ragione e, in particolar modo, della sua visione della libertà, e anche della sua ripresa fichtiana – rivendica la superiorità ontologica dello spirito sulla natura, della dignità e della rilevanza metafisica dell'autodeterminazione libera dello spirito sulla determinazione delle forme e dei dinamismi naturali. Una filosofia dell'unità ricondurrà la natura allo spirito, sia in quanto origine di essa, sia perché la si inserisce nelle vicissitudini dello spirito Infinito che deve autorealizzarsi attraverso il diventare altro e la riconciliazione dialettica finale. Per questo, Hegel concede "al vero" la formalità di soggetto: «Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto»⁷³. La verità si svolge e si realizza nella storia ontologica di un Infinito che deve creare il finito per diventare se stesso pienamente, grazie alla mediazione di esso.

Se si considera la filosofia di Hegel dal punto di vista della verità, si potrebbe osservare che l'oggettivo che origina il suo sforzo speculativo è sintetizzabile con poche parole: egli avanza la pretesa di raggiungere la verità assoluta. Ora, la verità assoluta è la verità dell'Assoluto saputa assolutamente. Il che significa, per quanto riguarda il contenuto, che la verità è posseduta quando la si detiene totalmente, perché solo l'intero è

⁷² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, n. 18, cit., p. 14.

⁷³ *Ibid.*, n. 17, p. 13.

Capitolo terzo

pienamente vero (*die Wahrheit ist das Ganze*). Dal punto di vista della formalità, alla verità corrisponde la modalità del sistema, giacché in essa si possiede tutta la verità in quanto ogni elemento è inserito nell'insieme secondo nessi necessari – senza accidentalità o contingenza – e ogni momento è deducibile da un principio assoluto, emergendo implacabilmente, senza arbitrarietà o caso. Il pensiero penetra il vero assolutamente perché lo concepisce secondo l'esigenza che corrisponde alla verità. Hegel asserisce: «La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza – alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di amore del sapere per essere vero sapere –, ecco ciò ch'io mi son proposto»⁷⁴.

Se si sintetizza quanto finora visto, da una parte emerge la corrispondenza tra pensiero ed essere che è alla base dell'impostazione hegeliana, la quale, come abbiamo già ripetuto, riprende l'eredità spinoziana dell'*ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*. Dall'altra, si verifica la superiorità, in termini ontologici e di verità, della soggettività sulla natura, grazie alla libertà e al pensiero; superiorità dalla quale Hegel parte riprendendo le indicazioni kantiane e fichtiane. Questa idea di base conduce a stabilire un parallelismo tra il pensiero che deve svolgersi nella costruzione del sistema e l'Assoluto – l'essere – che ha bisogno di compiersi. Un celebre testo della *Prefazione della Fenomenologia dello spirito* sintetizza quest'impostazione: «Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso. Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente come risultato, basta tuttavia riflettere [...]. Il cominciamento, il principio o l'Assoluto, come da prima e immediatamente viene enunciato, è solo l'Universale. Se io dico: "tutti gli animali", queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza a gli occhi che le parole: "divino", "assoluto", "eterno", ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è più di tali parole, e sia pure il passaggio a

⁷⁴ *Ibid.*, n. 5. «Quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco il concetto dell'intero, che è stato raggiunto, è l'intero stesso. Quando noi desideriamo vedere una quercia nella robustezza del suo tronco, nell'intricco dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde, non siamo soddisfatti se al suo posto ci venga mostrata una ghianda; similmente la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta al suo inizio» (*Ibid.*, n. 12, p. 9).

L'impostazione moderna della domanda ontologica

una sola proposizione, contiene un divenir-altro che deve venire ripreso, ossia una mediazione. Della mediazione peraltro si ha un sacro orrore, come se, quando non ci si limiti ad affermare che essa non è niente di assoluto e non si trova nell'assoluto, si debba rinunciare alla conoscenza assoluta»⁷⁵. Invece, Hegel introduce la mediazione nel pensiero e nell'Assoluto come via dialettica per compiersi in quanto pensiero e in quanto Assoluto. Nell'ambito del pensiero, il risultato – la verità – è il sistema del tutto.

Nell'*Enciclopedia*, Hegel specifica che il sistema della verità si struttura nei tre momenti in cui si articola lo svolgersi dell'Assoluto. Il primo momento del sistema è costituito dalla Logica, poiché in quanto scienza dell'idea in sé, è precisamente un sapere dell'essere in sé dell'Assoluto. Il secondo momento corrisponde all'uscire di sé dell'Assoluto, all'alienazione; in altri termini, alla considerazione della "creazione" (nel senso hegeliano), alla Filosofia della Natura. Il terzo momento si incentra sul ritorno dello spirito a sé lungo la storia. «Onde la scienza si divide in tre parti: I. La Logica, la scienza dell'idea in sé e per sé; II. La Filosofia della Natura, come la scienza dell'Idea nel suo alienarsi da sé; III. La Filosofia dello Spirito, come la scienza dell'Idea, che dal suo allineamento ritorna in sé»⁷⁶.

Sulla base della corrispondenza tra essere e pensiero, la logica diventa la scienza della verità dell'essere in sé ed è, in quanto tale, il sapere che tradizionalmente è stato denominato *metafisica*. Infatti Hegel, riferendosi alla logica, afferma: «La scienza logica [...] costituisce la vera e propria metafisica ossia la pura filosofia speculativa»⁷⁷. La logica non è più una riflessione sui principi formali della ragione, ma una scienza che, partendo dal pensiero, concepisce le regole e i contenuti stessi della ragione: la verità che ad essa appartiene.

Nella logica, il pensiero torna a sé e identifica la sua terra ferma, il suo elemento. In essa si comincia a compiere il desiderio hegeliano di un pensare autonomo e, per questo, autofondato. Alla logica si applica lo statuto di filosofia prima perché essa non poggia su un altro sapere più radicale, né deve affidarsi alle comprensioni di un sapere più elevato o ai dati empirici. «In ogni altra scienza l'oggetto, che essa tratta, e il metodo scientifico sono distinti l'uno dall'altro; e così pure il contenuto non costituisce un cominciamento assoluto, ma dipende da altri concetti. [...] La logica al-

⁷⁵ *Ibid.*, n. 20, pp. 15-16.

⁷⁶ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche. Introduzione*, § 18, cit., pp. 26-27.

⁷⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica. Prefazione alla prima edizione*, cit., pp. 5-6.

Capitolo terzo

l'incontro non può presupporre alcuna di queste forme della riflessione, o di queste regole o leggi del pensare, perché esse fanno parte del suo contenuto e non debbono esser fondate che dentro la logica stessa. [...] In pari maniera il suo oggetto, il pensiero, o più determinatamente il pensiero concettivo, viene essenzialmente trattato dentro l'ambito di essa; il concetto di questo pensiero si genera nel corso della logica, e non può perciò essere assegnato in via preliminare»⁷⁸. Il carattere primario della logica condizionerà il modo di concepire il rapporto del pensiero speculativo con le altre scienze.

Su questa linea, come abbiamo visto, Hegel ritiene che la filosofia integri e trasformi nella modalità del concetto ogni altro sapere. «Il pensiero arriva con ciò a sussistere per sé e ad essere indipendente. Esso si familiarizza con l'astratto e con l'avanzare attraverso concetti senza substrato sensibile, diventa il potere inconscio di accogliere nella forma razionale la rimanente molteplicità delle cognizioni e delle scienze, di afferrarle e tenerle ferme in ciò che hanno di essenziale, di spogliarle dell'estrinseco, e di estrarne in questa guisa l'elemento logico»⁷⁹. L'indole primaria della logica conduce non soltanto a un'onto-logia in cui la logica s'impone sull'ente perché predetermina la sua (presunta) verità, ma anche a un'epistemo-logia, in cui la logica diventa l'istanza che svela la verità essenziale di quanto era stato intravisto da ogni altra scienza.

La prospettiva di Hegel si allarga ancora. Se in Aristotele la filosofia prima si caratterizzava, oltre che per la sua radicalità e indole sapienziale, anche perché costituisce il sapere che si spinge fino alla questione di Dio, in Hegel la logica si riveste dalla condizione di primordialità anche perché corrisponde al sapere su Dio. «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'Egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito»⁸⁰. In parole heideggeriane, l'onto-logia hegeliana conduce a una teo-logia in cui la logica si autocomprende come istanza in grado di determinare la verità di Dio. Ma, un Dio la cui verità è concepibile logicamente da una *ratio* finita come quella dell'uomo, è un Dio divino?

Con Hegel, quindi, il progetto moderno si eleva a una delle sue vette più alte, nella misura in cui il ripiegarsi della soggettività su di sé si compie come autofondazione e autosviluppo di un pensiero autonomo fino agli estremi. In questo modo, però, il *logos* umano, anziché comprendersi

⁷⁸ G.W.F. HEGEL., *Scienza della logica, Introduzione*, cit., pp. 23-24.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 31.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

come apertura alla verità dell'essere, si erge con la propria logica, elaborando un onto-logia e una teo-logia – come dirà Heidegger – che si risolvono in una logica del *logos*, e non in una inteliezione della verità dell'essere e in un incamminarsi verso la verità divina. A questo riguardo, acquista un particolare rilievo Nietzsche, in quanto pensatore che ha voluto smascherare la soggettività che si cela dietro l'onto-logia e la teo-logia. Per tale motivo, anche egli costituisce una delle vette (un punto finale e un ricominciare) della modernità.

2.2. Lo smascheramento nietzscheano della soggettività

Il notevole influsso della filosofia di Nietzsche sul pensiero e in generale sulla cultura del Novecento nasce da tre elementi centrali della sua riflessione teoretica: da una parte, la rilevanza esistenziale che possiede il suo pensiero, anche nei momenti in cui si confronta con tematiche concettuali; dall'altra, la problematica religiosa che costantemente emerge o determina il sottofondo sul quale spiccano i suoi discorsi; infine, il tentativo di svelare la radice della cultura e quindi del pensiero, rimasta occulta fino a lui, commisurandosi con la storia in quanto presunto punto d'arrivo e cominciamento di un nuovo inizio. Nietzsche è il pensatore del sospetto verso quanto si riteneva vero, buono e santo; è il pensatore della denuncia delle istanze considerate trascendenti; è il pensatore che rivendica la pretesa di aver smascherato ciò che si nascondeva dietro le aspirazioni metafisiche, etiche e religiose dell'umanità.

La filosofia nietzscheana poggia storicamente e teoreticamente sull'impostazione moderna, all'interno della quale la soggettività acquista, in modo crescente, un carattere costitutivo. La soggettività moderna vuole dedurre da sé i suoi contenuti concettuali o determinarli con le sue formalità *a priori*, definire da sé i suoi valori etici e porre se stessa nel suo agire. In questa soggettività si risolve allora la genesi dei discorsi veritativi e pratici, e per questo Nietzsche – applicando in qualche modo il paradigma moderno alla storia precedente – contesta che la verità, il bene e la loro sublimazione nel religioso abbiano un fondamento in sé al margine del soggetto. La creatività intellettuale dell'uomo è l'unica fonte dei sensi, dati storicamente all'essere nel suo divenire incessante. «Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui

Capitolo terzo

immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete»⁸¹.

Il discorso veritativo non si stabilisce sulla base di un essere in sé, istanza metafisica che l'uomo dovrebbe raggiungere, ma si riduce all'attività ermenutico-creativa del *logos* umano e alla sua volontà, in grado di conferire significato agli eventi e alle azioni. Dato che in questo modo viene superata qualsiasi pretesa di una verità in sé, per Nietzsche il valore delle ermeneutiche storiche è meramente epocale e si esaurisce nelle ripercussioni che hanno avuto sui soggetti e sui popoli che le hanno create. Se esse hanno contribuito all'affermazione dell'uomo, sono state giuste; se invece lo hanno sminuito, incatenando la sua capacità di autoaffermazione, sono state nocive e quindi ingiuste.

Anche da un punto di vista pratico, il fondo o la sorgente di ogni discorso e atteggiamento assiologico è costituito dall'uomo stesso. Nietzsche riconosce la forza che hanno sempre posseduto i criteri morali dinanzi all'azione. «Molti paesi ha visto Zarathustra e molti popoli: così ha scoperto il bene e il male di molti popoli. Al mondo, Zarathustra non ha trovato una potenza maggiore del "bene e del male"»⁸². Il soggetto agisce in base a certi valori che indirizzano le sue potenzialità. Grazie ad essi, sottolinea Nietzsche, l'uomo può costantemente affermare se stesso superando lo stato in cui viene a trovarsi in un dato momento. Ed è qui che entra in gioco l'atteggiamento smascherante, secondo il quale egli crede di riconoscere che la determinazione dei valori provenga dall'impulso umano di affermare se stesso, e che essi siano in se stessi espressione della sua volontà di sé e non di una istanza estrinseca o comunque metafisica. «Una tavola dei valori è affissa su ogni popolo. Vedi: è la tavola dei suoi superamenti; vedi: è la voce della sua volontà di potenza»⁸³.

I valori non si fondano su un ordine assiologico in sé, né rispondono a una teleologia dell'uomo d'indole ontologica, ma risultano dalla sua creatività autoaffermante. «In verità, gli uomini hanno dato a se stessi tutto il loro bene e male. In verità, essi non lo presero, non lo trovarono, né cadde loro come una voce del cielo. Per conservarsi, l'uomo fu il primo a porre dei valori nelle cose, – per primo egli cercò un senso alle cose, un senso umano! Perciò si chiama "uomo", cioè: colui che valuta. Valutare è creare: udite, creatori! Valutare è di per sé il tesoro e il gioiello di tutte le

⁸¹ F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Kritische Gesamtausgabe, Hrg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1973, Bd. III/2, pp. 374-375.

⁸² F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra, Dei mille e uno scopi*, Adelphi, Milano 1985, pp. 67-68.

⁸³ *Ibid.*

L'impostazione moderna della domanda ontologica

cose valutate. Solo valutando egli conferisce valore: e senza di ciò la noce dell'esistenza sarebbe vuota. Udite, creatori! Mutamento dei valori – è mutamento dei creatori. Sempre distrugge chi è costretto a creare»⁸⁴. Infatti, canonizzare i valori assolutizzandoli implicherebbe abdicare dalla propria creatività per sottomettersi a un ordine stabilito; consolidare i valori ritenendoli irremovibili significherebbe rinunciare alla propria vitalità e, con essa, all'essenza propria come volontà di potenza.

Smascherare che dietro le nozioni più sacre della storia si nasconde la volontà di autoaffermazione, implicava ricondurre il presupposto moderno di una soggettività costitutiva e autoponente nella sua libertà alle origini dell'atteggiamento metafisico, etico, religioso. In questo modo, l'essenza dell'uomo si svela come volontà di potenziare se stesso, secondo un dinamismo ermeneutico, attuante, creativo, nell'assenza di un'istanza definitiva di natura ontologica, assiologica o religiosa. Tuttavia, per Nietzsche è evidente la finitezza dell'uomo, il che significa che la volontà di sé è costretta a confrontarsi con le espressioni della propria finitezza, senza l'appello a un Infinito o a un'eternità al di là del temporale e frammentario.

La finitezza isolata ha bisogno, per prima cosa, del coraggio necessario per riconoscere, senza paura, l'azione epocale di cancellare Dio dalla prospettiva concettuale e vitale della propria esistenza. «Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!"». E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. "È forse perduto?" disse uno. "Si è perduto come un bambino?" fece un altro. "Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?" – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se ne è andato? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi a ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia?»⁸⁵. Prescindere da Dio comporta l'assenza di orizzonte nell'esistenza e, conseguentemente, la sensazione di pendere sull'abisso del senza-senso di un'esistenza segnata dalla finitezza. «"Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, III, n. 125; *L'uomo folle*, Adelphi, Milano 1977, pp. 129-130.

Capitolo terzo

basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giuochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!". A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti»⁸⁶.

La concezione dell'uomo come volontà di potenza nella finitudine isolata implica, in secondo luogo, l'accettazione di una fattualità senza sbocco, in cui felicità e dolore sono intrinsecamente collegati. «Avete mai detto di sì a un solo piacere? Amici miei, allora dite di sì anche a tutta la sofferenza. Tutte le cose sono incatenate, intrecciate, innamorate. – Se mai abbiate voluto "una volta" due volte e detto "tu mi piaci, felicità! guizzo! attimo!", avete voluto *tutto* indietro! – tutto di nuovo, tutto in eterno, tutto incatenato, intrecciato, innamorato, oh, così avete *amato* il mondo –, e voi eterni, amatelo in eterno e in ogni tempo; e anche al dolore dite: passa, ma torna indietro! *Perché ogni piacere vuole – eternità!*»⁸⁷.

L'affermazione del finito al di là di un orizzonte di redenzione è sottolineata da Nietzsche con radicalità: «Sono stato compreso? – *Dioniso contro il Crocifisso...*»⁸⁸. Orbene, l'affermazione di un sé autosufficiente e ametafisico, amorale e acristiano conduce a un'impostazione dell'esistenza segnata dalla tragedia del nichilismo. «Il dire di sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri, la volontà di vivere rallegrantesi, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, della propria inesauribilità – questo io ho chiamato dionisiaco, *questo* io divinai come il ponte verso la psicologia del poeta *tragico*. Non per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veemente

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, IV, *Canto del nottambulo*, cit., p. 392.

⁸⁸ F. NIETZSCHE, *Ecce homo, Perché sono un destino*, 9, Adelphi, Milano 1981, p. 137.

sgravarsi della medesima – come pensava Aristotele –: ma per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*⁸⁹.

3. La critica alla modernità

3.1. La coscienza dialettica

Tentiamo di sintetizzare i risultati raggiunti durante la nostra analisi.

La ragione che si configura progressivamente nella modernità è contraddistinta, secondo l'ermeneutica hegeliana che abbiamo visto succintamente, da due correnti che ripercorrono le sue diverse forme e la spingono nello sviluppo del suo dinamismo: da una parte, la pretesa di raggiungere una verità indubitabile e definitiva; dall'altra, la rivendicazione di autonomia e autofondazione nell'impegno per acuirlo. Il principio del *cogito* esprime la modalità di ragione che risulta dalle due forze. La ragione autonoma e autofondata è portata a identificare in se stessa il cominciamento assoluto del processo razionale che conduce alla verità. Il *cogito*, come autoconsapevolezza del pensiero al di là di qualsiasi contenuto (*cogitatum*), esprime l'autoporsi del pensiero in quanto pensare puro, la sua attualità cosciente come pensare che sa di sé. La certezza di sé che il pensiero possiede – il puro "io penso" – costituisce l'unico inizio possibile per una ragione emancipata.

Il razionalismo sosteneva – con modalità diverse a seconda degli autori – che l'attuarsi più originario o più essenziale dell'intelligenza consiste in un dinamismo razionale che parte da sé stesso, dalla consapevolezza di sé, e procede razionalmente per identificare le idee – trasparenti per la ragione – in cui esprimere la verità. In questo senso, si rilevava, l'attuazione rigorosa dell'intelligenza si determina come un ripiegarsi della ragione su se stessa, per partire da sé e procedere all'interno di sé. La modalità d'intelligenza che si configura in questo modo può essere denominata con proprietà *coscienza*, non primariamente nel senso morale del termine (come coscienza del bene e del male), ma in quanto "essere cosciente di sé"; *ego cogito*. L'intelligenza si ritiene originariamente "coscienza", ed è interpretata come immanenza: il pensiero ripiegato su di sé resta rivolto verso se stesso (*in-manere*) per svolgersi così come pensiero che pensa la verità.

⁸⁹ F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli. Quel che debbo agli antichi*, 5, Adelphi, Milano 1983, p. 137.

Capitolo terzo

Hegel riprende il principio moderno del *cogito* e assume il progetto di portarlo a compimento. In questa sfida gli sarà d'aiuto il principio spinoziano dell'identità tra logica ed essere. Infatti, nel contesto che si è determinato, il cominciamento del pensare si radica nel pensare stesso, come posizione di sé e coscienza di sé, ancora priva di contenuto oltre alla sua autoconsapevolezza. Ma è evidente che in questo primo momento non si possiede tutta la verità. La posizione in atto della coscienza come "io penso" non costituisce il momento definitivo. La coscienza è costretta a proseguire per riempirsi di contenuto (della verità). La coscienza come autoconsapevolezza deve diventare coscienza-di-oggetto, dove "oggetto" indica tutti i contenuti della verità che la coscienza raggiungerà progressivamente.

Hegel constata che nello sviluppo abituale dell'intelligenza, i contenuti della coscienza si ritengono diversi da essa. Gli oggetti che la coscienza pensa di volta in volta (i contenuti delle scienze, ad esempio) si considerano altro dalla coscienza stessa. Inoltre, nelle fasi iniziali dell'intelligenza, tali contenuti provengono da un'alterità: dall'esperienza (in quanto fonte dei dati su cui si elabora una scienza), dalla tradizione (poiché tramite l'educazione e la ricezione della storia, il pensiero si nutre di idee), dalla fede (come assunzione di una parola rivelata e trasmessa da un altro). La coscienza riceve dall'esperienza, dalla tradizione, dalla fede – da un'alterità – i contenuti che deve appropriarsi pensando. Hegel, però, sostiene che una coscienza-di-oggetto che pensa l'oggetto come dato da un'alterità, non è ancora una coscienza matura, né il suo pensare consiste nel pensare definitivo. È qui che abbiamo visto inserirsi il principio di Spinoza.

La presunzione che la logica (l'ordine e la connessione delle idee) coincida con la verità dell'essere (l'ordine e la connessione delle cose) conduce a concludere con il principio hegeliano: tutto il razionale è reale (vero), tutto il reale (vero) è razionale. Questo significa, in sintonia con il principio di ragione sufficiente, che il pensiero raggiunge autenticamente la verità dell'ente quando penetra nella razionalità di questo. La verità dell'ente consiste nella sua razionalità. Orbene, se la razionalità si intende in modo pressoché *univoco*, la razionalità dell'ente – in quanto razionalità – coincide con quanto la ragione nel suo esercizio razionale è in grado di ricavare da sé. Perciò Hegel ritiene che il pensiero pensi la verità dell'ente nella misura in cui concepisce razionalmente la razionalità nella sua purezza.

La coscienza-di-oggetto matura non riceve il suo contenuto da un'alterità, giacché non si limita ad assumere quanto l'esperienza, la tradizione o la religione le concede, ma concepisce da sé la razionalità implicita in ciascun contenuto sperimentato o trasmesso dalla storia. La dicotomia tra

L'impostazione moderna della domanda ontologica

un'impostazione di matrice aristotelica e l'indirizzo idealista è chiara: mentre Aristotele, di fronte all'esperienza, considera metaforicamente che la luce intellettuale deve penetrare – grazie all'esperienza e tramite essa – nell'intelligibilità intrinseca della realtà, Hegel ritiene che la ragione sia chiamata, da sé e in forza della sua razionalità autarchica, ad addentrarsi con la ragione nella razionalità in quanto tale.

L'assunzione dinamica del principio spinoziano d'identità tra logica e verità dell'essere consente lo sviluppo pieno dell'ideale di autonomia ed emancipazione insito nel principio del *cogito*, senza rinunciare alla pretesa di verità definitiva e assoluta. Il reale è razionale; per questo motivo, la verità dell'essere si ottiene razionalmente (deduttivamente) da una ragione che procede razionalmente a partire da sé, nella misura in cui la ragione è razionale nella sua essenza. Da questa prospettiva si conclude l'identità tra logica e metafisica, affermata da Hegel, e si consolida la convinzione secondo cui lo sviluppo della logica, in quanto dispiegarsi della razionalità, corrisponde all'esibizione della verità dell'essere (ontologia) e all'esposizione di Dio in sé (teologia), in quanto si mostra la verità (razionale) che Dio possiede in sé ed è in sé. L'equazione si completa. Il pensiero afferma l'equivalenza tra logica, metafisica ed esposizione della verità di Dio in sé.

Il risultato a cui siamo arrivati contiene due importanti conseguenze per la filosofia hegeliana. Da una parte, la coscienza, dopo essere diventata coscienza-di-oggetto, si scopre nella fase definitiva come coscienza dell'esposizione di Dio; vale a dire, come coscienza che si è ricongiunta e identificata in modo conclusivo con l'Infinito. Dall'altra, la coscienza raggiunge la consapevolezza di pensare la verità dell'oggetto quando pensa la razionalità di questo. Ma in questo modo, e dato che pensa tale razionalità a partire dalla razionalità trovata in sé, nel pensare la razionalità dell'oggetto pensa la propria razionalità: da qui la coscienza-di-oggetto si scopre come coscienza-di-sé, come autocoscienza.

La coscienza razionalista diviene allora coscienza dialettica, con il caratteristico ritmo ternario. Il cominciamento è costituito dal momento della coscienza presso di sé (coscienza di sé, coscienza-in-sé). Il secondo momento è determinato dalla negazione dello stato precedente, in quanto la coscienza diventa coscienza di oggetto e appare l'alterità. Il terzo momento, negazione della negazione precedente, è definito dalla consapevolezza che acquista la coscienza-di-oggetto di essere auto-coscienza (in sé e per sé).

La coscienza dialettica si presenta come la formalità matura dello spirito, in cui le opposizioni vengono superate e si attua la riconciliazione tra coscienza e alterità, tra spirito soggettivo ed oggettivo, tra ragione e tradizione. La coscienza di tutta la verità – coscienza assoluta dell'Assoluto –

Capitolo terzo

consiste quindi nell'unificazione di finito e Infinito, unificazione in cui si supera la dicotomia tra individuo e storia, poiché in questa modalità assoluta – divina – di coscienza, lo spirito è risuscito a pensare da sé tutto lo svolgersi dello spirito dell'umanità storica.

3.2. La denuncia heideggeriana dell'onto-teo-logia

Di fronte allo svolgersi della concezione moderna del pensiero e, in particolar modo, dinanzi agli esiti della coscienza dialettica dell'idealismo e delle ideologie, da essa derivante, sorge una domanda semplice, ma essenziale, che il pensiero del XX secolo ha voluto porre con tutta la sua radicalità: il pensiero è originariamente riflessione, nel senso moderno di una ragione che si ripiega su se stessa, nelle formalità del *cogito* cartesiano, dell'io kantiano o della coscienza hegeliana? Oppure la modalità moderna di pensiero determina una formalità illusoria dell'intelligenza?⁹⁰

È evidente che il pensiero umano, finito nella sua costituzione e nel suo attuarsi, esige il momento della riflessione per progredire. È chiaro, inoltre, che l'*intelligere* consiste in una concezione che il pensiero genera nell'atto di comprendere e in cui esso si risolve. In questo senso, il pensiero possiede un'indubbia dimensione immanente: esso concepisce in sé i concetti. Pensiero dice essenzialmente interiorità. Ma i diversi modi di considerare l'interiorità e l'immanenza non sono permutabili. La domanda che sorge dinanzi alla modernità riguarda sia il modo in cui sono interpretati il dinamismo riflessivo e l'immanenza, sia la portata che, di conseguenza, si attribuisce al pensare. Come è noto, Heidegger ha contrapposto alla *ratio* moderna – chiusa nelle proprie rappresentazioni – il pensiero come apertura. Per Heidegger, il pensiero è originariamente apertura all'essere.

a) La *ratio* moderna come imposizione

Il pensatore di *Essere e tempo* riconosce, come Hegel, che la modernità ha significato uno spostamento del punto di partenza e dell'indirizzo della domanda filosofica. «La tradizionale domanda-guida della metafisica: *che cosa è l'essere?* si trasforma all'inizio della metafisica moderna nella domanda del metodo, della via per la quale, da parte dell'uomo stesso e per l'uomo, viene cercato qualcosa di assolutamente certo e sicuro e

⁹⁰ Per il rapporto tra essere e coscienza in un contesto di discussione con Hegel e Heidegger cfr. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, cit., concretamente: *La verità dell'essere e l'inizio del pensiero*, pp. 11-69.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

viene definita l'essenza della verità. La domanda *che cosa è l'ente?* si trasforma nella domanda del *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, del fondamento assoluto, incontrovertibile della verità»⁹¹.

La nuova formulazione della domanda ontologica ha comportato «l'inizio di un nuovo pensiero mediante il quale si ha una nuova epoca e l'età che segue diventa nuova, cioè l'età moderna»⁹². La trasformazione e il nuovo inizio si presentano come rivendicazione di libertà, nel senso di autonomia. Innanzitutto, di autosufficienza e indipendenza della ragione: «La pretesa dell'uomo di trovare e assicurare da sé un fondamento della verità scaturisce da quella *liberazione* nella quale egli si svincola dal legame eminente della verità rivelata biblico-cristiana e della dottrina della chiesa»⁹³. E poi come autonomia nell'ordine esistenziale: «Se diciamo, in termini più radicali, che la nuova libertà consiste nel fatto che l'uomo si dà la legge, si sceglie ciò che è vincolante e vi si vincola, parliamo nel linguaggio di Kant eppure cogliamo l'aspetto essenziale dell'inizio dell'età moderna»⁹⁴.

Heidegger sottolinea con forza il nesso tra modalità della formulazione della domanda metafisica, comprensione dell'ente e della verità in essa implicita, e interpretazione dell'essenza della libertà. «Ogni liberazione genuina non è però soltanto uno spezzare le catene e un gettare via i cappi, ma è, prima ancora, una nuova determinazione dell'essenza della libertà»⁹⁵. Nella modernità, essa affonda le sue radici nella seguente convinzione-pretesa: l'uomo «diventa certo di se stesso come quell'ente che in tal modo si basa solo su se stesso»⁹⁶.

L'emancipazione del soggetto da vincoli estrinseci (in ambito conoscitivo e morale) non costituisce che il primo momento del processo che mette in moto la concezione della libertà come autonomia, testé indicata. Il dinamismo che spinge l'autofondazione del pensiero e della volontà in sé, si rivolge coerentemente verso il soggetto stesso e verso il mondo nell'esercizio della libertà nella storia, secondo un desiderio interpretato da Heidegger – sulla scia di Nietzsche – come volontà di dominio. «L'assicurazione del supremo e incondizionato autoesplicarsi di tutte le facoltà dell'umanità fino al dominio incondizionato su tutta la terra è il pungolo segreto che spinge l'uomo moderno a iniziative sempre nuove e novissime, e che lo costringe a vincoli che mettono per lui al sicuro l'assicurazione

⁹¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 652.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 653.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 652.

⁹⁶ *Ibid.*

Capitolo terzo

del suo procedere e la sicurezza dei suoi fini»⁹⁷. Lo stretto legame che Heidegger identifica tra atteggiamento di base della libertà e concezione dell'essenza della libertà si richiama ed esige un impianto metafisico che dia sicurezza all'uomo moderno nel suo agire storico.

L'uomo dell'epoca moderna ha bisogno di un "elemento vincolante", di un quadro di riferimento che legittimi, sospinga e protegga il suo impianto. «L'elemento vincolante può essere: la ragione umana e la sua legge (illuminismo), o il reale, l'effettivo, installato e ordinato in base a tale ragione (positivismo)»; oppure «l'umanità armonicamente disposta in tutte le sue creazioni e messa in bella forma (umanità del classicismo)», «lo spiegamento della potenza della nazione autarchica o i proletari di tutto il mondo o singoli popoli e razze», o altri ancora⁹⁸. In ogni caso, l'orizzonte all'interno del quale progettare la prassi si basa su assunti che riguardano la comprensione dell'essenza del pensiero e della verità, della libertà e dell'etica e, in ultima analisi, la comprensione dell'entità dell'ente.

L'elemento vincolante della modernità possiede, nelle sue molteplici modalità, un nucleo essenziale, che Heidegger tenta di raggiungere ed esibire con l'aiuto di Nietzsche. Tale nucleo si formula come una metafisica della soggettività, in cui l'essere si risolve nella coscienza. Se per il pensiero moderno la verità dell'essere, o quanto possa essere assunto come accettabile teoreticamente, si mostra all'interno di una coscienza ripiegata su di sé, la verità dell'ente si riconduce e risolve nella soggettività pensante.

La verità di ogni ente si coglie nell'idea, nella rappresentazione, nel concetto oggettivato dal soggetto. Nell'oggettività costituita dalla coscienza si presenta l'ente nella sua entità; soltanto in questo modo (quando appare come concetto, oggettivato) l'ente si manifesta, si fa presente, è nella sua vera entità. L'ente nell'epoca moderna si sposta dall'interpretazione classica o medievale che lo vede come *ousia* che dice relazione al trascendente (idea, Dio), e passa a essere concepito come oggetto, ovvero realizzazione di quella rappresentazione oggettivante della soggettività che costituisce l'oggettività dell'oggetto. Per la modernità l'oggetto è subordinato all'*ego cogito*, al *subiectum* autocosciente, all'*Ich denke* che lo costituisce nella sua oggettività.

