

IL METODO DELLA METAFISICA: DALL'OGGETTIVITÀ ALL'ESSERE

Studio basato su un confronto con la filosofia di Leonardo Polo

Il metodo della metafisica nella storia della filosofia

Corso di Licenza 2013-2014

Juan José Sanguinetti

I. Introduzione

1. Metafisica, scienze, religione
2. Motivazione metodologica della filosofia di Polo
3. Vita e opere di Leonardo Polo
4. Aspetti centrali della filosofia di Polo
 - A. Il problema del limite
 - B. Problemi analoghi in altri filosofi
 - C. Rapporti con il tomismo e con i moderni
 - D. Motivazioni moderne?

II. Il metodo della metafisica nei grandi filosofi

1. Il percorso storico della metafisica
2. Parmenide
3. Platone e il platonismo
4. Aristotele
5. Tommaso d'Aquino
 - A. Introduzione
 - B. La strada di Tommaso
 - B1. *Separatio*
 - B2. La via intellettuale
 - B3. *Resolutio e compositio*
 - B4. Ente e trascendentali
 - B5. L'essere intensivo e la partecipazione
6. Valutazione di L. Polo. La distinzione essere-essenza
7. Interpretazioni del pensiero moderno
 - A. Le incertezze metodologiche nello sviluppo della scolastica
 - B. Cartesio e la ricerca di un nuovo orizzonte di oggettività nel pensiero moderno
 - C. Valutazioni tomistiche del senso del pensiero moderno: il principio d'immanenza
 - D. Altre dimensioni caratterizzanti il pensiero moderno
 - E. La posizione di Polo
 - E1. Aspetti generali
 - E2. Nominalismo
 - E3. Cartesio

E4. L'idealismo

E5. Hegel

E5.1. Hegel in Fabro

E5. 2. Hegel in Polo

E6. Heidegger

E6. 1. Aspetti centrali

E6. 1. Heidegger in Fabro

E7. 2. Heidegger in Polo

8. *Considerazioni conclusive sul metodo della metafisica*

I. Introduzione

1. Metafisica, scienze, religione

La metafisica nasce quando l'uomo cerca di chiarire il senso e la verità delle sue conoscenze fondamentali riguardo alla realtà di cui fa parte. Ogni persona comprende in qualche modo tale senso. Ad esempio tutti discernono abbastanza bene tra la verità e la falsità, tra l'immaginazione e la realtà. Però la metafisica comincia quando, in una sorta di riflessione, l'uomo si domanda che cosa significa esattamente "realtà", "verità", "possibilità" e cose simili. Tale domanda si pone facilmente per un motivo speculativo, cioè semplicemente per sapere, ma può anche nascere in un modo drammatico, se qualcuno entra in crisi quando, ad esempio, sente dire che la verità non esiste, che tutta la realtà è rappresentazione o che i valori morali sono costruzioni umane.

Si fa metafisica quando la ricerca su questi aspetti fondamentali si compie in un modo sistematico e non casuale. Non è una ricerca puramente linguistica, perché non perseguita l'obiettivo di chiarire il significato delle parole, ma di conoscere veramente la realtà, anzi di conoscerla in un modo profondo e vero. Da ciò dipende, come è ovvio, il senso stesso della nostra vita.

La metafisica è speculativa ma è anche pratica, in un senso ampio del termine "pratico", dal momento che da una determinata posizione metafisica nasce un orientamento complessivo per la vita umana o almeno così si giustifica teoricamente il senso di ciò che facciamo o ci proponiamo di fare. La metafisica offre il fondamento dell'etica e dei suoi principi basilari¹.

Come fare metafisica? Di fronte a questa domanda, bisogna tener presente i seguenti punti:

a) Ci sono molte *scienze* che indagano sulla realtà, come la fisica, la matematica, la biologia. Alla fine queste scienze offrono una visione del mondo competitiva con la metafisica. La domanda si pone: in che senso la metafisica è diversa dalle scienze, dal momento che entrambe sono imprese cognitive di ampio respiro, sistematiche ed esplicative? Oggi alcuni ritengono che la vera conoscenza dei principi della realtà sarebbe offerta dalle scienze. Ad

¹ In questo corso non intendiamo proporre una distinzione forte tra *filosofia* e *metafisica*, vale e dire prendiamo questi termini quasi come sinonimi, perché la filosofia è sempre un'indagine metafisica, secondo la nozione di metafisica vista sopra.

esempio, P. S. Churchland sostiene che “le questioni metafisiche sono meglio riproposte come quelle questioni in cui il progresso scientifico e sperimentale non riesce ancora a fondare un paradigma esplicativo fiorente. Questo vuol dire che ‘metafisica’ è un’etichetta che applichiamo ad uno *stadio* -stadio difatti immaturo- nello sviluppo di una teoria scientifica, piuttosto che un campo diverso di ricerca soggetto a un metodo diverso”².

Questa tesi è di per sé una tesi metafisica corrispondente alla corrente di pensiero denominata *scientismo*, o “positivismo scientifico”, la quale consiste nel ritenere che solo il metodo scientifico naturale (sperimentale, matematico) è atto per fornire una conoscenza valida e credibile della realtà. Noi invece sosteniamo che le risposte alle domande scientifiche non rispondono mai alle domande metafisiche, ma ripropongono le stesse domande filosofiche o metafisiche che anche prima della scienza si erano poste, mentre le scienze lavorano quasi sempre con alcuni presupposti metafisici, come ad esempio il valore della ragione umana, l'esistenza della verità e di un ordine naturale reale e causale. Le conoscenze scientifiche complessive, poi, hanno bisogno di un'interpretazione filosofiche per ricevere un ultimo senso. Certi autori potranno dire, contro questa tesi, che le domande metafisiche non hanno senso e che non si debbono porre, ma anche questa è una posizione metafisica. L'uomo non può evitare di porsi la domanda metafisica, e rispondere a tale domanda dicendo che è improponibile è già una risposta metafisica.

b) La religione fornisce un senso ultimo della realtà e della vita umana e in questo senso si confronta naturalmente con la metafisica. In questa sede ci riferiamo principalmente alla religione cristiana la cui origine è la rivelazione di Dio stesso. È vero che la religione non si presenta come un'impresa metafisica perché non parte da una ricerca razionale e anche perché la sua finalità è pratica, cioè la salvezza umana operata da Dio e non la pura speculazione. Ciononostante, ogni religione e in modo particolare la rivelazione ebreo-cristiana contiene contenuti “metafisici” almeno come presupposti o direttamente in se stessi (insegna qualcosa sulla natura di Dio, parla della creazione, assume un'antropologia e una morale). Tale metafisica si può dire “implicita”, ma nello sviluppo teologico (scientifico) può diventare abbastanza esplicita. La teologia, quindi, è un sapere “concorrenziale” con la metafisica e si può dire che in un certo senso la porta ad un ultimo compimento, visto che la metafisica elaborata dalla ragione umana non riesce a penetrare sino in fondo nel senso ultimo della realtà creata e tanto meno di

² P. S. Churchland, *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2002. Significativamente quest'affermazione appartiene al capitolo dell'opera intitolato “Introduzione alla metafisica”.

Dio. Nello stesso tempo, la teologia non di rado utilizza nozioni imprestare da alcune dottrine metafisiche. La teologia si può elaborare in un modo poco metafisico (ad esempio una teologia prevalentemente biblica), ma è anche possibile fare una teologia dotata di una forte carica metafisica, ad esempio al momento in cui parla dell'essere di Dio, della creazione, della libertà umana o della creazione dell'universo.

c) Lungo la storia della filosofia sono sorte un buon numero di teorie e di approcci metafisici (Platone, Aristotele, Plotino, Tommaso d'Aquino, Hegel, Heidegger, ecc.). Di conseguenza, oggi porsi la domanda metafisica, anche se di per sé sembra semplice, non può omettere di confrontarsi con le risposte storiche alle grandi domande metafisiche. L'analisi metafisica della realtà eseguito da Platone, da Aristotele, da Hegel, non è identico, e sebbene tra queste dottrine ci siano elementi in comune, in definitiva esse sono cosmovisioni metafisiche che si escludono radicalmente.

2. Motivazione metodologica della filosofia di Polo

La teologia, le scienze e le dottrine metafisiche storiche sono, dunque, i tre elementi da tener presente al momento di fare metafisica. Data questa diversità di approcci, con conseguenze sui contenuti raggiunti, la questione del metodo della metafisica si presenta in primo piano nella prospettiva della filosofia contemporanea. La storia della scienza ci ha insegnato quanto sia importante la scelta di una buona strada metodologica per il raggiungimento degli obiettivi scientifici e anche perché il pensiero stesso di colui che intraprende la strada della scienza o della filosofia sia fecondo.

Il metodo di una scienza, come quello della filosofia, naturalmente non si pensa *a priori*. Piuttosto esso si costruisce man mano si fa scienza, con correzioni e aggiustamenti. I *temi* metafisici sono più o meno sempre gli stessi: l'essere, la natura, la causalità, le sostanze, il pensiero, la verità, il bene, Dio. Insieme alla distinzione delle dottrine metafisiche in base ai loro contenuti (monismo, realismo, idealismo, materialismo, naturalismo, scetticismo), è possibile anzi molto conveniente considerare le teorie metafisiche in base ai loro *metodi* (intuizione, dialettica, analogia, sistema, razionalità) perché da essi dipendono i grandi risultati. Il metodo del razionalismo non porta agli stessi risultati metafisici che il metodo trascendentale kantiano, e lo stesso si può dire, ad esempio, del metodo dialettico hegeliano, del metodo concettuale e analitico scolastico, del metodo fenomenologico o del metodo delle filosofie analitica ed ermeneutica.

L'approccio proposto dalla filosofia di Leonardo Polo, recentemente scomparso, è principalmente metodologico, in un senso profondo del termine. Risponde alla domanda: come si può fare metafisica, metodologicamente, in un modo congruente con le sue tematiche, dal momento che di dev'essere una proporzione tra tema e metodo. L'approccio del metodo può sembrare tipico della filosofia moderna. Basta ricordare la problematica del metodo in Cartesio, la quale finisce nel razionalismo, e anche in Kant, in quanto tale metodo è appunto la critica della razionalità e l'apertura a un tipo di metafisica "trascendentale", ritenuta invece fuorviante da Husserl, il quale invece imbecca la strada del metodo fenomenologico. Ma neanche nei filosofi classici è assente la questione metodologica, compatibile con il realismo metafisico (un realismo che Gilson chiamava appunto "metodico", cioè preso come un metodo). Basta ricordare la critica aristotelica alla dialettica platonica, vista come un modo sbagliato di fare la ricerca dei principi ultimi della realtà, o l'importanza dell'analogia come modo di comprendere l'essere in modo adeguato in Tommaso d'Aquino.

La motivazione metodologica nel campo metafisico include spesso una critica ad altri grandi filosofi, scuole e impostazioni. Rosmini, Lonergan, Gilson, Fabro, Livi -poco conosciuto, ma solido nella sua proposta di una filosofia basata sul "senso comune"- si sono preoccupati del metodo della metafisica anche dal punto di vista della critica ad altri metodi: basti pensare alla critica di Gilson all'essentialismo, poco accolta da filosofi tomisti più vicini ad Aristotele, o alla critica di Fabro contro la metodologia "formalista" degli scolastici o contro la mania di costruire sistemi tipica degli idealisti (critica quest'ultima presa parzialmente da Kierkegaard nella sua lotta contro Hegel).

Polo è un filosofo realista e cristiano d'ispirazione aristotelica e tomista, con una proposta filosofica propria, per cui non è possibile inquadralo in una scuola o corrente filosofica particolare. La prospettiva in cui si colloca la sua filosofia si potrebbe sintetizzare nei seguenti termini. Egli accoglie il primato aristotelico dell'atto e la distinzione reale di essere ed essenza di Tommaso d'Aquino, nonché la dottrina aristotelica delle quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale), e al tempo stesso tiene ferma l'importanza primordiale della creazione divina per quanto riguarda l'universo e della persona in rapporto all'uomo. Polo vede, infine, la persona, con la sua libertà e intelligenza, come costitutivamente orientata a Dio, anche se ciò richiede il passaggio al piano della grazia divina per diventare una realtà compiuta. La "novità" della sua proposta è principalmente metodologica, vale a dire, egli ritiene che per poter afferrare e sviluppare in modo efficace i punti centrali sopra indicati è necessario seguire un metodo

filosofico che sostanzialmente consiste nel superamento dell'oggettività del pensiero e nel passaggio a un modo di conoscere che egli denomina "abituale". Nello svolgimento del corso avremo occasione di capire che cosa significa "oggettività", vista da Polo come un modo di conoscere valido, aperto alla verità, ma non idoneo come metodo della metafisica, rinchiuso cioè in una sorta di "limite" che impedisce di arrivare veramente all'essere reale in quanto tale, mentre invece "l'abbandono del limite oggettivante del pensiero" sarebbe la via per aprirsi alla realtà dell'essere, un aprirsi che è denominato appunto "conoscenza abituale". Questo modo di conoscere utilizza, come punto di partenza, la nozione aristotelica e tomistica di "abito cognitivo" (ad esempio, l'abito della sapienza, della scienza, ecc.), ma dandole un'interpretazione particolare, come vedremo al momento opportuno.

3. Vita e opere di Leonardo Polo



Leonardo Polo nacque a Madrid il 1° febbraio del 1926. Studiò giurisprudenza negli anni 40' e filosofia negli anni 50'. I filosofi più letti da Polo in quegli anni iniziali furono Balmes, Ortega, Zubiri, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger. Stando alle sue dichiarazioni, nel 1950 ebbe l'intuizione di una delle sue idee filosofiche centrali, il fatto che l'essere non può essere conosciuto "oggettivamente", cioè posto come un oggetto del pensiero, per cui si dovrebbe abbandonare il piano dell'oggettività del pensiero per poter così raggiungere l'atto esistenziale di essere.

Nel 1952 si recò a Roma per conto del Consiglio Superiore delle Ricerche Scientifiche di Spagna (CSIC) per eseguire uno studio sul carattere esistenziale del Diritto Naturale, pensato come tesi dottorale negli studi giuridici. Rimase a Roma per due anni, senza però fare la tesi, mentre invece scrisse un inedito sulla *Distinzione tra essere ed essenza* (non pubblicato). In

questo periodo il suo pensiero maturò in contrapposizione alla filosofia di Heidegger (“Essere e tempo”) e di Hegel, concentrandosi sul modo in cui si può conoscere l’io come realtà esistenziale e personale. Nel 1954 si trasferì a Pamplona (Spagna), dove insegnò prima Diritto Naturale e poi, quando nel 1956 nacque la facoltà di filosofia, Fondamenti di filosofia e Storia dei sistemi filosofici. Intanto finì i suoi studi di filosofia presso l’Università di Barcellona, per cominciare subito dopo la sua tesi dottorale a Madrid, guidato dal professore Antonio Millán Puelles. Ottenne il Dottorato di filosofia a Madrid nel 1961 con una tesi su Cartesio, in cui interpretava il *cogito* cartesiano in un senso volontaristico. In seguito esercitò la docenza in filosofia all’Università di Granada.

Nel 1963 pubblicò la sua prima opera (la tesi dottorale), intitolata *Evidencia y realidad en Descartes* (Rialp, 1963). Rielaborando lo scritto sulla distinzione tra essenza ed essere, pubblicò in seguito *El acceso al ser* (Eunsa, 1964) ed *El Ser I* (Eunsa, 1965), comunque non seguito dalle altre parti promesse.

Nel 1966 Polo ottenne la cattedra di filosofia all’università di Granada. La sua lezione magistrale fu sul pensiero di Meister Eckart. Nel 1968 tornò all’università di Navarra, dove insegnò fino al suo pensionamento diverse materie di filosofia, principalmente teoria della conoscenza. Sin dal 1978 si recò parecchie volte in America Latina per tenere corsi di filosofia in alcune università (Università Panamericana nel Messico, Università della Sabana a Bogota, Università di Piura nel Perù, Università de Los Andes nel Cile). Nel 1983 cominciò a pubblicare come frutto delle sue lezioni un ampio *Curso de teoría del conocimiento* (5 volumi, pubblicati dal 1984 fino al 1996), dove riuscì ad esporre in maniera sistematica il suo pensiero complessivo, prima presentato nelle opere già menzionate *El acceso al ser* ed *El Ser I*. Successivamente pubblicò *Antropología trascendental* (2 volumi: I, nel 1999; II, nel 2003). Questi titoli possono considerarsi i suoi scritti fondamentali.

Ritirato dalla docenza nell’Università di Navarra per età, visse a Pamplona con una discreta attività filosofica, mentre vide crescere la “scuola poliana”, con diversi discepoli o simpatizzanti in Spagna (Pamplona e Malaga specialmente) e Latinoamerica. Negli anni 90’ e nei primi anni del XXI secolo si pubblicarono numerosi inediti di Polo, la maggior parte dei quali provengono da registrazioni magnetofoniche delle sue lezioni. Si è spento a Pamplona il giorno 9 febbraio del 2013.

Altre opere di Polo sono:

Hegel y el posthegelianismo, 1985; *Quieti es el hombre*, 1991; *Etica: hacia una version moderna de los temas clsicos*, 1993; *Presente y futuro del hombre*, 1993; *Introduction a la filosofia*, 1995; *La persona humana y su crecimiento*, 1996; *Sobre la existencia cristiana*, 1996; *Antropologia de la action directiva*, 1997 (con Carlos Llano); *Nominalismo, idealismo y realismo*, 1997; *La voluntad y sus actos* (I e II, 1998); *El yo*, 2004; *Nietzsche como pensador de dualidades*, 2005; *Ayudar a crecer. Cuestiones filosóficas de la education*, 2006; *Persona y libertad*, 2007; *El conocimiento del universo fisico*, 2008; *El hombre en la historia*, 2008; *Lecciones de psicologia clsica*, 2009; *Curso de psicologia generai*, 2009; *Introduction a Hegel*, 2010; *La esencia del hombre*, 2011.

Ci sono altri scritti minori di Polo e numerosi articoli. L'elenco indicato non indica necessariamente il ritmo produttivo dell'autore. Alcuni di questi lavori, infatti, sono elaborazioni o pubblicazioni di corsi tenuti in anni precedenti oppure raccolte di scritti brevi prima pubblicati separatamente.

Personalmente ho assistito a partire del 1968 fino agli anni 80' ad alcuni corsi tenuti da Polo all'università di Navarra e, oltre ad avere avuto altri contatti con lui, personali o in congressi e incontri accademici, ho frequentato le sue opere e ho scritto 5 articoli scientifici su aspetti della sua filosofia.

Per raccogliere più informazione su Polo si può consultare il sito web dell'Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo (IEFLP), fondato nel 2004 (Malaga): www.leonardopolo.net/intro.html. Esiste inoltre una rivista annuale, *Studia Poliana* -sin dal 1999- dedicata a studi e commenti sulla sua filosofia, nonché una rivista annuale online su Polo, *Misceldnea Poliana*, attiva sin dal 2005 (www.leonardopolo.net/revista/revista.html). I suoi discepoli o amici hanno pubblicato libri, articoli o recensioni su aspetti del suo pensiero e hanno organizzato dei congressi per discutere temi della sua filosofia. Tra questi autori si possono menzionare Juan A. Garcia Gonzalez, Juan Fernando Sellés, Ignacio Falgueras, Jorge Mario Posada, José Ignacio Murillo, Santiago Collado, Juan José Padial, Genara Castillo, Claudia Vanney e altri. Un sito in inglese è <http://www.leonardopolo.net/ingles.htm>.

4. Aspetti centrali della filosofia di Polo

A. Il problema del limite

Il nucleo fondamentale del pensiero di Polo è la tesi secondo cui il nostro pensiero concettuale ordinario, e anche quando fa scienza, pur essendo realista, cioè consentendo un discorso di verità, non arriva a dar conto della struttura ontologica della realtà. Tale struttura viene accolta, seguendo la metafisica di Tommaso d'Aquino, quale dualità tra atto di essere (esistenza) ed essenza, e si compie diversamente nel mondo della natura e nell'ambito della persona umana. L'oggettivazione ovvero il pensiero astratto articola aspetti della realtà fissandoli in oggetti comprensivi e intenzionali, riferiti veramente al reale, ma privi di una portata metafisica ed esistenziale comprensiva. Per il fatto di pensare al cane, ad esempio, non comprendiamo la natura del cane, la sua consistenza in quanto essere o in quanto è un modo di essere. Questa valutazione della portata della conoscenza si capisce bene se si tiene presente la natura dell'astrazione tomistica, la quale prende l'essenza di una cosa tralasciandone l'esistenza, la quale semmai viene recuperata dopo nel giudizio esistenziale (almeno è questa una frequente interpretazione del pensiero tomistico). Per Polo è un problema il raggiungimento delle strutture ontologiche della realtà, viste in modo principalmente esistenziale ma anche in maniera metafisica (atto, potenza, operazioni, vita, abiti), contando soltanto con il ricorso alla comprensione concettuale.

Polo chiama questo déficit del concetto il *limite mentale*, in quanto sarebbe il limite stesso del pensiero nel suo "rendimento ontologico". I tomisti ritengono che tale limite, seppur riconosciuto, sarebbe superato, a seconda delle diverse proposte (e anche da autori non tomisti), col ricorso ai giudizi esistenziali, o all'analogia, o a forme intuitive di conoscere (come fa ad esempio Bergson), o a procedimenti negativi, come fa la teologia filosofica tomistica per la comprensione concettuale di Dio. Un'altra soluzione più drastica sarebbe, per fare un altro esempio, la mistica del silenzio in Wittgenstein, proposta appunto per poter accedere a ciò che non può essere concettualizzato e perciò non può essere nemmeno detto.

