

# Metafisica di trascendenza e libertà

Dario Sacchi

## 1. Due domande delle quali una sola è sensata

Spesso presentato a partire da Leibniz<sup>1</sup> come la domanda metafisica per eccellenza e come l'interrogativo più radicale che la mente umana possa porsi, il noto quesito «perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?»<sup>2</sup> gode di una fama del tutto immeritata non essendo, in verità, nient'altro che uno pseudo-problema. Del qualcosa come tale, cioè dell'essere, non si potrebbe addurre altro fondamento che non sia l'essere stesso: il quale non ha alcun fondamento perché, propriamente, è il fondamento di se medesimo. Chi chiama in causa Dio semplicemente per spiegare l'"essere" del mondo si espone all'obiezione, solo apparentemente banale, di chi ribatte: «Tu dici che Dio ha creato il mondo; ma allora chi ha creato Dio?». In effetti questa *boutade* vale di più della celebrata domanda leibniziana; l'unica maniera di chiarire all'obiettante il motivo per cui Dio è in condizioni migliori rispetto al "mondo" per ambire alla dignità di essere originario è quella di formulare l'autentica domanda metafisica nell'unico modo corretto, che è esattamente l'inverso di quello considerato e che fu mirabilmente espresso da Bertrando Spaventa:

«Perché il No, il Non essere, la negazione? E dopo e nonostante il Sì, l'Essere, l'affermazione? Perché non è solo il Sì? Perché tutto non è Essere? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita nella sua massima semplicità logica».<sup>3</sup>

In conclusione, ci si può meravigliare e domandare "perché?" non già di fronte all'essere o al positivo ma solo di fronte al suo contrario, che è il nulla o il negativo. Di fronte all'essere o al positivo in quanto tale, niente ci sarebbe da domandare perché niente si potrebbe rispondere.

Una volta imboccata la via giusta per l'indagine metafisica possiamo chiederci allora, in termini perfettamente convergenti con quelli di B. Spaventa: come può qualcosa essere (= essere reale, esistere) senza essere tutto l'essere, senza essere la totalità? Sembra infatti che ciò sia possibile solo a condizione che il non-essere penetri nell'essere frammentandolo e moltiplicandolo, e dunque solo a condizione che il non-essere abbia una qualche positività. Ma tutto questo significa che, scrutato con sufficiente attenzione, il problema dell'essere non tarda a convertirsi nel problema del non-essere, nel *problema del nulla*. Non ci sarebbe infatti un problema dell'essere se il genitivo oggettivo, implicito nel fatto innegabile che il nostro pensiero problematizza l'essere, non fosse in primo luogo un genitivo soggettivo, se cioè non fosse l'essere stesso a costituire problema, ad apparire in sé problematico; ma l'essere può apparire problematico solo in quanto si presenta

<sup>1</sup> Cfr. i *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714), trad. it., Liviana, Padova 1966, § 7.

<sup>2</sup> « *Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien?* ». È noto che per rendere in qualche modo ragione di tale domanda il filosofo tedesco soggiunge immediatamente: «il nulla, infatti, è più semplice e facile del qualcosa» (« *car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*»). Si tratta di un asserto discutibilissimo sul quale d'altronde non ci soffermeremo, dato che per giungere a una valutazione intorno alla legittimità della domanda – che è quanto ci interessa in questa sede – non è strettamente necessario dedicargli un esame particolare.

<sup>3</sup> *Le prime categorie della Logica di Hegel* [1864], in *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008, p. 182.

circondato, limitato, insidiato dal non-essere, perché se davvero non ci fosse altro che il positivo non si aprirebbe lo spazio per il porsi di alcun interrogativo, di alcuna domanda.