Nell'ottica moderna, la rappresentazione dell'ente si riconduce alla coscienza, nella misura in cui la verità dell'ente si afferra nel dinamismo autosufficiente della coscienza. Qui emergono il principio del *cogito*, il principio spinoziano e il principio di ragione di Leibniz e la fondazione della verità nella razionalità della *ratio*⁹⁹. Il predominio del rappresentare ra-

⁹⁷ *Ibid.*, p. 654.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, cit., p. 47: «Tutto ciò che si incontra vie-

L'impostazione moderna della domanda ontologica

zionale e del principio di ragione sull'essere si manifesta come esigenza di una verità secondo i canoni dell'oggettività razionale e delle connessioni di fondazione proprie della logica¹⁰⁰.

A differenza di Hegel, Heidegger non trova insufficienze nelle formulazioni razionaliste dell'ideale moderno, ma eccessi che verranno sviluppati dall'idealismo e messi in evidenza da Nietzsche. Il nucleo dell'ermeneutica heideggeriana della modernità consiste nell'aver interpretato l'esigenza di una verità razionale, nel senso moderno, come un atto d'imposizione della *ratio* umana sull'essere, che ha implicato il ritrarsi della verità originaria dell'essere, il suo oblio (*Seinsvergessenheit*).

La risoluzione della coscienza in autocoscienza – la tesi di base che «*cogito è cogito me cogitare*»¹⁰¹ – significa che «colui che rap-presenta, ossia pone-dinanzi (vor-stellt) porta di volta in volta il rap-presentato dinanzi a sé»¹⁰² e lo riferisce a sé. «Ogni ente è ora o il reale come oggetto o il realizzante come rappresentazione oggettivante in cui si costituisce la oggettività dell'oggetto. La rappresentazione oggettivante, rappresentando, subordina l'oggetto all'*ego cogito*. In questa remissione, l'*ego cogito* rivela ciò che è in base alla sua attività (la subordinazione rappresentativa), cioè si rivela come *subjectum*. Il soggetto è soggetto a se stesso. L'essenza della conoscenza è l'autocoscienza. Ogni ente è dunque o oggetto del soggetto o soggetto del soggetto. In entrambi i casi l'essere dell'ente consiste in una rappresentazione che è un porsi-innanzi-a-se-stesso e quin-

ne presentato, posto in una presenza, rispetto all'io che rappresenta, viene ad esso riportato e ad esso offerto. In conformità al *principium reddendae rationis*, il rappresentare, se vuole essere conoscitivo, deve fornire al rappresentare stesso il fondamento di ciò che incontra, deve, cioè, renderglielo (*reddere*)».

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 49: «Per Leibniz e per tutto il pensiero dell'età moderna, il modo in cui l'ente "è" poggia sull'oggettività degli oggetti. L'oggettività dell'oggetto per il rappresentare comporta l'essere rappresentato degli oggetti», il che significa infine che «qualcosa "è", e cioè si dimostra un ente, soltanto se viene enunciato in una proposizione che soddisfa il principio di ragione». Secondo la dimensione ontica – e ad un tempo noetica – il principio è anche esplicitato secondo la formula *principium rationis = nihil est sine ratione seu effectus sine causa* (cfr. *ibidem*, p. 53). La tesi del fondamento si presenta come un principio nella misura in cui determina il riferimento a tutto ciò che è, accomunando così i termini *ratio* e *causa* (*nihil est sine ratione, nihil est sine causa*) (*Ibidem*, p. 50), in quanto è ente soltanto ciò che è rappresentato e quindi «la ragione, il fondamento, è qualcosa che va fornito all'uomo che rappresenta e che pensa» (M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, cit., p. 266, e continua: «la totalità degli oggetti disponibili, che ormai costituisce il mondo, è sottoposta alla produzione autoimponentesi, è ordinata da questa e sottoposta ai suoi deliberati [...]. Viene così in chiaro, nel corso della metafisica moderna, l'essenza – a lungo nascosta – della volontà, quale da tempo si andava attuando come l'essere dell'ente»).

¹⁰¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 662.

¹⁰² *Ibid.*, p. 662.

Capitolo terzo

di in un imporsi. All'interno della soggettività dell'ente l'uomo assurge a soggetto della sua stessa essenza. L'uomo si costituisce nell'in-sorgere. Il mondo si muta in oggetto»¹⁰³.

Heidegger osserva che questo modo di pensare la verità dell'ente consiste, in ultima analisi, in un'imposizione della soggettività sull'essere. «La rappresentazione moderna della realtà, cioè l'oggettivazione, in cui anticipatamente si muove la comprensione (*Be-greifen*), resta ovunque un attacco che fa presa (*An-griff*) sul reale, nella misura in cui si sfida il reale a mostrarsi nell'orizzonte della presa (*Griff*) rappresentativa»¹⁰⁴. A questo riguardo, l'analisi nietzscheana, che identifica l'essenzialità del soggetto nella volontà di sé, offre un criterio ermeneutico che Heidegger riprende per mettere in evidenza ciò che ritiene sia l'elemento vincolante della modernità: la volontà d'imposizione e di dominio.

La volontà di potenza costituirebbe lo stato finale dello sviluppo del rappresentare moderno, nella misura in cui l'oggettivare moderno presuppone la decisione secondo la quale l'ente vale come ente solo in quanto diventa oggetto per un soggetto. «Il volere [...] è l'imposizione incondizionata di sé secondo un progetto che ha già posto il mondo come l'insieme degli oggetti producibili. Questo volere determina l'essenza dell'uomo moderno senza che egli si renda conto della sua portata, senza che, a tutt'oggi, possa ancora capire in base a quale volontà – assurta ad essere dell'ente – questo volere voglia»¹⁰⁵.

b. Il carattere onto-teo-logico della metafisica moderna

Heidegger non si limita a criticare l'ontologia moderna in quanto tentativo d'imposizione del *logos* sull'essere; egli si confronta anche con la questione della modalità del Dio dell'ontologia. Per farlo, si interroga sulla natura costitutiva della metafisica, riconducendo come Nietzsche l'origine della modernità alla filosofia tradizionale in occidente. «La questione *come pervenga Iddio nella filosofia?* rimanda allora alla domanda *da dove deriva la struttura onto-teologica dell'essenza della metafisica?*»¹⁰⁶. Il nesso tra domanda dell'ente e discorso su Dio è significativamente identificato da Heidegger nell'elemento determinante dell'ontologia e della

¹⁰³ M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 235. Per Heidegger la storia della metafisica, da Platone a Hegel, ha cercato sempre di ricondurre la verità come *aletheia* all'antropologia [cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie, (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, 1989, Klostermann, Frankfurt a. M., n. 110, pp. 208-222].

¹⁰⁴ M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere*, cit., 351.

¹⁰⁵ M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, cit., p. 266.

¹⁰⁶ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 224.

L'impostazione moderna della domanda ontologica

teologia in quanto saperi razionalmente strutturati, elemento il cui conio compromette la portata della metafisica. Tale elemento consiste – nella visione heideggeriana – nell'indole *logica* dell'onto-teo-logia.

Secondo il pensatore tedesco, la metafisica risulta da una tematizzazione dell'ente nella sua generalità secondo un *logos* razionale, che oggettivizza logicamente l'ente attraverso la sua concettualizzazione razionalizzante, e avanza la pretesa di una giustificazione definitiva dell'ente grazie a una ragione, chiamata ad operare una connessione logica dell'ente finito con l'ente supremo, autogiustificato¹⁰⁷. In questo modo, dicevamo, l'ontologia diviene l'ambito della sopraffazione della ragione logica sull'ente; ambito in cui, anziché permettersi la manifestazione dell'ente nella sua verità originaria, lo si costringe a presentarsi in una rappresentazione razionale e a strutturarsi all'interno di un sistema di connessioni logiche che lo assicurano nella sua presunta razionalità. L'egemonia della ragione logica nell'ontologia implica di conseguenza la chiusura dell'intelligenza di fronte alla manifestazione dell'essere dell'ente: la *Seinsvergessenheit*.

All'interno del dinamismo razionale di giustificazione si conclude con un Dio che sarebbe l'ente supremo nella misura in cui è autogiustificato di fronte alla ragione. Da qui deriva che il Dio della metafisica sia teo-logico, nel senso di un Dio sottomesso ai principi della logica, in modo particolare al principio di ragione sufficiente che sostiene la totalità dell'edificio logico costruito dalla ragione¹⁰⁸.

Il dispotismo della logica nei confronti dell'ente e di Dio si dimostra imprescindibile per la metafisica, nell'ermeneutica heideggeriana, se essa vuole garantire la sua costituzione. A questo riguardo, asserisce il pensatore tedesco: «L'ontologia e la teologia sono "logie", in quanto cercano la spiegazione dell'ente in quanto tale e lo fondano nella totalità. Esse danno ragione dell'essere come fondamento dell'ente. Esse rispondono al "logos" (*Rede stehen* = lo corrispondono) e sono essenzialmente *logos-conformi*, *logoiformi*; sono cioè la logica del *logos*»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 225: «Nel suffisso *-logia* non si nasconde soltanto la logicità nel senso del discorso consequenziale, ed in special modo del procedimento predicativo, che ordina, dirige, assicura e comunica il sapere scientifico. *-Logia* è rispettivamente (*jeweils*) la totalità di una connessione fondante, in cui l'oggetto delle scienze viene rappresentato e concepito in rapporto al suo fondamento».

¹⁰⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, cit., p. 47. La dipendenza del Dio della metafisica dal principio di ragione è affermata tassativamente da Heidegger: «Detto in termini estremi, ciò significa: Dio esiste soltanto in quanto la tesi del fondamento è valida» (*ibid.*, pp. 56 e 57).

¹⁰⁹ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 225. In queste pagine Heidegger ha presente soprattutto Hegel, ma la valenza dell'affermazione ha la pretesa di allargarsi a tutta la metafisica occidentale.

Capitolo terzo

Nell'identificazione, tipicamente moderna (come sottolinea Cassirer), di causa e ragione, *l'esigenza di un fondamento* è interpretata da Heidegger come *richiesta di una ragione*, secondo un dinamismo intellettuale che riporta la verità a una soggettività razionale che si impone, prescrivendo da sé i parametri del vero. L'onto-logia consiste, anzitutto, in un logica dell'ente, grazie alla quale si è in grado di dimostrare la necessità di un Dio che sia autosufficiente; vale a dire l'esigenza di un ente supremo che dia ragione di sé alla ragione, e in questo senso sia *causa-sui*¹¹⁰. Il Dio dell'onto-teo-logia è, in ultima analisi, il Dio dell'oblio dell'essere, un Dio che è raggiunto cercando ragioni-fondamenti nell'ambito della *ratio* oggettivante, sottoposta all'io che rappresenta e controllata da esso; un Dio che costituisce perciò la *ratio* definitiva di un sistema, la giustificazione finale dell'insieme razionale, la causa ultima (*Ur-sache*) e l'ente sommo nel senso di *causa-sui*¹¹¹.

Le conclusioni a cui arriva Heidegger alla luce della sua analisi della metafisica sono note. Da una parte, egli enuncia il rifiuto del Dio della metafisica: «Dinanzi ad un tale Dio l'uomo non può né pregare, né tanto meno offrire sacrifici. Dinanzi alla *Causa sui* l'uomo non può porsi in ginocchio riverente, né tanto meno far cantare e danzare il suo cuore»¹¹². Dall'altra, egli ratifica il ripudio dell'ontoteologia in quanto ambito dell'oblio dell'essere e di un Dio poco divino¹¹³. «Conseguentemente il pensare a-teo, che deve rinunciare al Dio della filosofia, cioè alla *Causa sui*, è forse più vicino al Dio divino (*dem göttlichen Gott*). Questa espressione vuol significare soltanto che un tale pensare è più libero (più disponibile) per Lui di quanto la Onto-teo-logia non sia disposta ad ammettere»¹¹⁴.

L'onto-teo-logia moderna è giudicata da Heidegger come il momento in cui culmina lo sviluppo della metafisica occidentale; per questo motivo

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 234: «L'essere, come fondamento del fondato, abbisogna di una fondazione adeguata, cioè della causa prima. Questa causa è data come *Causa sui*. Così suona nella filosofia il nome adeguato per Iddio».

¹¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 224-226, anche M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., pp. 342-347.

¹¹² M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 234.

¹¹³ «Una dimostrazione di Dio, per esempio, può essere costruita con tutti i mezzi della logica formale più rigorosa, e tuttavia non dimostrare niente perché un Dio di cui prima deve essere dimostrata l'esistenza è in fondo un Dio assai poco divino e la dimostrazione della sua esistenza finisce per essere al massimo una bestemia» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 307).

¹¹⁴ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 234. «La metafisica è onto-teologia. Chi conosce la teologia nel suo maturarsi storico, sia quella della fede cristiana, sia quella della filosofia, preferisce oggi, nell'ambito del pensare, tacere su Dio. Difatti il carattere onto-teologico della metafisica è diventato *discutibile* per il pensare, non a motivo di qualsiasi ateismo, ma a motivo dell'esperienza di un pensare, al quale, nella onto-teo-logia, si è affacciata la prospettiva di una unità dell'essenza della metafisica, *non ancora pensata*» (*ibid.* p. 223).

L'impostazione moderna della domanda ontologica

il pensatore tedesco non si limita proporre il superamento della metafisica moderna, ma anche quello dell'onto-teo-logia in quanto tale. Ma è legittima la conclusione heideggeriana che vede nella modernità il frutto maturo della metafisica occidentale?

Tuttavia, Heidegger è stato uno dei pensatori che con più convinzione ha rivendicato nel XX secolo l'indole costitutiva per l'uomo del suo rapporto con l'essere e il carattere imprescindibile della domanda sull'essere in quanto tale. «Dell'«essere stesso» diciamo sempre *troppo poco* se, dicendo «l'essere», tralasciamo il suo presentarsi (*Anwesen*) all'essere umano (*Menschenwesen*), dando così a vedere di non comprendere che proprio questo essere è parte dell'«essere». Ma anche dell'uomo diciamo sempre *troppo poco* se, dicendo l'«essere» (non l'essere-uomo), poniamo l'uomo per se stesso e, dopo averlo così posto, lo mettiamo in relazione all'«essere». Diciamo invece anche *troppo*, se pensiamo l'essere come qualcosa di onnicomprensivo, e ci rappresentiamo l'uomo soltanto come un ente particolare tra gli altri (vegetali, animali), per poi mettere i due in relazione tra loro; infatti, già nell'essere umano è insita la relazione con ciò che è determinato come «essere» attraverso il riferimento, il riferire nel senso del fruire, e che così è sottratto al suo presunto «in sé e per sé»¹¹⁵. All'uomo corrisponde essenzialmente essere all'ascolto dell'appello dell'essere, senza disperdersi nel richiamo insistente degli enti a portata di mano; esistere come custode della verità dell'essere, riponendo la questione dell'essere quando verifica che la sua verità si è eclissata.

D'altronde, il superamento della metafisica auspicato da Heidegger non soltanto mira ad una modalità di pensare che, rispettando l'aprirsi dell'essere senza imposizioni dell'io, diventi ricettivo della sua verità; ma aspira anche a essere disponibile per l'apertura dell'uomo al divino. A questo riguardo è assai eloquente la concatenazione segnalata da Heidegger nel *Brief über den Humanismus*: «Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola «Dio»¹¹⁶. Queste indicazioni tornano a condurci verso la domanda radicale, con l'avvertenza però di evitare una impostazione che trasformi la metafisica in un prodotto della ragione dominatrice.

¹¹⁵ M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere*, cit., pp. 356-357.

¹¹⁶ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 303. Ciò nonostante, è netta la distanza tra un discorso sull'essere e il pensiero su Dio: «l'essere non è né Dio né il fondamento del mondo. L'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente e nondimeno è più vicino all'uomo di qualsiasi ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio» (M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teologica della metafisica*, cit., p. 284).

Pagina bianca

Capitolo quarto

I sensi dell'essere

1. L'impostazione aristotelica della domanda metafisica

1.1. La metafisica come onto-logia, proto-logia e teleo-logia

La domanda ontologica si è mostrata irrinunciabile per un pensiero responsabile, che non la sorvola per inavvertenza della base su cui poggia il suo esercizio quotidiano o scientifico, né l'aggira per evitare l'impegno che la sua considerazione comporta. L'interrogazione metafisica investe tematicamente l'orizzonte di comprensione ultimo, all'interno del quale si articolano ermeneuticamente e fondativamente le conoscenze dei diversi saperi teorici e pratici, e sul quale si progetta l'esistenza del singolo¹. L'atteggiamento responsabile di fronte all'esistenza conduce a soffermarsi su tale orizzonte, senza ritenerlo scontato oppure irrilevante da un punto di vista teoretico o esistenziale. La verità sull'esistenza in quanto tale – e non soltanto su questa o quell'altra dimensione – e l'orientamento complessivo della vita – che si riflette nelle scelte quotidiane – si esprimono nel concreto orizzonte di riferimento che possiede l'uomo, anche nel caso estremo di chi ritenesse che non ci sia una verità sull'uomo al di là delle ermeneutiche storiche che si succedono. Il carattere veritativo e il rilievo

¹ La fondazione che compie la filosofia prima non sostituisce né rende superflue le scienze; non è neanche di carattere deduttivo. La sua fondazione è simile a quella che compie l'antropologia filosofica nei confronti delle scienze umane settoriali: la sociologia, la psicologia, la storia, ecc. studiano dimensioni dell'uomo senza tematizzare in quanto tale la loro base, l'uomo come totalità. In questo modo, la loro radice o fondo resta impensata. L'indagine della radice o fondo offre ad esse una fondazione nella misura in cui tematizza la loro base. La tematizzazione della radice permette una comprensione integrale, senza limitarsi ad una giustapposizione delle conoscenze settoriali. In modo simile, la metafisica tematizza il principio di ogni altro sapere, l'ente in quanto tale.

Capitolo quarto

esistenziale dell'orizzonte di comprensione ultimo costringono a confrontarsi responsabilmente con esso, senza delegare questo compito ad altri.

La domanda metafisica possiede, quindi, una *dimensione teoretica*: essa tematizza ciò che in altre modalità del pensiero è *presupposto* o *richiamato* implicitamente. La domanda ontologica contiene anche una *dimensione esistenziale*, nella misura in cui determina l'indirizzo radicale e l'atteggiamento di base della vita di ogni uomo. Insieme alle due dimensioni indicate, l'interrogazione dell'essere è in intima connessione con la *dimensione religiosa* dell'esistenza, sia dal punto di vista dell'apertura alla trascendenza, sia dalla prospettiva della considerazione della verità religiosa, come abbiamo accennato.

Il percorso compiuto nel capitolo precedente ci ha aperto uno scorcio su una delle linee di forza che si svolgono lungo il pensiero moderno. L'operazione di smascheramento portata a termine da Nietzsche e la critica heideggeriana al progetto di risoluzione della verità dell'essere nei parametri razionali o trascendentali del soggetto, obbligano a evitare un'impostazione onto-teo-logica della domanda dell'essere, nel senso dato da Heidegger a quest'espressione. Infatti, non ogni ontologia, che abbia la pretesa di porre la domanda sull'essere e che si apra alla questione di Dio, consiste necessariamente in una modalità di pensiero in cui la *ratio* si impone sull'essere. Tuttavia, l'eredità del *logos* moderno, e il contesto di reazione contraria e di rifiuto di ogni metafisica che ha provocato, ci obbligherà spesso a rimuovere fraintendimenti, con lo scopo di permettere una comprensione adeguata della domanda ontologica. Per questo motivo, il discorso si svolgerà a volte in forma negativa, avvertendo in che cosa non consiste la domanda della filosofia prima.

Nel libro *Gamma della Metafisica*, Aristotele contraddistingue la *filosofia prima* come scienza dell'«ente in quanto ente» e delle «proprietà che gli competono in quanto tale»². La filosofia prima è *ontologia*, una considerazione esplicita di ciò che le scienze denominate settoriali o particolari presuppongono e lasciano senza indagine. Esse, ricorda lo Stagirita, si limitano a tematizzare una parte o una dimensione del reale e non prendono in considerazione il suo carattere di *essente* in quanto tale³. Le domande che l'uomo si pone si estendono a molteplici sfere del reale: dinanzi alle sue esperienze dell'esistenza in società e alle riflessioni che es-

² *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-21.

³ *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-26: «C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere (τὸ ὄν ἢ ὅν) e le proprietà che gli competono in quanto tale (τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ'αὐτό). Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti, nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte».

I sensi dell'essere

se suscitano, l'uomo si sofferma a chiedersi che cosa sia la giustizia, vale a dire che cosa sia "l'essere giusto"; come conseguenza degli enigmi della vita, lo scienziato si domanda di essa, cioè, si interroga su che cosa sia "l'essere vivente", ecc. Il metafisico volge il suo sguardo verso il presupposto delle altre domande, presupposto che le raccoglie in sé e sul quale poggiano: che cosa sia "essere", nel senso verbale del termine.

Per essere in grado di cogliere il senso, la rilevanza e la giustificazione della *θεωρία* che riguarda l'ente, il *λόγος* deve concentrare la sua attenzione sull'avvertenza originaria dell'essere che si contiene in tutti gli atti propriamente conoscitivi d'indole teoretica o pratica. Come sottolineava Heidegger a questo riguardo, "il più vicino" diventa spesso "il più lontano" per il pensiero. L'uomo *sa* costantemente dell'essere, ed è proprio la consuetudine della sua avvertenza ciò che lo allontana dagli interessi immediati del pensiero. Tuttavia, come indicava Platone, soffermarsi a considerare la finitezza dell'essere – grazie forse a una particolare esperienza dell'estraneità – desta il pensiero dinanzi all'evento dell'essere, aprendosi alla meraviglia di esso nel doppio senso dell'espressione: come stupore e ammirazione, come enigma e mistero.

Il *logos* che interiorizza il senso della meraviglia diventa consapevole del compito di approfondire quanto l'avvertenza originaria dell'essere, presente nell'esperienza radicale, gli ha permesso di intravedere. L'essere del quale *sa*, è l'essere (verbalmente inteso) dell'ente finito, che include i trascendentali e si dispiega in essi, ma che nel contempo si manifesta caduco e frammentario. La domanda che emerge nel pensiero comporta l'esigenza di andare oltre le prime concezioni, nel tentativo di raggiungere una comprensione più vasta e incisiva – più profonda – dell'ente in quanto "essente" e, quindi, dell'essere.

La domanda ontologica è esposta a un rischio, precisamente in quanto domanda che nasce nel e dal *logos*, e si erge come compito inevitabile per il *logos*: il pericolo di *logicizzare* l'indagine sull'ente, illudendosi di essere in grado di risolvere gli interrogativi sull'essere con un pensiero che torna su di sé e su i suoi contenuti, per precisarli analiticamente, definirli e fondarli deduttivamente, partendo da sé. Gli esiti a cui conduce un'impostazione di questa natura sono già stati accennati. L'imporsi del *logos* sull'ente perde irrimediabilmente la verità dell'essere e compie un'auto-riduzione, nello stesso atto in cui si chiude all'essere. Ma non ogni approfondire né ogni fondare consistono in un'imposizione del *logos*.

Anzitutto va rilevato che qualsiasi riflessione teoretica – che, in quanto tale, non è immediatamente indirizzata all'azione – contiene un movimento di "approfondimento". Il momento analitico, che di solito la riflessione teoretica comporta, e il dinamismo del passare da una considerazione a un'altra, sono avviati verso una considerazione ulteriore – più

Capitolo quarto

“profonda”, per adoperare di nuovo l’immagine consueta – di quanto costituiva un problema o una questione. Le prime impressioni o concezioni si rivelano insufficienti; da questa consapevolezza emergono la domanda e la sua esigenza di riflessione. Non di rado, come abbiamo osservato, l’insufficienza delle comprensioni incipienti non proviene da una mancanza assoluta di verità, ma dall’essersi limitati a un aspetto o a una manifestazione di quanto posteriormente è interrogato. L’approfondimento permette una visione più complessiva, insieme alla penetrazione e all’esibizione di una dimensione più essenziale della realtà corrispondente. In questo senso, ciò che era stato considerato precedentemente, si riconduce – secondo modalità diverse che variano a seconda della realtà indagata – a una dimensione ulteriore, sorgiva, dalla quale deriva. Ricondurre al fondo originante è fondare.

Senza la tensione di un transito dal derivato all’originario, dal secondario all’essenziale, da quanto si percepisce nelle prime impressioni (fenomeno) al nucleo, non vi è riflessione. Anche nel caso di chi non ammetta l’esistenza di una verità, ritenendo che le pretese veritative avanzate nel passato siano illusioni proprie di una ragione ingenua, autoingannatrice o dispotica, si presuppone l’essere riuscito a svelare quanto precedentemente era celato: ogni smascherare – ogni far emergere il fondo, anteriormente nascosto sotto quanto emergeva da lui e poggiava su di lui – contiene una rivendicazione di profondità e di “fondazione”.

La domanda ontologica implica l’esigenza di una riflessione risolutiva, che risalga verso il nucleo sorgivo, intrinseco all’ente, e da qui, verso l’origine estrinseca dell’ente, se esso si mostra non autarchico nella sua finitezza. Nel libro *Gamma*, precedentemente ricordato, Aristotele offre una seconda caratterizzazione della filosofia prima, oltre alla sua natura ontologica: «Ricerchiamo (ζητούμεν) i principi (τὰς ἀρχάς) e le cause supreme (τὰς ἀκροτάτας αἰτίας)»⁴. La radicalità della domanda ontologica richiede di per sé una radicalità simile nella riflessione: se la metafisica si confronta con il presupposto e le implicazioni di ogni sapere, lasciati impensati nelle altre modalità di pensare, la filosofia prima non deve arrestarsi prematuramente nel suo dinamismo di domanda e di indagine. «Dunque – conclude Aristotele – anche noi dobbiamo ricercare le cause prime dell’ente in quanto ente (τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας)»⁵. La metafisica possiede un carattere *ontologico* e *protologico*.

A questo riguardo, Fabro descriveva nel modo seguente il pensiero metafisico nel suo svolgersi: «Il metodo della metafisica tomista non è né intuitivo, né dimostrativo, ma *risolutivo* ch’è il passare dalle determinazio-

⁴ *Met.*, IV, 1, 1003 a 26-27.

⁵ *Met.*, IV, 1, 1003 a 31-32.

I sensi dell'essere

ni più vaghe a quelle più proprie, di atto in atto, di potenza in potenza, così che dagli atti molteplici e superficiali a quelli più costanti e così fino all'ultimo o primo ch'è l'esse. Questa forma di passare non è dimostrazione né intuizione, ma potrebbe essere detta *fondazione*; essa non può essere senza una certa qual esperienza o apprensione diretta. Anzitutto, è chiaro, c'è l'apprensione diretta del *passare* mediante il quale si attua il processo di *fondare*; poi, e di conseguenza, tale processo di fondazione non avrebbe senso se non implicasse l'emergenza nella coscienza dell'atto ultimo, l'esse, in cui si quietava il processo stesso perché il processo per formarsi esige una certa qual apprensione del punto d'arrivo»⁶. L'essere in cammino (μέθοδος) della metafisica è indirizzato a un riconoscimento o a una comprensione ulteriore della verità, e alla sua contemplazione.

Aristotele delinea un'ultima caratteristica della metafisica, indicata precedentemente: la sapienza «deve speculare intorno ai principi primi e alle cause; anche il bene e il fine delle cose è una causa»⁷. L'introduzione del bene e della finalità nell'ambito dell'ontologia avviene – come segnala il testo – a partire dalla considerazione del dinamismo dell'ente. Da questa prospettiva emergono e si tratteggiano sia la *considerazione dell'origine*, sia la *questione del senso*. La metafisica si rivela allora *ontologica, protologica e teleologica*.

La metafisica si svolge come riflessione ontologica che muove dalle dimensioni derivate dell'ente o che non sussistono in quanto tali (gli accidenti, nella terminologia aristotelica), verso l'enucleazione delle dimensioni sussistenti e originanti dell'ente, intrinseche ad esso (sostanza, causa formale e causa materiale). Inoltre, la metafisica, in quanto protologia, si chiede dell'origine o principio (ἀρχή) di un ente che, in quanto ente, non è autosufficiente (non è αὐτάρκης). Nella misura in cui la non autarchia appartiene all'ente *in quanto ente*, l'origine (causa efficiente) che si ricerca è il più originario, il primo (πρώτη ἀρχή). La teleologia, in quanto *logos* circa il fine (τέλος), sottolinea l'indole primaria della causa finale e suggerisce l'idea, che sarà pienamente svolta dal pensiero cristiano, di un destino ancora da raggiungere.

Le dimensioni protologiche e teleologiche della metafisica poggiano sulla domanda ontologica. L'apertura di questa è imprescindibile per la domanda dell'origine e del fine. È, dunque, prioritario dilucidare come si pone la questione dell'ente. Tale dilucidazione è svolta da Aristotele analizzando i così detti "sensi dell'essere".

⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società editrice internazionale, Torino 1960, p. 63.

⁷ *Met.*, I, 2, 982 b 9-10.

Capitolo quarto

1.2. I sensi dell'essere

Nell'insieme dei libri aristotelici sulla *filosofia prima*, il libro VI (E) costituisce un momento di transizione tra libri che possiedono in sé un'unità tematica – il libro III (B) o delle *aporie* con cui deve confrontarsi il pensiero, il libro IV (Γ) che riguarda i *principi*, il libro V (Δ) con la sua raccolta di *definizioni* – e un gruppo di libri che configurano una trattazione organica della domanda ontologica: i libri VII (Z) e VIII (H), incentrati sullo studio della *sostanza*; il libro IX (Θ), dedicato all'*atto* e alla *potenza* e il libro XII (Λ), che delinea la *teologia* aristotelica⁸. Il libro sesto si apre riprendendo l'argomento della filosofia prima, già enunciato: «Oggetto della nostra ricerca sono i principi e le cause degli enti, intesi appunto in quanto enti»⁹.

Aristotele torna a rilevare la radicalità della questione ontologica, come aveva fatto nel libro IV, mostrando la settorialità e irrisolutezza conclusiva delle altre scienze, giacché esse non indagano «intorno all'ente considerato in senso assoluto e in quanto ente (οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἢ ὄν)»¹⁰. Lo Stagirita segnala di nuovo che la radicalità che contraddistingue la domanda ontologica, in quanto considerazione dell'ente "in senso assoluto", proviene dall'interrogarsi su ciò che le altre scienze presuppongono: «Esse non si occupano dell'essenza (τί ἐστίν), ma partono da essa – le une desumendola dall'esperienza, le altre invece assumendola per via di ipotesi – e dimostrano con più o meno rigore le proprietà che di per sé competono al genere che esse hanno per oggetto»¹¹.

L'osservazione aristotelica riprende la distinzione platonica tra una ragione dimostrativa, che parte da ipotesi, e un pensiero che s'innalza verso il principio; tuttavia se ne discosta nell'impostazione. La radicalità della domanda ontologica non si determina nell'ambito dell'indagine eidetica, ma dell'essere della *physis*. Perciò Aristotele aggiunge: «Parimenti queste scienze [settoriali e non radicali] non dicono se il genere di ente del quale trattano esista realmente o no (εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι), perché il processo razionale che porta alla conoscenza dell'essenza di una cosa (τό τί ἐστι)

⁸ La lettura unitaria della *Metafisica*, lasciando momentaneamente da parte le discussioni storiografiche sulla cronologia dei differenti libri, risponde a interessi teoretici, all'esigenza di confrontarsi con la *Wirkungsgeschichte* del testo (la cui lettura unitaria ha segnato l'occidente) e a motivi interni al testo che emergono in diversi passi. Tuttavia, una discussione approfondita della questione esula dalla natura delle presenti riflessioni.

⁹ *Met.*, VI, 1, 1025 b 1-2.

¹⁰ *Met.*, VI, 1, 1025 b 9-10.

¹¹ *Met.*, VI, 1, 1025 b 10-13.

è lo stesso che porta alla conoscenza della esistenza di una cosa (εἰ ἔστιν)»¹².

Lo sguardo ontologico è rivolto all'essere, alla sostanza e all'essenza in quanto modalità primigenie di essere (in senso verbale), e non in forza della compiutezza formale con cui contengono eideticamente l'entità corrispondente. L'attenzione intellettuale si indirizza verso l'essere, non verso la considerazione ideale delle formalità o delle essenze. Su questa via – si ribadisce – la radicalità dell'ontologia implica la radicalità della protologia, motivo per il quale l'interrogazione e l'indagine s'incamminano verso l'origine ultima, diventando la filosofia prima *teologia*: «Se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente a una scienza teoretica; [...] la filosofia prima riguarda realtà che sono separate e immobili, [poiché] è necessario che tutte le cause siano eterne, ma queste in modo particolare: infatti, queste sono le cause degli esseri divini che a noi sono manifesti»¹³.