Segue da qui la proposta metodologica dell'abbandono del limite nel lavoro filosofico, cosa che Polo articola diversamente, secondo una divisione da lui delineata, tra:

- 1) la ricerca *dell'essenza* delle cose materiali ("fisica delle cause", equivalente alla filosofia della natura);

2) l'indagine intorno all'*essere* delle realtà materiali, oggetto della tradizionale metafisica e visto, sempre secondo tale tradizione, quale essere creato, cioè con un diretto riferimento a Dio;

3) lo studio dell'*essenza* dell'uomo (potenze, prassi);

4) considerazione della sua *esistenza* o *essere* profondo (*actus essendi*), visto come “persona” o “libertà trascendentale”.

L'abbandono del limite concettuale significa la conoscenza secondo una maniera intellettuale chiamata da Polo *conoscenza abituale*, conoscenza “non oggettivante”, in qualche modo “intuitiva”, capace di cogliere l'atto in atto, ad esempio il movimento, la vita, il pensiero, l'esistere inteso come atto.

Quindi la conoscenza abituale accede all'essere stesso, quell'essere invece inaccessibile agli oggetti astratti del pensiero. Per giustificare e illustrare questo punto Polo delinea una complessa teoria della conoscenza dove vengono prima presentate le diverse “operazioni mentali”, alcune delle quali sono assegnate tipicamente al pensiero scientifico o matematico, mentre altre vengono viste come modi di pensare seguiti da correnti filosofiche particolari, ad esempio il razionalismo o l'idealismo. Il modo in cui Polo orchestra la sua critica ai diversi sistemi di filosofia, di conseguenza, è principalmente la segnalazione di una loro insufficienza metodologica. Si prospetta così una critica sia ai classici che ai moderni, in cui i primi sono considerati insufficienti, mentre i secondi, pensando soprattutto all'idealismo, sono giudicati piuttosto come fallimentari.

B. Problemi analoghi in altri filosofi

Il punto rivendicato da Polo si comprende se si accetta che il problema del limite del pensiero è un vero problema, cosa che può essere messa in paragone a questioni analoghe in altri filosofi, ad esempio in Bergson o Heidegger. Bergson proponeva l'intuizione come atto capace di cogliere l'*élan vital*, paragonabile in qualche modo all'*actus essendi* tomistico, come segnalò Maritain. La filosofia riesce così a superare il logicismo o pragmatismo inerente al pensiero concettuale. Quest'ultimo di per sé “immobilizza” e in questo senso de-vitalizza e schematizza la realtà per renderla più manipolabile dalla ragione umana.

Heidegger, dal canto suo, accusava i pensatori occidentali, a partire da Platone, di aver sbagliato bersaglio quando tentavano di dominare l'essere riducendolo a oggetto, a “ente” (ente

capito dal pensiero), per cui si sono lasciati trascinare dall'oggettivazione concettuale con il conseguente *oblio dell'essere*. Anche Polo sostiene, in modo simile, che il pensiero "occulta" l'essere e chiama "limite" proprio questo "occultarsi che si occulta". Vale a dire, lo stesso fatto di nascondersi rimane nascosto, ovvero la mente oggettivante non si rende conto di tale occultamento.

All'interno del tomismo nel Novecento c'è stata un'insofferenza nei confronti di una tradizione scolastica troppo compromessa con metodi logici e con sottili arguzie concettuali (escotismo, nominalismo, filosofia di Suárez, certe forme espositive di alcuni tomisti), con la conseguente perdita dell'aggancio realistico più tipico del vero Aristotele. D'altra parte è esistito pure un intento di iniettare nel tomismo una maggiore pregnanza esistenziale, con tentativi ben noti in autori quali Gilson, Maritain e Fabro.

La problematica sopra indicata (Bergson, Heidegger, tomismo esistenziale, critica alla scolastica decadente) è stata fortemente sentita da molti filosofi del Novecento impegnati nella metafisica. È questo un punto presente in Polo e direi che esso è una motivazione di fondo del suo pensiero, motivazione che rende più intelligibili le sue proposte e le sue critiche, anche se egli non è stato esplicito in rapporto alle eventuali fonti storiche della sua filosofia. Tali fonti, si può immaginare, sono la lettura di Hegel, Heidegger, Aristotele e Tommaso, forse un certo influsso di Zubiri con l'aggiunta dell'insegnamento ricevuto da un tomista moderno quale Millan Puelles. Probabilmente, ipotizzo, ci potrebbe essere in Polo anche una reazione critica contro la classica impostazione scolastica tipica di molti professori spagnoli di filosofia del suo tempo, impostazione simile in altri paesi quali Italia, Francia, Germania, cultura anglosassone, ecc. L'insofferenza nei confronti degli scolastici "logicisti" si trova pure in Fabro, il quale cercava un modo più esistenziale di affrontare i problemi metafisici.

La critica dei difetti della scolastica è importante perché è quella che portò nell'età moderna all'abbandono della filosofia aristotelica. Basti pensare a Descartes, Bacon, Galilei e tanti altri. È la medesima critica che provocò ulteriori incrinature all'interno della filosofia tomistica, portando certi autori ad abbracciare almeno parzialmente il pensiero moderno. Si pensi al realismo critico di Mercier e altri filosofi (indirizzo combattuto da Gilson) e alla neoscolastica "trascendentale" di Maréchal, Rahner e Lonergan. Purtroppo tali critiche non di rado portarono alla dissoluzione del realismo metafisico e all'abbandono di Tommaso d'Aquino e all'accoglienza *tout court* della filosofia moderna.

C. Rapporti con il tomismo e con i moderni

La filosofia di Polo prende avvio dal pensiero classico aristotelico e tomistico e intende, con parole usate dallo stesso Polo, farne una *continuazione* con determinate *rettifiche*, pur mantenendo in molti casi la stessa terminologia (le quattro cause, la distinzione tra le tre operazioni mentali, l'intelletto agente), mentre nel campo antropologico piuttosto propone un *allargamento* tematico. La reinterpretazione di Polo dell'impianto sistematico della metafisica tomista non è una sua trasformazione comandata da postulati della filosofia moderna (primato della coscienza, abbandono del realismo), ma neanche può essere considerata a mio parere una nuova versione del tomismo, almeno nel senso tradizionale e ortodosso della parola *tomismo*. La sua filosofia comunque mantiene molti debiti con l'Aquinate e si sviluppa a partire da un'ambientazione intellettuale tomista.

La sistemazione metafisica elaborata da Tommaso e dai tomisti è considerata da Polo come sostanzialmente valida ma *prematura*, quindi insufficiente, soprattutto per rendere ragione della persona umana, per cui egli arriva a dire che rispetto all'uomo bisogna fare *un'antropologia trascendentale* piuttosto che una semplice metafisica "applicata". La persona umana non potrebbe essere ontologicamente analizzata allo stesso modo in cui vengono analizzate le strutture ontologiche del mondo fisico subpersonale.

Riguardo alla filosofia moderna, invece, Polo mantiene in generale una posizione di rifiuto. La sua critica mossa sia ai classici che ai moderni, come abbiamo accennato, è soprattutto di carattere metodologico. I grandi filosofi del passato vengono valutati in rapporto al metodo metafisico impiegato e la critica nei loro confronti consiste quasi sempre nel dire che in un modo o l'altro essi non sono stati capaci di superare il limite del pensiero o che lo hanno fatto imperfettamente. Ma i moderni, pensando concretamente alla linea che va da Cartesio all'idealismo, hanno preso una strada sbagliata, considerata in Hegel gravemente deviata e invece in Heidegger tentennante, indecisa e inconclusa. Si potrebbe fare un paragone tra quest'atteggiamento e quello tenuto da Cornelio Fabro sia con i classici che con i moderni. Il nostro corso intende, proprio per questo, non esporre la filosofia di Polo, bensì il percorso storico dei grandi esponenti della metafisica dal punto di vista del metodo, sotto l'ispirazione e l'ottica di Polo, anche se non esclusivamente. Intendiamo vedere quindi il quadro complessivo della metafisica storica con tale motivazione -il metodo- e seguendo gli stimoli e spesso le osservazioni di Polo.

D. Motivazioni moderne?

Esiste pure una certa motivazione filosofica moderna non esplicitamente dichiarata ma presente nel pensiero di Polo. Essa è a mio avviso l'insoddisfazione di Heidegger, condivisa da Polo, nei confronti delle metafisiche tradizionali, le quali non colgono l'essere e slittano nell'ente scolastico e nell'oggettività moderna. Solo che proprio qui Polo segue una linea diversa da quella di Heidegger³. Quest'ultimo mantiene l'apertura all'essere e si ferma qui, anzi abbandona la metafisica, considerata troppo concettualizzante e così destinata inevitabilmente alla perdita dell'essere. Il pensiero heideggeriano finisce nella poesia metafisica come unico modo di predisporre la mente dei contemporanei a una ripresa dell'essere, oggi occulto dai trionfi della tecnica e delle scienze. Per Heidegger l'ateismo moderno è concomitante alla perdita epocale dell'essere in Occidente, punto in parte condiviso da Fabro, filosofo tomista che segue da vicino Heidegger nella sua diagnosi sul destino della metafisica nel pensiero moderno.

Polo invece ripropone i contenuti della metafisica classica, seguendo però il metodo dell'abbandono del limite mentale. Il suo punto di partenza espositivo è l'oggettività del pensiero. In questo senso egli comincia con la descrizione del funzionamento della mente umana dedito all'oggettività, in termini husserliani, per poi procedere alla necessità del salto all'atto, al di là dell'oggetto pensato. Non a caso nel prologo a *El acceso al ser* Polo dichiara che la sua tematica del limite mentale comporta una "rettifica del metodo fenomenologico" e, possiamo aggiungere, una critica al metodo hegeliano visto pure come "oggettivista" (un metodo che Polo denomina anche "riflettente", non semplicemente dialettico).

L'importanza dell'essere esistenziale e della persona potrebbe far pensare che la filosofia di Polo sarebbe vicina all'*esistenzialismo* e al *personalismo*, così come Fabro e Gilson sono stati considerati "tomisti esistenziali". Comunque non si vede nella filosofia di Polo una particolare vicinanza all'esistenzialismo, soprattutto perché egli è un filosofo sistematico, poco amico di fare quelle descrizioni fenomenologiche tipiche dei pensatori esistenziali, personalisti o fenomenologi. In qualche modo lo si potrebbe considerare un filosofo personalista, in quanto la nozione di persona acquista nelle sue opere un'importanza di primo ordine, al punto che egli si è rifiutato, come abbiamo detto, di denominare "metafisica" lo studio ontologico della persona. Egli però si è discostato esplicitamente dai personalisti ufficiali. Probabilmente potrebbe essere

³ Cfr. I. Falgueras Salinas, *Heidegger en Polo*, "Studia Poliana", 4 (2004), pp. 7-48.

considerato un personalista in senso ampio, così come tanti filosofi cristiani -ad esempio Wojtyla- sono ritenuti personalisti perché danno importanza alla persona.

I paragoni con altri filosofi o correnti della filosofia sono utili in quanto aiutano a inquadrare bene un filosofo. È quanto ho cercato di fare in queste prime considerazioni. Comunque bisogna non rimanere chiusi in queste comparazioni e ricordare, come principio ermeneutico, che ogni filosofo meritevole di studio va considerato in se stesso e rispettato nella propria originalità.

III metodo della metafisica nei grandi filosofi

1. Il percorso storico della metafisica

Cerchiamo adesso di seguire la storia della filosofia nella prospettiva in cui lo stesso Polo si è collocato, quella cioè di valutare fino a che punto il metodo proposto o usato dai grandi filosofi sia stato utile per gli obiettivi della conoscenza metafisica. Il nostro scopo non è quello di fare una sintesi della storia della metafisica, ma piuttosto darne un'interpretazione d'insieme. Naturalmente esse corre il rischio di essere una semplificazione, forse ingiusta o "esterna" o addirittura inadeguata dal punto di vista storiografico⁴.

Molti filosofi hanno presentato una visione panoramica valutativa del percorso storico della metafisica dal loro punto di vista. Heidegger, ad esempio, leggeva la storia della metafisica come un progressivo oblio dell'essere, appena intravvisto da Parmenide ma subito dimenticato nell'essenzialismo della filosofia classica e ancor di più nell'oggettivismo della filosofia moderna.

I filosofi classici sono spesso ritenuti realisti metafisici -Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino-, mentre i moderni non raramente vengono situati all'interno della filosofia "della coscienza", a partire da Cartesio fino ad Hegel ed altri. Così fa ad esempio Cornelio Fabro, il quale riconosce tuttavia in Heidegger un certo sforzo per liberarsi dalla filosofia precedente che poneva il primato nella coscienza, sforzo comunque non riuscito.

⁴ Cfr. ad esempio la visione complessiva della storia della metafisica proposta da Fabro nei miei lavori *Il destino dell'essere: Fabro in dialogo con Heidegger*, in *Crisi e destino dell'essere*, a cura di Ariberto Acerbi, Edusc, Roma, pp. 353-377, e *Santo Tomas y el pensamiento moderno segun Cornelio Fabro*, XXXVI Semana Tomista, Buenos Aires, 5-9 settembre 2011, on-line.

Ecco un quadro di alcune di queste valutazioni storiche, a cominciare dallo stesso

Aristotele:

ARISTOTELE ⁵			
Presocratici: arrivano alla causa materiale	Pitagora: intravede la causa formale numerica	Platone: giunge alla causa formale o Idea	Aristotele: arriva ai veri principi

TOMMASO D'AQUINO ⁶			
Presocratici: un primo gruppo arriva soltanto alla materia	Presocratici: un altro gruppo raggiunge le cause formali	Aristotele e Platone: intuiscono un unico e autentico principio universale dell'essere	Tommaso e i cristiani (senza dirlo esplicitamente): arrivano alla Creazione

ETIENNE GILSON ⁷			
Filosofi greci: arrivano all'essenza o forma	Platone/Aristotele: intravedono un aldilà dell'essenza	Tommaso: giunge all'atto <i>di essere</i> (creazione)	Alcuni scolastici: rimangono nella forma "ideata"

³ Cfr. *Metafisica*, libro II.

⁶ Cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 5.

⁷ Cfr. *L'être et l'essence*, Vrin, Parigi 1948.

CORNELIO FABRO ⁸			
Aristotele: arriva solo alla sostanza, alla forma	Tommaso: giunge all'atto di essere	Scolastici: bloccati nel formalismo	Moderni: principio di coscienza implicitamente ateo

Questi schemi storici non sono perfetti, ma solo orientativi⁹. Per Aristotele , ad esempio, il massimo principio forse non è tanto la sostanza o la forma, quanto l'Intelligenza, la quale era già stata vista da Anassagora e da Platone come la vera causa prima di tutto l'essere. Tale intelligenza nei neoplatonici era invece collocata al di sotto dell'Uno. Inoltre, il primo tra gli enti in Aristotele non è l'essere, forse confuso con un genere sommo nella linea del platonismo e perciò respinto, bensì l'Intelletto, mentre in Tommaso d'Aquino Dio come Primo Principio è l'Essere sussistente, identico all'Intelletto sussistente e all'Amore sussistente, vale a dire Dio nell'Aquinate appare con tratti personali che invece non erano espliciti in Aristotele e nei platonici.

I moderni sono caratterizzati in diverso modo in queste panoramiche, anche se quasi tutti i tomisti (e non solo) sono d'accordo nel vedere in Cartesio l'inizio di un nuovo modo di fare filosofia, capovolto rispetto agli antichi: il metodo gnoseologico che consiste nel partire dal soggetto pensante oppure dalle idee. La filosofia moderna si potrebbe comprendere, eventualmente, come un percorso coerente di radicalizzazione soggettivista che inizia con il razionalismo criticista (razionalismo, empirismo), si auto-esalta nell'illuminismo romantico (idealismo, positivismo dogmatico, marxismo) e si abbassa fino ad auto-annullarsi nei pensatori postmoderni (Nietzsche, Foucauld, Derrida). Così in Cornelio Fabro. In questo schema, tuttavia, non è facile inquadrare l'esistenzialismo e la fenomenologia.

⁸Cfr. J. J. Sanguineti, *Il destino dell'essere*, cit.

⁹ In questo corso avremo occasione di considerare pure come L. Polo delinea e valuta la traiettoria della storia della metafisica.

Alcuni autori dell'area tomistica o anche altri pongono l'inizio della filosofia moderna in Cartesio, altri piuttosto nel nominalismo, altri invece nell'illuminismo stesso, offrendo di Cartesio una lettura spiritualista e realista (ad esempio Augusto Del Noce). Taluni autori, ancora, sottolineano l'importanza del problema della scienza nella filosofia moderna. Il razionalismo moderno nascerebbe prima a livello filosofico per poi diventare scienziato, mentre la stessa filosofia viene configurata secondo il modello della scienza. Certi autori vedono nello spirito della filosofia moderna la perdita della metafisica sapienziale orientata a Dio e il predominio del secolarismo, dell'umanesimo chiuso in se stesso e dell'esaltazione anti-realistica della libertà e della coscienza umana.

Non sempre però il giudizio sulla modernità è puramente negativo nei filosofi realisti e cristiani. Fabro, già menzionato, apprezza come elemento positivo della modernità un particolare senso della libertà, sottolineato nell'idealismo e nell'esistenzialismo, comunque non risolto in un senso trascendente. I neoscolastici trascendentali (Maréchal, Lonergan), come i "realisti critici" dell'inizio del Novecento, ritennero invece necessario assumere certi presupposti della filosofia moderna (come il punto di partenza gnoseologico) confidando però in una finale risoluzione realistica e teistica della metafisica.

Infine, il percorso storico del pensiero metafisico si potrebbe delineare come un quadro di successivi tentativi di giungere al principio o alle prime cause, ma anche come il segno di un'evoluzione *della stessa cultura* e quindi come un movimento spirituale dell'uomo stesso. Così è stata spesso presentata la storia della metafisica da non pochi pensatori moderni. In Hegel la storia delle idee metafisiche è la stessa storia della ragione dialettica, quindi diventa una filosofia della storia con una valenza teologica secolarizzata. In Comte la ragione teologica, la ragione metafisica e la ragione scientifica segnano tappe dell'evoluzione della razionalità umana. In un modo analogo anche se invertito, in Heidegger l'oblio dell'essere comporta una "caduta" dell'uomo nel mondo degli oggetti. In questi pensatori la storia della filosofia è anche una filosofia della storia, forse una storia della salvezza secolarizzata.

Seguendo Fabro, invece, riteniamo che la storia della metafisica non vada confusa con la storia della cultura, anche se la prima è una parte della seconda, pur riconoscendo un intreccio tra pensiero metafisico e stato spirituale dell'uomo nei diversi momenti culturali, così come oggi si potrebbe dire che siamo in una cultura più scientifica che metafisica.

In questo corso ci soffermeremo dunque sul metodo metafisico seguito dai grandi filosofi della storia, privilegiando le valutazioni di Leonardo Polo al riguardo, e talvolta anche quella di Cornelio Fabro o di qualcun altro filosofo rilevante.

2. Parmenide

Parmenide è considerato il fondatore della metafisica perché ha messo in primo piano la centralità dell'essere. La sua filosofia precipita, però, in un immobilismo e monismo, in quanto non lascia che niente sia detto se non l'affermazione dell'essere uno e senza cambiamenti. Parmenide sostiene in particolare *l'identità tra essere e pensare (einaì e noein)*. Entrambi i poli non sarebbero estranei, ma proprio *la stessa cosa*. “È lo stesso essere e pensare”, afferma nel suo celebre poema.

La critica aristotelica contro Parmenide, come è noto, è “metodologica”: l'essere *si dice in molti modi*. Il pensatore di Elea aveva preso l'essere in un senso univoco ed escludente. Il rifiuto di ogni distinzione portava al monismo rigoroso. Il “non è” in Parmenide non può essere pensato perché “non è niente”, quindi resta escluso dall'essere. Da questa radice nasceranno i grandi monismi, “panenteismi” e panteismi della storia della metafisica: non ci sarà una distinzione tra Dio e il mondo, tra l'Infinito e il finito, tra spirito e corpo, tra rappresentazione e realtà. *Il tutto è lo stesso*. Tutto è un unico blocco atemporale ed “eterno”.

La critica di Polo a Parmenide si sofferma specialmente sull'identificazione tra essere e pensare. Ciò che Parmenide ha veramente colto in questo modo è la pienezza di attualità dell'essere in quanto incorporato al pensiero astrattivo umano. L'essere parmenidiano non è l'essere reale, ma è l'essere pensato in quanto oggetto, precisamente perché nel pensiero si cancella ogni potenzialità e così l'ente diventa un puro identico a se stesso e in se stesso, colto in una sorta di eterno presente, il che per Polo è la “presenza mentale”, la situazione dell'oggetto “ente” in quanto oggetto del pensare stesso. Così non è possibile dare uno statuto ontologico al movimento e all'alterità, i quali vengono posti fuori circolazione o ridotti ad apparenza e opinione. Il fondamento viene ridotto alla presenza. Il fondamento è l'essere che così viene ad “assistere” al pensiero. Si è arrivati ad un'eternità, alla relativa eternità dell'*enérgeia* dell'atto noetico presentificante, con l'esclusione del tempo. Tutto si riduce a dire “l'ente è”, unificando il nome con il verbo (*ens, est*). Non si può continuare il discorso e si arriva ad una sorta di mutismo.