Per un certo verso, allora, si può ben comprendere il “parricidio di Parmenide” notoriamente compiuto da Platone nel *Sofista*: pur dichiarandosi d'accordo con l'Eleate nell'ammettere l'impensabilità del nulla assoluto, ossia della pura negazione dell'essere, il grande filosofo ateniese crede di dover attribuire una certa realtà a quel tipo di non-essere che sia semplicemente una negazione relativa dell'essere. Vi sono infatti molte Idee: e se un'Idea si distingue dall'altra la prima “non è” la seconda, è “altra” da questa. In tal caso il “non-essere” si riduce alla “alterità”; un simile non-essere relativo è dunque intelligibile ed è esso stesso un'Idea. Ma questa soluzione platonica sembra essere di natura meramente verbale. Certo, l'esperienza attesta delle differenze, delle opposizioni fra le cose; ma il problema nasce proprio dalla difficoltà di intendere come possa accadere che, mentre l'essere come tale lascia fuori di sé solo il nulla e solo al nulla si oppone, in concreto ciò che è non lascia fuori di sé solo il nulla ma anche tutto il resto che parimenti è, non si oppone solo a ciò che non è ma anche a ciò che è. Si comprende benissimo l'opposizione fra il positivo e il negativo, ma come si può comprendere l'opposizione fra due positivi? Com'è possibile che vi sia alterità, molteplicità, relatività sul piano dell'essere, che per se stesso dice assoluta unità?

## 2. Una terza domanda (sensata)

La tematica metafisica è tuttavia accostabile anche da un altro lato. In tal senso può risultare interessante e istruttivo muovere dalla struttura formale del problema metafisico: in certo qual modo “problematizzare” il problema stesso, riflettendo sul fatto medesimo che la metafisica, prima che come sapere, si dà come problema, cioè si presenta nella forma del ricercare e del domandare.

Ci sembra allora che in primo luogo s'imponga anzitutto il seguente rilievo: la problematicità metafisica, la problematicità intrinseca all'*esperienza* considerata nel suo complesso ovvero all'unità dell'esperienza, è generata dalla presenza dell'idea dell'assoluto o della totalità. Quest'idea, in quanto si contrappone alla suddetta unità dell'esperienza, non è di carattere empirico. Per essere più precisi: se l'idea di totalità è come tale ricavata dall'esperienza (nella quale si constatano dei tutti e delle parti), in ogni caso il suo riferimento all'esperienza – in virtù del quale quest'ultima, mentre è data come un tutto, viene idealmente o ipoteticamente considerata, a sua volta, come parte di un tutto assoluto – oltrepassa sempre la base sperimentale.<sup>4</sup> L'altro dall'esperienza non è, per definizione, sperimentato, eppure è pensato nell'atto stesso in cui si pone formalmente la nozione di esperienza (noi designiamo e nominiamo le cose distinguendole da altre: l'esperienza, prima della contrappo-

<sup>4</sup> Tale riferimento è esplicitamente presente già nel semplice fatto di domandarsi *se il mondo dell'esperienza sia tutto ciò che esiste oppure vi sia della realtà al di là di esso*, cioè è già presente nella forma più elementare che si possa dare all'interrogativo di fondo cui la metafisica cerca di rispondere: configurandosi come metafisica di *immanenza* (o immanentismo) se risponde affermando la coincidenza di esperienza e totalità del reale, come metafisica di *trascendenza* se dà la risposta contraria.

sizione all'altro, non è nominata esperienza – non è pensata *come* esperienza –, ma nominate sono soltanto le varie e concrete cose che si sperimentano).

L'idea dell'assoluto, dunque, è ciò che problematizza l'esperienza. In quanto è qualcosa di dato, di presente, essa appartiene in un certo senso all'esperienza stessa (noi sperimentiamo di possedere questa idea, ci rendiamo conto che essa è in noi, e in tal senso la sua presenza è il termine di una ricognizione o indagine *fenomenologica*: per esempio di questa stessa indagine, volta a rintracciare il senso della domanda che l'uomo si pone quando è in atteggiamento filosofico). D'altra parte, in quanto è fornita di un significato che va oltre la datità o la presenza, tale idea si staglia contro l'esperienza stessa, configurandosi come l'elemento genuinamente *a-priori* del nostro conoscere. Questa sua significanza trascendente costituisce o definisce la dimensione stessa della *ragione* ed è ciò che fonda e giustifica la “meraviglia” sulla quale Platone e Aristotele hanno puntato il dito, presentandola come ciò che ha tenuto a battesimo lo stesso filosofare, e che nasce proprio, come ora siamo in grado di scorgere con chiarezza, dalla percezione del divario o della disegualità esistente fra l'idea della totalità dell'esperienza e l'idea della totalità *simpliciter*, presente alla nostra mente perché ad essa connaturata (in tal senso si dica pure “innata”, purché a questo termine non si attribuisca il significato ingenuo di “esplicitamente presente fin dalla nascita”, dato che tale idea affiora al livello della coscienza e si rende operante solo quando la coscienza stessa si innalza al punto di vista filosofico o speculativo).