La metafisica non è teologica perché l'ente in essa tematizzato sia considerato un genere supremo che include il finito e il divino, come due generi inferiori, né in base a una connessione logica che tiene insieme – sistemicamente – l'ente finito e il divino; ma perché la radicalità protologica della domanda ontologica conduce il pensiero a riconoscere la realtà che è all'origine di ogni realtà. Se l'ente finito non autarchico rinvia a un Principio, soltanto alla luce di esso si potrà considerare radicalmente il finito. Per questo aggiunge Aristotele: «Se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'ente in quanto ente, cioè che cosa sia l'ente e quali attributi, in quanto ente, gli appartengano»¹⁴. Di quale Principio si tratti, in che cosa consista il suo originare e come sia possibile la considerazione del finito alla sua luce, sono domande ancora aperte.

Nel contesto ora abbozzato – corrispondente al primo capitolo del libro sesto della *Metafisica*, tramite il quale il lettore è introdotto nella domanda ontologica in vista della sua trattazione nei libri successivi – Aristotele osserva significativamente proprio all'inizio del secondo capitolo: «L'ente, inteso in generale, ha molteplici significati»¹⁵. L'ente è pensato e detto in molti modi. La diversificazione delle modalità dei rapporti del-

¹² *Met.*, VI, 1, 1025 b 16-18.

¹³ *Met.*, VI, 1, 1026 a 10-18.

¹⁴ *Met.*, VI, 1, 1025 b 27-32.

¹⁵ *Met.*, VI, 2, 1026 a 33-34: τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς.

Capitolo quarto

l'uomo con l'ente è evidente: i rapporti interpersonali non si confondono con i rapporti con le cose, e all'interno degli uni e degli altri, le differenze tra le diverse formalità di rapporto sono costantemente percepite ed attuate dall'uomo mentalmente sano. La diversità tra i rapporti si riflette anche negli abiti intellettuali che essi richiedono per la loro messa in pratica e si rispecchia nel linguaggio che a ogni modalità di rapporto corrisponde¹⁶.

L'avvertenza circa la polisemia del termine "ente" sembra rivestire, secondo Aristotele, una rilevanza singolare giacché nei momenti chiave della *Metafisica*, in cui si accinge a formulare la questione ontologica e a iniziare la sua esposizione o indagine, egli premette la suddetta indicazione. Come abbiamo visto, all'inizio del primo capitolo del libro quarto Aristotele afferma: «C'è una scienza che considera l'ente in quanto ente e le proprietà che gli competono in quanto tale»¹⁷. Poche righe dopo, aggiunge alla caratterizzazione della filosofia prima come ontologia la sua indole protologica: «Ricerchiamo le cause e i principi supremi»¹⁸. Ebbene, il secondo capitolo si apre con la seguente asserzione: «L'ente si dice in molteplici significati»¹⁹.

Nel libro quinto si ripropone l'osservazione proprio nel capitolo settimo, dedicato all'ente. La presentazione che ne fa Aristotele offre un quadro d'insieme dei diversi significati del termine "ente", distinguendo 1) l'ente (τὸ ὄν) detto accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός); 2) l'essere detto *per sé* (καθ'αυτό), che include le diverse categorie (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), vale a dire l'essenza (τί ἐστὶ), la qualità, la quantità, la relazione, il dove, il quando, l'agire o il patire; 3) l'essere (τὸ εἶναι) e l'è (τὸ ἔστιν) detti significando l'essere vero (ἀληθές) o il non essere come falso (ψεῦδος); 4) infine, l'essere (τὸ εἶναι) o l'ente (τὸ ὄν) detti nel senso dell'atto o della potenza²⁰.

Il secondo capitolo del sesto libro delinea una classificazione dei significati dell'ente simile a quella vista nel libro quinto: «L'ente, inteso in generale, ha molteplici significati: 1) uno di questi [...] è l'ente accidentale; 2) un secondo è l'ente come vero e il non ente come falso; 3) inoltre, ci sono le figure della categorie (per esempio l'essenza, la qualità, la quantità, il dove, il quando, e tutte le restanti); ancora, oltre a tutti questi, 4) c'è l'ente come potenza e come atto (τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ)»²¹.

¹⁶ Cfr. per uno studio complessivo dei sensi dell'essere A. LLANO, *Metafisica y lenguaje*, Eunsá, Pamplona 1984, pp. 121-262.

¹⁷ *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-21.

¹⁸ *Met.*, IV, 1, 1003 a 27-28.

¹⁹ *Met.*, IV, 2, 1003 a 33: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς.

²⁰ Cfr. *Met.*, V, 7, 1017 a 7 - b 9.

²¹ *Met.*, VI, 2, 1025 b 33 - 1026 a 2.

La molteplicità di modi in cui l'ente può essere detto indica che l'uomo afferma – teoreticamente o praticamente, esplicitamente o implicitamente – l'“è” o l'“essere” in molti modi, in funzione della realtà di cui si tratta (un evento che accade, un'azione che si compie, uno stato in cui ci si viene a trovare, la valutazione etica o scientifica di un'asserzione, un tu a cui ci si rivolge, ecc.), o a seconda della prospettiva o dell'atteggiamento con cui ci si confronta con una “realtà”. La varietà di registri con cui si dice l'ente, si pensa ad esso e si agisce su di esso, sottolinea la poliedricità del *logos* e dell'agire dell'uomo. Non confondere un modo di dire l'ente con un altro, non compiere una riduzione della loro molteplicità ad un unico significato, è imprescindibile per rispettare la ricchezza dell'uomo e del reale. La prima articolazione della domanda ontologica si compie quindi con la distinzione dei sensi dell'essere e l'emergenza dei sensi radicali.

Alla luce dei testi ricordati, la molteplicità semantica dell'ente si contraddistingue in Aristotele per tre note. In primo luogo, il termine ente non è univoco, giacché quando si afferma l'“è” o l'“essere”, il linguaggio – e con esso il pensiero – non asserisce “lo stesso”. Il significato dell'affermazione “è” quando il *logos* si limita ad esprimere la constatazione del darsi di un evento o di un oggetto, non coincide con il significato dell'“è” o di “ente” quando ci si riferisce all'essenza di una realtà o alla sua attualità. Nel quadro delle modalità di Aristotele, il *logos* si muove su piani diversi, all'interno dei quali, inoltre, riappaiono differenze: non è lo stesso dire “è” della sostanza o degli accidenti, dell'atto o della potenza. La qualità dell'“è”, e quindi il carattere di “ente”, sono diversi nella sostanza e negli accidenti, nell'atto e nella potenza.

Tuttavia, la molteplicità di significati non equivale a un'equivocità sconnessa, che delegittimerebbe in partenza qualsiasi discorso sull'ente e impedirebbe un rapporto di fondazione ontologica, oltre che noetica, tra i diversi significati. Aristotele afferma: «L'ente si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L'ente, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo “sano” tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla»²².

Il rapporto tra i diversi significati dell'ente è esplicitato ulteriormente nel settimo libro, in cui, ancora una volta, Aristotele afferma che l'ente è detto in molti modi (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)²³ e specifica: «Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'ente è l'essenza (πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν) la quale indica la sostanza (οὐ-

²² *Met.*, IV, 2, 1003 a 33 - 1003 b 1.

²³ *Met.*, VII, 1, 1028 a 1.

Capitolo quarto

σῖαν) [...] Tutte le altre cose sono dette enti, in quanto alcune sono quantità dell'ente nel primo significato, altre qualità di esso, altre affezioni di esso, altre, infine, qualche altra determinazione di questo tipo»²⁴. In sintesi, la molteplicità semantica dell'ente, in secondo luogo, è ricondotta alla sostanza come alla base di ogni altro significato.

La terza nota della polisemia di *ente* in Aristotele si evidenzia particolarmente nel testo tratto dal quinto libro. In questo caso, Aristotele adopererà indistintamente i termini *ente*, *è* ed *essere* per presentare il quadro dei diversi significati, il che indica che i tre termini costituiscono un'unità, dove la differenza tra ente, *è* ed essere sarebbe sintattica, ma non semantica; contrariamente a quanto succede tra i diversi significati elencati di ente. L'equivalenza semantica dei tre termini dimostra che Aristotele in questo caso non prende in considerazione una differenza tra *ente* ed *essere*, e che, di conseguenza, se i diversi significati di ente rinviano alla sostanza come al significato principale, l'ontologia aristotelica sarà fondamentalmente uno studio della sostanza. «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno problema: *che cos'è l'ente*, equivale a questo: *che cos'è la sostanza (οὐσία)*»²⁵. Qui si racchiudono la grandezza e i limiti dell'ontologia aristotelica.

La centralità dell'*ousia* nell'ontologia aristotelica è sottolineata anche nel libro *Gamma*, dove l'autore la giustifica indicando la primarietà della sostanza in riferimento agli altri significati dell'ente: «È evidente, dunque, che gli enti saranno oggetto di una unica scienza, appunto in quanto enti. Tuttavia, in ogni caso, la scienza ha per oggetto, essenzialmente, ciò che è primo, ossia, ciò da cui dipende ed in virtù del quale viene denominato tutto il resto. Dunque, se questo primo è la sostanza (οὐσία), il filosofo dovrà conoscere le cause e i principi della sostanza»²⁶. La specificazione dell'ontologia come "ousiologia" deriva dal ruolo ontologico e noetico-linguistico della sostanza. Ogni pensare e discorrere poggia, in ultima analisi, su una dimensione ontologica che non rinvia ad un'altra, che è "per sé". Se mancasse un nucleo metafisico per sé, il *logos*, e con esso l'azione, si inabisserebbero in una serie infinita di rinvii, in cui ogni parola o concetto e ogni azione si disperderebbero senza contorni o identità.

I diversi significati dell'ente rinviano alla sostanza, nella misura in cui il discorso veritativo ha senso se non si diluisce in una semantica completamente relativa al contesto storico (senza un riferimento all'essere) o in un insieme logico-linguistico chiuso in sé (in cui ciascun elemento ha signifi-

²⁴ *Met.*, VII, 1, 1028 a 13-20.

²⁵ *Met.*, VII, 1, 1028 b 2-4.

²⁶ *Met.*, IV, 2, 1003 b 15-19. La primarietà della sostanza è ontologica, non soltanto noetica o semantica; anzi, lo è in questi ultimi casi perché lo è ontologicamente.

cato soltanto grazie all'opposizione con gli altri termini all'interno della totalità del gioco). *L'ens ut verum* è tale se contiene un riferimento a un'istanza che, in quanto base ultima di significato, possiede una consistenza (di contenuto essenziale) che le è propria, e questa consistenza è reale, sussiste. Altrimenti, il discorso veritativo sprofonderebbe in una catena infinita di rimandi o poggerebbe su una base che difficilmente potrebbe sfuggire all'arbitrarietà: su un volontarismo senza istanza in sé con cui misurarsi. La *consistenza* – che risponde alla domanda “in che cosa consiste?” – indica che la sostanza aristotelica possiede un'identità in termini di essenza o di forma. La *sussistenza*, da parte sua, segnala che la sostanza è la base di riferimento per i discorsi sulle qualità, le dimensioni quantitative, le circostanze o stati, sui vissuti, sulle passioni o azioni, sulle relazioni, ecc. Ad esempio, né l'azione umana sussiste di per sé, né l'uomo si esaurisce nei suoi vissuti; l'una e gli altri *sono* in quanto sono dell'uomo, e accadono nella misura in cui si riferiscono, oltre che all'uomo come loro soggetto, a un polo oggettivo, di natura diversa a seconda dei casi.

Il pensiero, il linguaggio, l'azione, i rapporti interpersonali e con le cose, ecc. sono possibili grazie all'io che li compie e alla realtà – con la sua consistenza e la sua sussistenza – a cui fanno riferimento. Introdurre le nozioni di consistenza essenziale e di sussistenza nell'essere implica reinserire la questione dell'identità (che è?, chi è?, chi sono?, qual è la sua/tua/mia identità?), ora non più in termini esclusivamente formali-eticici, ma di sostanza.

Aristotele, infatti, collega subito il discorso dell'ente con quello dell'unità e dell'identità: «L'ente e l'uno sono una medesima cosa ed una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro (così come si implicano reciprocamente, principio e causa), anche se non sono esprimibili con una unica nozione»²⁷. Sulla base della trascendentalità dell'uno, Aristotele giustifica l'indole analogica dell'unità (e dell'identità): «Tante sono le specie di enti, quante sono quelle dell'uno»²⁸. Dalla prospettiva in cui l'ontologia si mostra come un'indagine sulla sostanza, Aristotele chiarisce che alla filosofia prima corrisponderà anche lo studio dell'identità e della differenza, dell'essere e della sua negazione²⁹. In riferimento all'unità, compie di nuovo la riconduzione dei modi di essere alla sostanza – con la sua consistenza e la sua sussistenza – come alla loro base: «La sostanza di ciascuna cosa è una unità e non accidentalmente; e, nello stesso modo, essa è anche essenzialmente un ente»³⁰. Sia la consi-

²⁷ *Met.*, IV, 2, 1003 b 23-26.

²⁸ *Met.*, IV, 2, 1003 b 33-34.

²⁹ Cfr. *Met.*, IV, 2, 1004 a 9-22.

³⁰ *Met.*, IV, 2, 1003 b 32-33.

Capitolo quarto

stenza essenziale della sostanza che la sua sussistenza determinano l'identità di ciascun ente: una sostanza è la sostanza che "è" perché è di tale natura e non di un'altra, e perché "è" questa e non quest'altra.

1.3. I sensi dell'ente non metafisici

Nel libro VI, dopo la presentazione del quadro dei significati dell'ente, Aristotele si sofferma a considerare due dei modi indicati. Essi hanno in comune il non costituire l'ambito a cui si rivolge la domanda ontologica e in cui si svolge la sua indagine, sebbene per motivi diversi nei due casi. Essi sono l'ente accidentale (*ens ut accidens*) e l'ente come vero (l'essere veritativo, *ens ut verum*) e il non-ente come falso. Gli altri due sensi, le categorie e l'atto e la potenza, saranno studiati nei libri successivi: i libri VII e VIII, dedicati alla sostanza, e il libro IX, in cui ci si sofferma sull'atto.

Il primo modo di pensare e di dire "è" o "ente" è denominato da Aristotele *ente accidentale*: κατὰ συμβεβηκός. Il nome adoperato per caratterizzarlo è già eloquente. Il prefisso συν indica "l'essere insieme". La radice βαίνω (perfetto βέβεκα) significa muoversi, andare, indirizzarsi, trascorrere. Συμβαίνω esprime il riunire o riunirsi, il venire per stare insieme o lo stesso venire insieme, l'accadere e il coincidere. L'espressione κατὰ συμβεβηκός allude in sintesi a un puro *accadere* o a un mero *coincidere fortuito*.

L'ente veritativo (ἀληθές, *ens ut verum*) indica, in conformità con la sua denominazione, la considerazione dell'ente dalla prospettiva della verità. Detto con maggiore precisione, l'ente veritativo consiste nell'affermazione o negazione di essere con cui si esprime la verità o la falsità di una proposizione oppure il darsi effettivo o meno dei casi di un concetto nella realtà³¹. La riflessione circa l'asserzione e il diniego di essere in ordine ad indicare la verità o meno di tale operazione, oppure in vista della tematizzazione in sé del rapporto tra "affermazione-negazione di essere" e "verità e falsità", chiama in causa l'essere in quanto conosciuto (secondo il *logos*) e non direttamente secondo la realtà. L'ente veritativo segnala che non ogni pensare e dire "è" riguarda direttamente il reale, ma che il pensiero è in grado di tornare su di sé e di esprimere un parere circa i suoi contenuti. La distinzione tra un discorso "de re" e uno "de dicto" (o tra predicati di primo e di secondo livello nella tradizione fregeana) permette

³¹ Quando neghiamo che ci siano draghi, della realtà non ne parliamo che indirettamente: il discorso riguarda il concetto di drago, per negare di esso che abbia "casi" nell'ambito della natura.

l'eliminazione di paradossi apparenti: considerare che Dio non può creare un altro Dio, non significa riconoscere un limite all'onnipotenza divina, ma semplicemente affermare l'assurdità di un enunciato o di una domanda.

Nonostante la sua espressività, la determinazione del termine "ente accidentale" non è semplice. Nei testi riportati, in cui si presenta la molteplicità semantica di "ente", Aristotele distingue chiaramente tra l'*ente accidentale* e l'*ente per sé*, all'interno del quale include la *sostanza* e gli *accidenti*. È evidente che gli accidenti metafisici (appartenenti all'ente secondo le categorie) e l'ente accidentale non si equivalgono.

La caratterizzazione di quest'ultimo offerta nel libro VI comincia con l'osservazione che «ciò che non esiste né sempre né per lo più, questo diciamo essere accidentalmente»³². Il senso dell'asserzione trascende la mera constatazione statistica, come si desume dagli esempi che la illustrano: «Che l'uomo sia bianco è accidentale [...], invece, l'uomo è animale non per accidente»; «è accidentale, anche, che il costruttore di case guarisca qualcuno»³³. Nei due casi, il rapporto tra il soggetto della proposizione e il predicato è ritenuto accidentale perché la loro connessione non è per sé: né l'uomo è, in quanto uomo, bianco, né l'architetto guarisce in quanto architetto. L'accidentalità non consiste meramente nella rarità del fenomeno, in quanto statisticamente poco frequente, ma nell'assenza di un rapporto ontologico tra i due termini: né l'essere uomo è origine di per sé dell'essere bianco, né l'architettura è causa della guarigione. Nel primo esempio si dà il caso che tale uomo sia bianco (perché figlio di genitori nordici, non perché uomo), nel secondo, si dà il caso che lo stesso soggetto che è diventato architetto abbia anche imparato medicina (ma non è medico perché architetto).

Anche il libro V della *Metafisica* si sofferma a considerare l'ente accidentale, offrendo due modalità di esempi. In primo luogo, Aristotele segnala «il musicista costruisce una casa» come caso di ente accidentale, giacché – osserva significativamente – l'unica giustificazione dell'affermazione consiste nel *fatto* che «il musicista sia costruttore, o che il costruttore sia musicista»³⁴. In secondo luogo, lo Stagirita cita un'altra modalità di ente accidentale: «Uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro. Questo ritrovamento del tesoro è, dunque, accidentale (συμβεβηκός) per chi scava una fossa: infatti, l'una cosa non deriva dall'altra né fa seguito all'altra necessariamente (ἐξ ἀνάγκης)»³⁵. Questa modalità di ente acci-

³² *Met.*, VI, 2, 1026 b 31-33.

³³ *Met.*, VI, 2, 1026 b 35-37.

³⁴ *Met.*, V, 7, 1017 a 10-12.

³⁵ *Met.*, V, 30, 1025 a 16-18.

Capitolo quarto

dentale viene ripresa, di nuovo, nel libro VI, quando Aristotele analizza il caso dell'uomo che, uscendo di casa perché assetato, muore in modo violento (gli cade addosso una tegola, per esempio). Né la sete, né l'alimento salato che l'ha provocata, sono la causa per sé della morte: purtroppo è accaduta un'indesiderata e fortuita coincidenza di due linee di eventi: l'alimento salato, il pranzo e la sete, da una parte, e il vento che fa scivolare la tegola, dall'altra³⁶.

È evidente che la determinazione dell'ente accidentale suscita non poche questioni d'indubbia rilevanza per la metafisica, non da ultimo perché Aristotele esclude dalla filosofia prima la sua considerazione, il che permetterebbe di precisare dialetticamente l'oggetto di essa. Da quanto abbiamo visto, però, si può ottenere una prima conclusione: l'ente accidentale corrisponde a quegli eventi o a quegli enti dei quali l'uomo può affermare soltanto che accadono, senza essere in grado di fornire un'altra giustificazione oltre al mero darsi fortuito, casuale o "coincidenziale". L'*ens per accidens* è escluso dalla domanda e dall'indagine metafisiche perché, esaurendosi nel suo accadere (*accidit*), non è suscettibile di essere tema di una domanda, né ulteriormente compreso. La caratterizzazione dell'ente accidentale come evento casuale, fortuito o meramente fattico, implica che, per il pensiero, esso sia carente d'intelligibilità e di densità ontologica, al di là della mera attestazione del suo accadere. Da qui, la sua esclusione dalla metafisica³⁷.

Il motivo per cui Aristotele esclude l'*ens ut verum* consiste, invece, nello statuto del suo dire. Considerare l'"è" o il "non-è" dal punto di vista dell'affermazione o negazione di verità significa analizzare se e come un'asserzione o una negazione, in quanto tali, si riferiscono alla realtà. Ciò che qui è messo in questione non è l'"è" dell'ente-reale, ma l'"è" contenuto nell'affermazione. L'essere secondo il *logos* non determina il tema della metafisica, ma l'essere dell'ente in quanto ente.

2. La metafisica come ontologia e protologia della sostanza

2.1. L'emergenza dell'ente per sé

La prima modalità di considerare e dire l'ente corrisponde negli elenchi di Aristotele all'ente accidentale. Il nome adoperato per indicarlo, di-

³⁶ Cfr. *Met.*, VI, 2, 1026 b 33 - 1027 a 6.

³⁷ La rilevanza ontologica della temporalità (evoluzione, storia) richiede di allargare l'orizzonte che qui comincia a delinearci. Lo stesso Aristotele offre alcune indicazioni al riguardo (come l'ottica teleologica), ma non sono sufficienti.

ceavamo, è di per sé espressivo. *Per accidens*, parla di un succedere occasionale, di un coincidere fortuito, del darsi di un evento del quale si può soltanto affermare che accade (*accidit*) nella misura in cui non è suscettibile di una comprensione ulteriore: si presenta senza intelligibilità intrinseca e, nel caso dell'azione, senza responsabilità immediata. Aristotele conclude senza esitazione: «Dell'ente come accidente [...] non c'è nessuna scienza»³⁸. L'assenza d'intelligibilità che lo Stagirita riscontra nell'*ens ut accidens* corrisponde a un accadere "casuale", in cui gli eventi non rispondono a principi causali con una certa struttura o a dinamismi determinati (almeno in parte); accadere il cui risultato non sarà una realtà che – benché temporale – è costituita da eventi comprensibili e da enti dotati di un'identità. L'assenza d'intelligibilità che contraddistingue una tale natura si estende all'ambito della storia se si allarga la nozione di ente accidentale e la si applica all'azione e al divenire umani. In questo caso, l'accidentalità non risiederebbe nella mancanza di predeterminazione, giacché è proprio della storia l'essere frutto della libertà. Nella storia l'accidentalità radicherebbe nella negazione d'identità nell'uomo, mancando la quale è impossibile riconoscere una teleologia nell'uomo e nella storia, e diventa chimerico giudicare eticamente gli avvenimenti storici e considerarli da una prospettiva teleologica. La storia sarebbe carente d'intelligibilità propria perché mancherebbe il criterio o orizzonte alla luce del quale comprendere un'azione in termini di promozione umana o di degrado, termini imprescindibili per l'intelligibilità umana della storia.

Dell'ente accidentale, quindi, è possibile solo accertare o verificare empiricamente il suo darsi (*accidit*): l'accadere senza intelligibilità intrinseca; tutt'al più sarebbe possibile conferire all'evento o all'azione un senso, ma in modo estrinseco. Aristotele avvicina l'ente accidentale addirittura al non-ente: «L'accidente è quasi un puro nome. Per ciò Platone, in certo senso a ragione, considerò la sofistica come scienza del non-ente; infatti i discorsi dei sofisti vertono, per così dire, soprattutto sull'accidente»³⁹. La generalizzazione dell'ente accidentale si manifesta in consonanza con l'atteggiamento positivista di chi ritiene che sia scientificamente giustificata unicamente l'attestazione empirica di eventi: tramite una verifica sperimentale, o grazie alla ricerca di fonti storiche, o come risultato dello studio statistico di una raccolta di dati, ecc. In questo caso, il significato degli eventi naturali o delle azioni umane non radica in un'intelligibilità intrinseca di essi, ma proviene dall'attribuzione di senso da parte di un contesto culturale o di una ragione trascendentale. Quando il significato si considera estrinseco, il positivismo fattuale conduce a tutte le al-

³⁸ *Met.*, VI, 2, 1026 b 3-4.

³⁹ *Met.*, VI, 2, 1026 b 13-16.

Capitolo quarto

tre modalità di positivismo: al positivismo giuridico, perché la determinazione ultima del "giusto" proviene dalla volontà (da una o dall'accordo tra diverse volontà), al positivismo storico, al positivismo religioso, ecc.

Il nesso tra atteggiamento positivista, volontarismo e arbitrarietà (in quanto assenza di fondamento) è difficilmente evitabile senza un'intelligibilità ontologica. Se il senso si determina estrinsecamente, i criteri di valutazione (etici, sociali, politici) provengono da una cultura e da una volontà scollegate dalla verità in senso proprio. Anzi, in questo quadro, la pretesa di una verità in sé non può che essere interpretata come un possibile attentato o una minaccia latente contro la libertà. A questo riguardo, è significativo l'accostamento dell'ente accidentale alla sofistica, accennato da Aristotele.

L'assenza di intelligibilità, che il pensiero implicitamente presuppone quando si limita ad asserire il mero accadere di un evento, implica alla luce di quanto detto che l'affermazione dell'"essere" di tale evento – del suo "è" – consiste unicamente nell'attestazione e nell'esteriorizzazione del darsi dell'evento: si dà il caso che accada un evento. Orbene, la mancanza di identità (consistenza, essenza, *eidōs*) nell'ente e di significato intrinseco negli eventi e nelle azioni porterebbe con sé, in ultima analisi, l'impossibilità dell'azione umana in quanto azione responsabile, sia dell'operare poetico (tecnico), sia dell'agire prassico (etico, politico, culturale). Infatti, ogni azione propriamente umana contiene una comprensione che riguarda sia l'oggetto o la persona su cui verte l'azione, sia l'azione stessa e l'io che la compie. Senza identità di sorta nelle realtà e nel loro accadere, tutto sarebbe fortuito; il che impedirebbe ogni progettazione tecnica o impegno interpersonale, giacché essi implicano un'anticipazione programmatica del futuro, la quale non avrebbe senso se l'ente e la persona fossero carenti d'identità e tutto si esaurisse in un mero accadere. D'altra parte, l'azione non risponderebbe a un io libero che si mantiene nel tempo, né avrebbe un'istanza etica dinanzi a cui rispondere dell'operato. Senza io che *risponda* e senza identità essenziale, personale e teleologica dell'uomo, che contenga esigenze etiche e di fronte alla quale si debba *rispondere*, il termine *responsabilità* comincia a svuotarsi di contenuto. «Una prova di ciò si ha nel fatto che nessuna scienza si occupa di esso [dell'ente *per accidens*]: né la scienza pratica, né la scienza poetica, né la scienza teorica»⁴⁰. L'universalizzazione dell'ente accidentale chiude lo spazio alla responsabilità e, di conseguenza, a un atteggiamento intellettualmente e liberamente responsabile.

In sintesi, dichiarare che l'ente *tout court* è secondo il modo dell'ente accidentale, implicherebbe la rinuncia alla conoscenza per abbandonarsi

⁴⁰ *Met.*, VI, 2, 1026 b 4-5.

ad un'ermeneutica sofisticata, nel senso platonico visto. L'assenza di identità in sé nell'uomo, e, di conseguenza, di significato intrinseco nelle sue azioni, ci riconduce a un'ermeneutica dell'esistenza come gioco creativo ed in ogni caso innocente, al modo di Nietzsche, in cui il pericolo dell'arbitrarietà o del dispotismo (illuministico, estetico, ideologico, politico, ecc.) diventa, sempre di più, difficilmente riconoscibile e confrontabile.

L'esperienza umana si rivela di fronte alla pretesa di dissolvere l'essere nel puro accadere. L'esperienza pensante e l'esperienza dell'azione mostrano l'irrinunciabilità di una comprensione dell'essere in cui l'evento del reale possiede un carattere intelligibile. Il superamento dell'accidentalità verso l'esigenza di una comprensione metafisica dell'essere si compie in Aristotele come transito dal *per accidens* verso il riconoscimento del *per sé*.

Nella prospettiva metafisica, affermare l'ente per-sé implica la consapevolezza dell'esigenza di tre modalità di domande dinanzi all'evento dell'essere: che cosa accade?, come accade?, perché accade? L'ente si presenta dotato d'intelligibilità, la quale riposa sulla sua identità. Nell'ottica aristotelica, l'identità costituisce l'ente nella sua consistenza (essenzialità), ed è ciò che primariamente sussiste. All'*identità costitutiva e sussistente* dell'ente appartengono, inoltre, alcune proprietà che, come indica il termine, le sono proprie (per sé).

Nell'orizzonte in cui il pensiero comincia ad addentrarsi è imprescindibile non dimenticare l'indole analogica dell'ente e dell'unità – sottolineata tassativamente da Aristotele –, la quale si mostra di nuovo appena si riflette sulla gradualità che corrisponde ai diversi modi dell'identità costitutiva e sussistente degli enti: il frammento di un metallo può essere diviso allo scopo di ottenere due pezzi dello stesso materiale, la divisione dei viventi, invece, implica di solito la morte, lo scomparire di tale ente. La modalità e il grado di sussistenza e di consistenza – di identità ontologica – sono diversi nei due casi.

È chiaro che il passaggio dal *per accidens*, in quanto mera constatazione dell'accadere di un evento, di un ente o di un'azione, al *per sé* come riconoscimento e affermazione della sussistenza e della consistenza di un ente, comporta il pericolo di tralasciare sia il carattere di evento dell'ente sia la storia, per concentrarsi esclusivamente sullo studio delle formalità essenziali che si identificano nel reale. Il rischio di una deviazione verso il formalismo o l'essenzialismo è già stato segnalato durante l'analisi dell'impostazione platonica. In quel contesto, abbiamo verificato un predominio della considerazione dell'entità eidetica dell'ente, con il conseguente deviamiento verso un logicismo peculiare. Tuttavia, abbiamo anche indicato che Platone si confrontò con la perplessità di dover relegare il pensiero e la vita a un secondo piano, se la prevalenza dell'impostazione eidetica non era bilanciata.

Capitolo quarto

L'impostazione di Aristotele si discosta da quella platonica in punti centrali. Lo Stagirita include all'interno dell'ente καθ'αυτό tre elementi. In primo luogo, ritiene che ogni ente possieda alcune *proprietà* che gli appartengono in quanto tale, sia in forza della sua identità costitutiva, sia come conseguenza delle sue azioni o delle situazioni, circostanze, stati, ecc. in cui è venuto a trovarsi in quanto ente singolo. Le proprietà per autonomia sono le caratteristiche di un ente che possono essere predicate come un *proprium* di questo (il ridere dell'uomo), nella misura in cui tali note derivano dalla sua identità essenziale. Ma anche le caratteristiche che provengono dal percorso vitale o dalla libertà, nel caso dell'uomo, e che identificano un uomo come quest'uomo particolare, con la sua personalità, sono proprietà che esso possiede in un certo senso "per sé". Gli abiti intellettuali e morali acquisiti, le relazioni instaurate o ricevute, gli stati di salute o le situazioni sociali per cui è passato e dinanzi alle quali ha reagito in un modo o nell'altro, ecc. non devono essere intese come *per accidens*, poiché possiedono un'intelligibilità e una causalità proprie, e configurano l'identità personale di un uomo sulla base dell'identità umana che egli ha in quanto uomo. Gli accidenti metafisici sono inseriti da Aristotele all'interno dell'ente καθ'αυτό e non relegati a ente κατά συμβεβηκός.

Le proprietà che qualificano l'ente sono riconoscibili intellettualmente – almeno in parte – in quanto dotate di intelligibilità: possiedono anch'esse una certa identità e una causa. Per questo, l'uomo è in grado di comprenderle e di giudicarle, sebbene non di rado in modo imperfetto. Se mancasse l'intelligibilità nelle proprietà, se di esse soltanto si potesse affermare che accadono, sarebbe problematica la loro identificazione e distinzione, l'interagire con loro e il giudicarle da una prospettiva etica. Si ricadrebbe nell'arbitrario.

Aristotele considera, in secondo luogo, che l'ambito del per sé è formato dalle *identità essenziali* che costituiscono originariamente gli enti, determinandoli secondo la loro natura specifica. Ogni ente è ciò che è. Altrimenti, come si mostra nel libro IV illustrando il principio di non contraddizione, non sarebbe possibile pensare, parlare o agire: se quando si pensa a un ente, si parla di esso o si agisce su di esso, si pensa a esso e ad altro, senza distinzione, allora non è possibile il *logos*, né il dialogo, né l'azione. Per indicare l'identità che costituisce un ente secondo la sua consistenza, Aristotele adopera, ad esempio nell'ottavo capitolo del libro Z, tre termini: l'ente è costituito da un *contenuto essenziale* (τὸ τί ἦν εἶναι), è determinato da una *forma* (μορφή), è specificato da un *eidos* (εἶδος).