Secondo Polo qui siamo proprio al centro del “limite”, siamo cioè nel nucleo dell'oggettività pensata, in termini di *lo stesso, in se stesso*, espressioni che per Polo sono indicative del limite del pensare (la *mismidad*). Va notato che questo *ens* non è ancora l'ente “generalissimo” inteso come genere sommo o come oggetto massimamente universale capace di essere predicato di ogni cosa. L'ente parmenideo non sta nella linea di un'idea generale, ma piuttosto nel senso di una immobilizzazione dell'attualità, di ciò che è presente adesso, per cui tutta la realtà viene ridotta ad un presente eterno. Non-ente qui significa “ciò che non è attuale” e non il puro nulla.

Vorrei introdurre qui una breve aggiunta a proposito dell'interpretazione del parmenidismo. Come è noto, *Gustavo Bontadini* (1903-1990; foto a sinistra), seguendo in parte il pensiero di Parmenide, interpretò il divenire come contraddittorio, in quanto comporterebbe un passaggio dall'essere al non-essere e viceversa, passaggio che costituirebbe una violazione del principio di non-contraddizione. L'apparire dell'essere a partire dal non-essere sarebbe una creazione, e quindi l'unico modo di salvare il rischio di contraddizione sarebbe appellarsi a Dio Creatore. Il divenire del mondo quindi esige un Creatore, pena affermare l'esistenza del contraddittorio. *Emanuele Severino* (1929-; foto a destra), discepolo “ribelle” di Bontadini, concluse invece sostenendo l'eternità dell'essere con l'esclusione del divenire, in una forma di neo-parmenidismo combinata con elementi della filosofia moderna¹⁰.



¹⁰ Cfr. il nostro lavoro *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio critico a la luz de la filosofia de Leonardo Polo*, “*Studia Poliana*”, 5 (2003), pp. 167-198.

Che cosa si potrebbe commentare su queste tesi metafisiche dal punto di vista dell'interpretazione che Polo fa di Parmenide?

Rispondiamo a questa domanda prima in un'ottica aristotelica e tomistica. La vera contraddizione sarebbe che l'essere e il non-essere si presentassero insieme, ma non è questo il caso quando appaiono successivamente, il che è proprio la natura del cambio. Interpretare però il movimento come creazione significa dimenticare che proprio Aristotele spiegò metafisicamente la "possibilità" del movimento col ricorso alla nozione di potenza, ignorata dal parmenidismo. Il "non-ente" del movimento non è il nulla ma la potenzialità, per cui il movimento è interpretato come un passaggio dalla potenzialità all'atto, o viceversa, e non come una serie di successive creazioni e annichilazioni. Questo non toglie la necessità di spiegare il movimento ricorrendo alle cause predicamentali, senza un appello precipitato alla causalità "trascendentale" o creatrice di Dio. La necessità di Dio Creatore si avverte quando si riconosce l'essere degli enti dell'universo come un atto indigente, e non ci si sofferma soltanto al divenire fisico.

Una questione particolare: il rapporto tra causalità e non-contraddizione. La tesi di Bontadini si può collegare alla domanda che alcuni scolastici si sono posti sul *rapporto tra il principio di non-contraddizione e il principio di causalità*. Nei manuali di metafisica è frequente leggere che il principio di causalità (espresso, ad esempio, come "ciò che diviene è necessariamente causato da un altro") sarebbe auto-evidente perché altrimenti una cosa in divenire sarebbe causa di se stessa, cosa contraddittoria. In quel caso, si argomenta, si presuppone che l'effetto A, per poter esistere, avrebbe bisogno della stessa causa A, il che vorrebbe dire che A esiste e non esiste.

Ad esempio, immaginiamo che io per poter arrivare all'esistenza e nascere riesca a far nascere il mio nonno, magari andando dietro nel tempo. Allora io per auto-causarmi dovrei esistere prima della mia esistenza. In questo caso io eventualmente potrei anche evitare la mia nascita, se riuscissi a uccidere mio nonno prima che egli generi mio padre. L'esempio è conosciuto come il *paradosso del nonno*. Questo è contraddittorio e ciò vuol dire che io, per arrivare all'esistenza, ho bisogno di un altro che mi generi o mi porti all'esistenza.

Il viaggio nel passato dunque è contraddittorio precisamente perché consentirebbe che io sia e non sia, dato che se veramente viaggio nel passato dovrei poter cambiare gli eventi passati. Ma in tal caso le cose presenti potrebbero essere diversamente, cioè essere e non essere, a meno di ammettere diversi mondi possibili dove le realtà contraddittorie potrebbero esistere

separatamente, cioè in un mondo possibile diverso dall'attuale, creato da un intervento causale di un viaggiatore nel tempo che sarebbe in grado di produrre nuovi mondi possibili (ontologia dei “mondi logicamente possibili”, ricondotta teoricamente a Leibniz).

Personalmente ritengo che la nozione di viaggio nel passato *non abbia senso* perché il passato non ha una reale esistenza. L'argomento indicato sopra, invece, ricollega la necessità della causalità alla non-contraddizione. Lo stesso principio di causalità viene talvolta ricondotto a Parmenide. Secondo la sua filosofia sarebbe valido il principio *ex nihilo nihil fit*: niente può procedere dal niente. La negazione del principio di causalità sarebbe equivalente all'affermazione secondo cui qualcosa può apparire dal nulla, cioè potrebbe essere creata senza causa, il che è contraddittorio. *Il principio di causalità quindi sarebbe una derivazione dal principio di non-contraddizione.*

Tuttavia, questa forma di collegamento tra il principio di causa e il principio di non-contraddizione non sembra così facile, perché innanzitutto bisogna stabilire che cosa sia causa ed effetto, dal momento che ci sono molti modi di essere causa. La causalità fisica è molto complessa e non è un semplice passaggio tra A (causa) e B (effetto), come la concepisce Hume (per criticarla) e Kant, e d'allora in poi molti moderni nell'area del razionalismo, sia in filosofia che in scienza.

Parmenide, negando il divenire, ovviamente negava la causalità, perché il divenire non ha senso senza cause: divenire e causalità fisica sono indissociabili. Ma le trasformazioni che si producono all'interno del divenire, dove si include la comparsa di vere novità (ad esempio, nuove specie biologiche), non deve farci dimenticare la *potenzialità*, la quale ci impedisce di vedere qualsiasi novità come una creazione dal nulla, mentre al contempo ci aiuta a non concepire la causalità come una pura ripetizione *dello stesso*, come ad esempio ha fatto il preformismo. Se “appare” una nuova entità nel mondo, può darsi che essa provenga da un generante simile, come succede nella riproduzione biologica, ma non sempre è così. Ad esempio, una sintesi chimica produce una nuova sostanza. Neanche la riproduzione, tranne il caso più semplice della clonazione, è una pura produzione di un “simile”.

Polo comunque non si è riferito esplicitamente ai punti che ho segnalato a proposito del rapporto tra principio di non-contraddizione e principio di causalità. Di questi principi egli propone un'interpretazione peculiare su cui adesso non possiamo soffermarci. Sulla tesi bontadiniana egli sostenerrebbe, direi, che non è bene impostata perché vedere nel divenire un puro

passaggio dal non-essere all'essere, in modo "brutale" e senza far intervenire la potenza, è un tipo di analisi che utilizza le nozioni di essere e di non-essere come se fossero oggetti, vale a dire in tale impostazione siamo già all'interno del parmenidismo.

Sulla domanda di alcuni scolastici in rapporto al *presunto carattere analitico del principio di causa* (cioè, è semplicemente derivabile dal principio di non-contraddizione?), personalmente direi che la risposta di Polo sarebbe che tale domanda non è corretta in quanto tende a collocare la problematica metafisica sul piano del pensiero oggettivo ovvero analitico. Infatti tale domanda si pone nella cornice kantiana dei principi analitici o sintetici, per esaminare appunto se il principio di causa è "sintetico". Se la sua negazione è contraddittoria, tale principio sarebbe analitico. Ma il problema non è ben impostato perché *la causalità fisica è complessa*, come abbiamo detto, e prima va studiata nei suoi diversi rilievi. Essa non può essere ridotta allo schema razionalista della causa temporale previa A che produce necessariamente l'effetto temporale posteriore B.

Se questo schema è seguito, allora facilmente tenderemo a negare ogni novità nel cambio, perché qualsiasi cosa che stia in B si vorrà "capire" solo se è precontenuta in modo "deterministico" in A, con la negazione di ogni varietà, contingenza o novità (per cui, tra l'altro, sarà impossibile capire la libertà).

Con la scusa secondo cui *ex nihilo nihil fit*, facilmente si vedranno creazioni dove ci sono soltanto trasformazioni, e allora sarà inevitabile un ricorso precipitato a Dio per spiegare i cambiamenti naturali, oppure, nell'estremo contrario, il principio di causalità entrerà in crisi, o sarà ridotto all'identità, per cui qualsiasi rapporto causale A->B sarà visto nel quadro di una totale identità, cioè non ci sarebbe niente di nuovo nel mondo. Così è stata interpretata la causalità fisica nell'ambientazione razionalista e determinista, entrata in crisi con la fisica contemporanea. Ma non per questo motivo il problema è stato risolto in modo soddisfacente.

3. Platone e il platonismo

La metafisica di Platone è fondamentalmente la ricerca degli intelligibili puri e consistenti, come un al di là della variazione dei fenomeni tipica del mondo corruttibile. In questo senso la linea platonica appare semplicemente come un aftievolimento del parmenidismo, ma non come una sua sostanziale revisione. La critica aristotelica contro Platone è simile a quella fatta nei confronti di Parmenide, e lo stesso si può dire della critica di L. Polo mossa al platonismo.

I. *Una metafisica dell'intelligibile assoluto.* Infatti, la ricerca degli intelligibili “in se stessi”, ignorando la loro presenza nell'intelligenza, come vediamo invece in Aristotele, denuncia la natura “oggettivista” del platonismo. Platone ha dovuto “uccidere” Parmenide, ma non lo ha ucciso del tutto: ha solo spezzato l'essere in una pluralità di idee. Il metodo platonico comporta una confusione/identificazione metodologica tra la logica e la metafisica. L'idea platonica, cioè l'essenza in quanto oggetto del pensiero, in verità è un'astrazione, come mostrerà Aristotele. L'idea non “sussiste”, mentre Platone invece la pensa come sussistente, come una realtà “ipostatica” (una sostanza).

Per questo motivo si comprende come il metodo della metafisica secondo Platone doveva essere la *Dialettica* delle idee, un lavoro logico di distinzioni ramificate tra genere e specie, in un quadro gerarchico che al livello più alto culmina nei Generi supremi. Un lavoro in cui si cercano le distinzioni in base alle differenze specifiche proprie delle definizioni.

Il platonismo, lungo i secoli, non si preoccupa del modo reale in cui esistono le cose, cioè vede in ogni intelaiatura intelligibile una realtà di per sé, senza curarsi della distinzione che proporrà Tommaso d'Aquino tra il *modus essendi* e il *modus cognoscendi*, dove si segnala che il nostro modo di pensare non va preso semplicemente come il modo di essere reale. Nel platonismo, ogni contenuto intelligibile, in quanto è capito, ha diritto di cittadinanza ontologica. Non si pensa alla possibilità che sia un *ens rationis*. Se pensiamo ai numeri, i numeri dovranno esistere; se pensiamo alla privazione, ci sarà anche un'idea reale della privazione; se pensiamo al caldo, ci sarà un'idea perfetta di caldo, e così via. Analogamente procedeva il pitagorismo quando assegnava una diretta realtà ai contenuti matematici escogitati dal pensiero: gli oggetti matematici avrebbero un'esistenza vera e non dovrebbero essere considerati delle creazioni mentali. Le scoperte dei matematici corrispondono a un mondo reale.

Il platonismo assegna alle specie o forme reali delle caratteristiche che invece Tommaso d'Aquino vedrà come proprie del *modus intelligendi*: l'*unicità* o identità, la *perfezione massima* e senza gradi, l'*immutabilità*, la *pura intelligibilità* senza alcun elemento di sensibilità. Ad esempio la fortezza in se stessa non può che essere una sola, assolutamente perfetta e senza alcuna alterazione, anche se le cose forti di questo mondo sensibile saranno più o meno forti, o diventeranno più o meno forti mutando, in quanto partecipano in gradi diversi alla Forma perfetta “Fortezza”. Quest'ultima è Modello o causa esemplare di ogni formalità partecipata di “fortezza sensibile”. Si comprende, in questo senso, come il modo di arrivare a Dio dei platonici sia quello del “massimo puro” nell'ambito delle perfezioni pure. Dio, come le specie somme, è

affermato come massima idealità in quanto presupposto o condizione necessaria di pensabilità di ogni realtà empirica.

II. Diverse forme di platonismo: medievali e moderni. La mente umana, quando separa la formalità pura del mondo empirico, dove tale formalità esiste “impura” cioè mescolata con altre cose e limitata da esse, rende “infinita” tale forma. La democrazia pura è perfetta e senza difetto. La forma separata dal pensiero è un’idealizzazione. Nel platonismo tale idealizzazione è ontologicamente forte, si prende come una realtà importante e non come una semplice astrazione pensata. La “democrazia pura” non ha un’esistenza empirica, ma pensarla è importante. L’esistenza empirica è soggetta a corruzione. La forma pensata invece è immortale, eterna, valida per sempre. Il pensiero ideale si collega con il mondo eterno della verità assoluta. La forma pensata almeno esisterà nella Mente di Dio, diranno i *neoplatonici cristiani*. Da qui nasce la dottrina metafisica, molto nota nella filosofia medievale, delle Idee di Dio. Il modo di fare metafisica del platonismo è presente in molti autori e scuole platonico-aristoteliche del Medioevo, sia islamico che cristiano, ad esempio con la tesi delle Idee Divine.

L’analisi ontologica si riduce talvolta, se si segue questa linea di pensiero, a una forma di analisi logica, talvolta con un predominio di distinzioni logico-linguistiche che vengono prese come reali (ad esempio, le distinzioni tra “rotondo” e “rotondità”, tra “verde” e “verdeggiare”, tra “vita”, “vitalità” e “vivente”, e così via). Un caso estremo sarà la proposta del cosiddetto “terzo stato dell’essenza” (*Avicenna*), l’essenza cioè presa “in se stessa”, con indipendenza dalla sua esistenza sia nella mente (esistenza universale) che nella realtà (esistenza singolare): così avviene, ad esempio, nella “cavalleità” in quanto “pura cavalleità”, presa come un vero ente o forma, un oggetto diverso dal cavallo fisico nonché dal cavallo mentale. È così come nella tarda scolastica sarà proposto l’*ente possibile assolutamente generale*, al margine della sua eventuale esistenza contingente e fattuale e considerato addirittura l’oggetto della metafisica. Gilson ha criticato questo modo di pensare metafisico tipico di alcune forme di scolastica “essenzialista”.

È così come si è proposta la *versione scolastica tardiva della distinzione tra essere ed essenza*, la quale risale al terzo stato dell’essenza avicenniana. Si distingue, in questo caso, tra l’essere puro e ideale (“essenza”) e l’essere come realtà empirica e fattuale (“esistenza”). L’essenza è necessaria nella sua idealità, mentre l’esistenza è del tutto contingente e niente aggiunge al contenuto essenziale (per Avicenna era accidentale), così come cento talleri esistenti, secondo Kant, non aggiungono niente, in quanto al contenuto formale, a “cento talleri ideali”. L’esistenza qui è un *factum*, un fatto empirico, un “caso” (nella filosofia inglese si dirà spesso

una *instantiation*, cioè una “esemplificazione”). Heidegger criticò con forza questa distinzione, vedendo in essa un segno dell'oblio dell'essere.

Il platonismo, così come l'ho presentato in queste pagine, dà avvio modernamente a molte forme di idealismo, perché si comprende facilmente come, secondo questa impostazione, l'idealità viene concepita come superiore alla realtà fisica o empirica, anzi come l'istanza che deve guidare e “plasmare” la realtà del mondo fisico, così come il Demiurgo platonico (cioè Dio Autore della natura) plasmava il mondo contemplando le Idee (i cristiani medievali diranno che le Idee sono nella mente stessa del Demiurgo, cioè di Dio, come abbiamo detto).

Polo ha parlato su alcuni punti qui segnalati, anche se non li ha riuniti in torno al platonismo come ho fatto in queste pagine seguendo in parte la sua ispirazione. In alcune istanze moderne non platoniche sono presenti, vorrei aggiungere, tracce di un platonismo evoluto in un senso moderno. Così in *Hegel*, nel quale l'idea oggettiva (si pensi alla nozione di “spirito oggettivo”) assume una dinamica particolare, ampiamente considerata da Polo. Lo stesso vale per la nozione husserliana di oggetto fenomenologico, da non confondere con una realtà psichica. La *fenomenologia husserliana* non è altro che il metodo di determinazione accurata dell'oggetto (“riduzione fenomenologica”) in quanto presente a noi, dimenticandoci però della nostra mente soggettiva, la quale viene considerata solo in un momento posteriore e viene alla fine ricondotta, nella “riduzione trascendentale”, al cosiddetto “io trascendentale”.

Platonismo è anche la nozione di “mondo 3” di *Popper*, la quale ricorda molto l'ambito dell'oggettività sia di Husserl che di Frege. Questo terzo mondo è appunto il “luogo” delle oggettività pensate, ad esempio dei contenuti delle scienze, o delle realizzazioni artistiche umane o il semplice contenuto di una frase. Popper insiste sull'autonomia di questo mondo, non “creato” dall'uomo, ma scoperto, nel caso delle scienze. Esso evolve da sé, con le sue esigenze e leggi proprie, non come frutto di situazioni psichiche (la realtà psichica è il mondo 2, mentre le cose materiali sono il mondo 1). Per capire il mondo 3 bisogna dimenticarsi dell'io, eliminare cioè ogni soggettivismo, così come non ha senso parlare di “io” quando si legge un libro di matematica, altrimenti si cadrebbe nello psicologismo. Per questo motivo Popper ha parlato di una “epistemologia senza soggetto conoscente”, senza ricorsi a nozioni soggettive come la credenza, la certezza, il dubbio, ecc. Il mondo 3 di Popper ha un suo valore di verità oggettiva. Il suo riconoscimento aiuta a non cadere nel materialismo e nel soggettivismo psicologico. Il problema è che lo statuto ontologico di tale mondo è tutt'altro che chiaro. Limitarsi ad

affermarlo nella sua autonomia è quasi un atto di pigrizia metafisica. Bisogna invece andare alle strutture ontologiche della realtà.

La critica di Polo al platonismo non è impostata nella prospettiva dell'empirismo moderno. Spesso il platonismo appare come la roccaforte della verità. L'empirismo, come il nominalismo, vede in ogni idealità soltanto una costruzione umana relativa, contingente e soggettiva. La critica che si può fare al platonismo dal punto di vista aristotelico è la necessità di una metafisica accurata dei modi di essere.

4. Aristotele

I. Una metafisica dell'atto. La filosofia aristotelica si presenta primariamente come una ricerca dell'essere del movimento o divenire. Aristotele distingue *diversi tipi di movimento* e dalla loro determinazione riesce a qualificare *l'essere come oggetto della metafisica, un essere non univoco ma analogico*, cioè detto in molti sensi e mai da ritenere un genere supremo. Egli conosce l'istanza parmenidea dell'essere, la scelta platonica delle idealità e delle strutture numeriche pitagoriche e l'investigazione materiale dei fisici presocratici, e cerca una via propria per arrivare alla comprensione delle cause e dei principi.

Nelle realtà mutanti Aristotele scorge la dualità di potenza e atto, la quale non ha niente a che vedere con l'ottica dell'oggettività, in cui tutto è attualità, presenza al pensiero. Lo stesso movimento, come atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza, è alieno alla percezione oggettivante¹¹. Lo Stagirita riesce così a evidenziare la "sotto-realtà" della materia come principio delle cose fisiche unita alla formalità, ma tenendo conto anche insieme dei fini e degli agenti. Si serve di analogie relative alla prassi poetica dell'uomo per capire il modo di funzionare della natura. Scorge una struttura di sostanza e di accidenti, anzi di molti modi di essere accidentali (relazione, azione, quantità, ecc.). L'essere quindi si può dire tale nel senso di atto, di movimento, di potenza, di causa, di materia, di forma, di sostanza, di relazione (strutture ontologiche categoriali), di verità (essere in quanto detto nella proposizione). Alcuni di questi modi di essere danno luogo alla struttura predicativa del linguaggio (i *modus predicandi*: genere, specie, ecc., comprendendo anche i modi *per accidens* di dire, estranei all'essenzialità *per se*).

¹¹ Aristotele afferma nel libro IX della *Metafisica* che ciò che nelle figure geometriche è potenziale viene scoperto soltanto quando viene reso in atto tramite il pensiero, concretamente nella costruzione geometrica: "Le costruzioni geometriche potenziali vengono scoperte solo quando vengono attualmente costruite: e la ragione è che la loro attuazione è un atto del pensiero, e quindi dall'atto procede [la conoscenza della] la potenza, e appunto perciò noi conosciamo operando" (*Metafisica*, libro IX, 1051 a 30-32).