Giova precisare che, perché l'idea della totalità possa essere, come proprio ora si è detto, l'idea *razionale* per eccellenza, non bisogna concepirla in maniera quantitativa o aritmetica (vale a dire come una semplice somma di elementi, secondo uno schema che è più empirico che razionale), ma occorre identificarla rigorosamente con l'idea dell'assoluto, intendendo quest'ultimo come la realtà che ha in sé la propria *ragion* d'essere o la propria spiegazione e che quindi non ha bisogno di altro per esistere. Infatti, finché non si sia trovata una realtà siffatta non si può dire di avere spiegato il reale nella sua totalità, dato che tutto ciò che è relativo (e quindi non assoluto) ha bisogno di altro per esistere e quindi non può essere tutta la realtà.<sup>5</sup> Ma da quest'ultimo rilievo si può trarre subito una conclusione assai interessante, che è la seguente: se noi siamo portati a dubitare che la totalità dell'esperienza coincida con la totalità del reale, e se dunque proviamo meraviglia di fronte a essa avvertendo il pungolo della domanda filosofica, evidentemente ciò accade perché la totalità dell'esperienza ci si fa incontro come qualcosa che non reca in sé la propria ragione o il proprio fondamento. In altre parole, l'esistenza stessa del problema metafisico testimonia che l'immediato (ciò che appare empiricamente, *così come* appare) non è l'assoluto: di fronte a quest'ultimo (che è per definizione ciò che realizza quell'unità di esistenza e di ragion d'essere verso la quale la nostra ragione è costitutiva-

<sup>5</sup> La domanda di cui alla nota precedente si può dunque riformulare nella maniera che segue, ugualmente semplice ma certamente più rigorosa: *il mondo dell'esperienza ha in sé la propria ragion d'essere oppure no?* L'immanentismo sarà allora la prospettiva secondo la quale l'esperienza è pienamente fondata in se stessa; la metafisica di trascendenza sosterrà, al contrario, che l'esperienza non si spiega da sé e pertanto rinvia a una realtà ulteriore nella quale ha il suo fondamento o principio.

mente orientata) non vi sarebbe luogo a porre alcuna domanda né a istituire alcuna ricerca.

L'esperienza è pertanto destinata a presentarsi, fin dagli inizi dell'indagine filosofica sulla realtà, come quella dimensione che deve strutturalmente essere oltrepassata, appunto perché è ciò che genera il problema di fondo al quale l'indagine stessa è chiamata a rispondere. Facendo leva su questa considerazione, qualcuno ha creduto addirittura di poter sostenere che la semplice esistenza del problema metafisico costituisca di per sé il più perentorio argomento contro l'immanentismo: una esperienza che coincidesse immanentisticamente con l'assoluto non si presterebbe infatti ad alcuna problematizzazione; se invece la nostra esperienza, proprio perché contiene in sé i germi della problematicità, è costituita in maniera tale da non esibire il suo fondamento o la sua spiegazione, allora per ciò stesso rinvierà a un fondamento o a una spiegazione trascendente. In realtà la questione non è così semplice come parrebbe da questo ragionamento: esso ha infatti il torto di supporre che l'esperienza della quale è stata accertata la non assolutezza sia da intendersi come una realtà in sé, laddove essa è piuttosto da intendersi come un "modo di vedere" la realtà in sé, e precisamente come il più superficiale e inadeguato.<sup>6</sup>