La difesa del per-sé non toglie la legittimità dei discorsi allusivi o delle azioni simboliche; sottolinea invece l'identità di base degli enti, che li costituisce negli enti che sono e non in altri. L'identità essenziale, in quan-

to costitutiva della consistenza dell'ente, è anche la radice delle differenze ontiche. Orbene, introdurre il per sé e ritenere che l'ente sia dotato di una sua identità, secondo la quale – nel caso dell'uomo – si devono comprendere e giudicare le azioni e gli atteggiamenti, non significa affermare che ogni discorso sull'uomo debba essere apodittico, dimostrativo. L'impegno per conoscere l'identità dell'uomo, con le difficoltà con cui questi si confronta, valorizza il senso autentico della prudenza (φρόνησις) dinanzi alle scelte da compiere, e riscatta lo spazio della poetica e della retorica, come lo stesso *corpus aristotelicum* mette in evidenza. Considerare che la realtà possiede un'intelligibilità intrinseca che radica nell'identità non significa, infine, ritenere che il finito sia comprensibile indipendentemente da un'istanza trascendente, o che esso sia trasparente per il pensiero. Anzi, come è stato ripetuto, proprio dall'esperienza della meraviglia (ammirazione e mistero) nasce la riflessione metafisica, riflessione che condurrà verso il trascendente anche in quanto istanza alla luce della quale intravedere il significato del finito. Tuttavia, tale significato non è arbitrario (estrinseco), ma intrinseco a un finito che, in un orizzonte cristiano, è creato ed orientato dalla Provvidenza.

Alla sfera del per sé appartengono, in terzo luogo, i *dinamismi causali* che provocano l'apparire degli enti e il loro evolversi. Gli eventi nell'ambito della *physis* possiedono intelligibilità perché il loro accadere è secondo certi dinamismi identificabili. L'uomo non si trova di fronte a una natura totalmente amorfa e caotica, in cui il divenire è sempre e ovunque senza "regole". La scienza e la tecnica partono dal presupposto che la natura possiede le sue determinazioni, che essa non è puro e continuo "capriccio", benché non sempre sia possibile conoscere tutti i parametri che intervengono nei dinamismi naturali e ci siano processi che si svolgono in un modo im-predeterminato e im-predicibile. Le manifestazioni più banali e quotidiane del nostro rapporto con la realtà mostrano tale presupposto⁴¹. Sul rapporto tra azione-causalità umana e valutazione etica, già ci siamo soffermati.

Dinanzi a una concezione "causalista" e al rifiuto del "casualismo assoluto" nella natura, si potrebbe ripresentare il rischio di formalismo o di determinismo. La considerazione del καθ'αυτό come proprietà, come contenuto essenziale e come causalità potrebbe condurre a uno strutturalismo che ritenesse senza rilievo ontologico il dinamismo, oppure verso un determinismo, in cui si delineasse un'immagine della realtà (ciclica o meno) in cui il dinamismo sarebbe guidato da processi fissi e predeterminati, in

⁴¹ Se un impianto elettrico non funziona, si sollecita l'intervento di uno specialista, senza rassegnarsi adducendo come motivo della disfunzione che la natura è amorfa e caotica in tutte le sue dimensioni.

Capitolo quarto

cui la storia non avrebbe importanza ontologica e il dinamismo evolutivo della natura si sarebbe svolto deterministicamente. Aristotele supera il pericolo dello staticismo con la sua metafisica dell'atto. Invece, la rilevanza ontologica – e non soltanto ontica – della storia non emerge sufficientemente nel suo pensiero (benché la visione teleologica che esso contiene ne apra uno squarcio), né c'è spazio per la novità evolutiva e l'indeterminazione in un cosmo in cui, come vedremo, le forme degli enti naturali sono eterne.

Ad ogni modo, il passaggio dal *per accidens* al *per sé* non apre sufficientemente l'ambito della filosofia prima. La formulazione della domanda ontologica richiede un'ulteriore elaborazione. Per Aristotele non basta il superamento del *per accidens* con il riconoscimento del *per sé*; occorre dilucidare all'interno del *per sé* dove volgere lo sguardo, per essere in grado di porre con precisione la questione metafisica.

2.2. L'ontologia della sostanza

Il libro V illustra brevemente il significato dell'ente (τὸ ὄν) per sé, indicando che esso include «tutte le accezioni che ha l'essere secondo le figure delle categorie: tante sono le figure delle categorie e altrettanti i significati dell'essere (τὸ εἶναι)»⁴². Nell'ottica aristotelica, la questione della filosofia prima si formula come domanda dell'ente in quanto ente, e più precisamente come domanda che si interroga dell'essere che corrisponde alla sostanza. Il pensiero metafisico si evolve nel modo seguente: l'identificazione della domanda ontologica conduce, in un primo momento, a distinguere le diverse accezioni del termine ente, con lo scopo di discernere, in un secondo momento, a quali di esse si rivolge la suddetta domanda e quali, invece, non rientrano nell'ambito della metafisica. Dopo aver chiarito che né l'ente accidentale né l'ente veritativo corrispondono direttamente alla domanda e all'indagine della filosofia prima (libro VI), Aristotele si sofferma, in un terzo momento, a considerare le diverse accezioni dell'ente per sé, con lo scopo di dilucidare il rapporto tra loro e di individuare se vi sia un senso primordiale. In questo contesto, emerge la centralità ontologica della sostanza e la conseguente esigenza di concentrare su di essa l'indagine ontologica (libro VII)⁴³.

Aristotele esplicita nel libro V i sensi dell'ente καθ'αὐτό secondo le fi-

⁴² *Met.*, V, 7, 1017 a 22-24. È da segnalare, di nuovo, l'equivalenza semantica tra ente ed essere contenuta in questi testi.

⁴³ Cfr. F. INCIARTE, *L'attualità della metafisica aristotelica*, in S. BROCK (a cura di) *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000, pp. 101-115.

gure delle categorie. «Poiché, dunque, alcune delle categorie significano l'essenza (τὶ ἐστὶ), altre la qualità, altre la quantità, altre la relazione, altre l'agire o il patire, altre il dove e altre il quando: ebbene, l'essere (τὸ εἶναι) ha significati corrispondenti a ciascuna di esse»⁴⁴. I sensi dell'ente e dell'essere (verbalmente inteso) corrispondono alle varie categorie: ognuna di esse "è", ed è quindi "ente", in un modo proprio.

Significativamente, Aristotele illustra e giustifica che la diversità delle categorie corrisponde a una diversità di "essere" riferendosi a due esempi di attività (verbalità), e non richiamandosi a considerazioni logiche o noetiche. Infatti, egli aggiunge immediatamente dopo il testo citato: «Non c'è differenza, infatti, fra le proposizioni "l'uomo è vivente" e "l'uomo vive", e fra "l'uomo è camminante o tagliante" o "l'uomo cammina o taglia"; e lo stesso vale per gli altri casi»⁴⁵. L'equivalenza tra "è vivente" e "vive" sottolinea che l'essere che corrisponde al vivente si esplicita nel vivere, in quanto verbo, e parallelamente l'"è camminante" si esprime nel "cammina". specularmente, la differenza tra "essere" in quanto vivente ed "essere" in quanto camminante si coglie nella differenza tra "vive" e "cammina". L'ottica sottintesa in queste osservazioni contraddistingue una metafisica dell'atto, che – benché ancora implicita – guida la considerazione dell'ente per sé.

Le tematiche è ripresa nel libro VII: «L'ente ha molteplici significati, come innanzi, nel libro dedicato ai diversi significati dei termini, abbiamo stabilito. L'ente significa, infatti, da un lato essenza (τὶ ἐστὶ) e alcunché di determinato (τόδε τι), dall'altro, qualità o quantità o ciascuna delle altre categorie»⁴⁶. In questo libro, Aristotele reitera quanto era già stato affermato nel libro IV, cioè che la sostanza è il senso principale di ente: «L'ente si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio (πρὸς μίαν ἀρχήν): alcune cose sono dette enti perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia delle sostanze, sia di ciò che si riferisce alla sostanza»⁴⁷.

Su questa linea, lo Stagirita asserisce nel primo dei due libri dedicati tematicamente alla sostanza: «Pur dicendosi [l'ente] in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'ente è l'essenza (τὶ ἐστὶν) la quale indica la sostanza (τὴν οὐσίαν) [...]: tutte le altre cose, sono dette enti, in quanto alcune sono quantità dell'ente nel primo significa-

⁴⁴ *Met.*, V, 7, 1017 a 24-27.

⁴⁵ *Met.*, V, 7, 1017 a 27-30.

⁴⁶ *Met.*, VII, 1, 1028 a 10-13.

⁴⁷ *Met.*, IV, 2, 1003 b 5-9.

Capitolo quarto

to, altre qualità di esso, altre affezioni di esso, altre, infine, qualche altra determinazione di questo tipo»⁴⁸.

La giustificazione e la rilevanza dell'emergere della sostanza nell'elaborazione della questione ontologica si mostrano con particolare incisività se l'attenzione si concentra sull'uomo. Alla domanda "chi è l'uomo", "chi sono io", si può rispondere elencando un insieme di caratteristiche che lo descrivono con precisione e attinenza. I rapporti che l'uomo instaura, le relazioni interpersonali che lo determinano, le qualità fisiche, morali ed intellettuali che possiede, le circostanze storico-culturali in cui si trova, gli stati interiori ed exteriori (psichici, corporei, sociali) che attraversa, ecc. indicano dimensioni importanti e decisive dell'uomo e di ciascun io. Tuttavia, l'identità radicale dell'uomo e di ciascun io non coincide con esse. L'uomo non è *simpliciter* i suoi concreti rapporti o circostanze.

Le relazioni e gli stati sono dell'uomo. Egli li instaura, esiste in essi o passa attraverso di essi; ma non si esaurisce in essi né s'identifica assolutamente con essi. Per questo motivo, come l'esperienza mostra, ciascun uomo cambia, restando l'io (certo, qualificato in modi diversi, e senza togliere niente alla rilevanza di tali qualificazioni). L'uomo è in grado di rivedersi e modificare il suo atteggiamento, può riconoscere uno sbaglio o restare fedele a un impegno, perché non s'identifica *tout court* con il suo agire. L'uomo è chiamato ad essere padrone di sé anche nelle situazioni avverse o nei momenti di prostrazione, perché non si esaurisce negli stati in cui viene a trovarsi nel tempo. Un grande insuccesso o addirittura il decesso di una persona particolarmente cara non significa che l'esistenza abbia perso il suo senso.

La distinzione tra sostanza e accidenti garantisce che la dignità dell'uomo non sia in funzione delle sue qualità (razza, stati di salute, successi, percorso esistenziale). Essa si trova inoltre alla base della possibilità di un giudizio morale del tipo: quest'azione è inumana, non degna dell'uomo. Da un'altra prospettiva, si ripropone l'osservazione vista nell'analisi dell'ente accidentale. Se l'uomo ontologicamente non è "altro" che la sua azione temporale, non sarebbe possibile un discorso sulla responsabilità degli atti, perché l'io che li ha compiuti nel passato non sarebbe lo stesso io di oggi, né sarebbe proponibile una decisione che coinvolga l'io come totalità (in tensione verso il futuro), in quanto essere temporale. Il passato sarebbe assolutamente chiuso, senza la possibilità del pentimento o del ringraziamento, e il futuro costituirebbe un avvenire per un'alterità (l'altro io che l'io diverrà).

Se, invece, l'uomo non si esaurisce nei suoi vissuti, stati, circostanze; se la sua identità non si riduce ad essi; allora la libertà è in grado di rivol-

⁴⁸ *Met.*, VII, 1, 1028 a 13-20.

I sensi dell'essere

gersi verso il passato e verso il futuro, e non soltanto verso il presente. Da qui deriva che ciascun uomo deve prendersi la responsabilità di sé e dei suoi atti, ed identificare la sua identità costitutiva in quanto persona, giudicare alla luce di essa i suoi vissuti, le sue situazioni, ecc., e rispondere operativamente ad essi in funzione di tale identità.

D'altra parte, è chiaro che gli accidenti, con la loro gradualità che proviene dal non essere tutti ugualmente rilevanti, non sono "accidentali" nel senso negativo del termine. I rapporti interpersonali determinano la persona con tale radicalità, che essa non è pensabile senza di loro. Anzi, la persona dice di per sé relazionabilità, carattere dialogico. Le situazioni esteriori ed interiori definiscono l'*ubi* esistenziale in un modo che rende chimerica l'astrazione di esse quando si deve considerare la persona nella sua realtà vitale. Tuttavia, l'incapacità di instaurare attivamente un rapporto (per deficienze di salute e di sviluppo) o la miseria di una situazione non diminuiscono l'identità di persona che corrisponde all'uomo.

Aristotele contraddistingue gli accidenti osservando che non sono "separati", vale a dire che non sussistono in sé stessi, ma sono sempre nella modalità di essere-di o essere-in. «Perciò si potrebbe sollevare anche il dubbio se il camminare, l'essere sano e l'essere seduto siano, ciascuno, un ente ovvero un non-ente [...]; infatti, nessuno di essi esiste per sé, né può essere separato dalla sostanza; piuttosto – semmai – esseri sono ciò che cammina, ciò che sta seduto e ciò che è sano»⁴⁹.

La sostanza si caratterizza in Aristotele per le due note che la contrassegnano radicalmente: da una parte, la *separabilità* o *sussistenza* (essa è il separato, τὸ χωριστόν), giacché – a differenza degli accidenti – le corrisponde propriamente *essere* (in senso verbale) e non essere-di o essere-in; dall'altra, la *determinazione essenziale* che la costituisce nell'ente specifico che è. Il contenuto essenziale di ciascuna sostanza la identifica come ciò che è e la "separa" o differenzia dalle altre forme sostanziali. Tuttavia, come si diceva, la separabilità di cui parla Aristotele non si riduce ad essere una conseguenza della determinazione essenziale della sostanza, dal punto di vista del mero contenuto formale (eidetico) di essa. La separabilità, in quanto nota della sostanza, proviene dal paragone tra il suo "modo" di essere e quello degli accidenti, e non dalle differenze formali tra le diverse essenze astratte. La separabilità della sostanza corrisponde alla sussistenza in sé, a differenza di quanto accade per gli accidenti che non si possono separare dalla sostanza perché non sussistono, ma sono sempre nella e della sostanza. L'identità dell'ente in quanto sostanza proviene dalle due caratteristiche: ogni sostanza possiede l'identità che corrisponde alla sua essenza ed è l'ente che è grazie alla sua sussistenza, la quale lo identifica come ente.

⁴⁹ *Met.*, VII, 1, 1028 a 20-25.

Capitolo quarto

La determinazione essenziale e la sussistenza sono, per così dire, la base della primarietà ontologica della sostanza: essa è ente originariamente e primariamente (τὸ πρότως ὄν)⁵⁰ per entrambe le caratteristiche. Aristotele esplicita, infatti, l'indole primaria della sostanza secondo tre prospettive. Innanzitutto, la sostanza è ontologicamente primaria perché «nessuna delle altre categorie può essere separata, ma solamente la sostanza»⁵¹. La sussistenza, come modo di essere della sostanza, fa sì che essa *sia* propriamente, e che le altre modalità di "essere" – sempre in senso verbale –, corrispondenti agli accidenti, siano sulla base o sul fondamento della sostanza. Qui, però, occorre una precisazione. Il fatto che il termine latino che traduce οὐσία sia *substantia* e alluda al *sub-sistere* (essere sotto come radice, fondo, origine) non deve trarre in inganno e suscitare un'immagine ingenua della sostanza, come se essa fosse una sorta di nucleo soggiacente, che emerge quando "togliamo" gli involucri degli accidenti. La sostanza si trova nelle sue situazioni, origina i suoi rapporti, si modula secondo i suoi stati: per questo è *sub-stantia* degli accidenti e per questo gli accidenti non sono separabili da essa. La primarietà della sostanza è ontologica.

In secondo luogo, la sostanza è primaria anche nozionalmente, da un punto di vista logico (τῷ λόγῳ), «perché nella nozione di ciascuna categoria è necessariamente inclusa la nozione di sostanza»⁵². Infine, la sostanza è primaria quando si considerano le cose da una prospettiva conoscitiva, giacché «riteniamo di conoscere una cosa quando conosciamo, per esempio, l'essenza dell'uomo o l'essenza del fuoco, piuttosto che quando conosciamo o la qualità o la quantità o il luogo»⁵³.

La conclusione dell'emergenza dell'indole primaria della sostanza è già stata più volte enunciata: «L'eterno problema "che cos'è l'ente" equivale a questo: "che cos'è la sostanza"»⁵⁴. In questo modo si determina e si formula ulteriormente la domanda ontologica in Aristotele.

L'elaborazione della domanda e dell'indagine della filosofia prima comporta un insieme di discussioni e di argomentazioni serrate che si succedono lungo i libri VII e VIII. Dato il tenore delle nostre riflessioni, non possiamo addentrarci nei particolari di questi libri, che hanno segnato la storia della cultura e del pensiero occidentali. Dovremo limitarci a due cenni sulla problematica ontologica su cui essi vertono.

Sulla base delle due note caratteristiche della sostanza ontologica, lo

⁵⁰ Cfr. *Met.*, VII, 1, 1028 a 30.

⁵¹ *Met.*, VII, 1, 1028 a 33-34.

⁵² *Met.*, VII, 1, 1028 a 34-36.

⁵³ *Met.*, VII, 1, 1028 a 36-1028 b 1.

⁵⁴ *Met.*, VII, 1, 1028 b 3-4.

Stagirita discute i diversi modi in cui essa potrebbe essere considerata, con lo scopo, ancora una volta, di delucidare i significati metafisici della sostanza e distinguerli da altri che implicano un'impostazione non ontologica, ma logica oppure fisica. In questo senso Aristotele osserva: «La sostanza viene intesa, se non in più, almeno in quattro significati principali: infatti, si ritiene che sostanza di ciascuna cosa sia l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι), l'universale (τὸ καθόλου), il genere (τὸ γένος) e, in quarto luogo, il sostrato (τὸ ὑποκείμενον)»⁵⁵. I tre primi significati si desumono in base alla determinazione essenziale costitutiva di ogni ente; l'ultimo si ottiene dalla considerazione della sussistenza della sostanza in rapporto alle determinazioni accidentali.

Aristotele si sofferma poi sul significato della sostanza come sostrato e identifica altri tre sensi in cui può essere considerata la sostanza. «Il sostrato è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun'altra. Perciò, in primo luogo, di esso dobbiamo trattare: infatti, sembra che sia sostanza (οὐσία) soprattutto il sostrato primo (τὸ ὑποκείμενον πρῶτον). E sostrato primo vien detta, in un certo senso, la materia (ἡ ὕλη), in un altro senso la forma (ἡ μορφή) e, in un terzo senso, ciò che risulta dall'insieme di materia e forma (τὸ ἐκ τούτων)»⁵⁶. Come è noto, Aristotele chiarisce il senso di questi termini nel modo seguente: «Chiamo materia, ad esempio, il bronzo; forma (μορφή, εἶδος) la struttura e la configurazione formale (τὸ σχῆμα τῆς ιδέας); sinolo (τὸ σύνολον) ciò che da queste risulta, cioè la statua»⁵⁷.

Nella discussione intorno alla sostanza occorre non relegare nessuna delle due caratteristiche viste a un secondo livello. Se si considera soltanto l'indole di sostrato della sostanza, «verrebbe ad essere sostanza la materia»⁵⁸, giacché – ricorda Aristotele – «chiamo materia ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato (ἢ καθ'αὐτὴν μήτε τί) né una quantità né alcun'altra delle determinazioni dell'ente»⁵⁹. Il materialismo in cui si finirebbe nel caso in cui si identificasse la sostanza con la materia, implicherebbe la perdita delle determinazioni essenziali degli enti. In tale contesto, la realtà sarebbe interpretata come un sostrato informe dal cui dinamismo emergerebbero configurazioni che avrebbero soltanto il modo di essere degli accidenti: conformazioni transitorie, non sussistenti in sé e carenti di formalità essenziale di carattere sostanziale. In quest'ermeneutica del reale, le distinzioni perdono portata ontologica e gli enti vedono sot-

⁵⁵ *Met.*, VII, 3, 1028 b 33-36.

⁵⁶ *Met.*, VII, 3, 1028 b 36-1029 a 3.

⁵⁷ *Met.*, VII, 3, 1029 a 3-5.

⁵⁸ *Met.*, VII, 3, 1029 a 10.

⁵⁹ *Met.*, VII, 3, 1029 a 20-21.

Capitolo quarto

trarsi la loro identità essenziale. In quest'orizzonte diventerebbe impossibile affermare la dignità dell'uomo, poiché questi non possiederebbe un'identità costitutiva propria e diversa dagli altri viventi, secondo una gradazione ontologica di dignità.

Per questo Aristotele rifiuta l'ipotesi che la sostanza sia primariamente la materia e sottolinea ancora una volta le due caratteristiche dell'οὐσία: «Dunque, per chi considera il problema da questo punto di vista, risulta che sostanza è la materia. Ma questo è impossibile; infatti, i caratteri della sostanza sono soprattutto l'essere separabile (τὸ χωριστόν) e l'essere alcunché di determinato (καὶ τὸ τὸδε τι ὑπάρχειν): perciò la forma e il composto di materia e di forma sembrerebbe essere sostanza a maggior ragione che non la materia»⁶⁰. Tuttavia, non si dovrebbe cadere in balia dell'estremo opposto, e considerare la sostanza soltanto dal punto di vista della formalità o determinazione essenziale. In questo caso, la forma sarebbe interpretata in termini concettuali, ritornando a un'ontologia eidetica.

Lo Stagirita ha sempre accentuato il fatto che la sostanza richiede un contenuto essenziale di carattere ontologicamente costitutivo. La forma sostanziale non è per l'appunto accidentale, derivata, ma originaria, giacché costituisce l'ente in quanto ente secondo la sua essenza. La sostanza è costituita dalla sua forma, il che significa che l'essenza non può essere considerata come se il suo statuto proprio corrispondesse a un *eidōs* astratto. L'essenza corrisponde alla sostanza in quanto ente sussistente che "è" primariamente. L'indole realista, esistenziale, della sostanza, sottolineata con la sua caratterizzazione come separato-sussistente, si riflette sull'essenza, anche quando è vista da una prospettiva razionale (λογικῶς)⁶¹. Detto in altri termini, l'essere separabile (sussistente) e l'essere alcunché di determinato (essenza) sono due elementi caratteristici della sostanza in quanto una; il che significa che la sussistenza è sempre di un'essenza e che l'essenza sostanziale è sempre, in quanto ente, sussistente. Le due note corrispondono a due prospettive distinte della considerazione di un'unica e medesima realtà. L'essenza aristotelica non è un'idea, ma è sussistente; la sussistenza, da parte sua, è sempre essenziale, non indeterminata. Quest'ottica deve guidare l'analisi della sostanza dal punto di vista della forma o, in altre parole, orienta lo studio della forma in quanto sostanza.

Quando inizia nel libro VII l'intensa indagine dell'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι), Aristotele offre subito una caratterizzazione dell'essenza che mostra uno dei suoi tratti fondamentali: «L'essenza di ciascuna cosa è ciò che quella cosa è per se stessa. La tua essenza, infatti, non è l'essenza del mu-

⁶⁰ *Met.*, VII, 3, 1029 a 26-30.

⁶¹ *Cfr. Met.*, VII, 4, 1029 b 13.

sico, perché non per te stesso sei musico. La tua essenza, dunque, è solo ciò che tu sei per te stesso»⁶².

Come abbiamo ricordato, l'espressione καθ'αυτό (per sé) nella *Metafisica* è oggetto di una precisazione progressiva. Nel libro V, Aristotele denomina ente per sé (τὸ ὄν καθ'αυτό) le figure delle categorie per distinguerlo dall'ente accidentale (τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός). Le categorie, come abbiamo visto, «significano l'essenza, altre la qualità, altre la quantità», ecc.⁶³. L'essere per sé si applica a tutto questo ambito ontologico. Invece, nel libro VII Aristotele riduce il termine καθ'αυτό alla sostanza per qualificarla in ciò che le è proprio. Per questo motivo, l'espressione καθ'αυτό sarà adoperata per contraddistinguere la sostanza con le due caratteristiche indicate. Per quanto riguarda la sussistenza, Aristotele si chiede «se il camminare, l'essere sano e l'essere seduto siano, ciascuno, un essere ovvero un non-essere», poiché «nessuno esiste per sé (καθ'αυτό), né può essere separato dalla sostanza»⁶⁴. Essere per sé (verbalmente considerato) corrisponde alla sostanza e non agli accidenti. Dal punto di vista dell'essenza, abbiamo appena visto quanto Aristotele osserva a un suo ipotetico interlocutore: «La tua essenza, dunque, è solo ciò che tu sei per te stesso»⁶⁵.

L'illustrazione del suo pensiero appellandosi a un tu retorico consente una considerazione della tematica che mette in evidenza il valore antropologico di quanto enucleato. Alla riflessione ontologica appartiene una modalità di pensare contraddistinta dall'analogia, come lo Stagirita segnalava quando si riferiva all'ente e all'uno. L'analogia ritorna nell'analisi della sostanza, sia nella riflessione intorno alla sussistenza, sia in quella che verte sull'essenza. La sussistenza e la consistenza della sostanza sono analogiche: l'identità che costituiscono non si presenta con lo stesso grado ontologico in tutti gli enti. Nell'ambito della nostra esperienza diretta, l'analogato più intenso è l'uomo; da qui il riferimento antropologico per chiarire la nozione di essenza nel senso aristotelico.

È chiaro che l'uomo che è musico, lo è da se stesso, sulla base di certe doti naturali e tramite l'insegnamento di un maestro, ma in primo luogo grazie alla sua libertà. L'uomo, in quanto essere biografico, configura se stesso nel tempo con la sua libertà. In questo senso, ciascun uomo conforma se stesso con le sue azioni e con i suoi rapporti, nelle circostanze personali e sociali dell'esistenza. L'uomo configura se stesso tramite le

⁶² *Met.*, VII, 4, 1029 b 13-16: ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ'αυτό. οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῶς εἶναι· οὐ γὰρ κατὰ σαυτόν εἰ μουσικός, ὃ ἄρα κατὰ σαυτόν.

⁶³ Cfr. *Met.*, V, 7, 1017 a 7-8, 22-27.

⁶⁴ *Met.*, VII, 1, 1028 a 20-24.

⁶⁵ *Met.*, VII, 4, 1029 b 15-16.

Capitolo quarto

autodeterminazioni della sua libertà, dando a sé un'identità che gli è propria. Da questa prospettiva, ogni uomo è ciò che egli diventa: il "chi" che forgia in sé lungo l'esistenza temporale. L'identità che proviene dall'auto-configurazione biografica potrebbe essere denominata *identità costituita* – nella misura in cui è costituita dall'io grazie alla sua libertà – per distinguerla dall'*identità costitutiva*, essenziale, che invece costituisce l'uomo in quanto uomo.

L'osservazione aristotelica appena ricordata mira a rilevare che l'identità costituita – nella terminologia da noi coniata – è frutto di una libertà che è posseduta costitutivamente, essenzialmente, dall'uomo. L'auto-configurazione è possibile sulla base di un'identità essenziale che costituisce l'uomo in quanto uomo, come essere razionale e libero in grado di autodeterminarsi. L'identità che costituisce l'uomo in quanto uomo – identità essenziale – è originaria nei confronti dell'identità che lui stesso si costituisce grazie alla libertà. Per questo Aristotele afferma che l'uomo non è per sé musico, ma uomo.

Come è già stato indicato, se si nega l'identità costitutiva o essenziale, si perde la cornice per i punti di riferimento del giudizio etico; l'individuo vede sottrarsi il fondamento della sua dignità in quanto uomo e vengono a mancare le basi per una visione teleologica della sua esistenza. La considerazione etica dei rapporti umani, centrale per comprendere l'uomo in quanto essere personale, si richiama a un'identità costitutiva dell'uomo come persona, alla luce della quale si possono discernere le modalità autentiche dei rapporti, rispetto alle modalità che sono invece alienanti. L'obiezione che un'ontologia della sostanza e dell'essenza non sia completamente risolutiva per comprendere l'uomo, con la sua libertà e con la sua relazionabilità, non elimina il fatto che le nozioni di sostanza e di essenza siano un passaggio obbligato verso un'ermeneutica ontologica dell'uomo come essere personale. L'ontologia della persona non è alternativa a quella della sostanza, né l'ontologia dell'atto si contrappone di per sé a quella dell'essenza. Come illustreremo succintamente, lo stesso Aristotele si è introdotto su una linea che non separa dialetticamente l'atto e l'essenza, ma li integra: l'essenza aristotelica è atto, non un *eidos* astratto. Su questa linea proseguirà Tommaso d'Aquino per raggiungere la sua nozione di atto di essere, superando l'orizzonte greco.

2.3. La protologia della sostanza

L'identificazione della domanda metafisica come domanda della sostanza determina la questione dell'ente in quanto ente come tematizzazione della sostanza. All'interno del quadro delineato da Aristotele, l'ontolo-

I sensi dell'essere

gia esige anche una protologia della sostanza, nella misura in cui gli enti della nostra esperienza immediata si mostrano temporali in quanto sostanze.

La protologia della sostanza conduce, in un primo momento, a identificare le dimensioni originariamente costitutive della sostanza che appar-

Capitolo quarto

delle differenze tra le tre modalità di genesi, Aristotele osserva che nel dinamismo genetico si dà sempre qualcosa che preesiste: «Come noi diciamo, sarebbe impossibile che qualcosa si generasse se nulla preesistesse»⁶⁹.

La preesistenza (necessaria perché ci sia una generazione) si mostra anzitutto nella dimensione materiale delle sostanze che si originano temporalmente: «Una cosa proviene sia dalla privazione sia dal sostrato che noi chiamiamo materia»⁷⁰. La materia precede l'apparire di una sostanza, in quanto la sostanza materiale si genera dalla materia. In questo senso, Aristotele aggiunge che la sostanza proviene dalla privazione nella misura in cui la materia prima non possiede la forma che diviene in quanto sostanza. «Che, dunque, una parte di ciò che viene prodotto necessariamente debba preesistere, è evidente; infatti, la materia è una parte, perché è insita nella cosa che diviene, e, anzi, essa stessa diviene»⁷¹. La generazione riceve una prima caratterizzazione: essa consiste in un divenire della materia, la quale preesiste e dalla quale si genera la sostanza.

L'analisi della generazione conduce a una seconda caratteristica che precisa quanto detto: «Ciò che si genera (τὸ γινόμενον), si genera ad opera di qualcosa (ὑπὸ τινός) – e con questo intendo il principio agente della generazione –, e proviene da qualcosa (ἐκ τινός) – e sia questo non la privazione, ma la materia; infatti, si è già sopra precisato in quale modo ciò si debba intendere – e diviene qualcosa (καὶ τὶ γίγνεται)»⁷². Il dinamismo generante si articola in una triade: la materia che preesiste e dalla quale (ἐκ) si genera la sostanza, il principio della generazione (ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως) dal quale (ὑπὸ τινός) si origina l'ente e la sostanza che si genera.

La precedenza del principio generante è evidente, come anche la preesistenza della materia. Tuttavia, nell'ottica aristotelica c'è un terzo elemento che, preso in sé, non è generato: la forma in quanto formalità in sé. Nel dinamismo genetico “si produce la sfera di bronzo”, ma non “la sfera”, asserisce Aristotele. «Produrre un alcunché di determinato significa trarre qualcosa di determinato da ciò che è sostrato nel senso vero e proprio del termine. Per esempio, fare rotondo il bronzo non significa produrre il rotondo né la sfera, ma significa qualcosa di diverso: cioè realizzare questa forma in altro; infatti, se anche la forma procedesse, si produrrebbe da qualche altra cosa»⁷³.

⁶⁹ *Met.*, VII, 7, 1032 b 30-31: ὥστε, καθάπερ λέγεται, ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μὴ δὲν προὔπαρχει.

⁷⁰ *Met.*, VII, 7, 1033 a 8-10.

⁷¹ *Met.*, VII, 7, 1032 b 31-1033 a 1.

⁷² *Met.*, VII, 7, 1033 a 24-27.

⁷³ *Met.*, VII, 8, 1033 a 28-34.

Il dinamismo originante della sostanza genera la sostanza reale in quanto sinolo, ma presuppone l'esistenza della materia e della forma. Quest'ultimo punto è giustificato da Aristotele osservando che se la forma fosse generata, «i processi di generazione andrebbero all'infinito»⁷⁴. All'interno della prospettiva aristotelica, ogni generazione è contraddistinta dal fatto di "derivare da", cioè, di avere un presupposto che preesiste. «Ciò che si può produrre è la sfera-di-bronzo; e la si produce partendo dal bronzo e dalla forma di sfera; precisamente: si realizza in questo bronzo la forma (τὸ εἶδος), e questo che ne risulta è la sfera-di-bronzo»⁷⁵. Ogni generare esige un presupposto; se «anche dell'essenza di sfera in generale ci fosse generazione, essa dovrebbe essere qualcosa derivante da qualcos'altro (ἔκ τινος τὸ ἔσται)»⁷⁶, e questo qualcos'altro proverrebbe ancora da un altro, e via di questo passo in una catena infinita di rinvii; il che è assurdo.