Identifica nella *forma specifica* e nella *sostanza* il modo di essere più “forte”, modo che egli vede plasmato soprattutto nei viventi.

Lo Stagirita è noto per aver indicato nell’essere l’oggetto di una scienza o “filosofia prima” chiamata più tardi metafisica, una scienza “cercata” più che trovata pienamente dal filosofo greco. In questo senso egli è considerato il fondatore della metafisica. Se tutte le scienze hanno un loro oggetto preciso, un “genere di ente” (la fisica studia i corpi, la matematica la quantità, la biologia la vita), Aristotele auspicava una ricerca dell’ente in quanto ente e delle sue proprietà *per se* e cause. Alla fine, come abbiamo detto, egli sembra però assegnare il senso forte dell’essere alla sostanza, solo che ci sono molti tipi di sostanze. Le sostanze più considerate da Aristotele sono i viventi e, infine, l’uomo in quanto possiede una forma di vita intellettuale, quindi un “intelletto”, forse candidato a una certa sostanzialità o senso forte di “essere”.

In questo senso, Aristotele è un filosofo della vita e anche da questo punto di vista è lontano dalla metodologia oggettivistica. Egli scopre nella vita un principio (atto, *enérgeia* ed *entelejeia*, *psyche*) capace di organizzare le parti organiche. La vita manifesta delle potenzialità attive più alte della sola potenza del moto. Tali potenzialità attive danno luogo a operazioni, e nell’operare egli pone il fine del vivente. Le operazioni più alte sono cognitive, in cui una forma Alene colta e in qualche modo riscattata dal puro evolvere della *kinesis*, l’atto cognitivo è emblematico dell’operazione immanente (*enérgeia*, al di sopra della *kinesis* o atto transitivo), operazione in qualche modo fine a se stessa.

Lo Stagirita riconobbe nelle potenzialità del vivente la capacità di acquisire un modo più alto dell’essere, modo che egli denomina *abito*. Quindi l’abito è, ancora volta, un modo nuovo di essere potenza e anche di essere atto in un altro senso. Egli scorge inoltre nelle strutture fisiche in moto ed operanti, con i loro cicli trasformativi, generativi, corruttivi, una crescente immaterialità o superiorità dell’atto sulla potenzialità materiale, come si evince specialmente nella conoscenza. Finisce col ritenere che *l’intelletto sia l’atto più alto*, la forma di vita più elevata, riflessiva e capace di resistere alla corruzione.

La ricerca aristotelica è tutta orientata all’auspicata scoperta delle sostanze “separate”, cioè di quelle *forme di essere sussistente capaci di sussistere senza la base materiale*. Candidati a tale sussistenza non sono le idee platoniche, ma le “forme viventi superiori” chiamati “intelletti”, capaci, secondo lui, di imprimere un moto ai corpi, anche celesti. Al di sopra di tali eventuali intelletti ci sarebbe il principio intellettuale più alto, finalità e “attrattore” di tutti i cicli

dell'universo fisico. Tale sarebbe Dio, Intelletto sussistente, vivente e auto-gioioso, anche se non appare propriamente con tratti personali né volontari.

Dio non è stato qualificato come *essere* da Aristotele, come faranno gli aristotelici neoplatonici posteriori, anche se tale qualifica non riteniamo si opporrebbe alle intenzioni aristoteliche, purché si riconosca che l'essere si dice in molti modi e che non è una sorta di super-categoria, in quanto piuttosto viene ridotto a quel principio dell'universo che comprende se stesso: *l'intelletto che comprende se stesso* e che domina intellettualmente l'universo ciclico, sia nella sua parte incorruttibile sia nella sua parte corruttibile, rendendo ragione del suo ordine e della sua perpetuità. In questo senso la metafisica aristotelica sulla ricerca delle cause dell'ente finisce in una teologia: la causa dell'ente è la Prima sostanza, l'intelletto puro.

Purtroppo, come ha dimostrato Aubenque¹², la metafisica aristotelica non è arrivata ad una vera risoluzione del problema dell'essere e si troppo complicata a causa dell'ingombrante teoria dei cieli e delle sfere celesti, cosicché la "teologia" di Aristotele è rimasta contaminata dalla mitologia astrologica, in cui Aristotele, o almeno alcuni aristotelici (ad esempio gli arabi), introdurranno diversi intelletti o "menti" responsabili dei movimenti astrali.

IL Polo e Aristotele. Polo vede in un modo molto favorevole, in contrasto col platonismo, la filosofia aristotelica così come l'abbiamo presentata. Egli ritiene giustamente che essa sia soprattutto *una filosofia dell'atto e non una filosofia dell'oggetto pensato*. Insieme a molti tomisti, Polo ritiene che Aristotele non abbia portato a termine i suoi principi e la sua metodologia. Egli *si sarebbe fermato in qualche modo nella forma e nella sostanza*, senza arrivare ad una determinazione più forte dell'essere, il che lo avrebbe portato alla soglia di Dio in quanto principio creatore dell'essere e più decisamente in quanto soggetto spirituale e libero.

Da Aristotele Polo prende la ricerca dei principi causali, la pluralità nei modi di dire l'essere, l'importanza degli abiti, la filosofia della vita, la rilevanza dell'intelletto agente, i principi etici e particolarmente l'etica delle virtù. Polo riconosce che l'ontologia aristotelica resta troppo collegata ad una rappresentazione fisica del mondo (la cosmologia antica, con i corpi celesti e il mondo sublunare) dalla quale comunque è separabile. La filosofia di Polo cercò di "riscattare" il principio della circolarità dell'universo in una sorta di circolarità non

¹² Cfr. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Parigi 1962.

rappresentativa che sarebbe eventualmente attribuibile al mondo fisico, se questo dovesse essere perpetuo.

Non accetta Polo, invece, la struttura compositiva dell'ente materiale concreto in forma-materia se viene fatta in un modo semplicistico o tramite il metodo "platonico" della ricerca delle differenze specifiche. La forma pensata, ad esempio la "forma-cavallo", non va attribuita al cavallo così come noi la pensiamo, perché in questo modo non avremmo altro che una riproposta di platonismo con un semplice cambio di domicilio, cioè la forma "cavallo", anziché essere nel mondo delle idee, sarebbe trasferita alla materia. Per questo motivo gli aristotelici-neoplatonici medievali, arabi o cristiani, spesso non avranno problemi nel moltiplicare le forme nel concreto. La forma secondo Polo va vista piuttosto come causa formale da analizzare in collegamento con gli altri principi, diversamente a seconda del tipo di sostanza fisica considerata.

III. Naturalismo metafisico. Personalmente ritengo che il metodo metafisico aristotelico, risolto in definitiva in una ricerca causale della sostanza e in un tentativo di arrivare alle sostanze separate e a Dio come Principio del cosmo, sia una sorta di metodo "naturalistico" non matematizzante, lontano dall'ideismo platonico, ma anche dai metodi retorici dei greci "umanistici". Aristotele cerca di analizzare le sostanze naturali, di scoprirne i principi, osservando con un acuto senso ontologico. La dialettica la lascia alle discussioni pre-scientifiche ed eventualmente anche pre-filosofiche, per stabilire la verità dei principi, come ha fatto vedere Berti. Il suo "modello scientifico" è lo studio analitico dei viventi, dove si rivela un vero maestro, nonostante tanti errori dovuti ai difetti inerenti alla mentalità scientifica del suo tempo, poco critica e ingenua. Il modo migliore di capire il suo "metodo metafisico", mai dichiarato esplicitamente, è quello di vedere come lavora effettivamente nelle sue opere biologiche, poiché come abbiamo accennato la sostanza per antonomasia per Aristotele è il vivente.

Anche per questo motivo un'elaborazione metafisica nella linea aristotelica *richiede una filosofia della natura* orientata poi alla psicologia e all'antropologia. *Senza una comprensione metafisica della natura l'impresa metafisica aristotelica non ha senso.* È un compito oggi più arduo, visto che siamo tentati a ritenere che la scienza naturale moderna sia l'unico approccio scientifico valido per capire la natura. Ma se è così, risulta più difficile evitare di fare una metafisica puramente "personalistica", senza una base naturale, oppure una metafisica meramente logica. I grandi concetti metafisici di Aristotele (atto, potenza, forma, materia, sostanza) sono individuati in un primo momento nella natura. Una conseguenza di questo punto è che la metafisica aristotelica richiede un certo vincolo con le scienze naturali (a livello di

filosofia naturale), mentre invece l'impostazione platonica può disinteressarsi più facilmente dai rapporti con le scienze. Per questo motivo i filosofi di linea aristotelica spesso hanno dato importanza al mantenimento di *rapporti positivi tra la filosofia e le scienze*, mentre in altre linee di pensiero tali rapporti sono poveri o addirittura inesistenti, ad esempio, quando si ritiene che le scienze particolari o "positive" abbiano scarso valore di verità ed offrano pochi contenuti interessanti per il filosofo.

IV. *La metafisica e il suo metodo nel quadro delle scienze.* La metodologia metafisica aristotelica può essere considerata anche nella prospettiva del quadro delle scienze secondo la concezione aristotelica¹³. Aristotele è consapevole della pluralità delle scienze e della pluralità dei loro metodi e non cerca di unificare tutto il sapere intorno a principi comuni o a metodi univoci. È importante la sua distinzione tra *scienze particolari* e *filosofia prima*, perché così si evita il pericolo di confondere la metafisica con una scienza particolare, e si è più coscienti dei limiti delle scienze appunto "particolari".

Aristotele tiene conto specialmente dell'esistenza di due grandi imprese scientifiche speculative che hanno avuto un grande successo nella cultura greca, la *fisica* e la *matematica*. Di quest'ultima diffida, cioè non crede troppo al suo realismo immediato. La fisica studia gli enti corporei in trasformazione, mentre la matematica cerca enti e strutture quantitative immobili ed eterne, frutto *astrazione* e non cose reali, contro Platone. La linea geometrica è una linea mentalmente separata (ideale). Aristotele sottintende vagamente che forse esistono "linee reali", o cose tridimensionali con aspetti lineari, ma purtroppo non ha approfondito affatto questi punti. Egli conosce comunque la possibilità di una ricerca matematica ("pitagorica") della natura, abbastanza riuscita nell'astronomia. Quindi ci sono "scienze medie", formalmente matematiche e materialmente fisiche, ma l'armonia matematica non è ancora, per Aristotele, l'attualità della forma di un vivente. Lo Stagirita cerca un'immaterialità vivente e non astratta, come abbiamo visto, come è il caso del *vous*.

Nell'organizzazione logica delle scienze Aristotele ritiene, specialmente nella sua opera *Analitici Secondi*, che ogni scienza particolare debba procedere in maniera dimostrativa rigorosa secondo *principi propri* e non generali. Così egli contrappone il metodo *dialettico* (platonico), basato sulla discussione intorno a principi generali, utili ma insufficienti per la scienza rigorosa, al metodo chiamato *analitico*, in cui si dimostra a partire da premesse logiche adeguate

¹³ Cfr. il nostro studio *Scienza aristotelica e scienza moderna*, Armando, Roma 1992.

(probabilmente egli pensa alla geometria, in fase di assiomatizzazione al tempo “pre-euclideo” in cui visse Aristotele)¹⁴.

Ma il “metodo” della metafisica come scienza non risulta chiaro in questo senso, dal momento che i primi principi dell’essere non sono dimostrabili, anche se sono presupposti in ogni dimostrazione. Berti, come è noto, ha insistito sull’uso che fa Aristotele del metodo dialettico nei suoi scritti metafisici. Senz’altro lo Stagirita segue un metodo dialettico in senso ampio quando si rifà agli usi comuni e cerca di rispondere alle obiezioni, ma non risulta chiaro a quale titolo egli introduca i suoi principi e divisioni, cioè si dovrebbe presupporre almeno una certa esperienza metafisica. Non si sa neanche come i primi principi possono essere impiegati “positivamente” nella metafisica. Aristotele menziona come esempio convincente di primo principio dell’essere quello di non-contraddizione. Come sappiamo, egli lo ha usato solo all’interno del metodo confutativo (o *elenchico*) che confronta dialetticamente posizioni opposte per scartare quelle che si dimostrano contraddittorie o contrarie all’esperienza. In questo senso il principio di non-contraddizione si “dimostra” indirettamente perché chi intende negarlo si auto-confuta, poiché proprio nel momento in cui parla lo sta utilizzando, quindi lo nega a parola ma tale negazione lo presuppone. È così come Aristotele argomentò contro lo scetticismo e relativismo dei sofisti.

Non risulta invece che Aristotele usi positivamente il principio di non-contraddizione per altre sue ricerche metafisiche. Le distinzioni di base, ad esempio tra sostanza ed accidenti, atto e potenza, sembrano emergere da una sorta di esperienza metafisica di tipo “noetico”, cioè pre-razionale o, meglio, sopra-razionale. L’arrivo a Dio palesemente è frutto di un’analisi del movimento con l’impiego del *principio di causalità*, anche se tale principio non era stato invocato nei momenti in cui Aristotele scrisse sui “primi principi” (cioè negli *Analitici secondi*).

5. Tommaso d’Aquino

A. Introduzione

Tommaso d’Aquino riprende decisamente la metafisica aristotelica, a differenza di altri grandi dottori cristiani che avevano seguito la via platonica e neoplatonica, la quale del resto era

¹⁴ Questa distinzione arriverà fino ai tempi di Kant: si ricordi la sua *Analitica* e la sua *Dialettica* nella *Critica della ragione pura*. Berti, in *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989, nonché in altre sue opere precedenti, rivendica invece il valore reale della dialettica come metodo effettivamente usato da Aristotele per la discussione dei principi razionalmente indimostrabili. Solo in Hegel la dialettica si trasformerà, stranamente, in una marcia reale della ragione nell’auto-svolgimento della Ragione stessa.

stata molto positiva per il pensiero cristiano e non era sempre completamente estranea agli elementi aristotelici e perfino stoici. La ragione filosofica e scientifica nel pensiero cristiano patristico e medievale si pone al servizio della sapienza della fede e dell'elaborazione scientifica teologica. La ragione viene usata con un rigore coltivato sulla base della logica e della dialettica e in una prospettiva di apertura alla fede nella rivelazione della verità di Dio. La metafisica platonica e aristotelica nei pensatori cristiani è positivamente apprezzata e viene vista come una sorta di propedeutica alla fede teologica e anche come uno strumento concettuale molto atto per la comprensione della verità rivelata.

Nella visione di San Tommaso, la metafisica opera una comprensione intellettuale della realtà creata del mondo e dell'uomo, per risalire così alla sapienza contemplativa della verità di Dio Creatore, un Dio che si è rivelato come “Colui che è” nella Bibbia e che è stato ugualmente indagato da Platone e da Aristotele come Prima Causa dell'universo e come fine ultimo delle aspirazioni dell'uomo, quindi come fondamento dell'etica e come destino ultimo dell'amore volontario della persona umana. La vita contemplativa cercata dai filosofi, da cui si nutre la vita attiva nel mondo, si fonde adesso con la contemplazione della fede che culmina in una contemplazione mistica, il cui approdo finale sarà la contemplazione beatifica nel Paradiso. Il mondo è un riflesso della Trinità. La persona umana è la parte più alta del mondo, fatta a immagine e somiglianza di Dio Trino e destinata con l'elevazione della grazia alla partecipazione alla vita trinitaria, presupponendo in questa vita la vittoria sul peccato, quindi sul male, un punto sconosciuto dai filosofi pagani, pur nel loro tentativo di arrivare all'eccellenza etica nella vita sulla terra.

L'impianto metafisico concettuale, in tale contesto filosofico-teologico, in Tommaso d'Aquino è *l'aristotelismo* così come lo abbiamo visto sopra, purificato dalle sue incertezze e aperto a spunti ed elementi *platonici*. La metafisica tomistica non è comunque “eclettica”, anche se in qualche momento potrebbe sembrarlo, ma piuttosto *sintetica*, cioè tende a incorporare in una sintesi equilibrata gli elementi ritenuti validi dei diversi approcci metafisici. Non è una metafisica della contrapposizione e non si costruisce secondo schemi rigidi.

L'Aquinate usa *l'analogia* come metodo concettuale di base. L'analogia significa innanzitutto il riconoscimento della diversità dei significati del linguaggio adoperato. Non vuol dire un impiego semplicemente simbolico o poetico delle parole. I termini hanno un senso preciso, ma non sempre univoco. Così specialmente per quanto riguarda le nozioni metafisiche fondamentali, come essere, sostanza, verità, unità, forma, persona, bene, causa, relazione, ordine.

La metafisica controlla il linguaggio mediante l'analogia. Non soltanto i concetti non sono rigidi e auto-escludentisi, ma neanche la realtà è un insieme di cose completamente estranee, poiché essa contiene molte cose simili e dissimili, in modi e proporzioni diversi, per cui l'uso dell'analogia si giustifica non solo per un motivo epistemologico, ma anche ontologico. La ragione consente i "passaggi" da un settore ad altri nell'ambito del pensiero e della realtà, e anche l'analogia è imprescindibile per operare tali passaggi. D'altra parte, seguendo il metodo aristotelico, l'analogia non è una plurivalenza semantica senza ordine. Si possono individuare sensi forte e deboli, significati più centrali e altri derivativi.

Il nucleo fondamentale della metafisica di Tommaso d'Aquino è il riconoscimento dell'essere in senso primordiale come l'atto radicale dell'ente, di qualunque cosa è, minerale, pianta, animale, uomo. Questo punto è ammesso da quasi tutti gli studiosi, al di là delle diverse interpretazioni¹⁵. Così come in Aristotele il principio immanente degli enti è la forma in quanto atto di una materia, oppure separata (intelletto puro), nell'Aquinate "al di qua" della forma o, se vogliamo, dell'essenza completa di una sostanza, vi è un principio o un atto "esistenziale" inerente all'essenza non come una "forma in più", bensì come un atto rispetto al quale l'essenza è "potenza". Tale atto, in Tommaso d'Aquino, è in diretto rapporto al carattere creato delle realtà di questo mondo, quindi rimanda a Dio come Creatore¹⁶.

La tesi centrale della metafisica di Tommaso d'Aquino quindi è la *distinzione reale tra essere ed essenza*, propria della creatura e dunque fondamentale per la distinzione tra Dio Creatore e mondo creato. Ogni cosa esistente non va ricondotta al puro essere, e tanto meno all'idea generica di essere, né alla possibilità ideale di un essere possibile universalissimo, come faranno alcuni moderni, ma va invece analizzata secondo il metodo aristotelico che cerca nella realtà (e anche nel pensiero) i "modi di essere", tra i quali spiccano due fondamentali che vanno presi sempre insieme, rapportati l'uno all'altro: Tessere e l'essenza. È questa una sorta di "dualità" che rimanda, come alla sua fonte, secondo l'Aquinate, alla pienezza di essere assoluto e identico a se stesso, Dio come *Ipsum Esse Subsistens*.

¹⁵ Cfr. B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.

¹⁶ I tomisti che riconducono l'esse tomistico alla filosofia aristotelica (ad esempio R. McInerney) non ammettono una vera originalità nella metafisica dell'Aquinate, e spesso attribuiscono ad Aristotele una conoscenza implicita della creazione. L'unica novità tomistica, seguendo questa linea di pensiero, sarebbe la tesi della creazione non *ab aeterno*. Tomisti importanti che riconoscono la centralità del *actus essendi* e la sua irriducibilità ad altri atti sono stati E. Gilson, J. Maritain, C. Fabro, J. De Finance, A. Lobato, A. Sertillanges, B. Mondin, N. Derisi, L. Elders e tanti altri.

Come si arriva alla conoscenza dell'essere come atto primario! Il punto è importante e corrisponde al problema del metodo della metafisica. Le indicazioni al riguardo di San Tommaso sono scarse, per cui non possiamo che tentarne un'interpretazione. Dal momento che ci sono diversi sensi dell'essere, ci saranno pure diversi accessi a quello che nel linguaggio è indicato come "essere", "ciò che è", "esistenza", ecc. Snoderemo la tematica in una serie di punti da prendere successivamente.

1. *Significati fenomenologici preliminari di "essere"*. Vi sono alcune esperienze intellettive immediate dell'essere delle cose reali accessibili alla nostra percezione¹⁷, in base alle quali possiamo dire, ad esempio, "le cose esistono", "io esisto", ecc. Tale esperienza concreta, legata alla percezione, consente di procedere subito a stabilire alcune distinzioni:

1. Essere come *esistenza reale* o "extra-mentale", contrapposta all'*irrealtà*, all'immaginazione, pure alla falsità. In questo senso diciamo "tale oggetto è reale, esistente, non è un frutto della mia immaginazione".

2. Essere come *fatto empirico* contrapposto alla *possibilità pensata e ideale*. In questo senso si può parlare, ad esempio, della possibilità di un viaggio e della sua realizzazione fattuale. Quando il viaggio "si realizza", diventa reale, "è un fatto".

Da questa dualità tra *essenza possibile/esistenza fattuale* alcuni filosofi della tarda scolastica hanno ricavato un certo modo di spiegare la distinzione tra *essenza* ed *esistenza*, una distinzione che ha avuto molto successo nel periodo del razionalismo, come abbiamo visto quando ci siamo riferiti al platonismo. La distinzione non va confusa con quella di Tommaso d'Aquino tra *esse* ed *essentia*. Avicenna in qualche modo preparava la distinzione menzionata "essenza/esistenza" quando poneva l'essere come un predicato "accidentale" dell'essenza, dato che ad un'essenza possibile può "capitarle" di esistere di fatto, oppure no, dal momento che la sua esistenza non è necessaria o essenziale. Non è necessario che esista un cavallo. Rimane una possibilità, a livello di *essenza*, e il fatto che esista di fatto non è che una modalità non necessaria.