Per il momento nulla ci consente di escludere che un'opportuna elaborazione o interpretazione razionale di quella stessa realtà che dapprima si manifesta attraverso i nostri sensi ci conduca a rinvenire proprio in essa quei caratteri di assolutezza o di piena intelligibilità che qualcuno potrebbe essere tentato di proiettare alquanto frettolosamente in una dimensione metempirica; in altre parole, non si può escludere che, scrutata a fondo, la realtà data possa deporre quella negatività da cui appare affetta solo finché gettiamo su di essa solamente uno sguardo superficiale e possa dunque rivelarsi in ultima istanza come un puro positivo. Se le cose stessero proprio così, allora l'esperienza sensibile verrebbe superata non già in senso ontologico (come avviene nella metafisica di trascendenza, la quale si fonda su un procedimento razionale che muove dalla realtà empirica per approdare a un *altro* ordine di realtà), ma in senso gnoseologico (come avviene nella metafisica di immanenza, la quale si fonda su un procedimento che muove dal modo empirico al modo razionale di considerare la *medesima* realtà).<sup>7</sup> Tutto ciò, da noi volutamente formulato nella prospettiva trascendentale che è tipica del pensiero moderno e contemporaneo, può essere espresso anche nel linguaggio più immediatamente realistico che caratterizza la filosofia antica e medioevale, e in tal caso assumerebbe dal più al meno la forma seguente.

Se c'è il finito, allora c'è l'infinito; se c'è il relativo, allora c'è l'assoluto. Questa implicazione è innegabile, pena la contraddizione immediata; ma perché mai l'infinito o l'assoluto non potrebbe ridursi all'organismo o al sistema integrale dei finiti o dei relativi? Certo, se c'è il finito, ossia il limitato, allora non può non esistere qualcosa

<sup>6</sup> Non a caso poco sopra abbiamo ricordato che l'immediato o il punto di partenza dell'indagine filosofica è da ravvisarsi non semplicemente nella realtà che appare ma nella realtà che appare, *così come* essa appare: è una precisazione da tenere ben presente.

<sup>7</sup> Che, dunque, sarebbe al tempo stesso Dio e mondo (*Deus sive natura*, alla maniera di Spinoza). Per meglio dire, in una prospettiva immanentistica il mondo non sarebbe altro che Dio inadeguatamente concepito, e Dio nient'altro che il mondo concepito in modo perfettamente adeguato.

al di fuori di esso che, appunto, lo definisca e lo limiti; se c'è il relativo non può non esistere ciò con cui il relativo si trova, appunto, in relazione. Ma la *totalità* dei finiti o dei limitati non è già, essa stessa, infinita o illimitata? E la totalità dei relativi con che cosa potrebbe stare ancora in relazione? Dunque che cosa le impedisce di essere, essa stessa, l'assoluto?

Come ognuno vede, nella risposta che si crede di dover dare a queste domande è contenuta per intero la differenza fra i due grandi orientamenti della metafisica, immanenza e trascendenza, così come li abbiamo sinteticamente delineati. E poiché non si può negare che la tendenza immanentistica si presenti *prima facie* come la più conforme a quel sano criterio di economia mentale che trova la sua classica espressione nel cosiddetto rasoio di Ockham (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*), sembra proprio che l'onere della prova gravi sulla tendenza opposta: si tratta evidentemente dell'onere di esibire l'effettiva *necessitas* di un superamento ontologico e non solo gnoseologico dell'esperienza, mostrando con rigore la contraddizione logica cui è soggetta l'ipotesi della coincidenza di totalità del reale e universo spazio-temporale (o mondo naturale e storico).

### 3. La risposta immanentistica

Vediamo in concreto, dunque. Nella prospettiva immanentistica il mondo degli esistenti finiti deve, se appreso in modo veritiero, risolversi nell'assoluto, cosicché può distinguersi da quest'ultimo solo nella misura in cui è il contenuto di un'apprensione parziale. Ma – ed ecco il punto nel quale sembra già annidarsi una difficoltà per l'immanentismo – una “apprensione parziale”, in quanto corrisponde al punto di vista di una mente finita, non è qualcosa che suppone proprio il mondo al quale dovrebbe dare luogo? Il cosiddetto mondo apparente non è forse la realtà così come si presenta a un'apprensione che fa essa stessa parte di quel mondo? L'esistenza dell'apprensione inadeguata non presuppone l'esistenza del mondo illusorio per spiegare il quale era stata invocata? Si dice infatti: il finito non è realmente isolato dall'assoluto perché così esso appare solamente alla “nostra” apprensione finita, o parziale; ma una simile risposta non risolve la difficoltà, la sposta soltanto, racchiudendo per di più un circolo vizioso. Il fatto è che, se la risoluzione nell'unità dell'assoluto vale per quel finito che è *oggetto* dell'apprensione imperfetta, non si comprende perché non debba valere anche per il finito di cui parla l'immanentista nella sua replica e che di quella medesima apprensione è il *soggetto*. In altre parole, se per l'immanentismo è una cattiva astrazione quella che separa gli uni dagli altri vari oggetti percepiti, dovrebbe esserlo anche quella che separa l'uomo come soggetto percipiente dal resto dell'universo come suo oggetto. Per un immanentismo coerente anche l'uomo e la sua apprensione dovrebbero essere modi dell'assoluto, e l'assoluto dovrebbe essere al tempo stesso ciò che percepisce e ciò che è percepito. Ora, invece, noi vediamo che proprio per poter concepire la possibilità di una trasvalutazione del finito-oggetto, l'immanentismo è di fatto costretto ad enfatizzare la distanza fra l'assoluto e il finito-soggetto, ovvero la non trasvalutabile finitezza di questo. Per poter dire, infatti, che il finito-oggetto non è in realtà così come appare occorre ammettere un “apparire” (una coscienza, un soggetto) che sia, esso,