Ritenere che il processo generativo, nell'ambito dell'azione umana o della natura, possieda un presupposto e che la generazione sia il dinamismo originante radicale, conduce alla conclusione annunciata: «È chiaro, dunque, che la forma (τὸ εἶδος) – o quale che sia la denominazione che si deve dare alla forma (μορφήν) che è immanente al sensibile – non diviene, e che di essa non c'è generazione, e così dicasi anche per l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι); infatti essa è ciò che si realizza in altro ad opera dell'arte o ad opera della natura o ad opera di qualche facoltà»⁷⁷.

L'analisi portata a termine contiene tre conclusioni: 1) «ciò che si chiama forma o sostanza [in quanto forma] non si genera», 2) «ciò che si genera è, invece, il sinolo [composto di materia e forma], il quale viene denominato in base alla forma», 3) «in ogni cosa generata è presente la materia», che preesiste⁷⁸. Le conclusioni ottenute non implicano un ritorno a una metafisica eidetica. L'*eidos* separato, asserisce Aristotele, «non sarà di nessuna utilità per spiegare i processi di generazione e per spiegare la sostanza»⁷⁹. Le forme generate preesistono o nell'intelligenza dell'uomo, se si tratta di un'azione, o nel generante, se la generazione è per natura. «Per conseguenza, è evidente che non bisogna porre le forme come paradigma [...], è sufficiente che l'ente generante agisca e sia causa del realizzarsi della forma nella materia»⁸⁰.

⁷⁴ *Met.*, VII, 8, 1033 b 4.

⁷⁵ *Met.*, VII, 8, 1033 b 8-10.

⁷⁶ *Met.*, VII, 8, 1033 b 11-12.

⁷⁷ *Met.*, VII, 8, 1033 b 5-8.

⁷⁸ *Met.*, VII, 8, 1033 b 16-19.

⁷⁹ *Met.*, VII, 8, 1033 b 28-29.

⁸⁰ *Met.*, VII, 8, 1034 a 2-5.

3. L'ontologia dell'atto

La domanda della filosofia prima si è precisata progressivamente lungo la sua elaborazione nei libri della *Metafisica*. In un primo momento, si è formulata come domanda ontologica, con la quale si tematizza la questione dell'ente in quanto ente (τί τὸ ὄν – τὸ ὄν ἢ ὄν). Come è stato ribadito più volte, l'interrogazione ontologica si rivolge alla dimensione presupposta nelle scienze settoriali, dimensione che si mostra risolutiva e, riguardando la radice del reale, coimplica una visione complessiva o di totalità. In un secondo momento, l'elaborazione della domanda ontologica conduce alla consapevolezza della molteplicità semantica di *ente* (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς), il che obbliga a discernere i diversi significati di ente ed essere, e a identificarne il senso risolutivo. Come risultato dell'analisi dei sensi dell'essere, Aristotele conclude, da una parte, che dell'ente accidentale non esiste scienza, nella misura in cui esso manca di intelligibilità, e inoltre che esso non può esaurire il reale poiché renderebbe impossibile il sapere e l'azione propriamente umana. Dall'altra parte, lo Stagirita osserva che l'ente veritativo corrisponde a un modo di pensare e di dire l'ente non risolutivo, poiché riguarda l'ente secondo il *logos* nel suo riferirsi all'ente reale affermando o negando.

L'elaborazione della domanda ontologica indirizza l'attenzione intellettuale verso l'ente per sé, il quale si mostra secondo lo schema delle categorie. La riflessione metafisica deve introdursi, in un terzo momento, nell'analisi delle categorie per accertare se nell'ambito dell'ente in quanto reale ci sia un senso risolutivo. In questo contesto emerge la sostanza (οὐσία), come modo di essere a cui fanno riferimento tutti gli altri modi di essere (gli accidenti). La sostanza si è dimostrata costituita da due dimensioni: la sua consistenza essenziale (τὸ τί ἐστὶ – τὸ τί ἦν εἶναι) e la sua sussistenza, individualità, separabilità (τὸ χωριστόν). La consistenza e la sussistenza costituiscono l'identità della sostanza, in forza della quale ciascuna sostanza è l'ente che è. Il carattere risolutivo della sostanza precisa la domanda ontologica (τί τὸ ὄν) come domanda della sostanza (τίς ἢ οὐσία).

In un quarto momento, la questione ontologica della sostanza si dilata come domanda protologica (πρώτη ἀρχή) che riguarda il senso emerso di ente-essere. La non autarchia della sostanza temporale conduce Aristotele a soffermarsi sull'origine di essa e a tematizzare la domanda protologica come analitica della genesi della sostanza. Quest'indagine evidenzia che il dinamismo originante della sostanza contiene tre elementi: un sostrato preesistente (ἐκ τινός), un originante che precede la sostanza originata e le conferisce la sua essenza (ὑπό τινός) e la sostanza divenuta tale come risultato della genesi (τὸ γινόμενον – τι γίγνεται).

I sensi dell'essere

L'elaborazione aristotelica della domanda della filosofia prima non si conclude con la sua precisazione come domanda ontologica e protologica della sostanza. Lo Stagirita compie un ulteriore passaggio – in un quinto momento – perché identifica un senso dell'ente che, significativamente, si presenta come trascendentale nei confronti delle categorie, nella misura in cui riguarda tutte loro. La sua trascendentalità corrisponde, in ultima analisi, alla trascendentalità dell'ente stesso nei suoi sensi reali. Quest'ultimo modo di pensare e di dire l'ente – vale a dire, di riconoscere intellettualmente l'essere dell'ente e di esprimerlo – consiste nell'ente come atto e potenza.

L'emergenza dell'atto dinanzi all'intelligenza – il suo riconoscimento da parte di essa – è stata preparata dall'indagine precedente. Nell'analitica della sostanza era sottinteso che essa, nell'ottica aristotelica, non è comprensibile in termini meramente formali o di entità astratta. La sostanza non è fondata da una formalità a cui corrisponde l'idea come statuto più proprio. L'*eidos* aristotelico, come costitutivo della sostanza, non s'identifica con l'*eidos* astratto. La differenza fondamentale tra la forma o l'essenza della sostanza – o in quanto sostanza – e la forma pensata affonda le sue radici nell'indole *reale* della prima, diversa dalla natura noetica o logica della seconda. L'essere, verbalmente inteso, che contraddistingue la sostanza, e quindi la sua essenza, si manifesta con particolare forza nella nozione di atto. Essa intende indicare e tematizzare un elemento comune dell'esperienza umana: il carattere di atto dell'ente-essere (dell'*essendo* del reale).

All'atto e al suo opposto, la potenza, Aristotele dedica il libro IX della *Metafisica*, che inizia con le seguenti parole: «Abbiamo trattato dell'ente che è primo (τοῦ πρώτου ὄντος) e al quale si riferiscono tutte le altre categorie di ente, ossia la sostanza (τῆς οὐσίας). In relazione alla sostanza, infatti, vengono detti esseri anche la quantità, la qualità e le altre categorie»⁸¹. Dopo il riferimento ai libri Z e H, che allude all'unità di discorso dei libri VI, VII, VIII e IX, Aristotele continua: «E poiché l'ente viene inteso nel significato di essenza, o di qualità, o di quantità e, in altro senso, l'ente viene inteso secondo la potenza (κατὰ δύναμιν) e l'atto (κατὰ ἐντελέχειαν) e secondo l'attività (κατὰ τὸ ἔργον), dobbiamo trattare anche della potenza e dell'atto»⁸², giacché «se infatti l'uno (ἓν) e l'essere (τὸ εἶναι) si dicono in molti sensi, quello principale è l'atto (ἐντελέχεια ἐστίν)»⁸³.

La nozione di atto proviene dall'attenzione intellettuale che si concentra su certe dimensioni di quanto si avverte nella nostra esperienza. Ari-

⁸¹ *Met.*, IX, 1, 1045 b 27-31.

⁸² *Met.*, IX, 1, 1045 b 32-35.

⁸³ *De anima*, B, 1, 412 b 8-9.

Capitolo quarto

stotele segnala due vie preliminari per cogliere il carattere di atto del reale. Una di esse consiste nell'esperienza delle attività (τὸ ἔργον), che ogni uomo compie o vede attuare da qualcun altro. Da questa deriva uno dei due termini con cui Aristotele designa ciò che fu tradotto in latino come *actus*: ἐνέργεια (ἐν - ἔργον, essere in attività, essere all'opera). Nell'altra via, il pensiero rivolge la sua attenzione al movimento (κίνησις), il cui risultato risiede nel raggiungimento del fine (τέλος) al quale è indirizzato in quanto movimento, e alla cui analisi si potrebbe collegare il secondo termine aristotelico di *actus*: ἐντελέχεια (ἐν - τέλος - ἔχειν, essere nel fine, possesso del fine). La dualità terminologica di *actus* in Aristotele è stata oggetto di numerose controversie, sia esegetiche che teoretiche. Senza addentrarci in tali dispute, noi ci limiteremo ad accennare per sommi capi come si svolge l'elaborazione della domanda ontologica grazie alla consapevolezza esplicita dell'atto e alla tematizzazione di esso.

Il primo itinerario che Aristotele percorre per spiegare che cosa significhi avvertire, pensare e dire l'ente come atto, consiste nella via del movimento. «Il termine atto (ἐνέργεια), che si collega strettamente a quello di entelechia (ἐντελέχεια), anche se si estende agli altri significati, deriva soprattutto dai movimenti: sembra, infatti, che l'atto sia principalmente il movimento (κίνησις)»⁸⁴. Per evitare equivoci, lo Stagirita aveva già ammonito che «le nozioni di potenza e di atto vanno oltre i significati che sono relativi al solo movimento»⁸⁵. Tuttavia, il movimento offre un accesso alla nozione di atto proprio perché "muoversi" corrisponde esclusivamente a ciò che è reale e non ai contenuti essenziali in quanto pensati.

L'idea pensata non si muove, l'ente reale sì. L'idea di scossa non scuote gli edifici, il terremoto reale sì: l'idea non "è" nel suo contenuto essenziale, il terremoto sì. «Per questa ragione, alle cose che non esistono (τοῖς μὴ οὐσίαις) non si attribuisce il movimento, mentre si attribuiscono altri predicati: per esempio si può dire che le cose che non esistono sono pensabili e desiderabili, non, invece, che sono in movimento. E questo perché, non essendo in atto, dovrebbero essere in atto (ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεῖα ἔσονται ἐνεργεῖα)»⁸⁶. È quindi chiaro il nesso tra *movimento*, *atto* ed *essere*, sottolineato da Aristotele.

Il movimento e il divenire suscitano nell'intelligenza l'avvertenza del carattere di evento e di dinamicità della realtà, che contraddistingue l'ente nei confronti della sfera ideale. Il dinamismo si esprime verbalmente, e l'elemento propriamente verbale costituisce ciò che non sarà mai suscettibile di essere chiuso nel contenuto astratto della formalità specifica di un dina-

⁸⁴ *Met.*, IX, 3, 1047 a 30-32.

⁸⁵ *Met.*, IX, 1, 1046 a 1-2.

⁸⁶ *Met.*, IX, 3, 1047 a 32-10047 b 1.

I sensi dell'essere

mismo. L'idea di germogliare non sboccia né raggiunge mai lo stato di maturità; l'idea di bruciare non riscalda né si spegne. Germogliare e bruciare sono dinamismi di formalità diverse; uno per l'appunto germogliare e l'altro bruciare. Le loro formalità si possono concettualizzare ed esprimere con termini sostantivi; ma la loro dinamicità in nessun modo è riducibile a idea. Essa si palesa ed esprime nella verbalità del verbo. Aristotele indica che il movimento costituisce una via di accesso alla nozione di atto perché in esso si evidenzia che il dinamismo – espresso nella verbalità del verbo – è esclusivo dell'ente reale, e richiama la nostra attenzione sulla verbalità dell'ente mobile, in quanto "essente" come mobile.

L'altra via verso l'avvertenza dell'atto è costituita da una dimensione la cui esperienza si formula di nuovo verbalmente: l'attività. Camminare, costruire, guardare, ecc., sono, in quanto attività, irriducibili alla formalità astratta di camminare, costruire o guardare, nella misura in cui la concettualizzazione di esse non si sposta, né innalza edifici, né contempla. L'attività è attiva soltanto quando è reale, non quando è pensata o desiderata. L'attualizzazione dell'attività consiste nel suo esercizio, cioè nella sua realizzazione: in essa "è" reale, "è" realtà. Ancora una volta, la verbalità sottolinea l'essere reale, la realizzazione in questo caso di una attività.

La verbalità, che si esprime nelle forme verbali coniugate e riecheggia anche nei participi, allude al carattere attivo dei dinamismi e delle attività e, tramite esso, all'essere in quanto realizzazione. Visto da questa prospettiva, l'essere si mostra agli antipodi della concezione kantiana che lo riduce a mera fattualità, della quale non sarebbe possibile altra conoscenza oltre alla semplice constatazione empirica. L'essere non è il mero darsi positivo della cosa; esso non è riconducibile all'ente accidentale. L'essere è il "realizzarsi" dell'ente: come parlante "è" colui che parla in quanto parlante, ente "è" ciò che "compie" quanto si esprime nel verbo "essere".

Tuttavia, l'atto non si limita al movimento né all'attività. Come abbiamo visto, Aristotele afferma: «Il termine atto (*ἐνέργεια*), che si collega strettamente a quello di entelechia, anche se si estende agli altri significati, deriva soprattutto dai movimenti»⁸⁷. "Essere" in termini verbali ed espresso nella nozione di atto si estende ad ogni modalità di ente reale. Tra queste, la modalità prioritaria consiste nella sostanza; per questo motivo alla sostanza corrisponde "essere" in modo principale e, conseguentemente, le appartiene l'attualità e le si applica la nozione di atto. Nelle realtà della nostra esperienza, le attività "sono" perché "è" la sostanza che le compie: senza l'attualità della sostanza non ci sarebbe l'attualità delle azioni. A tale riguardo, Aristotele offre un'indicazione assai significativa.

⁸⁷ *Met.*, IX, 3, 1047 a 30-31.

Capitolo quarto

La nozione polare di atto è quella di potenza (δύναμις): con essa si nomina la possibilità reale di divenire, di realizzare o di essere realizzato; possibilità reale (non siamo nell'ambito della logica) però non ancora attualizzata. Ebbene, lo Stagirita, illustrando un tipo di processo che non riesce mai a compiersi né, quindi, a realizzarsi o a attualizzarsi, osserva: «Il fatto che il processo [...] non abbia mai un termine, fa sì che questa attività esista come potenza, ma non che esista come realtà separata (τὸ δὲ χωρίζεσθαι οὐ)»⁸⁸. La potenza non "separa"; l'atto sostanziale sì.

Si è già detto che le due caratteristiche della sostanza sono la determinazione essenziale (consistenza) e l'essere separato (sussistenza). La potenza, avverte Aristotele, non separa né dal punto di vista dell'essenza, perché – in quanto possibilità – è ancora aperta agli opposti e non determinata; né dal punto di vista della sussistenza, perché come possibilità ancora non è. L'atto, invece, separa nei due sensi. La conclusione è palese: la sostanza è atto in quanto "è" primordialmente.

Il libro Θ della *Metafisica* sottolinea l'indole di atto dell'essere. L'equivalenza dei termini ente ed essere, che è stata precedentemente riscontrata in diverse occasioni, implica che la trascendentalità di uno di essi corrisponda alla trascendentalità dell'altro. La nozione di atto è trascendentale come la nozione di ente, ed indica precisamente l'essere – in senso verbale-reale – dell'ente. «L'atto (ἐνέργεια) è l'esistere della cosa (τὸ ὑπάρχειν τὸ πράγμα), non però nel senso in cui diciamo che è in potenza: e diciamo in potenza, per esempio, un Ermete nel legno, la semiretta nell'intera retta, perché ci si potrebbe ricavare, e diciamo pensatore anche colui che non sta speculando, ma ha la capacità di speculare; invece, diciamo in atto l'altro modo di essere della cosa»⁸⁹.

Per cogliere in che senso l'essere dice atto o l'atto dice essere – con l'analogia che appartiene a questi termini trascendentali – Aristotele insiste sul bisogno di concentrare l'attenzione intellettuale sulla *differenza* tra atto e potenza nel modo in cui si mostra nella realtà, e non invece sulle analisi logiche o eidetiche. «Ciò che vogliamo dire diventa chiaro per induzione nei casi particolari: infatti, non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia. E l'atto sta alla potenza come ad esempio chi costruisce sta a chi può costruire, chi è desto a chi dorme...»⁹⁰.

La concentrazione intellettuale sulla differenza tra atto e potenza consente la progressiva consapevolezza dell'attualità dell'atto e dell'essere come atto senza deviazioni verso impostazioni formaliste, che vorrebbero

⁸⁸ *Met.*, IX, 6, 1048 b 16-17.

⁸⁹ *Met.*, IX, 6, 1048 a 31-35.

⁹⁰ *Met.*, IX, 6, 1048 a 35-1048 b 2.

nominalizzare l'atto ed esprimerlo concettualmente in una definizione. È evidente che la sintassi esige una nominalizzazione linguistica di quanto si coglie quando si conosce il carattere di atto di un ente (sostanza o attività che sia): siamo costretti a parlare di atto adoperando un sostantivo. Ma la nominalizzazione sintattica non implica di per sé una nominalizzazione noetica, che avverrebbe qualora si avesse la pretesa di pensare l'atto come una formalità concettuale e secondo il dinamismo astrattivo. L'essenza "è" in quanto atto, ma l'atto non è un'essenza astratta.

Concentrarsi sulla differenza tra atto e potenza presuppone una certa avvertenza preliminare dell'atto e della potenza, ma rende altrettanto possibile una consapevolezza ulteriore della ricchezza ontologica di quanto attinto in modo impreciso nell'esperienza comune dell'atto e della potenza. La differenza permette, inoltre, di notare l'*analogia* dell'atto: il paragone tra l'atto e la potenza fa emergere la differenza che li separa, mettendo in evidenza come "sta" l'atto nei confronti della potenza, cioè la loro proporzione (*ἀναλογία*). Dalla comparazione tra diverse potenze con i rispettivi atti, si mostra la differenza tra distinte modalità di atto, e si palesa il carattere analogico dell'atto (atto come sostanza, come attività, come movimento, ecc.). Aristotele osserva: «Non tutte le cose si dicono in atto nello stesso modo, ma solo per analogia; come questo sta a questo o rispetto a questo, così quest'altro sta a quello e rispetto a quello. Alcune cose, infatti, sono dette in atto come movimento rispetto a una potenza, altre come sostanza rispetto a qualche materia»⁹¹.

4. Ontologia e teleologia

4.1. L'atto sostanziale del vivente e la sua teleologia

L'avvertenza dell'atto e la consapevolezza dell'indole di atto dell'ente in quanto *essente* – e quindi del suo "essere", verbalmente inteso – costituiscono un momento successivo nell'elaborazione della domanda ontologica. La delucidazione dell'ente in quanto atto dimostra che la questione dell'ente in quanto ente non approda alla formulazione definitiva con l'analitica categoriale, in cui emerge la sostanza come modalità primaria di "essere". La prospettiva raggiunta nella tematizzazione ontologica delle categorie deve distendersi verso l'orizzonte che dischiude la comprensione dell'ente in quanto ente come atto. La natura trascendentale dell'atto, che come *ente* abbraccia e trascende tutte le modalità categoriali di "essere", concede, di nuovo, all'ontologia il suo statuto trascendentale.

⁹¹ *Met.*, IX, 6, 1048 b 6-9.

Capitolo quarto

La trascendentalità dell'atto non annulla i risultati ottenuti dall'analisi categoriale dell'ente, giacché alla diversità di categorie corrisponde una diversità di atti, in modo simile a come corrisponde una gradualità di "ente" e di "essere", in cui il modo primario è la sostanza. L'atto sostanziale costituisce l'*atto primo* dal quale derivano tutti gli altri atti, denominati per questo motivo *atti secondi*. La questione ontologica, come interrogazione dell'ente in quanto tale, non aveva perso l'orizzonte trascendentale. Tuttavia, la determinazione della domanda dell'ente come domanda della sostanza, sebbene implicava l'affacciarsi su una dimensione primordiale dell'ente e dell'essere (come verbo), orientava categorialmente il domandare ontologico. In questo senso, l'emergenza dell'atto reintroduce la trascendentalità nella formulazione della domanda della filosofia prima.

La tematizzazione dell'atto permette l'apertura alla questione teleologica, considerata sin dal libro A come appartenente alla domanda ontologica, da una prospettiva più vasta e simultaneamente più precisa di quella che potrebbe offrire un orizzonte meramente categoriale. L'analisi dell'atto conduce l'Aristotele del libro Θ della *Metafisica* a distinguere l'atto come "essere" della sostanza e l'atto come attività e movimento. L'impostazione di un'ontologia dell'atto riappare nel *De anima*⁹². In quest'opera, l'interesse si concentra su una modalità di ente e di sostanza: il vivente. Ciò nonostante, dato il carattere analogico dell'ente e la gradualità della sostanza, alcuni dei risultati che si ottengono nell'indagine del *De anima*, se, da una parte, dipendono dall'orizzonte che si apre con la metafisica, dall'altra sono illuminanti per la filosofia prima. In particolar modo sono rilevanti le osservazioni che Aristotele presenta sulla teleologia dell'essere vivente e, concretamente, dell'uomo.

Il *De anima* sottolinea che per il vivente, "essere" significa "vivere", secondo l'accezione verbale dei due termini: «Per il vivente, vivere è essere»⁹³. Il *vivere* costituisce l'atto sostanziale del vivente, che definisce la

⁹² Ciò è chiaro sin dalle prime osservazioni della trattazione [«in primo luogo è forse necessario stabilire in quale genere l'anima si trovi e che cosa sia, intendo dire se sia qualcosa di determinato e una sostanza (οὐσία), oppure una qualità o una quantità o un'altra delle categorie (κατηγοριῶν) che abbiamo distinto. Si deve inoltre determinare se sia tra gli enti in potenza o piuttosto un atto (ἐντελέχεια τις)», *De anima*, A, 1, 402 a 24-27] e nei risultati che via via ottiene [«s'è dunque detto, in generale, che cos'è l'anima: essa è sostanza (οὐσία) nel senso di forma (κατὰ τὸν λόγον), ovvero è l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι), di un determinato corpo», *De anima*, B, 1, 412 b 10-12].

⁹³ *De anima*, B, 4, 415 b 8-22: «L'anima è la causa e il principio del corpo vivente. Ora causa e principio si dicono in molti sensi, e in conformità con ciò l'anima è causa secondo i tre modi che abbiamo distinto. Difatti l'anima è causa come principio del movimento, come fine e come essenza dei corpi animati. Che l'anima sia causa come essenza è manifesto. In effetti l'essenza è per tutte le cose la causa del loro essere (τὸ

sua *identità* come vivente, con la sua *consistenza* – in quanto questa modalità di vita anziché quest'altra e a differenza dell'ente inerte –, e gli conferisce la sua identità in quanto ente vivente reale, con la sua *sussistenza*. L'atto costitutivo del vivente è il suo vivere, grazie al quale egli possiede la sua identità nei due sensi ricordati: nella sua essenza e nella sua sussistenza. L'atto di vivere costituisce la sostanza vivente e le dà la sua identità costitutiva⁹⁴.

Di fronte alla molteplicità specifica dei viventi, Aristotele afferma che le diverse modalità di sostanze viventi – denominate “anime” – si rapportano ontologicamente tra di loro come le figure geometriche. Queste ultime si strutturano secondo una graduatoria di complessità crescente, in cui le figure più complicate includono le figure più semplici (il quadrangolo include il triangolo, ma non viceversa). Nell'ottica aristotelica, le forme superiori di vita includono le forme inferiori⁹⁵. All'interno di questa prospettiva, lo studio esaustivo della sostanza viva si può compiere analizzando l'uomo; in altre parole, esso si potrebbe svolgere primordialmente come antropologia. Perciò lo Stagirita si concentra, nel *De anima*, prevalentemente sull'uomo⁹⁶.

γάρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, e l'essere per i viventi è il vivere (τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῴοις τὸ εἶναι ἐστίν), e causa e principio del vivere è l'anima (αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τοῦτου ἡ ψυχὴ). Inoltre l'atto (ἐντελέχεια) è l'essenza dell'ente in potenza. È poi evidente che l'anima causa come fine [...]. In effetti tutti i corpi naturali sono strumenti dell'anima, sia quelli degli animali come quelli delle piante, poiché esistono per l'anima (fine si dice in due sensi: ciò-in-vista-di-cui e colui-a-vantaggio-del-quale)».

⁹⁴ *De anima*, B, 1, 412 a 27-28: «Perciò l'anima è l'atto primo (ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη) di un corpo naturale che ha la vita in potenza»; *De anima*, B, 1, 412 b 26-27: «D'altronde non è il corpo che ha perduto l'anima quello che è capace di vivere, ma quello che la possiede».

⁹⁵ *De anima*, B, 3, 414 b 20-35: «È chiaro allora che una è la definizione di anima allo stesso modo che una è la definizione di figura. Infatti, come nel caso delle figure non esiste una figura oltre il triangolo e le figure che ne conseguono, così, nel caso delle anime, non esiste un'anima oltre quelle dette. Si potrebbe certo formulare per le figure una definizione comune, la quale però sarà bensì applicabile a tutte, ma non sarà propria di nessuna figura, e lo stesso si potrebbe fare per le anime suddette. È perciò ridicolo, in questi ed altri casi, cercare la definizione comune, che non sarà la definizione propria di nessun ente e non sarà riferibile ad una specie appropriata e indivisibile, rinunciando a quest'ultima definizione. Il caso delle figure è simile a quello dell'anima, giacché sempre nel termine successivo è contenuto in potenza il termine antecedente, e ciò vale sia per le figure come per gli esseri animati. Ad esempio nel quadrilatero è contenuto il triangolo, e nella facoltà sensitiva quella nutritiva. Di conseguenza bisogna cercare caso per caso qual è l'anima di ciascuna specie e cioè della pianta, dell'uomo e del bruto».

⁹⁶ *De anima*, B, 3, 415 a 9-11: «Gli esseri corruttibili dotati di ragione hanno anche tutte le altre facoltà, mentre non coloro che possiedono una di queste facoltà hanno la ragione».

Capitolo quarto

Ebbene, quando Aristotele esamina l'anima – la sostanza vivente – dalla prospettiva dell'atto, si domanda se l'anima sia atto in un modo simile a come è atto la scienza o a come lo è la contemplazione. La scienza, in quanto conoscenza già acquisita da parte del sapiente, è atto, un possesso raggiunto, e non la mera possibilità di sapere appartenente a un uomo intelligente⁹⁷. Tuttavia, il sapiente non considera costantemente le sue conoscenze. La scienza è posseduta come un abito, un *atto* suscettibile di essere *attualizzato* quando il sapiente non si limita ad avere la scienza come una sua proprietà (latentemente), ma la contempla attivamente, attualmente. Contemplare implica attualizzare ulteriormente l'abito (l'atto) della scienza⁹⁸.

Per Aristotele è chiaro che l'atto sostanziale dell'anima corrisponde a una modalità di atto diversa dalla scienza e dal contemplare. L'atto primo non è riducibile a nessuna modalità di atto secondo (abito o attività). Tuttavia, egli adopera spesso un principio metodologico frequentemente ripetuto nei libri della *Metafisica*: «Dobbiamo partire dalle cose che sono più conoscibili all'individuo e far sì che ciò che è conoscibile per natura diventi conoscibile anche per l'individuo»⁹⁹. Per delucidare dimensioni essenziali dell'atto di vivere – soprattutto dell'uomo –, come ad esempio la dimensione teleologica, lo Stagirita pone la domanda suddetta, che paragona il vivere con la scienza e con il contemplare.

A tale riguardo, Aristotele segnala che l'atto dell'anima mostra una maggiore somiglianza con l'atto della scienza che con l'atto delle attività, non soltanto perché la scienza come abito è più stabile, costante e costituisce l'uomo in sapiente, mentre la contemplazione è transitoria e “deriva” dalla scienza; ma anche perché l'anima, come la scienza, è un atto costitutivo suscettibile di un’“attualizzazione” ulteriore, nella quale raggiun-

⁹⁷ *De anima*, B, 5, 417 a 23-29: «Un essere è conoscente o al modo che diremmo conoscente l'uomo, perché è uno degli esseri che conoscono e che possiedono il sapere; oppure al modo che diciamo ormai conoscente colui che possiede la conoscenza della grammatica. Costoro non si trovano in potenza allo stesso modo, ma il primo perché il suo genere e la sua materia sono di un certo tipo, il secondo perché, qualora lo voglia, può esercitare la sua conoscenza, purché qualche cosa di esterno non glielo impedisca. Chi, poi, ormai esercita il suo sapere, si trova in atto e conosce in senso vero e proprio questa determinata A».

⁹⁸ *De anima*, B, 5, 417 a 30-417 b 2: «Pertanto i prime due, che sono conoscenti in potenza, diventano conoscenti in atto, ma il primo subisce un'alterazione mediante l'apprendimento e muta più volte dalla condizione contraria, mentre il secondo, diversamente, dal possedere (ma senza farne uso) l'aritmetica o la grammatica, passa ad esercitarle».

⁹⁹ *Met.*, VII, 3, 1029 b 7-8.

ge la sua compiutezza (analogamente a come la scienza raggiunge il suo *telos* quando si attualizza come contemplazione)¹⁰⁰.

Il paragone con la scienza e il contemplare mette in evidenza che la teleologia del vivere è intrinseca ad esso, in modo analogo a come l'attualizzazione compiuta dalla scienza nel contemplare manifesta una teleologia nella scienza. La vita si svela come atto – con una sua identità costitutiva – indirizzato verso una compiutezza in cui si realizza pienamente e raggiunge la sua identità definitiva. Il percorso vitale dell'uomo determina la configurazione che l'individuo si auto-dà con la sua libertà nelle situazioni per cui transita e in cui si trova nella sua esistenza. Tuttavia, la capacità di autoconfigurarsi proviene dalla sua peculiare identità essenziale, che lo costituisce come essere libero. Dalla prospettiva dell'atto si evidenzia che la libertà non consiste in una pura potenzialità che si esprime senza responsabilità nella mancanza di un'identità costitutiva e di una teleologia propria di quest'ultima¹⁰¹. L'uomo non è un insieme informe di pulsioni, pura potenzialità che si autoafferma senza punti di riferimento. L'esistenza non si rivela al modo nietzscheano come volontà di potere (potenza, nel doppio senso del termine: assenza di atto costitutivo e pura forza bruta) che si autoafferma in un gioco creativo ma tragico, nell'assenza più assoluta di verità, di senso, di bene e di male. La mancanza di essenza (di identità e di significato) implica l'assenza di *telos* (di senso e di orientamento).

La prospettiva dell'atto evidenzia che la vita è un atto chiamato a un'ulteriore attualizzazione. L'identità costitutiva dell'atto primo, sostanziale, contiene un dinamismo teleologico verso la sua pienezza. In essa, il vivente raggiunge la sua identità definitiva. Nell'uomo, l'*identità costitutiva* o essenziale – che lo costituisce, in quanto atto, in chi è – è fonte di atti liberi, grazie ai quali si autoconfigura esistenzialmente, determinando un'*identità costituita* da sé – che non annulla l'identità essenziale, ma sorge da essa – e che dovrebbe condurre verso la sua *identità definitiva*. L'identità costitutiva o essenziale punta verso l'identità definitiva, per questo

¹⁰⁰ *De anima*, B, 1, 412 a 19-28: «L'anima è sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ora tale sostanza è atto (*ἐντελέχεια*), e pertanto l'anima è atto del corpo che s'è detto. Atto, poi, si dice in due sensi, o come la conoscenza (*ἐπιστήμη*) o come l'esercizio di essa (*θεωρεῖν*), ed è chiaro che l'anima è atto nel senso in cui lo è la conoscenza (*ἐπιστήμη*). Infatti l'esistenza sia del sonno che della veglia implica quella dell'anima. Ora la veglia è analoga all'uso della conoscenza, mentre il sonno al suo possesso e non all'uso, e primo nell'ordine del divenire rispetto al medesimo individuo è il possesso della conoscenza».

¹⁰¹ *De anima*, B, 2, 413 b 13-14: «L'anima è la causa primaria in virtù della quale noi viviamo, percepiamo e pensiamo. Conseguentemente l'anima dev'essere una certa essenza o forma, e non materia e sostrato».

Capitolo quarto

Aristotele afferma che il vivere si rivela, in ultima analisi, come un incamminarsi verso se stesso (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν)¹⁰².