¹⁷ È importante tener presente che nella percezione umana convergono le conoscenze sia sensitive che intellettive. Non è conveniente separare in maniera drastica queste due forme di conoscere, pur mantenendo la loro distinzione. Quando vediamo uomini, strade, edifici, abbiamo percezioni sensitive-intellettive, mentre la percezione animale è priva della comprensione intellettuale. I sensi non possono accedere all'essere in quanto tale, ma l'essere degli enti in quanto esistenti ci viene dato tramite la nostra percezione e mai senza di essa. Per questo motivo diciamo con grande semplicità: "vedo questa persona" (e non "vedo il corpo di una persona").

3. *L'essere come esistenza reale è un fondamento del discorso vero*: “vera” è l'affermazione che corrisponde a “ciò che è”, mentre falsa è l'affermazione di una cosa che “non è”. *L'essere affermato nei giudizi equivale dunque alla verità*, cioè a dire “questo che dico è vero”.

Alcuni filosofi riducono l'essere soltanto a questo senso “veritativo”, per cui niente nella realtà corrisponde all'espressione verbale *è*. Così fa ad esempio W. Quine, per il quale l'essere non è altro che il quantificatore esistenziale, tramite il quale diciamo che un determinato contenuto mentale “esiste” (“esiste l'acqua”).

4. *L'esperienza dell'essere corrisponde altresì a ciò che è presente e quindi appare legata alla temporalità e al movimento*: una realtà passata “ormai non è più, non esiste più”, mentre una realtà futura “non esiste ancora”. Se una cosa cambia, qualche suo aspetto *non è più*, mentre invece qualche sua possibilità futura, che *non è ancora, ma può essere*, diventa attuale, *adesso è*. Naturalmente, in quanto vi sono diversi sensi dell'essere, possiamo pur parlare di un “essere passato”, di un “essere futuro”, di un “essere possibile” o “potenziale”. Si può privilegiare il presente temporale come “luogo” dell'atto, ma si badi che il presente è pur sempre il presente “a noi”, per cui risulta rischioso ridurre l'atto di essere al presente temporale. L'essere trascende il tempo, anche se il tempo manifesta una certa modalità di essere ed è sempre indicativo di una situazione ontologica.

5. “Essere” può anche significare, nel linguaggio ordinario preso poi in modo sistematico dalla logica e dalla matematica, “essere uguali”, cioè una relazione di identità. Così, quando diciamo “l'uomo è un animale razionale”, stiamo dicendo che il concetto “uomo” coincide con il concetto “uomo razionale”, e lo stesso si dica di frasi come “quella persona è il presidente”, “due più due sono quattro”.

6. L'essere dell'esperienza comune non appare vagamente diffuso, ma “concretizzato” nelle cose offerte alla conoscenza ordinaria: un albero, una persona, una parola, un'istituzione, una legge. In termini generali, a prescindere ancora dall'analisi filosofica, *chiamiamo enti (qualcosa che è) tutte le svariate “cose” che incontriamo*. Lo facciamo con un certo rigore, dal momento che gli enti, pur nella diversità del loro modo di essere (non sono lo stesso tipo di ente una pianta o una società anonima), sono veramente distinti, cioè un determinato ente *non è* l'altro: un albero *non è* una città, *io* non sono *te*, ecc. (il principio di non contraddizione sostiene queste distinzioni).

Questa presentazione all'esperienza di qualsiasi cosa come un "certo essere qualcosa" è probabilmente il significato che possiamo dare all'ente come *primum cognitum* secondo la filosofia di San Tommaso¹⁸: il *quod est*, come primo complesso semantico (o "plesso semantico") che indica in modo ancora impreciso una cosa alla quale appartiene l'essere, come spiega Fabro. "Primo complesso" indica non che sia la prima conoscenza particolare dal punto di visto cronologico, ma ciò che implicitamente si avverte come condizione necessaria per poter capire qualsiasi cosa particolare della nostra esperienza finita.

I significati dell'essere finora considerati sono fenomenologici in un senso realista e forte del termine, vale a dire emergono alla nostra esperienza comune e sono attestati dagli usi linguistici ordinari. Sono aspetti ontologico-fenomenologici e appartengono, possiamo dire, ad una *struttura originaria ontologica della realtà universalmente conosciuta da tutti gli uomini*. Fissano in qualche modo i significati di base di certi termini ontologici quali *essere*, *non-essere*, *esistenza*. Ad esempio, il non-essere potrà significare, secondo questa plurivalenza semantica, l'irrealtà, la falsità, la negazione, la privazione, la distinzione, l'impossibilità.

L'esperienza originaria dell'essere appartiene ad un campo che possiamo chiamare *primi principi ontologici* (le cose esistono, io esisto, una cosa non è le altre cose, ecc.). Fenomeni o eventi di base che dispiegano questi diversi sensi dell'essere e del non-essere sono il *movimento*, la *causalità* e il *linguaggio* (inteso come conoscenza intellettuale), ma anche la pluralità, l'ordine e le relazioni. Grazie al movimento avvertiamo che una cosa può divenire quello che non è, grazie alla causalità vediamo che una cosa può influire positivamente nell'esistenza di un'altra ("questa lampadina è accesa perché c'è corrente elettrica"), grazie al linguaggio notiamo che possiamo dire la verità o la falsità, mentre la pluralità ci insegna che l'essere non può venir inteso in un senso monistico anche va rapportato ad una certa unità, così come le relazioni ci insegnano a non capire gli enti in un modo chiuso.

L'esperienza universale e concreta delle strutture ontiche di base è così importante (purtroppo è stata tralasciata da molti filosofi¹⁹), al punto di diventare il banco di prova della

¹⁸ "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae" (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

¹⁹ Ad essa si riferiscono i "filosofi del senso comune", spesso emarginato o almeno poco tematizzato da tanti filosofi. A. Livi ha sviluppato una serie di punti basilari sulla nozione di senso comune: cfr. *Il principio di coerenza*, Roma, Armando 1997. Filosofi contemporanei come G. Moore, L. Wittgenstein, K. Popper e J. Searle, per non parlare di altri precedenti, quali Th. Reid, G. Vico, F. H. Jacobi, J. Balmes, si rifanno al senso comune in molte delle loro argomentazioni. Personalmente preferiamo parlare di *conoscenza ontologica primaria*, o espressioni simili, anziché di "senso comune".

genuinità delle interpretazioni metafisiche. In quanto tali convinzioni metafisiche sono presenti nella coscienza e nell'attività razionale di ogni persona umana, si può dire che una teoria metafisica che porti alla loro negazione (se si sostiene ad esempio che il tempo non esiste, che le distinzioni tra gli enti sono oscure, che la realtà è una costruzione del pensiero, ecc.) si squalifica automaticamente nel suo valore di verità²⁰.

II. *Significati logico-grammaticali*. La denominazione di *ente* attribuibile a qualsiasi cosa è un fatto linguistico con una portata reale, ma è ancora vaga. Così come “giusto” è un “soggetto che ha la giustizia”, “vivente” è “una realtà che ha la vita”, si può dire che “ente” è “ciò che è” (coniunzione tra nome e verbo: *ens-esse*, come *vivente-vita*, *intelligente-intelligenza*).

Ente può apparire in questo senso come un genere massimo attribuibile ad ogni cosa, per cui gli scolastici parlarono in questo senso dell'*ens commune*, l'ente universalissimo come nozione massimamente generale e indeterminata nel suo contenuto semantico. Questo fenomeno logico-linguistico è frutto di una certa astrazione generalizzante univoca e non serve per l'analisi metafisica dell'essere come atto, la quale va rimandata ad un altro metodo, non alla logica. Per questo motivo la distinzione reale tra essere ed essenza non è neanche ricavabile dalla dualità linguistica ente/essere, riscontrabile in qualsiasi nome, dal momento che un nome può essere sempre verbalizzato e un verbo può essere altrettanto nominalizzato. Si ricordi in proposito il metodo aristotelico dell'analogia: l'essere va visto nei suoi diversi significati, non come un semplice genere logico.

Da notare comunque che non sempre i generi sono colti dal nostro pensiero come indeterminati. Questo fenomeno logico succede soltanto nelle classificazioni che seguono “l'albero di Porfirio”, di stampo platonico (genere determinato dalla differenza specifica che fa emergere una specie). Quando diciamo “animale”, ovviamente prescindiamo dalle specie animale più concrete, quindi pensare “animale” è più vago e indeterminato se paragonato al fatto di pensare “cane” o “gatto”. Ci sono, però, alcuni generi o qualifiche apparentemente generiche che ammettono “un più e un meno” che non seguono questa logica. Così, quando diciamo

²⁰ Non convince l'obiezione secondo cui le convinzioni metafisiche ordinarie sarebbero “prescientifiche” e solo pratiche, e quindi prive di valore speculativo (la filosofia andrebbe al di là della conoscenza “popolare”, come fanno anche le scienze). Veramente nessuna conclusione scientifica o metafisica potrà mai convincerci che “io non esisto”, o che “gli altri non esistono”. Le convinzioni metafisiche di base sono presupposizioni che “falsificano” certe pseudo-conclusioni di sapienti accademici. Naturalmente, alcune credenze popolari (ad esempio, pensare che il sole si alza, o che le stelle sono simultanee a noi) sono corrette dalle scienze. Nel sapere ordinario bisogna distinguere tra i primi principi ontologici e le credenze più o meno vere legate alla cultura del tempo.

“questa persona è più generosa”, “questo lavoro è una vera opera d'arte”, “lui ha una grande vitalità”, “è molto intelligente”, i termini *generoso*, *arte*, *vitalità*, *intelligente*, sono presi secondo una certa misura e quindi rimandano a una perfezione ideale che serve da criterio di misura, anche se empiricamente viene presa dall'osservazione di gradi “intensivi” o non puramente quantitativi. Questo senso del genere è platonico, come abbiamo visto sopra. La sua rilevanza ontologica è da valutare nell'analisi metafisica.

III. L'essere idealizzato dal pensiero. Alcuni filosofi iniziano il discorso metafisico dell'essere a partire dall'*idea dell'essere* in quanto oggetto o ambito di apertura del pensiero. Naturalmente si può notare, come fece implicitamente Parmenide, che intelletto ed essere sono correlativi, dal momento che l'intelletto è nato per comprendere tutto ciò che è, e l'essere è di per sé intellegibile (trascendentale *verum* dell'essere). In questo senso l'essere o l'ente costituisce l'oggetto proprio dell'intelletto, come scrive pure Tommaso d'Aquino, secondo il quale ciò che prima si coglie in ogni comprensione intellettuale è l'essere, come abbiamo visto sopra a proposito del *primum cognitum*. Ma una cosa è segnalare che la nostra intelligenza, nell'atto di comprendere qualsiasi cosa, la comprende come qualcosa che è (un modo di essere: ad esempio, comprendo la pietra come essere-pietra, e così via), e un'altra è porre l'essere infinito, indeterminato, possibile, quale ambito dell'apertura della nostra intelligenza. Così fa ad esempio Rosmini quanto parla dell'essere possibile come idea innata fondamentale del pensiero umano, Heidegger con la sua tematica dell'apertura dell'uomo all'essere o Karl Rahner nel parlare in un modo alquanto simile dell'apertura atematica dell'intelligenza umana all'essere preoggettivo.

Che cosa è questo “essere senza restrizioni” che non appare come oggetto, ma piuttosto come un ambito di precomprensione alla luce del quale ogni oggetto si costituisce come un ente, cioè come una modalità o una restrizione dell'essere? È vero che l'essere del giudizio trascende il contenuto ristretto del soggetto al quale tale essere viene predicato? (ad esempio, se si dice “l'oro esiste”, l'esistenza appare molto più ampia ed universale che l'oggetto *oro* indicato dal soggetto della frase?).

Se è così, l'essere senza restrizioni quale referente della nostra intelligenza appare come la condizione o il presupposto “trascendentale” (in senso kantiano) di ogni forma di pensiero o di ogni verità. Da qui è facile passare all'affermazione dell'esistenza dell'Essere assoluto e incondizionato come esigenza ontologica o metafisica della struttura del nostro pensiero. In altre parole, si opera un passaggio dall'essere dell'apertura trascendentale all'esistenza di Dio come

Essere assoluto. Questa via è seguita dai cosiddetti “neoscolastici trascendentali” (J. Maréchal Rahner, Coreth, Lonergan)²¹. Sembra una linea platonica di pensiero comunque ambientata in un contesto moderno, con richiami kantiani, heideggeriani o fenomenologici, anche se approda all’affermazione teoretica di Dio.

B. La strada di Tommaso

Cercherò in seguito di indicare come concepisce Tommaso d’Aquino, a mio avviso, la comprensione dell’essere a livello di scienza metafisica e come analizza in questo senso la distinzione tra essere ed essenza, un punto che gli consente di sviluppare la sua “metafisica della creazione” e, quindi, la sua teologia naturale. Menzionerò, infine, l’opinione di Polo al riguardo.

Bl. Separatio

Nel commento al *De Trinitate* di Boezio, come è noto, San Tommaso delinea la sua concezione delle scienze sullo sfondo della “teoria dell’astrazione” di Aristotele. Le forme o “gradi” di astrazione, in quanto colgono aspetti intelligibili della realtà, consentono di classificare le diverse discipline scientifiche (strada seguita da Maritain nella sua opera *I gradi del sapere*). In questo senso, l’astrazione (cioè “comprensione intellettuale”) *fisica* coglie gli aspetti intelligibili dei corpi che dipendono dalla materia sensibile sia nell’essere che nella nostra comprensione (ad esempio, parti fisiche, qualità sensibili)²², aspetti tutti legati al movimento, cioè alla modalità mutevole dell’essere (*ens mobile*) in quanto è manifesta alla percezione umana. In secondo termine, l’astrazione *matematica* concettualizza aspetti quantitativi che si comprendono senza un riferimento all’osservazione empirica anche se non sussistono di per sé (platonicamente) ma solo nel mondo materiale (numeri, forme geometriche)²³.

Abbiamo così due tipi di astrazione, una fisica e un’altra matematica, all’interno delle quali lavorano le *scienze naturali* e la *matematica*. Si riconosce ulteriormente la possibilità di una *scienza fisico-matematica* dove le due astrazioni sono prese insieme, quando i corpi sono oggettivati non solo qualitativamente, ma in una prospettiva di misurazione (tempo, spazio, velocità, ecc.). Infine, gli aspetti intelligibili relativi all’essere in quanto tale e non alle forme corporee o quantitative degli enti, quali la sostanza, l’atto, la potenza, l’unità, il bene, l’essere, sono considerati dalla *metafisica*.

²¹ Cfr. O. Muck, *The Transcendental Method*, Herder and Herder, N. York 1968.

²² Cfr. San Tommaso, *In Boethium de Trinitate*, q. V, a. 1.

²³ Cfr. *ibid.*

Si sarebbe tentati a dire che così gli aspetti ontologici della realtà (essere, essenza) sono colti da una forma di astrazione meta-fisica che alcuni tomisti hanno chiamato il “terzo grado di astrazione”. Esiste tuttavia una notevole differenza tra gli intelligibili metafisici e gli altri due. Secondo Tommaso, gli intelligibili metafisici non sono separabili solo mentalmente dalla materia, come succede con gli oggetti matematici (ed è questa la vera nozione di astrazione, quella cioè di una “separazione mentale”), ma possono anche *esistere o sussistere con separazione ontologica*, come succede in Dio (Tommaso pensa anche agli Angeli e alla parte spirituale dell’uomo, cioè al suo *vous*)²⁴.

Per questo motivo San Tommaso in una questione successiva del *In Boethium* sostiene che il metodo della metafisica non è tanto la concettualizzazione delle nature, propria delle scienze e caratterizzata dall’operazione dell’astrazione, quanto una “seconda operazione” che si riferisce *all’essere stesso* secondo la sua modalità di sussistere realmente e non secondo il modo in cui “lo pensiamo”. Tale operazione viene chiamata dall’Aquinata *separazione*, in contrapposizione all’astrazione. *Separatio* dunque indica *separatio in esse*, non mentale, e non semplicemente giudizio inteso come composizione e divisione proposizionale. Sembrerebbe che per Tommaso il metodo propriamente meta-fisico (non solo meta-matematico) sia il *iudicium* (ovvero la *compositio* e *divisio*), ma beninteso che egli si riferisce al giudizio “separativo *in esse*” e non a qualsiasi giudizio²⁵.

Facciamo adesso alcuni commenti su quanto abbiamo appena visto sul *In Boethium de Trinitate* di Tommaso²⁶:

1. Alcuni tomisti hanno interpretato il testo dell’Aquinata nel senso che la prima operazione cognitiva della mente, la formazione del concetto, non raggiungerebbe l’essere esistenziale, ma rimarrebbe soltanto a livello di possibilità pensata. Il concetto di *ens*, quindi, indicherebbe l’ente possibile. Soltanto in un secondo momento, nel giudizio (*le cose sono*), si approderebbe all’essere esistenziale o essere in atto. Ora, dal momento che sembra strano dire che noi cominciamo a pensare in termini di possibilità e soltanto dopo arriviamo all’esistenza, cosa che succede soltanto quando immaginiamo ipotesi, secondo alcuni autori la conoscenza

²⁴ Tommaso non giustifica perché gli intelligibili metafisici possano esistere con indipendenza della materia corporea. Questo punto per lui è un presupposto che prende per scontato.

²⁵ Cfr. San Tommaso, *In Boethium de Trinitate*, q. V, a. 3. Probabilmente il termine *separatio* è collegato alla ricerca aristotelica delle sostanze *separate*, in contrapposizione alle idee platoniche, le quali per lo Stagirita sono soltanto “entità separate mentali”.

²⁶ Cfr. A. Acerbi, *Concetto e struttura della filosofia teoretica. Il commento di San Tommaso al De Trinitate di Boezio*, “B@abelonline/print”, 9 (2010), pp. 15-29.

intellettiva inizierebbe direttamente col giudizio (*res sunt*) e soltanto più tardi sarebbero concettualizzate le “nozioni” di *ens* o altre simili, o almeno le due operazioni dovrebbero essere prese insieme e non come momenti separati. La separazione analitica tra contenuti pensati e giudizi di fatto avverrebbe solo dopo. In questo senso esiste una certa discussione tra i tomisti sul primato della *simplex apprehensio* o del giudizio nella conoscenza, particolarmente riguardo alla presa dell’essere: si comincia con *ens*, o con *aliquid est*?

La dualità tra semplice apprensione e giudizio è stata utilizzata da alcuni autori²⁷ come una giustificazione della distinzione tra l’essenza e l’esistenza: il concetto arriverebbe all’essenza, il giudizio all’esistenza²⁸. Altri hanno osservato che la nozione di *ens*, in quanto indica “ciò che è” (*quod est*) contiene già implicitamente tale distinzione. Ma bisogna dire subito che la separazione tra possibilità e attualità, collegata alla distinzione tardo-moderna di essenza-esistenza, è estranea a San Tommaso, come abbiamo detto sopra, e non può fondarsi sul testo tomasiano del commento *In Boethium de Trinitate*.

Cornelio Fabro ha insistito in questo senso sul primato dell’*ens* come *primum cognitum*, non per fondare la conoscenza dell’*actus essendi*, ma solo come indicazione dell’inizio della comprensione intellettiva. Secondo Fabro, la distinzione metafisica tra l’essere e l’essenza non può basarsi sulla dualità delle operazioni mentali. L’essere ha molti sensi e si comprende a diversi livelli, comunque sempre *sin dall’inizio*, ovviamente in modo “fenomenologico” e alquanto confuso, ma ulteriormente seguendo molte linee metodiche nel compito scientifico della metafisica.

Per arrivare all’atto di essere occorre un’analisi metafisica e non basta osservare semplicemente la fenomenologia delle nostre operazioni mentali²⁹. Gilson interpreta il testo citato tomista nel senso che l’atto di essere *non è concettualizzabile*, cioè non potrebbe essere adeguatamente pensato da un concetto e dovrebbe essere soltanto affermato, mentre Maritain

²⁷ Ci riferiamo talvolta ad “alcuni” autori o filosofi a scopo di semplicità. Indicare nomi concreti in certi momenti complicherebbe la nostra esposizione, in attenzione alle sfumature concrete di ogni studioso.

²⁸ L’interpretazione dell’affermazione dell’essere ha una lunga tradizione negli autori legati al tomismo e alla scolastica, e in modo particolare tra i “neoscolastici trascendentali”. Non possiamo entrare qui nella selva delle diverse versioni e dettagli sulla conoscenza concettuale e la presa giudicativa dell’essere.

²⁹ Come è noto, Fabro nella sua opera *Percezione e pensiero* ha anche sviluppato la teoria tomistica della cogitativa, facoltà che consente la comprensione intellettiva delle cose concrete, contro la tesi pseudo-tomistica secondo cui l’intelligenza afferra soltanto gli universali e le cose singole materiali sarebbero solo oggetto dei sensi. La cogitativa invece associa intimamente l’intelligenza alla percezione. Comunque in nessun caso Fabro fonda la conoscenza dell’atto di essere sulla cogitativa.

ritiene che l'atto di essere come atto radicale sia solo colto grazie ad una speciale *intuizione* del metafisico, un po' come l'intuizione bergsoniana della *durée*.