realmente e non solo apparentemente finito. Il finito, allora, è qualcosa che non ha senso se non in quanto sia il contenuto rappresentativo di un soggetto del quale, per altro verso, si deve già supporre la finitezza; e questa situazione dà luogo al suaccennato circolo vizioso. Accade cioè che quell'esperienza mutilata nella quale la prospettiva immanentistica vede la radice dell'illusione si riveli essa stessa come un prodotto del mondo illusorio di enti finiti cui dovrebbe dare origine. Quando per reggere alla più ovvia contestazione proveniente dall'esperienza l'immanentista ricorre a un asserto così semplice, e apparentemente così plausibile, come « la comprensione del tutto è preclusa alle parti » o, che è lo stesso, « la comprensione dell'infinito è preclusa al finito », la ragione dell'incomprensibilità affermata consisterebbe *a parte obiecti* nel fatto che il tutto è tale che le sue parti sono così organicamente e intimamente fuse da non conservare alcun residuo di reciproca indipendenza e da non poter nemmeno essere chiamate "parti" nella comune accezione del termine, mentre *a parte subiecti* consisterebbe nel fatto che "noi" siamo "parti" proprio in quel senso del termine che ora è stato escluso, cioè siamo elementi almeno per qualche aspetto separati e indipendenti gli uni dagli altri e, conseguentemente, anche dalla totalità che in qualche modo costituiamo. Sembra dunque che la filosofia immanentistica si ritrovi schiacciata dal peso di un'autentica contraddizione, per salvarsi dalla quale non è disponibile nessun *asylum ignorantiae*: e la causa di tanta rovina, più che nel finito in generale, sarebbe da ricercarsi in "noi", che di finito o di parziale abbiamo anzitutto la "apprensione". Come possa esserci posto, entro l'immanentismo, per un "noi" è qualcosa che non solo non si riesce a spiegare nei suoi lineamenti concreti ma che non si può nemmeno concepire in linea di principio.

Nondimeno un simile argomento non è di per sé sufficiente a decretare il crollo dell'immanentismo. Si sostiene che quest'ultimo è auto-contraddittorio perché simultaneamente costretto a stabilire una norma (valida per ogni finito in quanto tale) e a violarla (nel caso di quel particolare finito che è il soggetto conoscente). Ma l'unica via d'uscita da questa contraddizione è veramente l'abbandono di ogni prospettiva immanentistica? Se si ritiene che il fatto di applicare al soggetto finito la medesima norma che si è stabilita per l'oggetto (quindi: il fatto di negare che il soggetto finito sussista come tale di fronte all'assoluto) implichi per il soggetto stesso qualcosa come l'affermazione della sua onniscienza (cioè implichi l'identificazione *simpliciter* del punto di vista del soggetto finito con il punto di vista dell'assoluto, identificazione che equivale poi alla negazione *simpliciter* del punto di vista del finito), allora l'immanentismo è effettivamente confutato per sempre. Ma ciò è possibile solo se tanto i suoi critici quanto i suoi fautori sono concordi nel seguire, per quel particolare finito che è il soggetto conoscente, una logica arcaica in base alla quale *tertium non datur* fra l'asserzione del finito in quanto finito, ovviamente incompatibile con l'affermazione di un assoluto immanentisticamente inteso, e la semplice negazione del finito medesimo, non meno ovviamente incompatibile con la più elementare attestazione fenomenologica: una negazione che deriva dal considerarlo, alla maniera di Parmenide, come qualcosa di auto-contraddittorio e pertanto come una mera illusione.