Nel caso dell'uomo, l'indirizzarsi verso se stesso dipende dalla sua intelligenza e dalla sua libertà, nel loro attuarsi nel tempo. Per questo motivo, l'uomo è sempre esposto al rischio di alienarsi, incamminandosi con il suo agire, anziché verso se stesso, verso la negazione di sé. La permanenza dell'identità costitutiva, con la teleologia intrinseca, gli concede la possibilità di avvedersi, nel caso in cui abbia intrapreso la via dell'alienazione, cioè di riconoscere se stesso – allontanando la maschera che gli nascondeva la sua autentica identità –, di giudicare il suo operato e l'auto-configurazione che si era dato, e di rettificare. Ad ogni modo, l'articolazione tra ontologia e antropologia grazie alla teoresi dell'atto conduce verso l'etica, appena ci si sofferma a considerare le conseguenze e le esigenze esistenziali che essa implica in un essere libero, sociale, temporale, finito, com'è l'uomo.

4.2. Il carattere di atto del fine

L'etica si propone l'enucleazione del fine dell'uomo e il discernimento di come il suo agire si possa indirizzare verso il suo *telos*. Nell'elaborazione dell'etica si verifica un fenomeno simile a quanto abbiamo visto nella tematizzazione del vivente e, in particolar modo, nell'antropologia: l'ontologia dell'atto viene in aiuto della riflessione morale, non soltanto perché garantisce la cornice teoretica in cui essa ha senso ed è fondata, ma anche perché offre strumenti concettuali con un valore ermeneutico altamente fecondo. Viceversa, l'etica illumina ulteriormente la portata della metafisica dell'atto e consente di penetrare in essa con maggiore profondità e ampiezza.

Il libro IX della *Metafisica* contiene alcune osservazioni sull'atto che sono riprese dal discorso etico. Si è già detto che le vie di accesso alla consapevolezza dell'atto segnalate da Aristotele sono l'esame del movimento e l'analisi dell'attività. Lo Stagirita compie ancora un passo nella riflessione intorno all'azione e constata una distinzione tra l'*operare* indirizzato a un fine che gli è estrinseco e l'*agire* che contiene in sé il suo fine. L'o-

¹⁰² *De anima*, B, 5, 417 b 6-9: «Colui che possiede la conoscenza passa ad esercitarla, e quest'attività o non è un'alterazione (*giacché è una crescita del soggetto verso se stesso e la propria realizzazione*), oppure è un genere diverso di alterazione. Pertanto non è corretto affermare che chi pensa, quando pensa, come pure l'architetto, quando costruisce, subiscono un'alterazione».

perazione che non include in sé il suo fine è, per questo motivo, un'azione transitiva, contraddistinta perché implica una transizione dalla pura possibilità di avere tale fine, al suo conseguimento, e perché, mentre l'operazione verso il fine è in corso, l'operazione continua come atto-operazione e il fine è ancora da raggiungere; una volta ottenuto il fine, invece, l'operazione cessa. C'è costruire fintantoché non c'è ancora edificio; appena si ha la casa, il costruire termina. Non si costruisce per costruire, per l'atto stesso di edificare, ma per la casa. «Poiché delle azioni che hanno un termine nessuna è di per sé fine, tutte tendono al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire che ha come fine il dimagrimento»¹⁰³.

L'estrinsecità del fine conferisce all'operazione transitiva un valore di mediazione. «Ne consegue che queste non sono azioni (πρᾶξις), o almeno non sono azioni perfette (τελεία) perché, appunto, non sono fini», ma mezzi per raggiungere fini. Invece, l'agire si caratterizza perché contiene in sé, nel proprio attuare, il fine: sono azioni immanenti. In questo senso, l'agire non implica di per sé transitorietà, né cessa quando si possiede il fine: racchiudendo in sé il fine, l'agire è fine. La sua attuazione è già l'attuazione del fine. «Il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione (πρᾶξις). Per esempio, nello stesso tempo (ἄμα) uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato, mentre non può imparare ed avere imparato, né guarire ed essere guarito»¹⁰⁴.

L'immanenza del fine nell'azione (πρᾶξις) fa sì che l'agire non contenga in sé temporalità, perché non transita verso un fine ma è già fine; la temporalità appartiene al soggetto che agisce. La simultaneità (ἄμα) tra azione e fine si esprime con i due tempi verbali adoperati: vede e ha veduto, giacché non c'è "vedere" attuato senza "vedere già". L'operazione transitiva (ποίησις) implica transitorietà – tempo in se stessa – nella misura in cui il fine resta estrinseco: non si può star imparando qualcosa e averla già imparata.

Aristotele si mostra in questo punto un osservatore acuto, che coglie la distinzione tra l'operazione transitiva e l'azione immanente e la segnala terminologicamente: «Di questi processi i primi [l'operazione transitiva] bisognerà denominarli movimenti (κινήσεις) i secondi [l'azione immanente], invece, [...] attività (ἐνεργείας). Infatti, ogni movimento è imperfetto: così, ad esempio, il processo del dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. Questi processi sono movimenti e sono palesemente imperfetti: non è possibile, infatti, che uno cammini e abbia camminato nel medesimo tempo, né che, nel medesimo tempo, uno costruisca e abbia costruito, che divenga e sia divenuto, riceva movimento e l'abbia ri-

¹⁰³ *Met.*, IX, 6, 1048 b 18-20.

¹⁰⁴ *Met.*, IX, 6, 1048 b 22-25.

Capitolo quarto

cevuto: queste sono cose diverse. Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo, e, anche, pensa e ha pensato. Chiamiamo, pertanto, attività (ἐνέργειαν) quest'ultimo tipo di processo e movimento (κίνησιν) l'altro»¹⁰⁵.

La distinzione raggiunta non si verifica soltanto nell'ambito dell'atto secondo. Aristotele la applica significativamente anche all'atto primo del vivente, il vivere, e all'attuazione piena della vita, che egli determina come felicità. Da una parte, constata che l'atto di vivere è atto immanente: «A un tempo uno vive e ha vissuto (ζῆ καὶ ἔζηκεν)»¹⁰⁶. Dall'altra, osserva che anche il vivere pienamente è atto immanente: «Uno che vive bene, ad un tempo ha anche ben vissuto (εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα), e uno che è felice, ad un tempo è stato anche felice (εὐδαιμόνεις καὶ εὐδαιμόνηκεν)»¹⁰⁷.

Vale la pena di soffermarsi su questo punto, giacché illumina con particolare intensità l'ontologia aristotelica. La trascendentalità dell'atto non conduce a una omogeneizzazione del reale. La distinzione tra azione immanente e operazione transitiva contiene inoltre un rendimento antropologico non irrilevante per l'etica. «In quei casi in cui si ha produzione di qualcosa di diverso dall'esercizio stesso della facoltà, l'atto si esplica nell'oggetto che è prodotto: per esempio, l'atto di costruire in ciò che viene costruito. [...] Invece, in quei casi in cui non ha luogo qualche altro prodotto oltre all'attività, l'attività è negli agenti medesimi: per esempio, la visione è in colui che vede, il pensiero è nel pensante, la vita è nell'anima, e perciò nell'anima è anche la felicità, la quale è un certo modo di vivere. È evidente, dunque, che la sostanza (οὐσία) e la forma (τὸ εἶδος) sono atto (ἐνέργειά ἐστιν)»¹⁰⁸.

Questo importante testo mostra con particolare chiarezza che la sostanza è atto e che l'atto primo è atto immanente, concretamente, nel vivente. L'estensione della nozione di atto perfetto all'atto di vivere permette di mettere in evidenza che la sostanza è atto, cioè che la sostanza "è" nella misura in cui è in atto perché l'"essere" di essa è atto. Aristotele passa dall'analisi dell'operazione alla considerazione dell'atto sostanziale senza preoccupazioni di sorta, e viceversa: «L'operazione (τὸ ἔργον), infatti, è fine (τέλος) e l'atto (ἐνέργεια) è operazione, perciò anche l'atto (ἐνέργεια) vien detto in rapporto all'operazione e tende allo stesso significato di entelechia (ἐντελέχειαν)»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Met.*, IX, 6, 1048 b 28-35.

¹⁰⁶ *Met.*, IX, 6, 1048 b 27.

¹⁰⁷ *Met.*, IX, 6, 1048 b 25-26.

¹⁰⁸ *Met.*, IX, 8, 1050 a 30-1050 b 3.

¹⁰⁹ *Met.*, IX, 8, 1050 a 21-23.

Il testo precedente include un'indicazione antropologica ed etica con non minore forza delle implicazioni ontologiche ora segnalate. Infatti, se la vita è atto immanente, e la felicità consiste in un modo di vivere – la vita piena – la felicità sarà, come abbiamo visto, atto immanente. Ebbene, da questa prospettiva si comprende che l'attuazione ulteriore del vivere nel vivere pienamente, che Aristotele illustrava con il paragone tra la scienza come abito e la contemplazione come attività e attuazione piena della scienza, si raggiunga con l'operazione (τὸ ἔργον) che è azione perfetta (πρᾶξις) e il cui fine resta nell'uomo, e non con l'attività il cui risultato è estrinseco. È quanto si mostra nell'*Etica nicomachea*.

5. La domanda metafisica come domanda teologica

5.1. L'apertura alla teologia

L'ontologia dell'atto, oltre che alla ripresa della teleologia, avvia teoreticamente l'intelligenza verso la questione di Dio. La riflessione metafisica conduce Aristotele a riconoscere che esiste un essere supremo, incorruttibile ed eterno, atto puro, che essendo sempre se medesimo e senza mutazioni, crescita o diminuzione, è origine di tutto il dinamismo generante che causa l'apparire nell'essere degli enti contingenti, in un cosmo che è considerato nella sua totalità (e, quindi, unitariamente, come uno). «L'essenza prima non ha materia, perché è atto puro (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ); dunque, il Motore Primo e immobile è uno e per forma e per numero, e uno, pertanto, è anche ciò che da lui è mosso sempre ed ininterrottamente»¹¹⁰. Aristotele è ben consapevole che la religione costituisce l'istanza in cui sorge originariamente e si sviluppa il discorso sul divino, con una modalità di linguaggio che le è propria nel contesto culturale greco: «Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai posteri una tradizione, in forma di mito (ἐν μύθου σχήματι), secondo la quale sono questi [dei quali precedentemente si è parlato] gli dèi, e il divino circonda la natura tutta»¹¹¹.

Come si evince dal testo riportato, Aristotele non esita a ricollegare i risultati della sua riflessione speculativa con le tradizioni religiose; tuttavia, le conclusioni a cui egli giunge teoreticamente gli consentono di discernere, nella religiosità diffusa nel suo tempo, ciò che ritiene sia originario e riguardi essenzialmente il divino, dagli inquinamenti prammatici

¹¹⁰ *Met.*, XII, 8, 1074 a 35-38.

¹¹¹ *Met.*, XII, 8, 1074 b 1-3.

Capitolo quarto

introdottisi lungo il corso della storia. «Le altre cose sono state, poi, miticamente (μυθικῶς) aggiunte, per infondere persuasione nel popolo e per far osservare le leggi ed il bene comune. Dicono, infatti, che gli dèi hanno forma umana e che sono simili a certi animali, e, a queste, altre cose aggiungono della stessa natura o analoghe. Di queste, se, prescindendo dal resto, si prende solo il punto fondamentale: cioè l'affermazione che le sostanze prime sono dèi, bisogna riconoscere che essa è stata fatta per divina ispirazione. E poiché, come è verosimile, ogni scienza e arte fu trovata e poi nuovamente perduta, bisogna ritenere che queste opinioni degli antichi si sono conservate fino ad ora come reliquie. Fino a questo punto, dunque, solamente, ci sono note le opinioni dei padri e degli antenati»¹¹². In sintesi, l'elaborazione della domanda ontologica avvia verso la teologia, sia perché è uno dei modi in cui si accede all'orizzonte in cui si pone la questione di Dio, sia perché permette d'introdurvisi fornendo strumenti teoretici per vagliare proposte teologiche.

L'apertura dell'indagine metafisica alla questione teologica è esplicitamente accennata nel libro Θ e successivamente tematizzata nel libro Λ. L'impostazione a cui allude Aristotele nel libro ha come perno la nozione di atto, e più particolarmente il *principio ontologico della priorità dell'atto sulla potenza*. L'ermeneutica metafisica dell'ente che lo Stagirita presenta nei suoi libri conduce a riconoscere che l'emergenza dell'atto – cioè, la comprensione dell'ente in quanto ente come atto – porta con sé l'evidenziarsi per l'intelligenza della priorità, antecedenza e originarietà dell'atto nei confronti della potenza¹¹³.

L'impostazione riappare nel libro dodicesimo, dove lo Stagirita torna a indicare che il principio enunciato costituisce una sorta di spartiacque tra un'ontologia dell'assurdo – in cui dal negativo sorgerebbe il positivo, dall'indeterminato il determinato, dal non-ente l'ente – e un'ontologia dell'atto, dove ogni attualizzazione di una potenza rinvia a un'attualità precedente. Il pensiero si trova di fronte al bivio tra una sorta di nichilismo originario, diremmo oggi, o un essere originante.

L'aporeticità del postulato di una priorità, in senso assoluto, della potenza sull'atto è mostrata da Aristotele indirizzando lo sguardo verso il nucleo stesso della questione. Per prima cosa, egli concede l'apparente verosimiglianza della concezione contraria: «Pare, infatti, che tutto ciò che è attivo presupponga la potenza e che, invece, non tutto ciò che è in potenza passi all'atto; sembra, in tal modo, che la potenza sia anteriore all'atto». Ma immediatamente segnala la problematicità ivi nascosta: «Se fosse così, non esisterebbe nessuno degli enti: è possibile, infatti, che ciò

¹¹² *Met.*, XII, 8, 1074 b 3-14.

¹¹³ *Met.*, IX, 8, 1049 b 5: φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν.

che è in potenza ad essere non sia ancora»¹¹⁴. Per questo, presa assolutamente, la potenza non può essere il principio originario dell'essere.

La priorità dell'atto sulla potenza si manifesta in tre ambiti o secondo tre prospettive. Innanzitutto, Aristotele indica che «l'atto è anteriore (πρωτέρα) secondo la nozione (λόγῳ)»¹¹⁵, nella misura in cui ogni potenza, come "capacità di passare all'atto", è conosciuta e nominata in quanto tale secondo l'atto a cui mira: «Chiamo, per esempio, costruttore colui che ha capacità di costruire»¹¹⁶. Il pensiero conosce l'atto; è in esso che risiede l'intelligibilità. La potenza, come pura possibilità non attuata, possiede l'intelligibilità che deriva dall'atto di cui è capacità. In un'ontologia dell'atto si evidenzia che l'intelligibilità corrisponde all'essere, mentre la potenza – con la sua indeterminazione e non-realizzazione – è conoscibile alla luce dell'atto. L'essere è comprensibile da sé, non a partire dalla possibilità, come invece si presuppone quando si ha la pretesa di cogliere o di dedurre l'intelligibilità dell'essere partendo dalla possibilità. La priorità dell'atto implica una priorità dell'essere su qualsiasi logica modale che volesse derivare dalla possibilità logica l'esistenza reale, o che ambisse ad afferrare l'intelligibilità di questo mondo partendo dall'analisi – necessariamente logica – di mondi possibili. «Sicché la nozione di atto, di necessità, precede il concetto di potenza e la conoscenza dell'atto precede la conoscenza della potenza»¹¹⁷.

La priorità dell'atto secondo il *logos* poggia sulla priorità secondo l'essere e si richiama ad essa. Quest'ultima è considerata da Aristotele secondo la prospettiva del tempo (χρόνῳ), in considerazione del dinamismo che contraddistingue il reale, e dall'ottica della sostanza (οὐσία), data la priorità ontologica identificata in essa.

La prospettiva del dinamismo permette una considerazione della priorità dell'atto alquanto rigorosa. Infatti, Aristotele riconosce che, dal punto di vista del tempo, si deve anche affermare una certa priorità della potenza: «Di questo particolare uomo che già esiste in atto, e di questo particolare frumento e di questo particolare occhio che sta vedendo, in ordine al tempo è prima la materia, il seme e la possibilità di vedere»¹¹⁸. Il dinamismo si evolve verso la realizzazione della potenzialità insita in ciò che è primigenio e non ancora sviluppato o realizzato. In questo senso, la potenzialità precede la sua attualizzazione nell'ambito dell'essere temporale.

¹¹⁴ *Met.*, XII, 6, 1071 b 23-26.

¹¹⁵ *Met.*, IX, 8, 1049 b 11.

¹¹⁶ *Met.*, IX, 8, 1049 b 13-15.

¹¹⁷ *Met.*, IX, 8, 1049 b 16-17.

¹¹⁸ *Met.*, IX, 8, 1049 b 19-21.

Capitolo quarto

Ciò nonostante, Aristotele completa la sua analisi dell'atto e della potenza secondo la temporalità indicando che, sebbene dal punto di vista segnalato la potenza preceda l'atto, da un altro l'atto è prioritario: «L'essere in atto deriva dall'essere in potenza sempre ad opera di un altro essere già in atto; per esempio, l'uomo deriva da un uomo in atto»¹¹⁹. La giustificazione mira a mettere in evidenza che l'originario *tout court* non può essere la potenza: «Infatti, si è detto nella precedente trattazione sulla sostanza che tutto ciò che diviene deriva da qualcosa, diviene qualcosa e ad opera di qualcosa»¹²⁰, e quest'ultimo è già in atto.

La considerazione del dinamismo e della temporalità avvia verso la terza prospettiva, in cui si palesa la priorità dell'atto sulla potenza: «L'atto è anteriore anche per la sostanza [...] perché le cose che nell'ordine della generazione sono ultime, nell'ordine della forma e della sostanza sono prime: per esempio, l'adulto è prima del fanciullo e l'uomo è prima dello sperma: l'uomo, infatti, possiede la forma attuata, l'altro, invece, no»¹²¹. La congiunzione delle prospettive della dinamicità e della sostanza offre una base per una riflessione intorno alla priorità dell'atto il cui vertice è costituito dall'apertura alla questione teologica. Il ponte da un'ontologia della priorità dell'atto alla teologia è costituito dalla riflessione intorno alla *contingenza*.

Aristotele osserva a questo riguardo: «Ciò che ha potenza ad essere può essere e anche può non essere; pertanto, la medesima cosa ha possibilità di essere e di non essere»¹²². La contingenza di cui parla Aristotele corrisponde all'ente reale, con il suo dinamismo di generazione, se si tratta della sostanza, o di modificazione, se si prende in considerazione una dimensione accidentale della sostanza. «Ma di ciò che ha possibilità di non essere, può darsi che non sia: e ciò che può darsi che non sia è corruttibile»¹²³. La contingenza aristotelica è d'indole ontologica, non logica, per cui l'ambito in cui inizialmente si mostra è la sfera del corruttibile (e generato), benché successivamente la nozione di contingenza si estenda alla potenza in generale. L'ambito ontologico della potenza è l'ambito della contingenza nella misura in cui la potenza attualizzata potrebbe non essere stata attualizzata. Ora, questo significa che l'ente contingente, corruttibile, rinvia a un atto precedente, dal quale dipende nella sua attualizzazione. Ebbene, aggiunge Aristotele, «come abbiamo detto, c'è sempre un atto anteriore, fino a che non si giunga al motore primo eterno»¹²⁴. In altri termini, il dinamismo generante implica il riconoscimento di enti ne-

¹¹⁹ *Met.*, IX, 8, 1049 b 24-26.

¹²⁰ *Met.*, IX, 8, 1049 b 27-29.

¹²¹ *Met.*, IX, 8, 1050 a 4-7.

¹²² *Met.*, IX, 8, 1050 b 11-12.

¹²³ *Met.*, IX, 8, 1050 b 12-14.

¹²⁴ *Met.*, IX, 8, 1050 b 4-6.

cessari, grazie ai quali, il contingente esiste: essi si contraddistinguono perché non sono in potenza, né possono esserlo. «E neppure gli enti necessari possono essere in potenza; gli esseri necessari sono esseri primi: infatti, se essi non esistessero, non esisterebbe nulla»¹²⁵.

La priorità dell'atto, che si mostra nell'analisi del dinamismo di attuazione della potenza, evidenzia che la contingenza dell'ente rinvia a un originare, grazie al quale l'ente è attualizzato. L'originare corrisponde a un origine o ente più originario ontologicamente. Su questa linea, lo Stagirita conclude che il contingente e temporale rinvia, in ultima analisi, a un ente necessario ed eterno, poiché aumentare quantitativamente il numero di enti contingenti che sono contemporaneamente originati e originanti, non annulla l'esigenza – propria del non autarchico – di un principio. Il principio ultimo dovrà essere, quindi, senza potenza, non contingente né temporale. Che poi ci sia una molteplicità di enti necessari tra i contingenti corruttibili e il Primo assoluto (politeismo aristotelico), deriva dal modo in cui Aristotele determina questo itinerario.

Questi brevi cenni teologici del libro Θ sono ripresi nel libro Λ, dove essi sono sviluppati fino ad offrire un quadro sintetico della teologia aristotelica.

5.2. La domanda teologica nel libro Λ

a) Dalla protologia alla teologia

Dopo la minuziosa analisi dei sensi dell'ente compiuta nei libri VI, VII, VIII e IX, Aristotele riprende la tematica nel libro XII riassumendo il risultato raggiunto nei libri precedenti. La considerazione attenta della realtà ha mostrato che, da un punto di vista ontologico, «la sostanza è prima» e che «poi viene la qualità, poi la quantità» giacché «parlando in senso assoluto, queste ultime non sono neppure esseri, bensì qualità e movimento della sostanza»¹²⁶. Gli stati che determinano la sostanza rimandano ontologicamente ad essa, per questo «nessuna delle altre categorie si può separare dalla sostanza»¹²⁷. Alla luce di queste conclusioni, Aristotele ricorda che la domanda ontologica e protologica si esplicita come domanda sulla sostanza. «L'oggetto sui cui verte la nostra indagine è la sostanza: infatti i principi e le cause che stiamo cercando sono quelli della sostanza»¹²⁸.

¹²⁵ *Met.*, IX, 8, 1050 b 18-19.

¹²⁶ *Met.*, XII, 1, 1069 a 19-23.

¹²⁷ *Met.*, XII, 1, 1069 a 24.

¹²⁸ *Met.*, XII, 1, 1069 a 18-19.

Capitolo quarto

Platone, nel *Sofista*, aveva indicato che lo sconcerto in cui precipita il pensiero di fronte all'ente proviene dall'intreccio tra essere e non essere che si attesta nella realtà materiale e storica. L'esistenza è pervasa dalla dualità e dalla differenza; è contrassegnata dalla frammentarietà con cui ogni ente o entità storica è la propria formalità, dalla diversità, dalla temporalità. Il rapporto tra "essere" e "divenire" che il dialogo sottolinea è continuamente constatato. Il divenire storico come nascita e morte, le decisioni che portano con sé felicità o invece recano sofferenza, la successione di tappe nella propria vita o di culture nella storia, ecc., mostrano l'intreccio tra essere e divenire, tra realtà e dualismo o differenza, tra ente e frammentarietà.

Aristotele, a modo suo, recupera l'osservazione nel libro XII, soffermandosi – per prima cosa – ad analizzare le modalità del divenire. «I mutamenti sono di quattro tipi: a) secondo l'essenza (κατὰ τὸ τί), b) secondo la qualità, c) secondo la quantità e d) secondo il luogo». La natura di ognuno di loro è diversa; non si possono confondere i dinamismi che implicano un incremento quantitativo con quelli che producono una crescita qualitativa. Aristotele distingue con precisione: «Generazione (γένεσις) per eccellenza e corruzione è il mutamento della sostanza (κατὰ τὸ τόδε), aumento e diminuzione quello secondo la quantità, alterazione secondo la qualità, traslazione secondo il luogo»¹²⁹.

Il divenire non riguarda soltanto le dimensioni accidentali del reale, ma lo stesso senso primario dell'essere: «La sostanza sensibile è soggetta a mutamento»¹³⁰. L'osservazione, che l'esperienza umana constata continuamente e non di rado con inquietudine, riguarda l'essere – in senso verbale, ricordiamolo ancora una volta – dell'ente in quanto tale, vale a dire, detto aristotelicamente, concerne la sostanza come modalità primordiale e propria di essere. Ebbene, che il divenire interessi la sostanza significa che esso investe la sfera radicale dell'essere e, potremmo aggiungere, del non-essere. «Vi sono esseri che sono separabili ed altri no; solo i primi sono sostanza. Per questa ragione, le cause di tutte le cose sono le stesse, perché senza la sostanza non possono esistere neppure le affezioni né i movimenti»¹³¹; e la sostanza si manifesta sottomessa al divenire nel suo essere. Se il senso radicale di *essere* è contingente, il nucleo del reale si rivela non autarchico. Dalla nostra prospettiva si potrebbe concludere che chi non penetra intellettualmente – ed esistenzialmente – nel senso della contingenza radicale, non è in grado di cogliere il senso né il valore teoretico dell'itinerario speculativo verso Dio.

¹²⁹ *Met.*, XII, 2, 1069 b 8-13.

¹³⁰ *Met.*, XII, 2, 1069 b 3.

¹³¹ *Met.*, XII, 5, 1070 b 36-1071 a 2.

L'impostazione della domanda ontologica, che si confronta con una realtà in cui l'ente a noi immediato diviene nella dimensione primordiale di essere, sarebbe ancora incompleta se non si aggiungessero a quanto detto i risultati raggiunti nel libro IX. Per questo, Aristotele, dopo la presentazione categoriale del divenire, ne offre una considerazione dal punto di vista dell'atto, trascendentale nei confronti della prima, ma senza scissioni: «Poiché vi sono due modi di essere, ogni cosa che muta, muta passando dall'essere in potenza all'essere in atto (ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργεῖα ὄν)»¹³².

Da un punto di vista ontologico, il divenire della sostanza non può essere lasciato da parte nella domanda radicale, nella misura in cui la "qualità" di essere che è interrogato (l'essere sostanziale) riceve una caratterizzazione centrale dalla sua sottomissione al transito dal non-essere all'essere e viceversa. La temporalità raggiunge la dimensione primordiale. L'elaborazione della domanda ontologica si allarga, in quanto domanda dell'ente principale, all'ambito protologico con tutta la radicalità che corrisponde alla sostanza.

In questo contesto riappaiono altri risultati dei libri precedenti: 1) la pluralità di significati del termine sostanza («tre sono le sostanze: una è la materia..., altra è la natura delle cose..., e la terza è, invece, quella derivante dall'unione di queste, ossia l'individuo»¹³³); 2) la causalità efficiente come modo di originare nell'ambito della sostanza («le sostanze, infatti, si generano o per arte o per natura o casualmente o spontaneamente»¹³⁴), senza il ricorso alla partecipazione platonica («è chiaro che non occorre affatto, per questo, ammettere l'esistenza delle idee: l'uomo genera l'uomo e l'individuo un altro individuo; lo stesso vale anche per l'arte: l'arte medica, infatti, è la forma stessa della salute»¹³⁵); 3) la priorità dell'atto in termini causali («le cause motrici esistono anteriormente all'oggetto; le cause formali esistono, invece, solo insieme all'oggetto»¹³⁶).

Un ulteriore punto – particolarmente rilevante per l'elaborazione della domanda ontologico-protologica della metafisica aristotelica, per la sua portata in quanto filosofia prima e per l'orizzonte della sua teologia – radica nella determinazione del divenire che riguarda l'essere e il non-essere della sostanza precisamente come *genesis*. Per lo Stagirita, «tutto ciò che muta è qualcosa (τὶ), muta ad opera di qualcosa (ὑπὸ τινος) e muta in qualcosa (εἰς τι)»; da ciò risulta che «la materia e la forma non si genera-

¹³² *Met.*, XII, 2, 1069 b 15-16.

¹³³ *Met.*, XII, 3, 1070 a 9-13.

¹³⁴ *Met.*, XII, 3, 1070 a 6-7.

¹³⁵ *Met.*, XII, 3, 1070 a 26-30.

¹³⁶ *Met.*, XII, 3, 1070 a 21-22.

Capitolo quarto

no»¹³⁷. La giustificazione che ne offre è già nota: «Ciò ad opera di cui ha luogo il mutamento è il motore prossimo, ciò che muta è, invece, la materia, ciò a cui il mutamento tende è la forma»; ora, «si procederebbe all'infinito, se si generasse non solo la sfera-di-bronzo, ma anche la sfera e il bronzo; dunque è necessario che ci sia un termine cui ci si deve arrestare»¹³⁸. Determinare la domanda dell'origine radicale dell'ente come domanda sulla genesi (generazione) condiziona la portata dell'ontologia e gli esiti della sua teologia.

Nel libro XII riemergono, quindi, risultati raggiunti nei libri sull'ente, sulla sostanza e sull'atto, e ci s'incammina verso la questione teologica prendendo le mosse da tali esiti. Tuttavia, per comprendere bene il percorso che segue l'elaborazione della domanda metafisica come domanda teologica, occorre ricordare anche tre indicazioni metodologiche apparse nel libro II della *Metafisica*.

In quel breve libro d'indubbio sapore platonico, Aristotele precisa per prima cosa qual'è lo stato dell'intelligenza dell'uomo di fronte alle verità ultime, definitive: «La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile; una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto»¹³⁹. Lo Stagirita ne chiarisce il motivo: la «difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti (πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων)»¹⁴⁰. Ciò significa che, da un punto di vista teoretico, si debbono evitare due estremi avvertiti da Aristotele: «Alcuni non sono disposti ad ascoltare se non si parla con rigore matematico; altri invece non ascoltano se non chi parla per esempi, mentre altri ancora esigono che si adduca la testimonianza dei poeti. Alcuni esigono che si dica tutto con rigore; ad altri, invece, il rigore dà un senso di molestia, sia per loro incapacità di comprendere i nessi del ragionamento, sia per avversione alle sottigliezze»¹⁴¹. Nella ricerca teoretica della verità ultima sarebbe una mancanza di rigore metodologico il reclamare un'esattezza matematica, ma implicherebbe una rinuncia alla tematizzazione speculativa ("critica", nel senso visto precedentemente) il limitarsi al dire poetico.

¹³⁷ *Met.*, XII, 3, 1069 b 35-1070 a 1.

¹³⁸ *Met.*, XII, 3, 1070 a 1-4.

¹³⁹ *Met.*, II, 1, 993 a 30-993 b 1.

¹⁴⁰ *Met.*, II, 1, 993 b 8-11.

¹⁴¹ *Met.*, II, 3, 995 a 6-10.

La seconda indicazione metodologica ricorda la necessità dell'indagine protologica dinanzi a una realtà finita, e sottolinea che, all'interno di essa, l'esigenza di un principio conduce alla conoscenza dell'assoluto (*absolutus*, indipendente). «Noi non conosciamo il vero senza conoscere la causa. Ma ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura. [...] Pertanto ciò che è causa dell'esser vero delle cose che da esso dipendono, deve essere vero più di tutte le altre. È quindi necessario che le cause degli esseri eterni siano vere più di tutte le altre: infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c'è una ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell'essere delle altre cose. Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere»¹⁴². L'affermazione aristotelica appena citata non implica di per sé una ricaduta nell'orizzonte platonico; il suo senso si palesa ulteriormente se si ricorda che, per lo Stagirita, l'intelligibilità corrisponde all'atto: a maggiore attualità, maggiore intelligibilità-verità.

La terza segnalazione metodologica chiarifica il perché dell'indicazione precedente. La protologia, infatti, non può consistere in un processo di rinvii da originato a originario od originante, che si disperde nell'infinito. «Che esista un primo principio e che le cause degli enti non siano né una serie infinita, né un numero infinito di specie, è evidente»¹⁴³. Per lo Stagirita è assurda una serie infinita di rimandi nell'ambito della materia o causa materiale, a livello di causa motrice, nella sfera della causa formale o secondo la causa finale. La concretezza del reale esclude un infinito riferimento di una dimensione materiale a un'altra più radicale o un indefinito rinvio di forma in forma: l'identità dell'ente esige una materia prima e una forma sostanziale. Analogamente accade con il dinamismo causale efficiente e con la teleologia. Il motivo teoretico che Aristotele adduce gioca un ruolo centrale nella sua domanda metafisica e nell'apertura alla teologia: «Quando si tratta di termini intermedi e che si trovano tra un ultimo e un primo, è necessario che il termine che è primo sia causa di quelli che ad essi seguono», perché la qualità ontologica dei termini intermedi è contraddistinta dalla loro non autarchia nel loro causare. Il termine intermedio principia grazie alla causalità del termine anteriore. Per questo motivo, anche se i termini intermedi fossero quantitativamente infiniti, la totalità non sarebbe qualitativamente autarchica: se ogni elemento rinvia a un altro, una catena di "trasmettitori" richiede comunque un principio originario (al di sopra della non-autarchia o dipendenza). «Dei termini che sono infiniti in questo modo, e dell'infinito in generale, tutti

¹⁴² *Met.*, II, 1, 993 b 23-31.

¹⁴³ *Met.*, II, 2, 994 a 1-2.

Capitolo quarto

gli elementi sono in pari modo termini intermedi fino al termine che è presente. Coticché, se nulla è primo, non c'è affatto causa»¹⁴⁴.