Sia quel che sia, personalmente riteniamo che l'accesso all'essere possa essere attuato da una forma di *esperienza metafisica* (anziché di "intuizione"), come è ad esempio l'esperienza di trovarci in un mondo di esistenti, di cause, e di essere anche noi esistenti. Intendo per esperienza un accesso cognitivo complessivo, vale a dire col coinvolgimento di diversi sensi e vie intellettuali (percezione, ricordi, interazioni, comprensioni), immediato, frutto di una familiarità prolungata, di un ambito determinato della realtà, per contrapposizione alla conoscenza astratta o riflessiva.

La partita non si gioca quindi semplicemente con la dualità concetto/giudizio. Tutte le scienze adoperano concetti e giudizi. I giudizi della matematica, della logica o altro sono però "non esistenziali" (ad esempio, l'attribuzione di proprietà essenziali alle essenze prese in modo astratto). Alcuni giudizi sono evidentemente esistenziali, spesso legati a fatti empirici e contingenti come "questo cane attraversa la strada", ma altri sono più ampi o fondamentali, come "io sono", "il mondo esiste", pur essendo ugualmente contingenti ("sintetici" e non "analitici", secondo la terminologia del razionalismo). Ogni concetto e giudizio, del resto, contiene implicitamente una comprensione del principio di non-contraddizione come "legge dell'essere" assolutamente necessaria. Quindi ogni comprensione contiene sempre un elemento di necessità e di universalità, almeno in modo non riflesso, cioè implicito.

La *separatio* tomistica, a nostro avviso, rileva il compito e il metodo della metafisica di cercare di *descrivere e di spiegare la realtà così come è*, nel suo modo profondo di essere, e non secondo la metodologia astratta almeno tipica di alcune scienze (scienze naturali, matematica). La scienza si può accontentare di un modello. La metafisica non fa modelli, ma intende conoscere "al di là" dei nostri modi astratti di pensiero (se questo è mai possibile). Il matematico può pensare ai numeri. Tocca al metafisico dire (se può), in che senso i numeri o almeno il loro fondamento esistono nella realtà, e spiegare come (ma dire che i numeri non sono che creazioni del pensiero e niente altro è già una tesi metafisica). Il metafisico non può lavorare con ipotesi, come fanno spesso le scienze.

In questo senso la metafisica studia la "totalità", ma non intesa come somma quantitativa, ma proprio a causa della sua prospettiva essenziale. Le scienze sono parziali o "aspettuali". La metafisica, pur nei suoi limiti, non "vuole collocarsi" in una prospettiva metodologica parziale

(affrontare la realtà *solo* da un certo punto di vista), bensì radicale e complessiva, il che non significa che le sue risposte non siano esaurienti e quindi parziali.

A causa di questa “ambizione”, la metafisica paradossalmente può essere più consapevole della debolezza delle sue risposte (ma debolezza non significa incertezza). Ciò che possiamo sapere dell’essere è sempre molto poco. Nelle scienze la mente può sentirsi più al suo agio, perché nell’astrazione l’intelletto è più padrone dell’oggetto elaborato. La metafisica realista, invece, si confronta più direttamente con una realtà più misteriosa, perché più ricca, poiché indaga su ciò che è trascendente e che non si lascia facilmente impadronire dalla nostra mente. Naturalmente questo punto vale solo per la metafisica realista, non per quella razionalista.

Il confronto metafisico con la realtà può essere visto come una certa esperienza dell’essere e degli aspetti ontologici, come abbiamo detto. Si parte dall’esperienza ontologica comune a tutti (non da elaborazioni *a priori*, né da definizioni o pretese intuizioni personali) e si procede alla riflessione tematica, con una certa organizzazione più o meno sistematica degli aspetti considerati. I risultati si traducono naturalmente in espressioni linguistiche (parole, verbi, giudizi) il cui significato va controllato, ad esempio con l’analogia³⁰.

2. In secondo termine la *separatio* tomistica, come abbiamo visto, punta alla trascendenza dell’essere assolutamente immateriale o sovrasensibile, cioè spirituale (le “sostanze intellettive separate” di Aristotele), porta cioè ad un al di là della materia e del mondo dei corpi (proprio per questo la *separatio* è metodo della “meta-fisica”).

Nell’opera *In Boethium de Trinitate*, come in altri luoghi, Tommaso fa notare, seguendo Aristotele, che gli intelligibili metafisici (essere, uno, identico, ecc.) sono aspetti delle realtà materiali ma sono anche esistenzialmente indipendenti dalla materia, e non semplicemente “si concepiscono” senza la materia, poiché altrimenti sarebbero astrazioni, come le idee matematiche. Questo punto non è dimostrato e non dipende da una semplice analisi concettuale. Si presuppone, a mio parere, che non tutto è corporeo e anzi che il mondo dei corpi esige un principio trascendente non corporeo. Così aveva fatto Platone con l’ascesa dal mondo sensibile

³⁰ Naturalmente l’indagine metafisica segue le condizioni storiche ed ermeneutiche del nostro pensiero. Per questo motivo il metafisico si rifà al pensiero di altri filosofi e impiega un linguaggio culturale sul quale può riflettere. Tale linguaggio, con le sue concettualizzazioni, è legato a una cultura, ma possiede anche una portata universale, poiché è sempre potenzialmente accessibile a tutti gli uomini ed è un luogo di conoscenza della verità assoluta.

al mondo intelligibile puro delle Idee, e Aristotele con il passaggio dal mondo materiale a Dio come Causa prima intelligente del cosmo fisico.

Kant, invece, come sappiamo, nega la possibilità che i concetti metafisici possano essere pensati come realizzati all'infuori del campo dell'esperienza sensibile e anzi, concepisce tali concetti non come espressioni di atti reali, ma solo come elementi noetici capaci di eseguire delle sintesi dell'intuizione sensibile. Notoriamente sono così pensate le *categorie*, ormai non più intese come “modi di essere”, ma soltanto come “modi *a priori* di pensare” l'esperienza.

La *separatio* nel suo versante trascendente indica il compito fondamentale della metafisica così come viene intesa non solo da Tommaso, ma anche da tutta la tradizione classica (Platone, Aristotele, Plotino, Agostino). La ricerca metafisica dell'essere del mondo e dell'uomo, essere finito, contingente, sensibile, complesso, in divenire, porta in un modo o in un altro ad un principio trascendente dal quale dipendono l'uomo e il mondo: Dio concepito come causa, eterno, uno, intelligente, semplice, bene assoluto, verità assoluta, essere puro e senza limiti, vita perenne, amore sussistente. Alcune metafisiche moderne, come quella di Heidegger o di Jaspers, invece, indagano sull'essere, ma non riescono a fare il salto alla trascendenza.

Riguardo al metodo della metafisica, la domanda è: come arrivare a Dio con le nostre risorse razionali? (a prescindere dalla rivelazione divina, anche se poi la metafisica di Dio e la teologia della rivelazione possono convergere e arricchirsi a vicenda). La via aristotelico-tomista indaga sull'essere dell'esperienza del mondo e grazie ad una speciale esigenza causale arriva all'affermazione *Deus est*. La via platonica, ripresa da alcuni filosofi antichi e moderni (Anseimo, Malebranche, Rosmini, neoscolastica trascendentale), afferma Dio piuttosto come esigenza del pensiero umano idealizzante, come abbiamo visto, non in un senso costruttivista ma realistico (cioè non nel senso che Dio sarebbe un'idealizzazione umana). Bisogna comunque riconoscere che la portata infinita del nostro pensiero ha un qualche ruolo anche nella strada metafisica di Tommaso, perché Dio non sarebbe concepibile come intelligenza pura, perfezione assoluta, ecc., se noi non fossimo capaci di pensare in qualche modo a tali perfezioni, le quali ovviamente non si trovano in questo mondo né in noi stessi come enti esistenti.

B2. La via intellettuale

Nello scritto *In Boethium de Trinitate*, q. VI, a. 1, Tommaso considera il triplice modo di lavorare delle tre grandi scienze speculative. Le scienze naturali lavorano *rationabiliter*, in modo “razionale”. La matematica si sviluppa *disciplinabiliter*, il che si potrebbe tradurre come “in una

maniera logica e deduttiva”. La metafisica considera il suo oggetto *intellectualiter*, cioè usa prevalentemente *l'intelletto*. Non entrerà nei dettagli di questa distinzione metodologica peraltro suggestiva. Al di là delle considerazioni esegetiche della questione citata, tutto sommato mi sembra si possa dire che Tommaso, alla stregua di Boezio in questo caso, ritiene che la fisica e la matematica impiegano principalmente la *ragione*, mentre la metafisica usa di più *l'intelletto*. Lo sfondo qui è la distinzione classica tra *lògos* e *voùs*. Il *lògos* è il movimento razionale tra principi e conseguenze, principi che possono essere logici (dualità tra premesse e conclusioni) oppure naturali (dualità tra cause ed effetti), mentre il *voùs* è piuttosto la comprensione immediata o “intuitiva” dei principi indimostrabili, concretamente la comprensione dell’essere, dei trascendentali dell’essere (verità, bontà, unità) e dei principi ontologici (principio di non-contraddizione e altri).

Si può dire allora che Tommaso d’Aquino, seguendo Aristotele in questo punto, vede le scienze particolari come metodologicamente impegnate in un approccio razionale fortemente dimostrativo, sia nel campo dell’intelligibilità matematica, dove la dimostrazione è tutto in qualche modo, poiché si lavora in una sfera di astrazione pura, di oggettività pura e astratta, con esigenze di non-contraddittorietà o di coerenza analitica, sia nel campo della natura, dove ciò che conta è la ricerca dei principi causali di tipo naturale o fisico, basati sull’esigenza della causalità fisica (il “perché” del fisico punta sempre a cause naturali, più o meno collegate con l’esperienza sensibile, come si evince dall’importanza del controllo empirico delle teorie)³¹. Invece la metafisica, pur essendo ovviamente razionale, deve sviluppare più intensamente la “visione intellettuale comprensiva” di ciò che è essenziale, perché lavora in vicinanza ai principi dell’essere (anzi i primi principi), i quali non si colgono con dimostrazioni, visto che sono i presupposti dei diversi percorsi razionali delle scienze e di ogni pratica razionale dell’uomo. Per questo motivo il metodo scientifico delineato da Aristotele nei *Secondi Analitici* (metodo dimostrativo secondo le cause) non si applica alla metafisica, la quale deve affacciarsi proprio alle cause prime, cioè ai primi principi. È questo il senso del metodo *intellettivo* o *noetico* della metafisica.

La metafisica aristotelica e tomistica, come è noto, usa il *lògos* intorno ai principi in un senso dialettico e non analitico, come ha dimostrato Berti, oppure, se vogliamo, usa la dimostrazione indiretta o *elenchica*, quella cioè che confuta la negazione dei principi in quanto

³¹ Rimando su questi temi ai miei lavori *Science, Metaphysics, Philosophy: In Search of a Distinction*, “Acta Philosophica”, 11 (2002), pp. 69-92; *La filosofia de la ciencia segun Santo Tomas*, Eunsa, Pamplona 1977; *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 196-245.

fa vedere la conseguente absurdità, o talvolta smaschera l'auto-confutazione pragmatica del negatore di un primo principio. Ciononostante, la metafisica tomistica propone chiaramente una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, seguendo in questo l'esempio di Aristotele nella *Metafisica*. Tale dimostrazione è unica nel suo genere, cioè non è paragonabile alle dimostrazioni usate nelle scienze naturali o nella matematica.

B3. *Resolutio e compositio*³²

San Tommaso ripete spesso che la metafisica opera sempre una *resolutio ad ens*, il che è anche una *resolutio al vòs*. La parola *resolutio* significa analisi. Oggi noi pensiamo abitualmente che l'analisi è lo studio di un tutto per esaminarne le parti. Questo è vero, ma tale esame ha un senso causale, vale a dire, si cerca nell'individuazione delle parti ciò che è responsabile di certe conseguenze, in altre parole, si cercano *principi*. In questo senso non ogni analisi si dirige dal tutto alle parti, ma si può anche indirizzare all'essenza, alla finalità, in un movimento quasi induttivo che parte dai fenomeni, da certe proprietà, dai segni, dagli effetti, per così arrivare ai nuclei centrali, all'essenziale, all'essere, ai significati fondamentali, alle cause o principi. Così si comprende perché la metafisica è stata definita da Aristotele come la ricerca delle cause o principi primi.

La via verso i principi è anche detta dall'Aquinate *iudicativa*, nel senso che il fenomeno, l'effetto, il segno, una volta illuminato dal principio da cui dipende, rimane *giudicato*, così come un giudice emette una sentenza definitiva su una questione. Quando il principio spiega o illumina il *principiatum*, il derivato dal principio, quest'ultimo è ormai saputo, compreso, è una *res scita*, sulla quale esiste ormai un sapere. Naturalmente le cose fondamentali si possono anche conoscere per altre vie non filosofiche, ad esempio tramite la via del mito sapienziale, usato da Platone, o per la fede e la sua elaborazione teologica.

Il metodo della metafisica di Aristotele e di San Tommaso è fondamentalmente *induttivo*, ovviamente in un senso ontologico, non empirico. I principi non vengono proposti *a priori* da una ragione intuitiva, come farà il razionalismo, ma sono "scoperti" dalle loro manifestazioni più ovvie al nostro intelletto sensibilizzato. Così si procede dai fenomeni e dagli accidenti verso la sostanza o l'essenza, dagli aspetti materiali verso la forma, dalle forme verso l'atto di essere. Il

³²Cfr. il mio lavoro *Il triplice senso della 'resolutio' in San Tommaso*, "Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale", ed. Vaticana, Roma 1991, vol. 2, pp. 126-132.

processo è una *resolutio* nel principio noeticamente scoperto, non è una dimostrazione sillogistica né una “prova”.

In Aristotele e Tommaso non si arriva con precipitazione al Principio Trascendente, perché si riconoscono primi principi immanenti, come sono la forma e l'essere. Una cosa sono i primi principi in senso logico e gnoseologico, com'è ad esempio il principio di non-contraddizione. Ma qui parliamo di primi principi ontologici. L'atto di essere come primo principio dell'ente soddisfa questa condizione d'immanenza.

Ora, una volta che si è arrivati ai primi principi immanenti ontologici, i quali in Aristotele e Tommaso non sono assoluti, esiste l'esigenza del passaggio al sommo Principio Trascendente, che è la pienezza di Vita, Intelletto ed Essere di Dio. Questo passaggio è una nuova *resolutio*, anzi è quella definitiva, cioè la *resolutio* in Dio. Il transito questa volta, in quanto esige un particolare impegno della ragione metafisica (non della ragione scientifica), comporta quello che per Tommaso metodologicamente è un passaggio dal *vous* alla *sapienza*, dal momento che quest'ultima è l'abito “scientifico” che consente di “giudicare” di tutto l'ambito dell'essere risalendo al Principio “fonte” che è Dio come Essere sussistente e infinito, pienezza di Atto di essere, quindi Vivente, Intelligente, Amore volontario. Il *vous*, punto di partenza intellettuale dei primi principi immanenti, si protende razionalmente nella direzione della *scienza*, per conoscere meglio le cause del creato, oppure risale alla *sapienza*, per avere così il sapere definitivo, il sapere di Dio. È questa la pienezza della metafisica, la quale coincide in Tommaso con la *sapienza*, per cui l'Aquinate afferma spesso che *sapientiae est iudicare*³³, solo il saggio “giudica” (questo giudizio, come è ovvio, non ha niente a che vedere con la semplice seconda operazione della mente).

La risalita a Dio Creatore, proposta da Tommaso come una dimostrazione *quia*, cioè non analitica o deduttiva (*propter quid*), secondo la terminologia degli *Analitici secondi*, equivale a ciò che fanno tutti i grandi metafisici quando propongono un ultimo principio “esplicativo”, come può essere lo Spirito Assoluto in Hegel, la Sostanza in Spinoza, l'io trascendentale in Husserl, o altro. È vero comunque che ci sono metafisiche inconcludenti, come quella di Heidegger, e altre che intendono rimanere a un livello euristico, come fanno i metafisici

³³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, q. 79, a. 10, ad 3 e Aristotele, *Metaf.*, I, 982 a 18. Si veda su questo punto il nostro lavoro *Los principios de la racionalidad en Santo Tomas*, “Espiritu”, XLI (1992), pp. 109-137 ed *El conocimiento personal de los primeros principios*, in A. L. Gonzalez, M. Idoya Zorroza (a cura di), “*In Umbra Intelligentiae*”. *Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 713-727.

dell'analitica linguistica. Tale risalita sia al principio o ai principi immanenti del creato, e poi a quello trascendente, si potrebbe paragonare metodologicamente a quello che fa la fisica teorica quando propone certi “ultimi” principi fisici, sia pure ipoteticamente, ad esempio la gravitazione nella meccanica di Newton, o gli assiomi della relatività generale di Einstein.

Tommaso parla infine della procedura inversa, poiché una volta arrivati al principio, è possibile riorganizzare meglio il quadro di quanto da esso deriva, in una via chiamata *compositio*, cioè “sintesi”. Il percorso metodologico *resolutio-compositio* (analisi-sintesi) va inteso in un senso circolare, direi, con un certo *feed-back*, perché si può passare da un estremo all'altro con arricchimenti reciproci progressivi. Il metodo metafisico si configura quindi come un transito continuo tra *vous* e *lògos*, tra l'abito dei primi principi (*intellectus principiorum*) e l'abito della *sapienza*.

B4. Ente e trascendentali

Vediamo adesso come analizza San Tommaso la realtà dell'essere, seguendo le indicazioni metodologiche sopra considerate. Dal momento che non abbiamo un'intuizione immediata della struttura ontologica della realtà, ridotta a pensiero dall'idealismo, non possiamo che cominciare a lavorare in metafisica se non riflettendo sulle nostre prime conoscenze dell'essere, sempre con la preoccupazione di distinguere tra l'essere reale e nostri pensieri sull'essere (ad esempio, il concetto analogico di ente). San Tommaso non esegue questo percorso in modo esplicito. Spesso egli ci presenta una metafisica in qualche modo già fatta, senza sentire la necessità di giustificarla (di giustificare perché parliamo di categorie dell'essere, perché le classifichiamo in un certo modo, ecc.), forse perché presuppone consolidata la tradizione metafisica ricevuta (aristotelica, neoplatonica) e al suo interno egli si muove senza problemi. Per questo motivo dobbiamo tentare di ricostruire i diversi passaggi della metafisica, cosa che non si può fare senza rivolgere la nostra attenzione alla nostra conoscenza dell'essere, come del resto abbiamo fatto nelle pagine precedenti.

Il percorso della metafisica potrebbe essere delineato nel modo seguente. Noi abbiamo dapprima una conoscenza “fenomenologica” dell'essere, come abbiamo visto prima, nella quale ci sono una serie di esperienze metafisiche che consentono di fare alcune distinzioni (atto, potenza, possibilità, ecc.). Su questa base, la metafisica come scienza elaborata tenta un'analisi cioè una *resolutio*. I momenti salienti di tale analisi in Tommaso sono la proposta della distinzione reale tra essere ed essenza e, alla fine, l'affermazione dell'esistenza di Dio Creatore.

L'inizio non è un “momento iniziale” nel quale ci sarebbe un'intuizione speciale dell'essere, del nostro pensiero, di Dio, ecc., ma è piuttosto la nostra situazione abituale come persone intelligenti che si trovano in un mondo esistente, nel quale esistiamo pure noi, in mezzo a mutamenti e processi causali. Cioè siamo da sempre situati nell'ambito dell'essere trascendentale (qui “trascendentale” vuol dire trans-categoriale, in quanto l'essere è presente in ogni categoria o forma di essere).

A questa situazione corrisponde l'indicazione di San Tommaso secondo cui *l'ente è il primo trascendentale*, l'oggetto proprio della nostra intelligenza -*l'ens* come oggetto dell'*intellectus*-, il “primo conosciuto” e ciò in cui ogni altra conoscenza intellettuale si “risolve”, poiché *capire* è sempre *capire che qualcosa è*. L'intelligenza umana quindi non “esce” da se stessa per capire la realtà, ma di per sé sta sempre nella realtà e altrimenti non sarebbe in atto.

Fenomenologicamente questa situazione originaria si potrebbe esprimere così: “siamo in mezzo agli esistenti, siamo nel mondo, insieme ad altri”. Tutto ciò ci viene dato complessivamente come una “situazione permanente” previa ad ogni discorso, un po' come l'atmosfera che circonda il vivente e nella quale respira. Siamo così: nella presenza di altri, nel mondo, siamo noi stessi con un corpo, nel riconoscimento di un mondo e di altre persone che esistono e inoltre “sono” indipendentemente da noi, dal nostro essere e dalla nostra coscienza. Tutto questo fa parte dell'esperienza originaria e trascendentale.

Personalmente interpreto la nozione tomistica di *ens* come *primum cognitum* in questo modo. Si potrebbe anche dire, in aderenza letterale all'espressione latina di Tommaso: qualsiasi cosa che troviamo nel mondo, così come appare agli animali luminosa, solida, pericolosa (in quanto oggetto della sensibilità), a noi appare come “un qualcosa che è”, anche se non sappiamo che cosa sia esattamente, pure ignorando che cosa vuol dire in profondità questo “è”.