Si provi invece a estendere davvero al soggetto ciò che era stato stabilito una volta per tutte in relazione ad ogni ente finito, ma che poi è stato applicato solo

alla sfera oggettuale. Secondo quella norma l'oggetto non viene riguardato come qualcosa di contraddittorio in sé, ma correttamente si considera contraddittoria (e quindi illusoria) la condizione di isolamento, o di astrattezza, nella quale esso si dà alla coscienza finita. Si è vista a questo proposito la classica obiezione secondo cui, affinché qualcosa che è realmente infinito appaia come se fosse finito, occorre che la coscienza cui esso appare sia, almeno lei, realmente finita. Si deve rispondere precisando che la proposizione «ciò che è realmente infinito appare come se fosse finito» non va intesa come se significasse «ciò che si identifica *simpliciter* con l'infinito appare come se fosse finito», ma va intesa come se significasse «ciò che in realtà è organicamente unito a tutto il resto appare come se ne fosse separato». Ora, non c'è dubbio che perché l'immanentismo sia vero occorre che in realtà vi sia soltanto la totalità organica e che nulla di ciò che appare separato lo sia realmente. Ma, poiché *anche* per la coscienza «essere finita solo in apparenza e non nella realtà» significa «essere realmente unita in modo organico a tutto il resto» e non significa affatto «identificarsi *simpliciter* con l'Assoluto» né, quindi, «essere onnisciente», allora viene meno ogni ragione per affermare che una coscienza può non essere onnisciente solo a patto di «essere realmente e non solo apparentemente separata dal resto»: e il classico argomento contro l'immanentismo sembra perdere il suo valore.

Certo, un immanentismo coerente non può non costituirsi attraverso una radicale contestazione della tradizione cartesiana e dello statuto epistemologico privilegiato che questa ha attribuito al *cogito* e, in generale, alla testimonianza del senso interno. Si tratta infatti, per la prospettiva immanentistica, di affermare con vigore che il diaframma tra essere e apparire funziona all'interno della coscienza non meno di quanto funzioni nel rapporto che questa ha con il “mondo esterno”. Ma nemmeno questo sarebbe un motivo sul quale fondare una valida opposizione all'immanentismo.

#### 4. La soluzione della metafisica di trascendenza

È vero che quest'ultimo non può in definitiva fare a meno di soccombere sotto il peso di una contraddizione: non però di quelle che gli vengono, a torto, imputate più spesso (e che di regola sono simili a quella ora considerata) bensì di una contraddizione che è al tempo stesso più sottile e profonda e che forse proprio per questo viene rilevata assai più di rado. Si tratta del fatto che, quand'anche la prospettiva immanentistica riuscisse – il che non è in linea di principio impossibile – ad articolare in modo soddisfacente i molti nell'uno, il finito nell'infinito, ciò che ne risulta non sarebbe comunque l'assoluto, perché non ha senso concepire l'assoluto come qualcosa che “si articoli”, o “si strutturi”, in un modo qualsiasi. In breve: la totalità del reale non può essere concepita come composta di parti che stiano con lei in un determinato rapporto, fosse pure il tipo di rapporto più stretto e più intrinseco che possa esistere; essa è a rigore priva di parti perché, dovendo queste ultime essere necessariamente relative e finite, non avrebbero con lei alcuna misura comune né, quindi, alcun rapporto. In altri termini, per l'infinito le parti non esistono; *il finito*, anche se è suscettibile di estensione indefinita, è *sempre rigorosamente nullo rispetto all'infinito*. Insomma, nessun essere può venire considerato come una “parte dell'in-

finito”: immanentismo, “panteismo”, monismo, che suppongono il contrario, sono per ciò stesso erronei.