Aristotele riprende, quindi, nel libro A della *Metafisica* la tematica della sostanza finita dal punto di vista della mobilità, mettendo a fuoco la sua non autarchia e mostrando l'esigenza teoretica di richiamarsi a una sostanza non dipendente. «Ci sono tre [tipi] di sostanza: una è la sostanza sensibile, la quale si distingue in eterna [gli astri, ritenuti eterni] e incorruttibile»¹⁴⁵ Queste prime modalità di sostanza «costituiscono l'oggetto della fisica, perché sono soggette a movimento»¹⁴⁶. Ora, per lo Stagirita esiste un terzo tipo di sostanza – «l'altra sostanza è, invece, immobile»¹⁴⁷ – che, perché non sensibile, non rientra nella sfera della nostra esperienza immediata. Questa terza modalità di sostanza «è oggetto di un'altra scienza, dal momento che non c'è alcun principio comune ad essa e alle altre due»¹⁴⁸; in quanto non direttamente sperimentabile, essa ha suscitato numerose discussioni. La sua conoscenza si raggiunge mediatamente, partendo dagli enti che ci circondano e da tutti ammessi. L'itinerario speculativo che Aristotele percorre consiste in una sorta di risalita dalle sostanze originate in quanto soggette al divenire nel loro stesso essere, al principio originante ultimo, che sarà riconosciuto proprio come principio. L'ontologia si introduce nella teologia attraverso la protologia.

b) La strutturazione della teologia del libro XII

La teologia di Aristotele – in quanto parola-pensiero su Dio, conoscenza ed espressione di Dio – si articola in due momenti. Il primo consiste nel raggiungimento teoretico della consapevolezza di Dio o, in altri termini, nel suo riconoscimento; il secondo mira ad approfondire la conoscenza di Dio. Il primo momento della teologia aristotelica si svolge come una riconduzione (*re-duco, re-ductio*) dei dinamismi o processi originanti (causali) alla causa ultima; riconduzione che prende le mosse e si sviluppa dalla convinzione teoretica della necessità di un principio da parte del contingente, svelato come non autarchico grazie all'esperienza e alla consapevolezza della priorità dell'atto. Le dense riflessioni in cui si ripercorrono le tappe della risalita verso il principio, hanno come perno l'identificazione della radice ontologica della contingenza della sostanza causata nella *potenza*. Per questo, il secondo momento della teologia – l'approfondimento della conoscenza di Dio – si sviluppa come un dina-

¹⁴⁴ *Met.*, II, 1, 994 a 11-19.

¹⁴⁵ *Met.*, XII, 1, 1069 a 30-31.

¹⁴⁶ *Met.*, XII, 1, 1069 a 36-1069 b 1.

¹⁴⁷ *Met.*, XII, 1, 1069 a 33.

¹⁴⁸ *Met.*, XII, 1, 1069 b 1-2.

mismo intellettuale di rimozione (*remotio*) di ogni potenzialità, giacché il principio primo è tale solo se è completamente atto; altrimenti, se contenesse potenza, sarebbe non autosufficiente e rinvierebbe a un principio ulteriore, necessariamente *absolutus*. Se considerassimo l'articolazione dei due momenti alla luce della strutturazione della conoscenza di Dio che presenta lo Pseudo-Dionigi, si potrebbe suggerire che Aristotele percorre una *via causalitatis* (*reductio*) per accedere a Dio, e una *via negationis* (*remotio* di ogni potenzialità) per far emergere la positività dell'atto puro (approdando a una sorta di *via eminentiae*). I due momenti non sono da intendersi come consecutivi nella loro articolazione, come se il primo potesse svolgersi senza il secondo; bensì come due elementi che si richiamano a vicenda.

Per quanto concerne il primo momento, la consapevolezza della priorità della sostanza e del dinamismo che la riguarda nel suo *essere* conduce il pensiero a riconoscere la *contingenza* radicale che contraddistingue l'ente a noi immediato. Visto in termini di atto e potenza – e all'interno di un'ontologia della sostanza e del principio della priorità dell'atto – l'essere contingente si mostra non autosufficiente, sia preso singolarmente, sia considerato nei dinamismi di generazione. L'elaborazione della domanda metafisica è allora costretta a confrontarsi con la questione che la contingenza implica.

Come abbiamo ricordato, la contingenza di cui ci occupiamo corrisponde inizialmente al dinamismo di generazione e corruzione della sostanza, e non a una catalogazione logica di un'idea o di un insieme strutturato di esse. Ciò che ora si mostra aporetico non è una questione di logica modale, ma la sostanza in quanto prima non era, poi è (generazione) e dopo non è più (corruzione). In Aristotele, la generazione esige la precedenza della sua origine e della materia. La questione della contingenza si imposta fisicamente o metafisicamente, ma non logicamente. Tuttavia, la risoluzione della *contingenza dell'essere* naturale nella *corruttibilità* della sostanza – che è parallela all'equivalenza tra *domanda ontologica* e *domanda della sostanza*, e all'identità tra *originarsi dell'ente nel suo essere* e *generazione* – compromette la portata dell'elaborazione aristotelica e spiega il carattere ancora troppo fisico della sua metafisica, anche in ordine alla teologia.

Ad ogni modo, la non autosufficienza della sostanza in quanto generata implica l'esistenza di un principio estrinseco del suo essere. Aristotele ricorda, a questo riguardo, che il dinamismo generante esige un principio primo, dal quale dipende, poiché la moltiplicazione di enti in potenza amplia soltanto il problema. La contingenza rinvia a un essere necessario; la non autosufficienza rimanda a un essere che è per sé (*absolutus*); il dinamismo è possibile grazie a un essere che è se medesimo senza bisogno di attualizzarsi ulteriormente (senza divenire).

Capitolo quarto

Lo Stagirita determina la via che porta dall'ente con potenza, al divino, con l'aiuto dell'analisi della generazione, giacché in essa ha identificato l'originarsi radicale dell'essere. L'itinerario è quindi eccessivamente fisico-naturale e si sviluppa come un'analitica del movimento, che rinvia a un principio (motore) autosufficiente, senza potenza (immobile). Tuttavia, l'indole troppo fisica dell'itinerario non oscura l'impalcatura metafisica che sorregge tutta la riflessione: la contingenza della potenza rinvia a un essere che è atto puro e principio primo del non-autosufficiente. La negazione di un essere originante condurrebbe, invece, all'assurdo teoretico ed esistenziale di un nichilismo originario.

Il risultato acquisito lungo la speculazione sull'origine del dinamismo generante si presenta saldo per Aristotele. «Il principio (ἀρχή) e il primo degli enti (τὸ πρῶτον τῶν ὄντων) è immobile, assolutamente e relativamente, e produce il movimento primo, eterno e uno»¹⁴⁹. Nella via intellettuale percorsa si incrociano la riflessione che riconduce il non-autarchico, fondato, al principio, e la speculazione che, riconoscendo nella potenza il motivo ontologico della non-autarchia, rimuove ogni potenzialità per permettere la caratterizzazione intellettuale del principio. «E poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio», vale a dire non autarchico e, quindi, anche se causa, è causato almeno per quanto riguarda la sua dinamicità causale, «deve esserci, per conseguenza, qualcosa che muova senza essere mosso (ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ) e che sia sostanza eterna e atto (ἄϊδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια)»¹⁵⁰.

Il momento di riconduzione al principio e il momento della "purificazione" o rimozione di ogni potenzialità si richiamano l'un l'altro in un'ontologia dell'atto; con essi si compie il passaggio dalla contingenza ontologia all'essere necessario senza il ricorso alla logica modale del *cogito*. «Ora, se qualcosa si muove, può anche essere diverso da come è [è contingente]. Pertanto, il primo movimento di traslazione, anche se è in atto, può tuttavia essere diverso da come è, almeno in quanto movimento [...]. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile ed in atto, non può essere in modo diverso da come è in nessun senso [...]. Dunque, questo è un ente che esiste di necessità (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν); e in quanto esiste di necessità, esiste come bene (καλῶς) e in questo modo è principio (ἀρχή)»¹⁵¹.

La teologia di Aristotele si caratterizza perché vi si accede, e quindi si determina, secondo un percorso ontologico-protologico, in cui Dio è riconosciuto come principio, come atto e come necessario. La necessità di cui

¹⁴⁹ *Met.*, XII, 8, 1073 a 23-25.

¹⁵⁰ *Met.*, XII, 7, 1072 a 24-26.

¹⁵¹ *Met.*, XII, 7, 1072 b 4-11.

si parla in questo contesto non possiede una natura primariamente logica, ma ontologica. L'essere necessario non è tale perché, sottomesso a presunte leggi logiche (oppure onto-logiche nel senso heideggeriano), debba essere necessario secondo esse; ma perché ontologicamente (in un senso metafisico, intrinseco al suo essere verbalmente inteso) Dio si erge al di sopra di ogni contingenza.

Tuttavia, resta ancora il compito di pensare ulteriormente questo principio, al fine di giungere ad una maggiore conoscenza. Per proseguire, Aristotele riprende, in primo luogo, il suggerimento platonico di pensare il principio come *bene*, reintroducendo la questione dei trascendentali; in secondo luogo determina il modo di "principiare" del principio; e, infine, allontanandosi dalla via platonica di considerare il principio a partire da un'ontologia eidetica, compie il passaggio all'essere che trascende ogni contingenza e ogni dipendenza (il trascendere), prendendo le mosse dall'*ontologia dell'atto*, con l'*analogia* che la caratterizza, e, particolarmente, sulla base dei risultati dell'antropologia vista ontologicamente.

Per lo Stagirita è fuori discussione che «da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura»¹⁵². Ora, all'interno del suo orizzonte, sembra affermarsi la convinzione che l'unico modo di muovere, principiare ed originare il dinamismo che porta ad essere la sostanza (generazione) da parte del principio immobile, sia quello dell'"essere amato", poiché, in questo modo, il principio muove attirando a sé gli enti superiori – i quali si muovono verso l'essere del loro desiderio, muovendo a loro volta gli enti loro dipendenti – senza essere coinvolto nel dinamismo che origina, restando immobile. «In questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza essere mossi. Ora, l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza coincidono: infatti, oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà razionale è ciò che è oggettivamente bello: e noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo desideriamo; infatti, è il pensiero il principio della volontà razionale»¹⁵³. Nell'ambito di quanto è desiderabile dalla volontà, ed è riconosciuto come tale dall'intelletto, «la sostanza ha il primo posto, e, ulteriormente, nell'ambito della sostanza, ha il primo posto la sostanza che è semplice ed è in atto», in altre parole, «l'ottimo (ἀριστον)»¹⁵⁴; e questi è Dio¹⁵⁵.

¹⁵² *Met.*, XII, 7, 1072 b 13-14.

¹⁵³ *Met.*, XII, 7, 1072 a 26-30.

¹⁵⁴ *Met.*, XII, 7, 1072 a 30-1072 b 1.

¹⁵⁵ Cfr. E. BERTI, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7, "Méthexis" X (1997), pp. 59-82; ID., De qui est fin le moteur immobile?*, in M. BASTIT et J. FOLLON (ed.) *Essais sur la théologie d'Aristote*, Peeters, Luovain-La-Neuve 1998, pp. 5-28.

Capitolo quarto

La caratterizzazione, dicevamo, si imposta alla luce dell'ontologia dell'atto. La rimozione di potenzialità conduce negativamente a ritenere che il principio sia – perché atto – «immobile, eterno e separato dalle cose sensibili»; «senza grandezza, senza parti e indivisibile»; e inoltre «impassibile e inalterabile»¹⁵⁶. Da un punto di vista positivo, l'ontologia dell'atto porta a considerare il principio come vivere, grazie a un'analogia che si struttura metafisicamente secondo gradi di attualità – in cui la vita spirituale è ontologicamente superiore al vivere sensibile o all'ente inerte – e non secondo un trascendere sulla linea formale o eidetica. «Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere»¹⁵⁷.

Come si constata continuamente, il modo di pensare il principio primo e divino non si imposta secondo un dinamismo intellettuale che si incammina verso un vertice trascendente (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) a partire da un'ontologia eidetica. In Aristotele l'analogia dell'atto conduce a compiere il trascendere verso il principio primo prendendo le mosse dall'antropologia intesa metafisicamente. Per questo, Dio – che è *principio, bene, l'ottimo* – è detto *vita suprema e felicità assoluta*. Tale vita è caratterizzata a partire dalla vita intellettuale, giacché questa costituisce la modalità più alta di vivere e indica la direzione in cui deve muoversi l'analogia.

Per pensare la vita divina, lo Stagirita continua con la metodologia negativa di rimozione di ogni potenzialità. Ad esempio, Aristotele sottolinea che Dio non è intelligenza in quanto capacità, ma l'atto stesso di *intelligere*. «L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto in quanto li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente»¹⁵⁸.

Per identificare il contenuto del pensare divino, egli adopera la stessa metodologia. Rimuovere ogni potenzialità significa dichiarare l'indipendenza assoluta di Dio: «Se non pensasse nulla, non potrebbe essere cosa divina, ma si troverebbe nella stessa condizione di chi dorme; e se pensa, ma questo suo pensare dipende da qualcosa di superiore a lei, ciò che costituisce la sua sostanza non sarebbe l'atto di pensare ma la potenza, e non sarebbe la sostanza più eccellente: dal pensare deriva, infatti, il suo pregio»¹⁵⁹. L'indipendenza divina e la sua eccellenza portano a concludere che la vita divina consiste nella eterna contemplazione di sé: «Ora, il pen-

¹⁵⁶ *Met.*, XII, 7, 1073 a 3-11.

¹⁵⁷ *Met.*, XII, 7, 1072 b 14-16.

¹⁵⁸ *Met.*, XII, 7, 1072 b 22-24.

¹⁵⁹ *Met.*, XII, 9, 1074 b 17-21.

siero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono»¹⁶⁰. E di nuovo: «Se, dunque, l'intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero (καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)»¹⁶¹.

L'intreccio tra la remissione del contingente a un assoluto che è principio, e la rimozione di ogni potenzialità si apre, per riferirsi di nuovo all'impostazione dionisiana, a un momento di eccellenza. «Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività (ἐνέργεια). E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio»¹⁶².

c) I limiti del pensiero aristotelico su Dio

Il libro A della *Metafisica* non si limita a tratteggiare i momenti decisivi del percorso speculativo verso Dio. Aristotele si assume anche il compito di mostrare concretamente l'argomentazione che il pensiero dovrebbe elaborare per percorrere l'itinerario intellettuale, ora delineato. Tra tutti gli aspetti che caratterizzano le argomentazioni specifiche che lo Stagirita ultima in questo libro, forse ce n'è uno che le contrassegna particolarmente: l'indole eccessivamente fisica o cosmologica della determinazione dell'itinerario argomentativo. In questa determinazione ulteriore della via metafisica verso Dio emergono con particolare nitidezza i limiti dell'ontologia aristotelica e della sua teologia.

Infatti, nell'impostazione di base dell'argomentazione si identificano motivi di natura metafisica. Per Aristotele, l'aporeticità, che la non-autarchia della contingenza implica, porta il pensiero verso il riconoscimento dell'essere non contingente come principio del contingente. Tuttavia, i passaggi concreti dell'argomentazione configurano un ragionamento in cui i momenti cosmologici sono decisivi.

¹⁶⁰ *Met.*, XII, 7, 1072 b 18-21.

¹⁶¹ *Met.*, XII, 9, 1074 b 33-35.

¹⁶² *Met.*, XII, 7, 1072 b 24-30.

Capitolo quarto

I tratti del percorso aristotelico verso Dio si susseguono densamente nel libro XII, prendendo le mosse dalla consapevolezza dell'aporeticità del contingente se lasciato a sé. La prima tappa consiste nel conseguimento dell'affermazione dell'eternità del dinamismo secondo cui si generano le sostanze, e della perennità del tempo; altrimenti non si comprenderebbe – nell'orizzonte aristotelico – come mai esistono sostanze generate. «Le sostanze, infatti, hanno priorità rispetto a tutti gli altri modi di essere, e, se fossero tutte corruttibili, allora sarebbe corruttibile tutto quanto esiste. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché esso è sempre stato; né è possibile che si corrompa il tempo»¹⁶³. Infatti, se l'originare che riguarda la sostanza è la genesi, e questa presuppone la materia, la forma e il generante (anch'esso generato a sua volta), la natura deve essere eterna sia nella sua materialità, sia nel suo dinamismo generante (nonché nella sua temporalità).

La seconda tappa si configura come la remissione di tale dinamismo a una causa efficiente ultima (motore), che di esso è principio: «È necessario che ciò che è mosso sia mosso da qualcosa, e che il motore primo sia essenzialmente immobile, e che il movimento eterno sia prodotto da un essere eterno e che il movimento che è unico sia prodotto da un essere unico»¹⁶⁴. L'impossibilità della non esistenza di un principio senza potenza è giustificata con chiarezza: «Se, poi, esiste un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti, è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto»¹⁶⁵. In questo modo si accede al riconoscimento del principio come atto.

La prospettiva di un'ontologia dell'atto e della potenza permette ad Aristotele di raggiungere la consapevolezza dell'attualità dell'origine dell'essere delle sostanze corruttibili. «Non basta neppure che essa [la sostanza che è origine del dinamismo delle sostanze contingenti] sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: infatti, in tal caso, potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto. È dunque necessario che ci sia un principio (ἀρχήν), la cui sostanza sia l'atto stesso (ἡ οὐσία ἐνέργεια)»¹⁶⁶. L'idea centrale sulla quale ritornano le riflessioni di Aristotele consiste nell'esigenza di un'attualità originaria là dove si constata la presenza della potenza, con la contingenza che essa implica. La via percorsa dallo Stagirita si concentra sul movimento, nella misura in cui il dinamismo che riguarda la sostanza nel suo essere mette in evidenza la contingenza e la potenzialità radicale, e in

¹⁶³ *Met.*, XII, 6, 1071 b 5-7.

¹⁶⁴ *Met.*, XII, 8, 1073 a 26-28.

¹⁶⁵ *Met.*, XII, 6, 1071 b 12-14.

¹⁶⁶ *Met.*, XII, 6, 1071 b 17-20.

conseguenza della sua identificazione tra origine radicale e generazione. L'esigenza dell'atto implica l'affermazione di una sostanza che è atto, origine ultima dell'essere delle sostanze contingenti in quanto principio del dinamismo genetico. Il residuo ancora fisico che un'ontologia della sostanza e una protologia della genesi si trascinano fa sì che, da una parte, l'originare del principio che è atto si limiti al dinamismo eterno e ciclico della natura, e, dall'altra, abbia ancora spazio il politeismo. Benché l'unicità del cosmo ci parli di un unico principio ultimo del suo dinamismo, la molteplicità dei movimenti conduce ad affermare una pluralità di sostanze motrici. «Per questo, è anche necessario che queste sostanze [i diversi motori] siano scevre di materia, perché devono essere eterne, se mai esiste qualcosa di eterno. Dunque, devono essere atto»¹⁶⁷.

Come si constata nelle ultime osservazioni citate, la diversità dei dinamismi generanti corrisponde ad una molteplicità di principi causali. È noto che Aristotele collega i movimenti di generazione con i movimenti astronomici, disegnando un cosmo strutturato come un tutto in cui la ciclicità dei movimenti degli astri è causata da certe sostanze incorruttibili; ciclicità che, a sua volta, causa la dinamicità dei processi generanti sulla terra. Le sostanze incorruttibili possiedono un carattere divino. Il politeismo rientrerebbe purificato nella metafisica. «Poiché, d'altro canto, vediamo che accanto al movimento semplice del tutto [...] ci sono anche altri movimenti di traslazione eterni, ossia quelli dei pianeti, [...] è necessario che anche ciascuno di questi movimenti sia prodotto da una sostanza immobile ed eterna. Infatti, la sostanza degli astri è una sostanza eterna, e il motore eterno è anteriore rispetto a ciò che è mosso, e ciò che è anteriore rispetto a una sostanza deve necessariamente essere esso stesso sostanza. Dunque, è evidente che ci dovranno necessariamente essere altrettante sostanze e che dovranno essere per loro natura eterne, essenzialmente immobili e senza grandezza [immateriali], per le ragioni dette»¹⁶⁸.

Tuttavia, come dicevamo, la molteplicità raggiunta non costituisce l'ultimo tratto del percorso speculativo di Aristotele. Infatti, lo Stagirita asserisce: «Che, poi, il cielo sia uno solo, è evidente»¹⁶⁹. Come abbiamo appena ricordato, Aristotele sostiene l'esistenza di «un movimento semplice del tutto (τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἀπλήν φοράν)», «il quale diciamo prodotto dalla sostanza prima e immobile (τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον)»¹⁷⁰. L'unicità di un cosmo ordinato esige l'unicità di un primo principio, che sia origine del dinamismo. Perciò egli afferma: «Dunque, che ci

¹⁶⁷ *Met.*, XII, 6, 1071 b 20-22.

¹⁶⁸ *Met.*, XII, 8, 1073 a 28, 1073 b 1.

¹⁶⁹ *Met.*, XII, 8, 1074 a 31.

¹⁷⁰ *Met.*, XII, 8, 1073 a 28-30.

Capitolo quarto

siano queste sostanze, e che, di queste, una venga prima e l'altra segua nello stesso ordine gerarchico dei movimenti degli astri, è evidente»¹⁷¹.

La risoluzione della contingenza radicale come contingenza dell'essere-sostanza e la conseguente determinazione dell'indagine protologica come analitica della genesi sono in consonanza con la esplicitazione della domanda ontologica come domanda sulla sostanza. In questo orizzonte ontologico, la determinazione dell'itinerario speculativo verso il principio ultimo del contingente acquista una configurazione ancora eccessivamente cosmologica. I processi genetici, che devono essere eterni in un contesto in cui la materia e la forma non si generano e la genesi consiste nell'originarsi radicale, rinviano a dinamismi astrali che mantengono in moto i decorsi causali della natura. I movimenti cosmici risultano da certe sostanze immateriali, di carattere divino, che causano lo spostamento dei corpi celesti nel loro desiderio di tendere e assomigliarsi al primo principio, vita piena come pensiero di sé e causa ultima dei dinamismi di un cosmo unitario.

L'implicazione reciproca tra modalità dell'originarsi, determinazione dell'originare e qualità dell'originante si mostra nel legame tra ontologia e teologia filosofica. In altre parole, i limiti della teologia aristotelica rinviano alle insufficienze della sua ontologia e, viceversa, le insufficienze della filosofia prima condizionano i limiti del discorso su Dio. La teologia del libro XII presenta un dio suscettibile di essere considerato trascendente, nella misura in cui è al di là di ogni potenzialità e, quindi, supera qualsiasi altro ambito ontologico. Atto puro, indipendente, immobile, pensiero pieno, ecc., sono nomi che segnalano lo scarto tra l'ente con potenzialità e il dio supremo aristotelico. In questo senso, il principio è trascendente. Ma, visto da un'altra prospettiva, il dio dello Stagirita difficilmente potrà essere considerato come non-appartenente alla totalità ontologica dell'ordine globale (κόσμος), proprio in quanto suo vertice imprescindibile. I cieli e la terra dipendono da dio nel loro dinamismo; ma, – se i movimenti sono da sempre, e la materia e la forma sono incausate – dio appartiene a una totalità che è eterna. Da questo punto di vista, la sua trascendenza è compromessa.

L'impostazione aristotelica, oltre all'inclusione di un politeismo illustrato che riempie di mediazioni la distanza tra la natura terrestre e il principio, si chiude a una concezione in cui Dio è trascendente nei confronti della totalità dell'ente finito, senza essere incluso in nessuna ulteriore totalità. Per raggiungere questa nozione di trascendenza è imprescindibile la nozione di creazione (*creatio ex nihilo*), che include una considerazione ancora più radicale dell'origine dell'ente in quanto tale e di Dio, come

¹⁷¹ *Met.*, XII, 8, 1073 b 1-3.

principio che dona l'essere gratuitamente e senza presupposti (né materia né forma). Il Dio creatore e il finito creato non costituiscono una totalità ontologica. La prospettiva storica della religione e della filosofia permette l'apertura ad altre teologie, in cui la trascendenza di Dio è affermata con portata maggiore e dove si arriva a una considerazione di Dio come pienezza di essere, superiore all'atto aristotelico. Il Dio creatore, benché riconosciuto in quanto tale come creatore e, quindi, grazie all'ontologia e alla protologia che dal contingente risalgono al suo principio originante, è anche un Dio considerato in sé, teologicamente, in un modo qualitativamente superiore al dio che è principio nel senso precedentemente detto.

I limiti della teologia del libro XII si ripresentano appena si volge lo sguardo all'aspetto religioso. Il motore immobile, che è pensiero di sé e principia come desiderato, non agisce direttamente nella storia. Egli è rivolto verso se stesso; in quanto pienezza di vita non ha bisogno di realizzarsi ulteriormente né ha bisogno d'altro. Il dio aristotelico influisce nel cosmo grazie alle mediazioni delle sostanze eterne e in un modo estrinseco, come desiderato: attirando, ma non donando. Per questo "appartiene" a una totalità. Difficilmente si potrebbe ritenere che il dio del libro A sia un dio a cui rivolgersi sensatamente con la preghiera o un dio direttamente salvatore. La dimensione religiosa non trova il suo spazio nella teologia delineata: chiaro segno dei limiti di quest'ultima. Se prima si segnalava che l'ontologia e la protologia possiedono risvolti teologici, ora si constata che la soteriologia non è scollegabile dalla teologia.

Tuttavia, la determinazione eccessivamente *cosmologica* del percorso teologico del libro XII non sopprime il valore speculativo dell'intelaiatura *metafisica* che sorregge tutto l'itinerario intellettuale. Essa richiede un approfondimento ulteriore per raggiungere un orizzonte di maggiore portata, onde evitare le deviazioni cosmologiche che provengono dalla esplicitazione dell'ontologia come ousiologia. In-sufficienza non significa invalidità totale, come egregiamente ha dimostrato Tommaso d'Aquino.

In modo particolare, possiedono rilevanza speculativa per impostare un discorso filosofico su Dio alcune indicazioni aristoteliche. Innanzitutto, l'attenzione verso la contingenza ontologica e l'esigenza critica di domandare con crescente radicalità sulla dimensione ultima di tale contingenza. In secondo luogo, l'espressione metafisica della contingenza in termini di atto e potenza, e l'identificazione della radice della contingenza nella potenza. In terzo luogo, l'affermazione della priorità dell'atto, che conduce a riconoscere l'esigenza ontologica di un atto originario che sia principio del contingente, evitando l'assurdo intellettuale ed esistenziale del nichilismo. In quarto luogo, l'articolazione di un itinerario speculativo, che riconduce il contingente a Dio, con una *via remotionis* che rimuove la potenzialità per permettere l'emergenza dell'atto puro. In quinto luo-

Capitolo quarto

go, l'analogia dell'atto come metodologia per approfondire la conoscenza di Dio, nella misura in cui essa, prendendo le mosse dai risultati dell'antropologia, raggiunge una modalità di atto ontologicamente superiore, e consente la considerazione di Dio come vita piena. Infine, l'identificazione di Dio come l'ottimo e fine ultimo, con l'introduzione della tematica teleologica.

Due sono i compiti che si presentano di fronte al pensiero. Da una parte, proseguire con l'elaborazione della domanda metafisica per raggiungere un livello d'interrogazione ancora più radicale, senza lasciare presupposti indomandati ontologicamente e protologicamente. Su questa linea, l'interrogazione dovrebbe puntare verso un senso di essere più prioritario di quello della sostanza. Dall'altra, il pensiero deve soffermarsi a considerare la tematica della persona in sede ontologica e non soltanto ontica. Con questa, la libertà e la storia acquistano portata ontologica (e non solo ontica, come è il caso della successione delle tappe dei processi naturali), si dischiude la possibilità di introdurre questioni escatologiche nella comprensione ontologica del reale e si apre l'orizzonte in cui considerare un Dio personale.

Epilogo

Il percorso speculativo seguito in queste pagine ci ha condotti verso un confronto, ineluttabile teoreticamente ed esistenzialmente, con *l'esigenza della domanda radicale sull'essere*. Essa si è mostrata *teoreticamente* come un'esigenza di comprensione, contenuta implicitamente nel dinamismo intellettuale. Il pensiero di un essere finito come l'uomo – che procede di comprensione in comprensione, mosso dalla consapevolezza socratica dell'insufficienza di molte delle sue intellezioni e del bisogno della tensione verso una verità che è condizione di possibilità della libertà – diventa cosciente dell'esigenza intellettuale di non trascurare la considerazione dei presupposti intellettuali, operativi e, in ultima analisi, ontologici di sé e dell'alterità: la dimensione risolutiva dell'esistenza personale e di ogni realtà. L'attenzione del pensiero avverte la necessità ermeneutica e fondativa di trascendere il carattere circoscritto dei saperi settoriali e di interrogarsi sulla base del reale in quanto tale, base che costituisce inoltre la premessa ultima di ogni rapporto teoretico e pratico con se stesso e con l'altro. Il nostro itinerario ci ha condotti ad affrontare la domanda sull'ente nel suo essere.

L'esigenza della domanda ontologica si è manifestata *esistenzialmente* come richiesta di un orizzonte di comprensione, in cui integrare e articolare ermeneuticamente le intellezioni corrispondenti ai diversi ambiti delle attività umane (teoretiche e pratiche). Alla sua luce, l'uomo identificherà l'atteggiamento basilare che corrisponde a un'esistenza finita, segnata dalla dualità del positivo e del negativo, e dall'impegno della libertà.

L'esigenza teoretica di indagare il "fondo" – senza reputarlo ovvio, scontato, irrilevante oppure prescindibile nella sua intelligibilità – si esprime come esigenza di fondamento. La richiesta esistenziale di comprensioni primarie e di punti di riferimento di carattere integrale per orientare la libertà si enuncia come esigenza ermeneutica di valore veritativo. La dimensione teoretica e la dimensione esistenziale si richiamano reciprocamente e confluiscono, in ultima analisi, nella domanda ontologica. Tuttavia, l'indagine ontologica non esime l'uomo dallo sforzo speculativo e scientifico nei diversi campi del sapere, né risparmia dall'esercizio delle differenti

Epilogo

modalità di comprensione (necessarie per l'elaborazione del suddetto orizzonte), né distacca dall'attuazione della razionalità etica, ecc. Dalla metafisica non si desumono i contenuti delle scienze; dall'orizzonte che delinea l'ontologia non si deducono immediatamente i giudizi pratici.

L'*iter* tratteggiato ci ha introdotto, in un secondo momento, nella domanda ontologica grazie all'elaborazione compiuta da Aristotele. Il risultato ottenuto non costituisce un punto d'arrivo, ma piuttosto un motivo per proseguire nell'indagine che la domanda metafisica genera. L'insufficienza della determinazione della domanda ontologica come interrogazione sulla sostanza è segnalata da Tommaso d'Aquino, precisamente in ordine all'effettiva tematizzazione della domanda ontologica. Riprendendo modulazioni heideggeriane, si potrebbe riconoscere in Tommaso l'indicazione che la pretesa di enunciare la domanda sull'ente in quanto ente (nel suo essere) non garantisce di per sé, nella determinazione in cui viene formulata, la tematizzazione risolutiva di quanto richiesto in essa. In diverse occasioni, il pensatore medievale presenta uno scorcio della storia del pensiero filosofico in cui si mette in evidenza il rapporto tra portata della domanda ontologica e radicalità della domanda protologica: se la protologia non affronta la questione dell'origine ultima dell'ente, vale a dire dell'ente nel suo essere e non soltanto dell'ente secondo le sue determinazioni, l'ontologia che ne è alla base non è risuscita a condurre l'interrogazione sull'ente in un modo risolutivo. Per Tommaso, detto sinteticamente, la radicalità della domanda metafisica (ontologica, protologica e teleologica) si accerta nella tematizzazione della creazione¹.

Nei testi ora accennati, Tommaso constata, in un primo momento, la difficoltà con cui l'uomo si è incamminato verso le verità primordiali: «Gli antichi filosofi s'inoltrarono nel conoscimento della verità un po' per volta, e quasi passo per passo»². I primi filosofi, seguendo l'ordine effettivo della conoscenza umana, si limitarono a considerare le dimensioni percettibili del reale, senza tematizzare la questione della sostanza³. «Da

¹ Cfr. J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washihgton, D. C. 2000.

² *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

³ *Q. D. de Pot.*, q. 3, a. 5: «Dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formae sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quae ex principiis substantiae causantur, inde est

principio, infatti, essendo per così dire piuttosto grossolani, credevano che non esistessero altro che corpi sensibili. E quelli tra loro che accettavano il moto non lo consideravano se non sotto certi aspetti accidentali, come sarebbe la rarefazione e la condensazione, la fusione e la dissociazione. E, supponendo che la sostanza stessa dei corpi fosse increata, si limitarono a stabilire delle cause per codeste trasformazioni accidentali»⁴. Come si osserva, il grado di approfondimento della questione ontologica (fisica, si dovrebbe dire in questo caso) si manifesta nel livello considerato dall'indagine protologica.