L'essere è quindi un'esperienza universale, sia dal punto di vista degli *oggetti*, poiché comprendiamo ogni cosa in quanto essere, motivo per il quale possiamo anche pensare al nulla e al non-essere in quanto negazioni dell'essere, sia dal punto di vista dei *soggetti* umani, in quanto tale comprensione, benché minima, appartiene a tutti gli uomini precisamente in quanto esseri intelligenti e diversi dagli animali. L'esperienza originaria dell'essere nell'uomo è fondamentale e non accademica. È vaga, ma anche molto forte. Essa fonda la distinzione tra *realtà* e *irrealtà*, tra *verità* e *falsità*, rende possibile la *comprensione del tempo* (il tempo ha una particolare

pregnanza ontologica), aspetti tutti che si oscurano seriamente solo in casi di malattia mentale o di notevole sofisticazione accademica.

I tomisti chiamano *ente*, non semplicemente “essere”, questa conoscenza ontologica primaria. Non è una conoscenza particolare, singola e tanto meno isolata, ma è piuttosto una conoscenza implicitamente contenuta in ogni conoscenza particolare e azione consapevole (anche nel linguaggio). Il bambino può avere la nozione di mela o di mamma, e certamente non ha la nozione di ente. Ma il bambino, non la scimmia, riconosce la mela o la mamma come una realtà esistente, un essere, un *quid est*, e può imparare senza difficoltà alcune espressioni “ontologiche”, come quando dice “qui non c’è nessuno”. L’espressione *ente* forse ci lascia un po’ insoddisfatti. L’ente come *primum cognitum* non è “una cosa”, non è una “intuizione”, nemmeno è il concetto di “ente” che può proporre un metafisico come Aristotele o altri, di cui poi si dice che non è un “astratto”, anche se detto così, “ente”, sembra un concetto generale e sommamente astratto (perfino strano agli occhi del pubblico)³⁴.

I *trascendentali* sono concetti ontologici trans-categoriali che esprimono più esplicitamente, ma anche analogicamente, ciò che sembra appartenere al contenuto semantico del termine *ente*; *unità*, *identità*, *intelligibilità* o “verità ontologica”, *bontà* o valore di amabilità, *perfezione*, *bellezza*, forse anche a mio avviso *potenza* (capacità di agire o di operare) e *relazione* (rapporto ad altro). Ritengo inoltre che *l’ordine* sia un quasi-trascendentale appartenente a una realtà complessa e finita proprio “in quanto ente”.

I trascendentali non sono semplici sinonimi di “ente”. Alcuni possono essere attribuibili a situazioni particolari ma fondamentali di un ente o di un modo di essere, ad esempio la “perfezione” è la bontà compiuta di una realtà finita, l’ordine è la perfezione nel possesso delle relazioni adeguate, l’intelligibilità è il rapporto dell’ente con l’intelligenza, la bontà è il rapporto dell’ente con l’amore volontario, l’identità è la consistenza di un ente in mezzo ai cambiamenti.

I trascendentali vanno studiati secondo il medesimo metodo della metafisica sopra delineato, cioè seguendo una “induzione metafisica” e mai deduttivamente o *a priori*, con flessibilità, senza chiusure e in maniera sempre analogica. Ad esempio, l’unità va analizzata in

³⁴In inglese nemmeno si può fare la distinzione semantica tra essere ed ente. Le due espressioni si dicono ugualmente *being* (ovviamente si può dire anche *entity*). Per questo motivo, estensibile a tanti altri termini metafisici “tecnici”, le traduzioni della terminologia ontologica in altre lingue sembrano sempre un po’ bizzarre. Per chi sa latino, ad esempio, è faticoso leggere gli scritti ontologici di Tommaso in lingue moderne. È faticoso perché in questo modo l’Aquinata si capisce meno.

rapporto alla pluralità e alla molteplicità, l'ordine si può vedere in rapporto all'unità e alla perfezione (il "male", ad esempio, va concettualizzato come un disordine nell'ambito dell'essere)³⁵, la potenza va considerata in rapporto all'operare e alla causalità. Gli elementi metafisici dell'essere e delle sue modalità fondamentali vanno presi insieme e bisogna vedere come stanno nel quadro delle situazioni di base degli enti, cioè secondo la dualità atto-potenza, oppure nelle trasformazioni e alterazioni, o nel senso di ciò che è uno-molti o uno come complesso costituito da elementi, parti o dimensioni, e nelle situazioni di rapporto-ad-altri, nonché in relazione alle modalità "forti" dell'essere, come sono ad esempi la sostanza, i viventi o la persona.

Si può fare così una metafisica, come era quella di Aristotele, aperta a sfumature e rilievi analogici, non troppo sistematica o chiusa, ma neanche caotica o relativista. Spesso la rigidità con cui si prendono certe divisioni di scuola, ad esempio, considerare univocamente le relazioni, le operazioni, la pluralità o certe situazioni temporali come semplici "accidenti", quindi poco interessanti per l'analisi metafisica, o come chiuso il "numero" delle categorie e dei trascendentali, ecc., nuoce parecchio la ricerca metafisica, specialmente quando alcuni filosofi cercano di mantenere ad ogni costo ogni loro divisione scolare e così si pongono in una situazione di non poter progredire nella comprensione della realtà secondo la vera ricerca metafisica o di "forzare" ogni rilievo ontologico allo scopo di farlo entrare negli schemi abituali.

Questa modalità della ricerca metafisica non si fa con argomentazioni logiche né con facili intuizioni. Si compie nell'ambito della comprensione del *vous*, e richiede continui confronti e ripensamenti per poter così arrivare a risultati comprensibili e accettabili. Questo metodo può sconcertare lo scienziato, abituato piuttosto a dimostrazioni empiriche o logiche, ma è in assoluto l'unico metodo di una metafisica della verità realista e forte. Altrimenti la metafisica si potrebbe ridurre a semplici analisi linguistiche o a descrizioni fenomenologiche interessanti ma inconcludenti.

B5. L'essere intensivo e la partecipazione

Consideriamo in seguito un aspetto molto specificamente tomista che ci darà luce sul modo in cui l'Aquinate concepisce la distinzione reale tra essere ed essenza. Per poter capire questa distinzione cerchiamo di vedere come Tommaso comprende l'essere come atto. Evidentemente l'essere di una cosa ("questo è") non può venir considerato come una proprietà formale (un tipo

³⁵Cfr. il mio lavoro *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986.

di corpo, un animale, un uomo), perché in questo caso sarebbe una proprietà minima, quasi vuota, e nemmeno quella. Di qualsiasi cosa tocca dire che “può essere” o “non essere” (“esiste questa persona, non esiste”). Tale “essere”, se è un atto e non il puro fatto di dire “è reale”, “è in atto” (poiché allora praticamente non avrebbe un significato proprio), è concepito da Tommaso alla stregua della forma o della sostanza come una sorta di atto o di “energia” analoga al “vivere”. L’essere come atto, di conseguenza, conferisce -in un modo immanente e continuo- alla sostanza l’assoluta realtà di un “atto esistenziale”, mentre all’inverso la sostanza o l’essenza andrebbero visti come “potenza di essere”, ciò che contiene l’essere e lo restringe a un certa modalità. Ma non lo contiene come qualcosa di indipendente che “poi si unisce al contenuto”, poiché, com’è naturale senza l’essere l’essenza non sarebbe assolutamente niente.

Vediamo alcuni testi dove si vede come nell’Aquinata l’essere è un vero atto anzi l’atto di ogni altro atto. Si legge in *C. G.*, I, c. 28: “Le cose che soltanto sono, non sono imperfette a causa dell’imperfezione del loro essere preso in assoluto, ma lo sono in quanto non hanno l’essere in tutta la sua ampiezza (*secundum suum totum posse*), poiché partecipano all’essere in un modo particolare e imperfettissimo”³⁶. Le cose infime *sono* come tutti gli enti. Ma non possiamo concepirle come se il loro *essere* fosse il gradino più basso di una scala dove al semplice “essere” si aggiungono poi nuove perfezioni (come la vita, o la coscienza). Se così fosse, staremmo concependo l’essere come la formalità più povera, del resto abbastanza problematica come formalità. Tommaso in quel testo sta dicendo che le cose minime (minerali, enti inanimati) *non hanno l’essere in tutta la sua potenza*, poiché lo hanno in un modo *particolare e imperfettissimo*.

Nel testo citato appare chiaramente una nozione “intensiva” di essere, il che dimostra che viene preso come un atto reale. “Intensivo” vuol dire che ammette un più o un meno, come in genere sono alcune qualità, o proprietà importanti come la vita, l’intelligenza, il potere, l’amore. San Tommaso concepisce tutta la realtà in un modo gerarchico (gradi di perfezioni), sin dalle cose inferiori fino a quelle superiori. Al di sopra di tutte sta Dio, non come il più alto di una scala, bensì come l’Assoluto e Unico che rende ragione di tutta la scala della varietà di perfezioni (ma non deve essere una gerarchia in senso rigoroso).

³⁶“*Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum*” (*C. G.*, I, 28, n. 4).

Qual è il criterio della gradazione gerarchica? Che cosa si vede “crescere” quando contempliamo gli esseri inanimati, i viventi, gli essere coscienti? Tanti aspetti, come un maggior numero di perfezioni che si aggiungono a quelle precedenti, una maggiore autonomia, una più alta capacità di rapporti con altri, un maggior coinvolgimento con il mondo, una più alta unità, una maggiore immaterialità o predominio della forma sulla materia, un incremento di potenza o capacità di agire e di causare. Ora questi aspetti vengono ricondotti dall’Aquinata all’atto intensivo di “essere” insieme agli altri trascendentali. In definitiva gli enti più alti o più perfetti “sono di più” in quanto esprimono meglio l’unità, la bontà, la bellezza, il potere, la sussistenza, l’autonomia, la relazionalità, l’ordine. Al di sopra vi è Dio come *pienezza di essere*, un essere in cui si “contengono” tutte le perfezioni in un modo infinito e purificato da ogni imperfezione, qualcosa che per noi inconcepibile. Per questo motivo Dio è anche somma intelligenza e pienezza di amore, proprio perché è la pienezza dell’essere.

Il seguente testo è più esplicito sui punti sopra toccati. Scrive Tommaso in *C. G.*, I, cap. 28: “Ogni perfezione (*nobilitas*) di qualsiasi cosa procede dal suo essere: l’uomo non avrebbe alcuna perfezione in virtù della sua sapienza se grazie ad essa non *fosse sapiente*, e così in casi simili. Quindi secondo il modo in cui una cosa possiede il suo essere, tale sarà la modalità della sua perfezione. Infatti nella misura in cui l’essere di una cosa è ristretto (*contrahitur*) ad un modo speciale di perfezione maggiore o minore, tale cosa si dirà più o meno perfetta. Di conseguenza, se ad una realtà dovesse corrisponderle l’essere in tutta la sua ampiezza (*virtus essendi*), non potrebbe mancarle alcuna perfezione. Se una realtà è il suo essere, avrà l’essere in pienezza (*secundum totam essendi potestatem*), così come se ci fosse una bianchezza separata non potrebbe mancarle niente in rapporto alla potenza del bianco (*virtus albedinis*), mentre a una cosa che è bianca sempre le manca qualcosa della potenza del bianco, a causa dell’imperfezione del recettore della perfezione *bianco*, in quanto tale recettore la riceve secondo il suo modo, non secondo tutta l’ampiezza del bianco (*secundum totum posse albedinis*). Quindi Dio, in quanto è il suo essere, come si è dimostrato sopra, possiede l’essere in tutta la sua pienezza (*secundum totam virtutem ipsius esse*). Di conseguenza non può essere privo di alcuna perfezione”³⁷.

³⁷ “Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non

Nel testo riportato si vede come l'Aquinate prende l'essere come criterio di valutazione ontologica, un criterio universale che consente di abbracciare l'universo e di rapportarlo a Dio. Nessun'altra caratteristica potrebbe consentire questa attribuzione primaria a Dio che rispetta sia l'unità che la molteplicità, sia l'identità che le distinzioni. Ogni cosa appartiene a un modo formale di essere in quanto il suo atto di essere è *ristretto (contrahitur)* a un modo speciale di maggiore o minore perfezione. A Dio invece corrisponde l'essere *secundum totam essendi potestatem*. Ciò che restringe o limita l'essere è la potenza che lo contiene, l'essenza che comunque non esiste fuori dall'atto di essere, anche se nel complesso dell'ente restringe l'essere alla sua condizione formale.

Non possiamo qui sviluppare tutta la metafisica dell'essere di Tommaso d'Aquino, visto che il nostro proposito è di considerarne la metodologia. Facciamo notare comunque come la tesi esposta contiene innumerevoli "vantaggi", se possiamo dire così, dal punto di vista metafisico:

a) Consente di abbracciare tutto l'universo intorno alla nozione analogica e alla realtà dell'essere rispettando le differenze tra i modi di essere. Se l'universo dovesse essere ricondotto alla materia, alla mente, alla coscienza, alla volontà, anziché all'essere, le conseguenze metafisiche negative sarebbero parecchie (materialismo, idealismo, ecc.).

b) Permette di distinguere bene Dio dalle creature, poiché spiega l'essere creato o finito come ciò in cui l'essere non è l'essenza, mentre in Dio esiste un'identità assoluta tra essere ed essenza. Si evita così il monismo, ma anche il pluralismo irriducibile, in quanto "l'elemento di comunicazione" tra Dio e il mondo è, per così dire, l'essere.

c) Avvia la conoscenza precisa della creazione, poiché soltanto una volta che vediamo l'essere come perfezione ultima (ma finita) delle cose del mondo, possiamo capire la necessità della creazione (donazione gratuita dell'essere coinvolto in un'essenza) e quindi possiamo conoscere Dio come Creatore, come "datore" dell'essere nella più assoluta libertà.

L'atto di essere si manifesta più chiaramente come atto, concretamente, se consideriamo i viventi, per i quali l'essere è semplicemente *vivere*. "Vivere è un certo essere perfetto"³⁸.

secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat" (C. G., I, 28, n. 2).

³⁸"Vivere autem est quoddam esse perfectum": Tommaso d'Aquino, C. G., I, c. 97.

Aristotele stesso aveva sostenuto che *vivere viventibus est esse*³⁹. In questo senso potremmo anche dire che l'atto di essere dell'uomo meriterebbe un nome proprio, come sarebbe ad esempio "vivere intellettivamente". Ci risulta però inadeguato concepire l'uomo come un "essere pensante", dal momento che il pensare è un'operazione non continua. I verbi cognitivi e affettivi, come pensare ed amare, nel nostro linguaggio indicano operazioni. È vero comunque che il vivente "vive continuamente", perché finché non muore non può smettere di compiere operazioni vitali, mentre invece la vita intellettiva e volontaria si può non manifestare operativamente e può anche rimanere inattiva quando il corpo non è predisposto per consentire la loro attuazione.

Se vivere è un modo più alto di essere, bisognerà pure dire che la vita cognitiva, e molto di più se comprende l'autocoscienza e la libertà, esprime in un modo più pieno le esigenze dell'essere e della vita stessa. L'unico trascendente con pienezza assoluta che possa dirsi pienezza di essere, di vita, di libertà e di comprensione intellettuale è Dio.

Noi però siamo capaci di concepire Dio se, nel vedere le diverse perfezioni del mondo e dell'uomo stesso, siamo in grado di concepire in qualche modo una pienezza assoluta o infinita. Una certa via platonica sembra inevitabile in questo senso, non però nella linea delle essenze intelligibili ma sul versante degli atti. La via metafisica ascendente è stata anche percorsa da Aristotele quando parlò dell'Atto Puro, altrimenti come potrebbe averlo concepito?

Leggiamo in questo senso ancora una volta Tommaso: "In ogni genere c'è qualcosa di perfettissimo in tale genere, nei confronti del quale sono misurate tutte le cose che appartengono a tale genere. Infatti, una cosa si manifesta come più o meno perfetta in quanto si avvicina più o meno alla misura di tale genere, così come il bianco è misura di tutti i colori, e il virtuoso è misura di tutti gli uomini. Ma ciò che è la misura di tutti gli enti non può essere se non Dio, il quale è il suo essere. A Dio infatti non manca nessuna delle perfezioni che corrispondono a tutte le altre cose, altrimenti Egli non sarebbe la misura comune a tutte le cose"⁴⁰.

³⁹ Aristotele, *De Anima*, II, 415 b 13. Cfr. il mio lavoro *La vida corpòrea en Tomàs de Aquino*, Actas del Congreso *L'anima nell'antropologia di San Tommaso d'Aquino*, Società Internazionale San Tommaso d'Aquino, Milano 1987, pp. 391-400.

⁴⁰ "In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem quod est mensura omnium entium non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniat: alias non esset omnium communis mensura": Tommaso d'Aquino, *C. G. I*, c. 28.

Non ha importanza che l'esempio del bianco, “pienezza di tutti i colori”, possa essere una metafora, come lo sono altri esempi fisici antichi usati da Tommaso (ad es., quello del massimo caldo). Ciò che conta è che la nostra mente è capace di trascendere le realizzazioni concrete imperfette che troviamo nel mondo e in noi stessi grazie ad una particolare apertura all'essere nel senso di perfezione. Questo punto è senz'altro platonismo e su di esso si basa il tomismo “trascendentale”. In Tommaso tuttavia non si sostiene che la capacità di concepire la perfezione assoluta, essendo noi imperfetti, costituisca una via valida per affermare l'esistenza di Dio, come fecero Cartesio e in un altro senso Sant'Anselmo. Succede piuttosto che noi osserviamo gradi di perfezione nella realtà riconducibili all'essere, da cui compiamo l'inferenza “causale” secondo cui un universo con tali perfezioni limitate rimanda ad un Principio assoluto da cui derivano tali perfezioni. Naturalmente se con l'intelligenza non fossimo in grado di concepire un principio assoluto, tale argomentazione non avrebbe senso. Ma l'affermazione dell'esistenza del principio non nasce dal fatto di poterlo concepire, ma dall'esigenza causale che porta a rimandare il finito ad un Principio infinito da cui dipende. Questa dipendenza è una causalità creatrice o trascendentale.

Come spiegare i gradi di una perfezione, cioè la compatibilità tra somiglianza e dissomiglianza tra i gradi? L'unico modo di farlo è di introdurre una certa complessità nelle cose soggette a tali gradi. La dualità essere-essenza consente appunto di capire i gradi dell'essere, inteso come atto intensivo, solo se l'essenza è vista come una modalità determinante, positiva di per sé, comunque limitante l'atto di essere, purché tale atto non sia concepito come una formalità “quasi vuota”.

L'uomo, concretamente la persona umana, avrà un atto di essere costitutivo pre-operativo corrispondente al livello della perfezione dell'uomo. Non sarà un atto che semplicemente “realizza” la natura umana o la “pone in atto esistenziale”, ma sarà un atto personale o di costituzione esistenziale personale con una serie di caratteristiche da studiare a livello trascendentale. Non è giusto rimandare queste caratteristiche semplicemente all'essenza o magari dire che voler dare un “contenuto” all'atto di essere sarebbe “essenzializzarlo”, come se l'atto di essere fosse vuoto o fosse il puro “fare stare lì come un esistente fuori dal nulla”. Senz'altro l'atto di essere va capito come atto di essere-di-una-essenza, così come l'essenza è da capire come essenza-di-un-atto di essere. Entrambi sono da comprendere insieme e non separatamente.

Che cosa apporta allora l'essenza, possiamo domandarci, o quale sarebbe il suo ruolo nei confronti dell'atto di essere, fuorché il fatto di limitarlo? L'essenza rende ragione della specificità di ogni tipo di essere e può essere analizzata in termini di forma-materia, strutture specifiche operative, ecc. L'atto di essere in quanto atto dell'essenza, invece, rende ragione del carattere creato dell'ente, della sua esistenza, della sua individualità, della sua sussistenza, della sua operatività in atto. Le proprietà trascendentali sono da ricondurre all'atto di essere, così come le proprietà "predicamentali" corrispondono all'essenza.

La "partecipazione" sta nel fatto che una perfezione è presente in molti sia pure in modo diverso (analogico). Si può pure dire che tutti gli uomini "partecipiamo" alla natura umana, senza dover pensare in questo caso a un massimo. Esiste quindi una certa "partecipazione predicamentale" anche nel senso che gli uomini nel loro sviluppo storico personale o sociale o nelle loro differenze di ogni tipo esprimono in modi diversi le perfezioni inesauribili inerenti alla natura umana. Un "massimo" relativo si verifica nella persona virtuosa⁴¹, in quanto nella virtù l'uomo dispiega in un grado eccellente le potenzialità della sua natura. Ma non bisogna cercare sempre un più o un meno, poiché talvolta abbiamo a che fare solo con differenze. Ad esempio, l'uomo e la donna esprimono in modo diverso e non gerarchico le potenzialità della natura umana.

Ogniquale si osserva una comunanza o somiglianza si può parlare di partecipazione. Nel caso della creatura e Dio, la partecipazione comporta il fatto che le perfezioni ontologiche delle cose del mondo e dell'uomo che non comportano di per sé imperfezione (bellezza, sapienza, gioia) derivano creativamente da un Principio assoluto in cui tali perfezioni sono in un modo semplice, assoluto, originario e infinito⁴².

⁴¹ Cfr. Tommaso d' Aquino, *C. G.*, I, c. 28.