Ma la proposizione che abbiamo or ora contrassegnato con i caratteri corsivi è la chiave per venire a capo anche di un altro punto la cui mancata comprensione ha sempre rappresentato un gravissimo *inconveniens* per la metafisica di trascendenza e ha contribuito a generare l'impressione che l'opposta concezione potesse avere frecce migliori al suo arco. Si tratta precisamente di quel peculiare carattere – dalla suddetta metafisica attribuito, sia pure analogicamente, così a Dio come all'uomo, e dall'immanentismo, non a caso, disconosciuto tanto all'Uno quanto all'altro – che è la libertà intesa come potere dei contrari o libertà di scelta. Si tratta di questo: l'impossibilità sopra descritta di concepire il rapporto tra infinito e finito alla stregua di quello fra tutto e parti, o fra sostanza e modi, non lascia sussistere altra possibilità che quella di intenderlo come un rapporto tra fondamento e fondato o tra causa ed effetto; e l'unica condizione alla quale sia possibile pensare la gerarchia o distinzione di livelli contenuta in quest'ultima specie di rapporto è la non simmetria del rapporto stesso, il che significa che la causa è causa, ossia è metafisicamente superiore ai suoi effetti, solo se, essendo necessaria all'esistenza di questi, non ne subisce da parte sua alcuna necessitazione, e dunque solo se l'atto con il quale essa li suscita è un atto di libertà, una libera decisione (secondo la connotazione concettualmente più rilevante che non a caso compete alla figura biblica della Creazione). A questa vigorosa argomentazione in favore della trascendenza si ribatte però che un atto libero, in quanto è qualcosa che potrebbe anche non esserci, deve essere contingente (la libertà di scelta non sembra poter essere intesa se non come non-necessità e quindi come contingenza) e che perciò non ha senso attribuirlo all'Assoluto perché tanto varrebbe, allora, assolutizzare la contingenza rinvenibile nella particolarità e nella finitezza del dato empirico rinnegando l'esigenza logica che a partire da quest'ultimo ha condotto alla stessa affermazione dell'Assoluto. È auto-contraddittorio, infatti, pensare che i distinti, proprio in quanto distinti, possano essere identici: paradossalmente la stessa filosofia aristotelico-tomistica è in gran parte fondata su questo principio. *Quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa*:<sup>8</sup> per lo stesso Aquinate si tratta dell'enunciato più elementare del principio di causalità, immediatamente derivante dal principio di non contraddizione<sup>9</sup> e comportante di diritto la non-originarietà di qualsiasi ente che includa nella propria essenza una composizione (di atto e potenza, di sostanza e accidenti, di operazione e virtù operativa...), *ergo* comportante

<sup>8</sup> S. Tommaso D'aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7.

<sup>9</sup> In buona sostanza si tratta del leibniziano “principio di ragion sufficiente”, inteso tuttavia non come un “principio del meglio” semplicemente giustapposto al principio di non contraddizione e perciò in fondo refutabile *ad libitum*, ma reso incontrovertibile dalla sua *reductio* al suddetto principio e in quanto tale assumibile come il fulcro di una rigorosa “dimostrazione dell'esistenza di Dio”, secondo i parametri di un'autentica metafisica di trascendenza. *Ma allora, come abbiamo dianzi accennato nel testo, ci troveremo di fronte a una vera e propria antinomia, data dal fatto che il principio in forza del quale si giunge ad affermare il Dio personale, creatore del mondo e dell'uomo, è il medesimo che al tempo stesso vieta di pensare quella caratteristica – la libertà – senza di cui non è lecito concepire altro Assoluto che non sia quello impersonale delle ontologie immanentistiche.*



in ultima istanza la semplicità dell'Assoluto. Cosicché se la libertà – ogni libertà: quella divina come quella angelica come quella umana – è qualcosa che implica la negazione di questo principio, cioè è qualcosa che implica una qualunque forma di assolutizzazione della contingenza o della fattualità, allora non ci resta altro da fare che smettere immediatamente di parlarne.