Un secondo momento dell'evolversi storico della domanda filosofica è costituito dai pensatori che raggiungono un livello di considerazione ulteriore, interrogandosi e indagando dimensioni ontologiche rimaste non tematizzate (impensate) nella fase precedente, in quanto inavvertite nella loro intelligibilità e aporeticità, oppure assunte in un modo inconsapevole o acritico. «Procedendo oltre, i filosofi distinsero razionalmente la forma dalla materia, che ritenevano increata; e capirono che nei corpi avvengono delle trasmutazioni di forme sostanziali. Di queste trasformazioni si stabilivano poi delle cause universali, cioè il circolo obliquo per Aristotele, e le idee per Platone»⁵. Tuttavia, anche in questo caso la domanda ontologica è insufficiente, come appare evidente quando si ponderano il livello protologico tematizzato e la dimensione dell'ente presa in esame. Per Tommaso, concentrarsi sulla sostanza e la sua origine, intesa in termini causali o di partecipazione, implica limitarsi all'esame dell'ente secondo un aspetto particolare (la sua formalità reale), ma non in quanto *ente*. «Gli uni e gli altri perciò considerarono l'ente sotto un aspetto particolare, o in quanto è *questo* ente [*hoc ens*, sostanzialmente], o in quanto è *tale* ente [*tale ens*, accidentalmente]. Quindi essi assegnarono alle cose soltanto delle cause efficienti particolari»⁶.

quod primi philosophi, praeter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicebant omnia quae in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogebantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem».

⁴ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

⁵ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.

⁶ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2. Il testo parallelo di *Q. D. de Pot.*, q. 3, a. 5 continua l'analisi in questo modo: «Posterioribus vero philosophi, substantiales formas aliquatenus considerare coeperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferrent, sed quae ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causae agentis praesupponebatur».

Epilogo

Occorreva una tematizzazione dell'ente più radicale per considerarlo in quanto ente, che si domandasse inoltre sull'origine di esso in quanto tale, nel suo essere, senza assunti ritenuti scontati (la materia in quanto in-causata e pre-esistente, ad esempio)⁷. «Altri finalmente si spinsero a considerare l'ente in quanto ente: e ricercarono la causa delle cose non solo in quanto esse sono *queste* o *tali* (*haec vel talia*), ma in quanto sono *enti* (*entia*). Ora, la causa delle cose in quanto enti deve causarle non solo rendendole *tali* con i loro accidenti, o *queste* con le loro forme sostanziali, ma causarle in tutto ciò che in qualsiasi maniera appartiene alla loro concreta esistenza. Quindi è necessario ammettere che anche la materia prima è stata causata dalla causa universale degli enti (*causatam ab universali causa entium*)»⁸.

L'insufficienza dell'ontologia che si riduce all'analisi della sostanza sarà superata se il pensiero, senza tralasciare i risultati raggiunti, prosegue nel suo dinamismo di domanda e di indagine, e si accorge di una dimensione ontologica ancora non considerata. In altre parole, il pensiero deve diventare consapevole di un senso dell'essere più radicale dei precedenti e rimasto impensato, benché già accolto dall'*intellectus* in quanto abito dei principi. Questo senso corrisponde in Tommaso all'atto di essere (*actus essendi*).

Per procedere oltre Aristotele, San Tommaso si è servito di elementi speculativi provenienti dal neoplatonismo, rielaborati da autori arabi (come nel *De causis*) o cristiani (come lo Pseudo-Dionigi), dalla grande tradizione metafisica araba (Avicenna, Averroè, ecc.), da numerosi autori cristiani di indubbia statura speculativa (come Agostino, Boezio, il suo maestro Alberto, ecc.), e via di questo passo. Tuttavia, l'Aquinate non si è limitato ad operare una sintesi delle diverse fonti a cui attinge, ma ha ripensato l'insieme dando forma ad una propria metafisica, il cui centro è costituito dalla nozione di *actus essendi*⁹. Ad essa si arriva tramite una se-

⁷ *S. Th.*, I, q. 45, a. 2, ad 1: «Antiqui philosophi, sicut supra dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione, et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio».

⁸ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2. Nel testo parallelo citato si esprime, invece, in questo modo: «Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum» (*Q. D. de Pot.*, q. 3, a. 5). Al di là della valutazione storica, è decisiva in sede teoretica la motivazione del giudizio.

⁹ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950; *ID.*, *Partecipazione e causalità*, cit; *ID.*, *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

rie di passaggi speculativi, intimamente collegati, tra l'altro, con la questione dell'approfondimento dello statuto ontologico degli esseri spirituali e dell'origine radicale dell'ente.

Infatti, se gli enti spirituali non sono né semplici né assolutamente autarchici, ma neanche corruttibili, occorre distinguere con attenzione tra essenza e atto di essere per essere in grado di cogliere il nucleo ontologico di un ente che è finito ma non riducibile a strutture biologiche. La distinzione tra *esse* ed *essentia* – che si riscontra in ogni ente finito – mette in mostra l'essere dell'ente nella sua irriducibilità all'essenza e conduce a porre la questione sull'origine dell'essere, senza limitarsi alle domande che riguardano la causalità dell'essenza. La considerazione radicale dell'ente in quanto tale esige di chiedersi del suo essere finito in quanto tale e di considerare conseguentemente la sua origine assoluta; il che implica, in altre parole, confrontarsi con la tematica del nulla¹⁰. Ebbene, poiché la causalità degli enti finiti si limita al trasformare o all'informare (alla forma), ma non raggiunge il livello dell'essere (che resta inaccessibile e presupposto per loro), e tuttavia l'essere finito non è autosufficiente in quanto finito, Tommaso conclude con il riconoscimento metafisico di un'Origine che origina *ex nihilo*. La considerazione dell'originarsi dell'ente dal nulla *palesa l'essere dell'ente*. L'Origine, da parte sua, dovrà avere "potere" sull'essere poiché ne è l'origine¹¹. Per questo motivo, l'Origine non può essere finita, ma totalità infinita di Essere, *Ipsum esse subsistens*, secondo la pregnante espressione tommasiana.

¹⁰ *S. Th.*, I, q. 45, a. 1: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil».

¹¹ *S. Th.*, I, q. 45, a. 5, ad 3: «Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare».

Epilogo

Un testo sintetico, tra gli altri, in cui si mette in evidenza il nesso tra questione ontologica, protologica e teologica è il seguente: «Si deve ricordare che ogni causa agente agisce in quanto è in atto e quindi il modo in cui una causa agente agisce deve necessariamente essere considerato corrispondente al modo in cui essa è in atto. Una cosa naturale però è in atto parzialmente e questo in due sensi. 1) Rispetto a se stessa, perché non tutta la sua sostanza è atto, visto che le cose di questo tipo sono composte di materia e forma. Questo è il motivo per cui una cosa naturale non agisce con tutta se stessa, ma agisce in virtù della propria forma, grazie alla quale è in atto. 2) Rispetto alle cose che sono in atto: infatti, in nessuna cosa naturale sono comprese le perfezioni e gli atti di tutte le cose che sono in atto, ma ciascuna di esse possiede l'atto limitato ad un determinato genere ed a una determinata specie. Questo è il motivo per cui nessuna di esse è in grado di porre in atto un *ente in quanto è ente*, ma un ente in quanto è *quest'ente particolare limitato a questa o a quella specie determinata*. Infatti, ogni causa agente produce qualcosa di simile a sé. Perciò l'azione della causa agente naturale non produce l'ente in quanto tale, ma un ente che *già esiste* ed è limitato ad una determinata specie [...]. Per questa ragione la causa natura agisce mettendo in movimento e perciò è necessaria una materia, che sia sostrato del mutamento o dell'atto. Per questo, una causa agente naturale non può fare qualcosa *dal nulla*. Dio però è, al contrario, interamente atto, sia in rapporto a sé, perché è atto puro senza mescolanza di potenza, sia in rapporto alle cose che sono in atto, perché in Lui si trova la perfezione di tutti gli enti, essendo l'origine prima e compiuta degli enti. Con la sua azione quindi Egli produce la *totalità* dell'ente sussistente, *senza presupporre* niente, in quanto è Colui che è il *principio di tutto l'essere* ed è in sé tutto. Per questa ragione può fare qualcosa dal nulla e questa sua azione si chiama creazione. Questo è il motivo per cui nel *Libro delle cause* viene detto che l'essere viene dall'atto *creatore*, mentre il vivere e altre simili perfezioni vengono da un atto *formatore* [...]. L'azione che è causa delle altre perfezioni che si aggiungono all'essere o con le quali l'essere viene specificato dipende dalle cause seconde, che agiscono con atto formatore, quasi dando per presupposto l'effetto della causa universale»¹².

Per Aristotele, l'essere è atto, ma in quanto essere-sostanza: l'essere come atto della sostanza, l'essere-in-atto della sostanza. Per Tommaso, invece, l'essere emerge come atto peculiare, più radicale della forma sostanziale. «Ciò che *io chiamo essere* è la perfezione massima tra tutte le perfezioni; questo si mostra tenendo presente che l'atto è sempre perfezione per la potenza. Qualsiasi forma specifica non si intende in atto se

¹² *Q. D. de Pot.*, q. 3, a. 1. Cfr. anche *C. G.*, II, 15-16.

non per questo che l'essere pone. Perché l'umanità o l'essenza del fuoco si possono considerare come esistendo nella potenza della materia, o nella virtù dell'agente, o nell'intelletto; ma questo che ha l'essere, è fatto atto esistente. Da dove si mostra che questo che chiamo essere è *l'attualità di ogni atto*, e per questo è la perfezione di ogni perfezione. Né si può intendere che a questo che chiamo essere si possa aggiungere qualcosa di più formale che lo determini, come l'atto alla potenza [...]. Niente può essere aggiunto all'essere che sia estraneo ad esso oltre il non-ente [...]. Quindi l'essere non è determinato da qualcosa come la potenza dall'atto, ma piuttosto come l'atto dalla potenza [...]. E in questo modo questo essere si distingue da quell'essere in quanto è di tale o tale natura; e perciò dice Dionigi che i viventi sono più nobili degli esistenti, sebbene l'essere è più nobile del vivere, perché i viventi non hanno soltanto la vita, ma con la vita hanno al tempo stesso l'essere»¹³.

Come procedere oltre i sensi dell'essere aristotelici per raggiungerne uno ancora più radicale, non considerato dall'ontologia dello Stagirita? Come accedere dall'essere come atto in quanto sostanza, all'essere come *actus essendi*? L'indicazione aristotelica circa la conoscenza dell'atto accenna un approccio che potrebbe rivelarsi utile. La via segnalata da Aristotele per conoscere l'atto è la via della *differenza*. «L'atto (ἐνέργεια) è l'esistere della cosa (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα), non però nel senso in cui diciamo che è in potenza: e diciamo in potenza, per esempio, un Ermete nel legno, la semiretta nell'intera retta, perché ci si potrebbe ricavare, e diciamo pensatore anche colui che non sta speculando, ma ha la capacità di speculare; invece, diciamo in atto l'altro modo di essere della cosa. Ciò che vogliamo dire diventa chiaro per induzione nei casi particolari: infatti, non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia. E l'atto sta alla potenza come ad esempio chi costruisce sta a chi può costruire, chi è desto a chi dorme...»¹⁴. La consapevolezza dell'atto e la penetrazione intellettuale in esso provengono dal concentrare l'attenzione sulla differenza tra l'atto e la potenza, in ogni singolo livello in cui si trova l'attualità: fare ed agire, subire e ricevere, essere-in e sostanza, ecc.

L'attenzione verso la differenza si è incrementata notevolmente nella post-modernità, ma in un modo diverso da come accade nei pensatori ora

¹³ *Q. D. de Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4: «Quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potenziale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse».

¹⁴ *Met.*, IX, 6, 1048 a 31-1048 b 2.

Epilogo

ricordati. Mentre in Aristotele, come a suo modo in Platone, e dopo in Tommaso, la differenza nel reale non nega l'identità degli enti, nella post-modernità la scelta per la differenza si compie non di rado a scapito del discorso sull'identità.

Un'impostazione della tematica dell'identità ontologica da una prospettiva logica o dialettica conduce senza eccessive difficoltà, secondo la coerenza del quadro intellettuale complessivo in cui è inserita, verso l'uniformismo. Pensare l'identità logicamente, si potrebbe affermare, induce una considerazione del problema secondo il paradigma dell'univocità, proprio del discorso che mira a individuare definizioni esatte e rapporti tra idee determinati con precisione matematica. La concezione univoca di una forma non lascia spazio alla diversità all'interno della comprensione dell'identità corrispondente. L'idea chiara e distinta, in ultimo termine, non si articola con una considerazione dell'identità che includa in qualche modo la differenza. Per quanto riguarda la ragione dialettica, il momento della differenza costituisce una tappa del processo discorsivo, da superare grazie alla conciliazione che reintroduce l'unione.

La postmodernità ha giustamente messo in evidenza il divario che resta tra la sfera dell'esistenza, costantemente segnata dalla differenza, e la sfera della logica, con la sua pretesa d'identità uniforme. Il tentativo d'introdurre nell'esistenza l'uniformismo della *ratio* è inerente alle ideologie ed è stato operato dai regimi totalitari. L'uniformità può essere introdotta nella sfera dell'esistenza soltanto con l'imposizione e a scapito del pluralismo caratteristico della libertà finita.

La reazione postmoderna all'intimazione uniformista si è determinata, non insolitamente, come rivendicazione dei diritti della differenza di fronte alla dialettica di sopraffazione appartenente all'identità. L'affermazione della differenza è stata intesa in termini di opposizione al discorso sull'identità, vedendo quest'ultima sotto il prisma del sospetto d'imposizione uniformista. Di fronte alla dittatura dell'identità si difende la differenza come ambito della libertà, nelle diverse sfere dell'esistenza umana: nella cultura, nel modo di vivere la sessualità, nei rapporti con il mondo, nelle modalità di organizzazione sociale, nelle religioni, ecc.

L'inarticolazione tra identità e differenza, e il rifiuto delle ideologie, metterebbero in crisi il discorso sull'identità. L'uomo, sulla scia di Nietzsche, non sarebbe più pensabile come costituito da un'identità essenziale, teleologicamente chiamata ad un'identità definitiva. In questo contesto diventerebbe aporetica l'elaborazione di un pensiero etico che riguardi contenuti non riconducibili a valutazioni volontaristiche; il bene e il male si relativizzano nei confronti degli interessi; la verità cede il passo a una fabulazione incessante costretta a conferire senso agli avvenimenti e agli atti dell'esistenza, ma in un modo in ultima analisi estrinseco. Dove non c'è

che differenza, il significato difficilmente non si ricondurrà all'arbitrarietà o al pragmatismo di una ragione e di una volontà senza verità e bene in sé. Come abbiamo indicato, una posizione estrema come quella delineata (in un modo volutamente radicale, per meglio evidenziare i rischi della sua logica) non conferisce nessuna garanzia alla libertà. Senza principi, i diritti diventano troppo vulnerabili.

Tuttavia, né l'identità deve pensarsi necessariamente secondo il paradigma della logica univoca o della dialettica impositiva, né la differenza è da considerarsi da una prospettiva uniformista: ci sono diversità di differenze. La critica all'identità e la difesa della differenza non superano i preconcetti latenti nell'uniformismo moderno quando si concepisce la differenza in un modo eccessivamente omologo, senza distinzioni. Evidentemente, introdurre distinzioni nel discorso dell'identità e della differenza implica riprenderlo in chiave non più univoca. La risposta all'univocità, anziché risiedere nell'equivocità – dove si cela un'univocità "atomizzata" che rende impossibile il dialogo – si trova nel discorso analogico.

La differenza richiede di essere pensata differenzialmente. Per tornare ad Aristotele, occorre apprendere che le differenze che appaiono nei diversi sensi dell'essere non sono uniformabili. La differenza possiede una portata ontologica primaria dal momento in cui l'ente finito non è mai pura identità: questi è costituito dall'articolazione della potenza e dell'atto nei diversi livelli metafisici ed operativi in cui è strutturato. Per questo motivo, l'ente finito non si è mostrato autarchico, ma ricettivo. Pensare differenzialmente la differenza significa discernerla nei diversi livelli ontologici in ciò che le è peculiare, senza una concettualizzazione univoca.

Dal punto di vista dell'*identità costituita*, che l'uomo si autoconfigura nell'esercizio della libertà nel tempo, e dell'*identità definitiva o piena* a cui indirizza la sua teleologia, occorre distinguere diversi sensi di differenza. In primo luogo, si avrebbe, ad esempio, la differenza come *diversità dell'altro* nel senso di una pluralità sociale, culturale, ecc. La diversità dell'altro possiede un valore positivo (nell'ambito del finito, la pluralità è segno di ricchezza), che richiede rispetto e promozione, evitando ogni azione che conduca ad annullarla con l'imposizione dell'uniformismo. In secondo luogo, si potrebbe considerare la differenza come divario tra lo stato attuale dell'individuo e la sua compiutezza personale, vale a dire la differenza come *manca di pienezza* nella propria identità. La distanza tra la condizione dell'uomo in un momento della sua esistenza e la pienezza da raggiungere motiva l'impegno della libertà nei diversi ambiti dell'esistenza personale e nei rapporti con gli altri (nelle sfere sociali, politiche, private, ecc.). La consapevolezza di questo senso della differenza stimola la persona nell'esercizio dell'intelligenza e della libertà, impegnandosi verso il futuro con l'introduzione di novità (senza estinguere la

Epilogo

differenza con l'immobilismo, il conformismo, il dispotismo) e con lo sforzo esistenziale ed etico per incamminarsi verso il proprio *telos* tramite l'identità che si auto-costituisce con la libertà (senza abolire la differenza con lo scoraggiamento). In terzo luogo, però, bisogna distinguere la differenza come diversità dell'altro o distanza nei confronti dell'identità piena, e differenza come *alienazione*. Quest'ultima è chiaramente da evitare: se la diversità si rivela alienante o l'autoconfigurazione si determina come allontanamento da sé, perché rinnegano la propria identità essenziale o costitutiva e discostano dal proprio fine, esse si avventano contro la propria autenticità, secondo il dinamismo che caratterizza l'uomo.

Se si considera la differenza dal punto di vista *dell'identità costitutiva-essenziale*, riscontriamo diversi ambiti di differenza d'indole *ontologica*, come il breve riferimento a Tommaso d'Aquino ha messo in rilievo. In primo luogo, la differenza come *distinzione di essenza e atto di essere*, in cui emerge l'essere nella sua irriducibilità nei confronti dell'essenza. In secondo luogo, la differenza come divario tra essere e nulla, tematica che induce una riflessione sulla nullità, la sua radicalizzazione nel nichilismo e la questione dell'origine radicale dell'essere. In terzo luogo, la differenza come *distinzione dell'essere personale e dell'essere degli enti non personali*. In questo caso, l'attenzione verso la differenza conduce verso una considerazione del rapporto tra essere e libertà e della dimensione ontologica della storia, e si riprendono questioni ancora irrisolte, sollevate dalle concezioni moderne della soggettività. Infine, la differenza come *trascendenza dell'Essere infinito* nei confronti dell'essere finito. Alla luce dei risultati che si possono raggiungere con le speculazioni accennate, la metafisica sarà in grado di venire incontro alle aspettative sapienziali da cui era sorta. Com'è evidente, aprire queste tematiche significa riconoscere che l'itinerario dell'ontologia è stato soltanto iniziato. Si è trattato, infatti, di un'introduzione, che tuttavia, in quanto tale è indispensabile per intraprendere il compito che è proprio della filosofia prima.

Bibliografia

- A.A.V.V. (a cura di V. MELCHIORRE), *La differenza e l'origine*, Vita e pensiero, Milano 1987
- A.A.V.V. (a cura di M. M. OLIVETTI), *La ricezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova 1989
- A.A.V.V. (a cura di M. RUGGENINI), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991
- A.A.V.V. (a cura di G. VATTIMO e P. A. ROVATTI), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1992
- A.A.V.V. (a cura di G. REALE), *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e pensiero, Milano 1994
- AA.VV. (a cura di M. BASTIT e J. FOLLON), *Essais sur la theologie d'Aristote*, Peeters, Luovain-La-Neuve 1998
- AA.VV. (a cura di L. ROMERA), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando, Roma 1999
- A.A.V.V. (a cura di S. BROCK), *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000
- AA.VV. (a cura di V. HÖSLE), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, Collegium Philosophicum, Bd. 4, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002
- J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996
- A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere: introduzione alla metafisica*, LAS, Roma 1998
- K. O. APEL, *Transformation der Philosophie, I-II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976
- ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, Rizzoli, Milano 1991
- *L'anima*, Rusconi, Milano 1996
 - *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000
 - *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2000
- P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962
- M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensamiento occidental*, UPS, Salamanca 1990

Bibliografia

- *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid 2001
- W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987
- *Plotino: un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo spirito e l'u-no*, Vita e pensiero, Milano 1993
- *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità: Plotino, Enneade V 3*, Vita e pensiero, Milano 1995
- E. BERTI, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987
- *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993
- *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7, "Méthexis" X (1997)*, pp. 59-82
- W. BIEMEL, *Heidegger*, Rowohl, Hamburg 1985
- A. CAMPODONICO, *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tom-maso d'Aquino*, Jaca book, Milano 1986
- *Integritas: metafisica ed etica in san Tommaso*, Nardini, Firenze 1997
- B. CASPER, *Das dialogische Denken: F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber*, Herder, Freiburg 1967
- L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona 1980
- *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996
- C. CARDONA, *Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1991
- E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1978
- J. CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón*, Eunsa, Pamplona 1982
- J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svol-ta di Suárez*, Vita e pensiero, Milano 1999
- C. D'ANCONA COSTA, *La casa della sapienza: la trasmissione della meta-fisica greca e la formazione della filosofia araba*, Guerini e associati, Milano 1996
- L. J. ELDERS, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, vol. I: *L'essere comune*; vol. II: *La teologia filoso-fica*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1995
- C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992
- C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Inter-nazionale, Torino 1939
- *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957
- *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960
- *La dialettica*, La Scuola, Brescia 1960
- *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969
- *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979
- J. DE FINANCE, *Connaissance de l'être: traité d'ontologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1966

Bibliografia

- *Esistenza e libertà*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1990
- E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960
- N. FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott*, Bonifatius, Paderborn 1995
- E. FORMENT GIRALT, *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid 1992
- M. FREDE, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 2001
- H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1994
- *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1995
- P. GILBERT, *Corso di metafisica: la pazienza d'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1997
- E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, C. Scribner's Sons, New York 1937
- *Being and Some Philosophers*, The Medieval Studies of Toronto, Toronto 1952
- *L'être et l'essence*, J. Vrin, Paris 1962
- A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como "causa sui" en Spinoza*, Spun, Navarra 1991
- *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1995
- G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973
- *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981
- *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1981
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1989
- M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959
- *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973
- *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976
- *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1978
- *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979
- *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1979
- *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985
- *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1987
- *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987
- *Beiträge zur Philosophie, (vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989
- *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991
- *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994
- F. W. HERRMANN, *Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia": sulla "seconda metà" di "Essere e tempo"*, Levante, Bari 1993
- F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1973

Bibliografia

- *Forma formarum: Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, K. Alber, Freiburg im Breisgau-München 1970
- W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1955
- J. JACOBELLI, *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986
- E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1987
- B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Rombach, Freiburg 1967
- E. LEVINAS, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, Jaca book, Milano 1980
- A. LIVI, *Il principio di coerenza: senso comune e logica epistemica*, Armando, Roma 1997
- *Verità del pensiero: fondamenti di logica aleatica*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2002
- A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984
- J.B. LOTZ, *Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein*, Neske, Pfullingen 1975
- *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia, 1993
- *Esperienza trascendentale*, Vita e pensiero, Milano 1993
- K. LÖWITH, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966
- *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2000
- A. MALO, *Teoria antropologica dell'affettività*, Armando, Roma 1999
- G. MARCEL, *Homo viator; prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Roma 1980
- *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid 1987
- *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Mesnil-sur-l'Estrée 1999
- J. MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1984
- G. MAZZOTTA, *Forza e debolezza del pensiero: Tommaso d'Aquino, Commento al "De Trinitate" di Boezio. Introduzione, traduzione, note e apparati*, Rubbettino, Messina 1996
- V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano 1996
- *Dialettica del senso: percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e pensiero, Milano 2002
- A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967
- A. MOLINARO, *Lessico di metafisica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998
- B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998

- G. MOREL, *Nietzsche*, Aubier-Montaigne, Paris 1971
- G. MURA, *Ermeneutica e verità*, Città Nuova, Roma 1990
- F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977
- *Ecce homo*, Adelphi, Milano 1981
 - *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1983
 - *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1985
- M. OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid 1967
- J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, The Medieval Studies of Toronto, Toronto 1957
- W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1972
- *Wissenschaft und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987
 - *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1988
 - *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992
 - *Problemgeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1997
- L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982
- E. PEROLI, *Dio, uomo e mondo: la tradizione etico-metafisica del platonismo*, Vita e pensiero, Milano 2003
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991
- PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992
- O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963
- *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg, 1983
- L. POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura 1985
- *Las claves del nominalismo y del idealismo*, Spun, Pamplona 1993
- K. POPPER, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza: per una distinzione fra scienze empiriche e metafisica, per un approccio razionale alle questioni di fondo della nostra società*, EST, Milano 1997
- V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Armando, Roma 1995
- E. PRZYWARA, *Analogia entis*, Vita e pensiero, Milano 1995
- R. RADICE, *La "Metafisica" di Aristotele nel XX secolo: bibliografia ragionata e sistematica*, Vita e pensiero, Milano 1996
- G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "dottrine non scritte"*, Vita e pensiero, Milano 1991
- *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1993
 - *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Roma 1997

Bibliografia

- U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, Il poligrafo, Padova 1997
- P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1993
- W. J. RICHARDSON, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, Nijoff, The Hage 1963
- B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas*, PUF, Paris 1963
- L. ROMERA, *Dalla differenza alla Trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, G. Barghigiani, Bologna 1996
- F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Rusconi, Milano 1996
- *Filosofia della rivelazione*, Rusconi Milano 1997
- M. F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, L'epos, Palermo 1991
- J. SEIFERT, *Essere e persona: verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1989
- R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996
- G. STEINER, *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1998
- TOMMASO D'AQUINO, *In librum Boethii De Trinitate quaestiones quinta et sexta: nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850* (mit Einleitung herausgegeben von Paul Wyser), Société philosophique, Fribourg-Louvain 1948
- *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, Marietti, Torino 1950
- *Summa Theologiae*, Marietti, Torino 1952
- *De Ente et Essentia*, Marietti, Torino 1954
- *De Substantiis Separatis, seu de Angelorum Natura*, Marietti, Torino 1954
- *Summa Contra Gentiles*, Marietti, Torino 1955
- *In Aristotelis Libros De Anima Comentarium*, Marietti, Torino 1959
- *De Veritate*, Marietti, Torino 1964
- *In Libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Torino 1964
- *De Potentia*, Marietti, Torino 1965
- *De Spiritualibus Creaturis*, Marietti, Torino 1965
- *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Torino 1971
- *In Librum Boetii de Hebdomadibus Expositio*, Marietti, Torino 1972
- *In Librum Boetii de Trinitate Expositio*, Marietti, Torino 1972
- *In Librum de Causis Expositio*, Marietti, Torino 1972

Bibliografia

- E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin 1970
– *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976
- L. F. TUNINETTI, "Per se notum". *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1996
- C. VIGNA, *Il frammento e l'intero: indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e pensiero, Milano 2000
- G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985
– *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988
– *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989
– *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, Milano 2000
- J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washihgton, D. C. 2000
- X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, Nacional, Madrid 1944
– *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid 1994

Pagina bianca

Studi di filosofia

Volumi disponibili nella stessa collana:

1. J.J. SANGUINETI, *Scienza aristotelica e scienza moderna*.
2. F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*.
3. G. CHALMETA (a cura di), *Crisi di senso e pensiero metafisico* [con scritti di A. Aranda, S. Belardinelli, B. Kiely, A. Rodríguez Luño e J.J. Sanguinetti].
4. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*.
5. A. MALO, *Certezza e volontà. Saggio sull'etica cartesiana*.
6. R. MARTÍNEZ (a cura di), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo* [con scritti di I. Biffi, S.L. Brock, A. Livi, A. Maierù, J.I. Saranyana e L. Sileo].
7. R. MARTÍNEZ (a cura di), *La verità scientifica* [con scritti di F.T. Arecchi, M. Artigas, M. Baldini, V. Cappelletti, R. Martínez e J.M. Zycinski].
8. F. RUSSO - J. VILLANUEVA (a cura di), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico* [con scritti di C.L. Cazzullo, J. Cervós-Navarro, E. Forment, G. Kamphausen, A. Malo e R. Tremblay].
9. L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*.
10. R. MARTÍNEZ, *Immagini del dinamismo fisico. Causa e tempo nella storia della scienza*.
11. I. YARZA, *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna* [con scritti di J. Ballesteros, F. Botturi, D. Gamarra, A. Lambertino, A. Llano e M. Rhonheimer].
12. M. RHONHEIMER, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*.
13. A. LIVI, *Il principio di coerenza*.
14. R.A. GAHL JR. (a cura di), *Etica e politica nella società del Duemila* [con scritti di G. Chalmeta, A. Da Re, P. Donati, H. Hude, R.P. George e R. Neuhaus].
15. M. FAZIO, *Due rivoluzionari: F. De Vitoria e J.J. Rousseau*.
16. A. MALO, *Antropologia dell'affettività*.
17. L. ROMERA (a cura di), *Dio e il senso dell'esistenza umana* [con scritti di A. Ales Bello, R.A. Gahl Jr., G. Mura, L. Polo, P. Poupard, L. Romera, M.T. Russo e T.F. Torrance].
18. R. McINERNEY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*.
19. G. CHALMETA, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico*.
20. M. FAZIO, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*.
21. S.L. BROCK (a cura di), *L'attualità di Aristotele*.

22. M. CASTAGNINO - J.J. SANGUINETI, *Tempo e universo. Un approccio filosofico e scientifico.*

23. I. YARZA, *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I.*

24. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale.*

25. R. MARTÍNEZ - J.J. SANGUINETI, *Dio e la natura.*

26. R. ESCLANDA - F. RUSSO (a cura di), *Homo patiens. Prospettive sulla sofferenza umana.*

PONTIFICIA UNIVERSITA' DELLA SANTA CROCE



0000221089

Finito di stampare nel mese di ottobre 2003
Tipolitografia CSR - Via di Pietralata, 157 - 00158 Roma
Tel. 06/4182113 r.a. - Fax 06/4506671

studi di filosofia

All'inizio del libro VII della *Metafisica* — una raccolta di scritti che hanno segnato la storia del pensiero occidentale — Aristotele dichiara con solennità: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema [consiste in] *che cos'è l'ente*». In queste brevi parole si formula nel modo più preciso la domanda metafisica. Tuttavia, la comprensione del senso e della portata di tale interrogazione non è immediata nell'odierno contesto culturale. Il lettore contemporaneo dell'opera aristotelica potrebbe pensare che la domanda sull'ente in quanto ente — dell'ente nel suo essere — si riduca a un reperto archeologico, corrispondente allo spirito di un'epoca ormai tramontata, se non addirittura a un fraintendimento ingenuo del pensiero arcaico. Ad uno sguardo precipitoso e avido di risultati pragmatici, efficienti, la domanda testé formulata apparirebbe eccessivamente astratta, senza incidenza nell'esistenza quotidiana. I critici della metafisica ritengono che l'uomo contemporaneo, dopo Nietzsche, dovrebbe assimilare senza paure e sotterfugi il fatto che l'epoca dei "grandi racconti" sia definitivamente superata. Se così fosse, ciò che — secondo il detto aristotelico — avrebbe da sempre indotto il pensiero alla ricerca, mosso dall'inquietudine di quel problema che non avrebbe mai smesso di presentarsi allo spirito dell'uomo, non troverebbe in noi nessuna eco. In tal caso, però, sarebbe da chiedersi chi avrebbe veramente perso: se la tradizione metafisica che ci ha preceduto, in quanto sarebbe diventata estranea o si sarebbe dimostrata vana, o invece il nostro pensiero, non più sensibile alla domanda per antonomasia e senza un orizzonte a cui ricondurre l'esistenza.

Luís Romera è professore di Metafisica della Pontificia Università della Santa Croce. La sua attività di ricerca e insegnamento è incentrata sulla questione dell'essere come domanda radicale, sull'analisi delle dimensioni conoscitive ed esistenziali della metafisica e sul suo rapporto con la questione di Dio. Tra le sue pubblicazioni in questi ambiti sono da segnalare le monografie *Pensar el ser* (1994), *Dalla differenza alla Trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino* (1996), e il volume da lui curato *Dio e il senso dell'esistenza umana* (1999).

€ 22,00

ISBN 88-8358-617-4



9 788883 586170