Ma una simile obiezione ha il torto di dimenticare che la volizione del finito da parte dell'assoluto non arreca a quest'ultimo una nuova perfezione, *non essendo possibile accrescere l'infinito*; e se essa non pone in Lui nulla di nuovo, ossia non determina in Lui alcun mutamento, il fatto che Egli possa volere il finito o non volerlo non implica che ci sia in Lui qualcosa che “può non essere”. La contingenza sta tutta dalla parte dell'*oggetto* voluto o non voluto dall'Assoluto, laddove l'*atto* divino, libero riguardo a tale oggetto, è in se stesso necessario, in quanto identico all'essenza divina. Anche qui, come nell'argomentazione svolta all'inizio di questo paragrafo, il punto decisivo è dato dal riconoscimento che *di fronte all'infinito il finito propriamente è nulla*. Ciò comporta nella fattispecie che la libertà, formalmente presa, non ha niente a che vedere con la contingenza. La libertà è, al contrario, *una specie di necessità*, sia pure particolarissima: e precisamente quella specie di necessità nella quale è in gioco *il rapporto fra due termini, il primo dei quali, almeno per qualche suo aspetto (almeno analogicamente o secundum quid, nel caso del libero arbitrio umano), è infinito, mentre l'altro, essendo finito, di fronte a quell'infinità è a rigore nulla*. Questa, e solo questa, è la struttura della libertà.

Non per nulla S. Tommaso dichiara libero lo stesso volere umano solo perché sa di poterlo comunque dichiarare infinito, sia pure di un'infinità che non è tale in ogni ordine. *Solo chi per qualche suo aspetto è infinito può infatti essere libero*. E l'uomo, anche se non è *simpliciter* infinito come solo l'Essere stesso sussistente può esserlo, è comunque dotato di una coscienza che è infinita nella sua apertura intenzionale all'essere (e che perciò, indeterminatamente quanto si vuole, intenziona l'infinito stesso) e, entro questa coscienza, di una volontà che è parimenti infinita nella sua apertura, sia pure soltanto formale o indeterminata, al bene come tale. Ecco perché tale volontà può determinarsi da sola a un bene particolare o a un altro: essa non passa dal meno al più – ciò che sarebbe notoriamente vietato dal principio di causalità assunto nella sua genuina formulazione metafisica –, ma, propriamente, dal più al meno, dall'universale al particolare. L'universale di cui parliamo, si badi, non è un universale generico, univocamente determinato, che abbia formalmente fuori di sé le proprie differenziazioni o specificazioni (passare da quello a queste sarebbe ancora, infatti, un passare dal meno al più), ma è il trascendentale propriamente detto, che tali differenziazioni racchiude già in se medesimo; ciò vale in primo luogo per la nozione di essere, ma il bene è comunque coestensivo all'essere e quindi trascendentale e analogico al pari di questo, non indicandone altro che la desiderabilità.

In ogni caso, per quanto si rifletta sulle strutture fondanti della libertà umana non si può non rinvenire un modello che per l'essenziale è analogo a quello scaturito dall'indagine sulle condizioni di pensabilità della libertà divina. La radice del nostro libero arbitrio è in definitiva l'ampiezza di una volontà che, fatta per l'infinito, rimane indifferente dinanzi a qualsiasi bene finito o conosciuto come tale, senza che la bontà di quest'ultimo, che è nulla di fronte all'infinito, possa avere su di lei un

influsso decisivo; secondo l'efficace espressione di Garrigou-Lagrange «l'atto libero è una risposta gratuita, partita dal profondo della volontà, alla sollecitazione impotente di un bene finito».<sup>10</sup>

Concludendo vale forse la pena di sottolineare un aspetto della questione che d'altra parte al lettore attento non sarà sfuggito. Quando, come in definitiva abbiamo fatto anche noi, si nega che la libertà sia una specie di contingenza e si cerca invece di ricondurla a questa o a quella forma di necessità, lo si fa per lo più con l'intendimento di opporsi alla nozione di "libertà di indifferenza", secondo la quale, com'è noto, il *proprium* della scelta libera sta nel fatto che al suo posto sarebbe sempre possibile, da parte del medesimo agente nelle medesime circostanze, una scelta diversa (libertà, insomma, come *potestas ad opposita*). Dovrebbe essere chiaro che la nostra posizione è agli antipodi di questa, dato che per noi la negazione che esista contingenza dalla parte del soggetto agente (ovviamente una negazione assoluta nel caso di Dio, solo tendenziale quando si tratta dell'uomo) è, viceversa, ciò che conduce ad attribuire a questo stesso soggetto il massimo di indifferenza dominante sui contenuti della sua scelta.

<sup>10</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Beauchesne, Paris 1933, p. 644.