⁴² Cfr. su questi temi e sui dibattiti e interpretazioni dei tomisti, A. Contat, *Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (prima parte)*, "Alpha Omega", XI, n. 1, 2008, pp. 77-129; *Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (seconda parte)*, "Alpha Omega", XI, n. 2, 2008, pp. 213-250; *Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo*, "Alpha Omega", XIV, n. 2, 2011, pp. 195-266; *La quarta via di San Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di Sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico*, in <http://img66.xooimage.com/views/4/d/f/anselmo—tommaso...cazione.-2f2600d.doc/> Vedere anche E. Berti, *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, in "Rivista di Estetica", n. s., 49 (1/2012), LII, Rosenberg & Sellier, pp. 7-21; G. Ventimiglia, "To be" o "esse"? *La questione dell'essere nel tomismo analitico*, *ibid.*, pp. 23-54.

6. Valutazione di L. Polo. La distinzione essere-essenza

In queste pagine abbiamo parlato della metafisica di Tommaso ma non abbiamo detto ancora niente sulla valutazione di Polo nei suoi riguardi. È stato già detto che egli prende come elemento centrale della propria filosofia la distinzione reale essenza-essere (egli chiama l'essere anche *esistenza*). A partire da questo punto Polo elabora una metafisica della creazione collegata anche con una certa filosofia della natura (da lui chiamata "fisica di cause") vicina in qualche modo ad Aristotele, per non parlare poi della sua antropologia trascendentale.

In questo luogo non possiamo spiegare tuttavia i motivi per cui Polo sostiene una versione diversa da quella tomasiana della distinzione reale tra l'essere e l'essenza. Ci riferiamo in modo particolare ai punti toccati nella sezione precedente sulla partecipazione in San Tommaso.

In sostanza, per dirlo ancora ma brevemente: l'Aquinate vede in ogni realtà finita, dal punto di vista metafisico, un *ente* composto o integrato di *essere* e di *essenza*, quindi *ente per partecipazione*, il quale rimanda a Dio come *Essere sussistente* (*Ipsum Esse subsistens*), pienezza di essere assoluto infinito, il che include la pienezza di Intelligenza, di Amore e la Potenza di creare con assoluta libertà (Onnipotenza). Dunque la conoscenza dell'essere finito consente di arrivare a Dio come Creatore e così consente di vedere che l'ente finito è creato in quanto mantiene una relazione costitutiva di dipendenza ontologica rispetto a un Dio visto come Creatore. Non ha importanza a questo punto se la conoscenza di Dio come Essere e come Creatore porta alla distinzione essere-essenza, o viceversa. Le classiche cinque vie per la dimostrazione dell'esistenza di Dio si possono capire meglio alla luce di questo assetto ontologico, in particolare le prime quattro (forse la quinta via rimane più autonoma rispetto alla necessità di considerare l'atto di essere nella dimostrazione dell'esistenza di Dio).

Non si può dire che quanto ho appena detto sia l'interpretazione di qualche tomista, come sarebbero Fabro, Gilson o altri. Con indipendenza dalle interpretazioni dei tomisti, i rapporti intrinseci tra le nozioni di ente, creatura, Dio, sono ovvi per chiunque legga Tommaso d'Aquino⁴³. Polo accoglie metafisicamente la distinzione tra *Essere increato* (Dio Creatore) ed *essere creato* (creatura), ma non accetta, per motivi gnoseologici (accennati all'inizio di queste pagine) la caratterizzazione della creatura come *ente*, né quella di *composto* di essere ed essenza, né il concetto di *ente per partecipazione*. Eppure egli sostiene con vigore, come detto, la

⁴³Cfr. ad esempio, *S. Th.*, I, q. -14, a. 1; q. 3, a. 4.

distinzione tra essere ed essenza e riconosce che la conoscenza dell'atto di essere delle cose finite porta alla conoscenza razionale di Dio come Creatore.

La presa di posizione di Polo nei confronti della metafisica di San Tommaso si potrebbe sintetizzare nei seguenti punti:

1. La metafisica di Tommaso ha raggiunto un livello molto alto di comprensione dell'essere. Tuttavia Polo ne resta insoddisfatto e ritiene che occorra quello che egli chiama un "ampliamento". La dottrina dell'Aquinate è sostanzialmente vera e sta nella giusta direzione, a differenza della filosofia moderna nella linea che comincia con il nominalismo e finisce nell'idealismo o in Heidegger, la quale va respinta in modo assoluto. Eppure la filosofia tomista, secondo il filosofo spagnolo, risente ancora dell'oggettivismo nel senso del "non abbandono del limite mentale". Bisogna riproporla in un senso nuovo, al punto che la proposta di Polo, a mio parere, non si può considerare una semplice illustrazione di Tommaso, come fanno i tomisti, ma è ormai una filosofia diversa, basata comunque su una fondamentale ispirazione in San Tommaso. Alcuni interpreti di Polo accentuano di più la sua vicinanza all'Aquinate, come Juan Fernando Sellés, mentre altri sono più drastici (Juan A. Garcia, Salvador Pia Tarazona) e quindi rendono esplicite alcune critiche alla dottrina tomista non formulate direttamente da Polo.

2. Nel rapporto di ispirazione in Tommaso e al contempo di "ampliamento" non si osserva comunque l'intento di integrare l'Aquinate con la dottrina di qualche filosofo moderno, come talvolta hanno fatto i tomisti trascendentali. L'ampliamento non ricorre ad alcun filosofo o corrente filosofica particolare, come potrebbe essere l'esistenzialismo o la fenomenologia⁴⁴. Neanche comporta un maggiore ritorno ad Aristotele, come si osserva in alcuni tomisti, ad esempio R. Mac Innery. Comunque senz'altro Polo si mostra più critico con i tomisti favorevoli alla lettura platonica di Tommaso d'Aquino, come Fabro.

⁴⁴ Questo punto non toglie che in Polo non si possa individuare qualche influsso di altri filosofi (tralasciando Aristotele e San Tommaso, conosciuto in modo diretto ma anche tramite l'insegnamento di Millàn Puelles), ma non in un modo sistematico. Tale influsso è piuttosto esterno e assunto con una grande libertà, nel senso che Polo può essere stimolato da un certo punto di un filosofo, che poi viene da lui elaborato in un modo personale, che non ha niente a che vedere con l'originale. A mio avviso si notano in Polo alcuni spunti in questo senso di X. Zubiri (per quanto riguarda la sua visione critica della nozione di sostanza di Aristotele), di F. Canals (con la sua nozione di auto-conoscenza abituale in rapporto all'intelletto agente), di Heidegger (nella nozione di Polo di "mondo") e, infine, del filosofo della scienza R. Saumells, in riferimento ad alcuni aspetti epistemologici, come la teoria della circolarità. Quest'ultimo stimolo è stato riconosciuto dallo stesso Polo. In rapporto a tomisti del periodo classico, Polo qualche volta si è richiamato a Giovanni di San Tommaso. Non ho notizie di una sua posizione riguardo ai neotomisti trascendentali.

Il punto centrale della dissociazione di Polo dalla metafisica dell'ente, così come viene intesa da Tommaso d'Aquino è il rifiuto della nozione di *ens*, considerata come una “compensazione razionale” frutto di una “metafisica precipitata”, in quanto slitterebbe in un “oggetto” anziché cercare di arrivare veramente all'atto di essere. Considerare “le cose sono enti”, “gli enti sono così e così”, “questa pietra è composta di essere ed essenza”, ecc., non sarebbe una conoscenza genuina dell'essere come atto, ma soltanto una sorta di oggettivizzazione tipica del nostro modo astratto di conoscere, valida per altre cose ma non per la metafisica.

Più in generale, Polo non accetta i tentativi di concepire “cose consistenti” (lo stesso vale per nozioni come “*suppositum*”, *individuo*, *ente composto*, *ente per partecipazione*, *sinolo di atto e potenza*, ecc.) per capire la struttura metafisica profonda della realtà. Egli non sostiene che non ci siano sostanze fisiche, ma la categorializzazione di oggetti fisici come un pezzo di ferro, una pietra, un cavallo, ecc., pur essendo la base di una conoscenza vera (non sono costruzioni al modo idealista), non servirebbe per cogliere la distinzione essere-essenza, né per afferrare l'atto di essere nella sua radicalità. La conoscenza delle sostanze ilemorfiche e della causalità ontologica del mondo fisico riceve una peculiare interpretazione nella “fisica di cause” di Polo.

Inoltre Polo respinge la tematica “neoplatonica” della partecipazione presente in Tommaso d'Aquino. La riduzione all'essere analogico di tutte le perfezioni, per poi vedere Dio come pienezza di Essere cui partecipano gli enti finiti sembra a Polo un'eccessiva unificazione della realtà in torno ad un “unico concetto”, sia pure analogico. In particolare Polo distingue due sensi diversi di essere, quello del mondo fisico, che egli denomina “atto di essere come primo principio”, e l'atto di essere personale, da non concepire nemmeno analogicamente alla stregua dell'essere “principiale”. Anche se egli continua a chiamare *essere* questi “due modi”, in realtà ne accentua la differenze e si resiste a “unificarli” nel concetto “analogico-partecipativo” di essere.

Per comprendere meglio questi punti occorrerebbe spiegare la teoria della conoscenza di Polo e affrontare il problema del limite del pensiero oggettivante e del suo “abbandono” come metodo per fare metafisica. Il pensiero oggettivo, secondo Polo, non è superato né è superabile ad esempio con modalità intuitive, come propongono altre filosofie, ma è possibile invece tentare di *abbandonarlo* in qualche modo tramite quello che egli chiama la *conoscenza abituale*, la quale si sposta dagli oggetti agli abiti cognitivi e alla loro portata cognitiva. Egli assegna un

ruolo particolare all'abito dei primi principi, concretamente, per l'elaborazione della metafisica, come vedremo più avanti.

Come sostiene allora Polo la distinzione tra essere ed essenza come modo anche di arrivare alla conoscenza della creazione e di Dio? Nel suo libro *El Ser I*⁴⁵ il nostro autore parte dal movimento aristotelico e ne dà un'interpretazione metafisica, non cosmologica, in cui l'esistenza viene considerata come una sorta di attività esistenziale primaria, non operativa ma a livello di atto che coincide appunto con l'atto di essere. Tale atto è chiamato da Polo *persistenza*. Non è inteso come un prolungamento nel tempo, bensì come il sostenersi di un atto di cominciare ad essere che non cade nel nulla, per cui è considerato come il vero principio ontologico di non-contraddizione. Il persistere non è un "consistere" (cioè un *suppositum* costituito), ma un "esistere" iniziato e mantenuto in una maniera radicale e continua senza mai cessare ("atto incessante") e senza essere seguito da un risultato posteriore. Quindi è un "cominciamento incessante e non seguito", nella formulazione di Polo⁴⁶. Non va assegnato ad alcun soggetto (a nessun *quod est*), poiché si riferisce *all'universo* subumano⁴⁷, inteso però in un modo aperto e non come una totalità definita. La "totalità" è una nozione respinta da Polo, nel campo metafisico, in quanto suggerisce chiusura e "arresto oggettivante"⁴⁸.

Dal momento che il persistere non è identico a se stesso, cioè non è un auto-persistere che nascerebbe da se stesso e che sarebbe per se stesso (ciò sarebbe un tentativo di divinizzarlo), e sta sempre lì senza evolvere, mantenendosi senza culminare in un'altra cosa (pur ammettendo ogni tipo di evoluzioni fisiche dell'universo), esso si manifesta come *carente*. Quindi la persistenza è come un "cominciare" che non cessa mai di cominciare⁴⁹. Ne segue il carattere di

⁴⁵ Cfr. al riguardo l'esposizione della metafisica di Polo di S. Pia Tarazona in *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997.

⁴⁶ In *El Ser I* Polo chiama tale atto "movimento esistenziale", terminologia posteriormente abbandonata.

⁴⁷ Il riferimento all'universo è stato introdotto posteriormente da Polo, nel suo libro sulla teoria della conoscenza. L'essenza e resistenza della persona umana viene considerata in un altro modo.

⁴⁸ Il punto menzionato è compatibile con qualsiasi cosmologia scientifica, visto che a questo livello si parla dell'universo in una prospettiva metafisica. L'universo normalmente è visto come "la totalità degli esistenti fisici", oppure, se conosciamo la realtà della creatura, come la "totalità ordinata delle creature", ma Polo respinge l'uso del concetto di *totalità*, come abbiamo detto.

⁴⁹ Polo ricorre spesso a formulazioni temporali per la caratterizzazione dei principi ontologici (l'esistenza fisica è un perpetuo "cominciare", l'atto del pensiero sarà un "essere già", ecc.). Questo non significa che egli identifichi l'essere con il tempo. L'uso di neologismi o formule fatte in base a verbi temporali o avverbi (mai sostantivi) risponde al tentativo di sfuggire all'oggettivazione. Al contempo il nostro autore cerca una precisione linguistica e perciò tende a fissare nuovi significati in un quadro alquanto sistematico, cioè non sfumato né puramente descrittivo. Talvolta nasce da qui una certa rigidità linguistica, in quanto i divieti terminologici o concettuali si moltiplicano e così altre interpretazioni sono drasticamente escluse.

“passività essenziale” che è per Polo la versione metafisica dell’essenza, anche se poi tale essenza viene “spiegata” nell’analisi delle quattro cause aristoteliche le quali, in quanto attribuite all’universo, ne costituirebbero l’essenza.

Dal punto di vista metafisico, se l’atto esistenziale persiste, la potenza che è l’essenza, a causa della sua passività, *accade*⁵⁰, un termine con cui Polo intende respingere la tesi platonica secondo cui l’essenza sarebbe *consistente*, il che vale solo per l’essenza pensata o ridotta a intelligibilità umana. L’accadere invece è qualcosa di passivo e di extra-mentale, quindi fortemente realistico. L’universo non consiste, ma “accade”, o persiste accadendo.

La distinzione essenza-esistenza (atto di essere) viene così tradotta in termini di *persistenza-accadimento*. Dal momento che in *El Ser I* si è partiti dal movimento aristotelico⁵², per poi risalire al “movimento esistenziale” o “cominciare che persiste”, Polo ha impiegato il binomio *prima-poi*, indicato da Aristotele nella sua nozione di tempo (“misura del movimento secondo il prima e il poi”⁵²), per illustrare in un altro modo il binomio essenza-esistenza.

L’essenza sarebbe il *prima* e l’esistenza il *dopo*. Il punto è correlato alla nozione di Polo di tempo extramentale (il tempo dell’Universo), il che, aristotelicamente parlando, consiste in un “trascorrere secondo un prima e un dopo”, con indipendenza dalle misurazioni umane del tempo. Nel tempo extramentale non esiste il presente, legato secondo Polo alla comprensione intellettuale dell’uomo, e perciò neanche un passato e un futuro, bensì una successione (senza istanti) di prima-poi. Tale tempo, secondo Polo, è un *indizio* della distinzione reale di essenza ed esistenza.

Il “dopo” indica la persistenza appunto perché la persistenza non cade nel nulla (è la non-contraddizione reale) e quindi è sempre una sorta di “continuo dopo”, assolutamente lontano dall’eternità, in cui niente “trascorre”. Il “prima”, correlativo al “dopo” è un indizio di passività o di “ritardo”, in fondo di potenzialità, contrario alla presenza (mentale), quindi un indizio dell’essenza materiale, la quale era indicata da Aristotele, curiosamente, in termini passati, cioè il *quod quid erat esse*.

Posteriormente, nella teoria della conoscenza, Polo segnalò nel *prima* la caratteristica della causa materiale, una sorta di “non arrivarci mai”, come un forma di flusso che non raggiunge

⁵⁰ Il termine spagnolo usato è *ocurrir, ocurrencia*, il che ricorda un po’ l’*Ereignis* di Heidegger, anche se ha un significato diverso in Polo.

⁵¹ Comunque Polo non nega la realtà del movimento fisico, il quale viene considerato nella sua fisica causale (filosofia della natura) ed è chiamato “movimento transitivo”.

⁵² Aristotele, *Fisica*, IV, 219 b 1-5.

l'attualità, tipica del pensiero, anche se non per questo è un puro divenire, dato che l'universo materiale accade (non "consiste": non è un oggetto fisso) nel dispiegamento intrecciato e con-causale delle quattro cause. Con il ritmo prima/dopo, escludendo alcun istante che "fissi" il movimento del persistere, si illustra in qualche modo il carattere potenziale del mondo fisico, il quale non è mai simultaneo, ma è sempre in una successione perenne. Il tempo fisico denuncia tale potenzialità in flusso, non afferrabile dalla mente pensante. Non è però il divenire eracliteo, ma neanche bisogna immaginarlo come un oggetto fisso, al modo del pensiero oggettivante. Non è pura potenza, in quanto contiene l'atto del persistere: l'essere⁵³. La temporalità nasce all'interno del cosmo come conseguenza del movimento, cioè non è un ambito entro il quale accada il persistere⁵⁴.

Partendo dalla persistenza del cominciare, secondo Polo, si può avvertire come l'essere dell'universo è contingente e quindi dipendente. Proprio la distinzione tra essenza ed esistenza evidenzia la non-identità dell'essere del cosmo, il suo essere ontologicamente e irrimediabilmente carente. Avvertire (verbo impiegato da Polo in riferimento al modo di "capire" i primi principi) l'essere come un cominciare che dovrebbe sprofondare nel nulla se non fosse persistente equivale a comprenderlo come creatura, cioè come intrinsecamente dipendente da un Essere originario che sia essere in quanto *identico*, e questo è Dio.

Avvertire il principio reale di non-contraddizione, cioè la persistenza, porta ad una quasi immediata avvertenza del *principio di causalità trascendentale*. Quest'ultimo principio, in quanto ontologico e non semplicemente gnoseologico, secondo Polo non è che *la dipendenza del persistere rispetto all'identità*. Tale dipendenza sta nell'ordine della creazione e così equivale ad avvertire l'essere dell'universo come un *essere creato*. Quindi il suo cominciare è causato trascendentalmente dall'identico, termine con cui Polo si riferisce a Dio (in quanto intravvisto dalla metafisica). *Il principio di identità ontologico è Dio in quanto Creatore e Identico*. Dio viene anche chiamato da Polo l'Origine e l'Incausato, o l'Essere originario, l'Essere incausato⁵⁵.

⁵³ Nella terminologia di Polo, l'esistenza fisica è *atto* ma non "attualità", termine riservato all'essere del pensiero. L'essenza fisica, cioè l'universo nel suo ordine con-causale, è *potenza*. Quindi non si può dire che in Polo il mondo fisico sia pura potenzialità, poiché è (persistenza). *L'atto* di essere (non nel senso di attualità) è chiamato da Polo talvolta anche "attività" o "actuosidad" (neologismo spagnolo in traducibile).

⁵⁴ Sui diversi sensi della temporalità in Polo, cfr. il mio lavoro *Relaciones entre los tiempos naturales y los tiempos humanos a traves de las ciencias y la cultura*, "Studia Poliana", 12 (2010), pp. 21-40.

⁵⁵ Polo non lo chiama, come San Tommaso, Essere sussistente, anche se la caratterizzazione di Dio come Essere identico, in cui l'esistenza è solo esistenza, in pratica coincide con l'*Ipsium Esse Subsistens* tomistico. Inoltre Polo non denomina Dio *Prima Causa* o *Causa incausata* in quanto ritiene che il termine *causa* deva essere riservato alla creatura. Secondo Polo basta dire *Creatore*.

La “prova dell’esistenza di Dio” sta proprio nel vedere il carattere dipendente dell’essere del cosmo. Non è una posizione ontologista, anche perché non ricorre alla nozione di essere, e non è neanche una tesi “immediatista”, poiché suppone la mediazione creaturale per conoscere Dio.

Queste visione metafisica è profonda e contiene elementi attendibili, pur non essendo propriamente tomista. Ritengo tuttavia che una metafisica della partecipazione non sia necessariamente logicista né oggettivista. La nozione di partecipazione aiuta a capire come nel mondo ci sono perfezioni che *rassomigliano* quello che in Dio è perfetto. Questa via è essenziale nella tradizione cristiana sia platonica che aristotelica. Essa si colloca tra l’univocismo e l’equivocismo nel concepire, sia pure con i nostri limiti, la perfezione di Dio e il suo rapporto con la perfezioni ontologiche del mondo. Non risponde alla falsa necessità razionalistica di unificare Dio e mondo sotto un concetto comune. Risponde alle necessità metafisica di stabilire un vincolo di comunanza tra creatura e Creatore, anche se tale comunanza è molto più intensa nel caso della persona umana: immagine e somiglianza di Dio. Proprio per questo anche Polo concepisce Dio come Persona: grazie alla conoscenza della persona umana, come fanno tutti i filosofi creazionisti.

Continueremo adesso il nostro studio del metodo della metafisica nella prospettiva storica. Abbiamo visto finora il modo in cui le grandi metafisiche classiche hanno impostato il problema dell’essere e le valutazioni di Polo nei loro riguardi, valutazioni importanti in quanto Polo intende prendere avvio da Tommaso d’Aquino per “ampliarlo” secondo una precisa esigenza metodologica. Nelle ultime pagine ho cercato di mostrare, sia pure brevemente, che tipo di metafisica risulta quando si segue la strada proposta da Polo. Un altro punto, appena accennato, è la necessità, secondo Polo, di considerare l’essere e l’essenza della persona umana in un modo diverso. L’essere personale non è la persistenza, ma un altro tipo di atto radicale. Ma vediamo adesso una panoramica della filosofia moderna, sempre dal punto di vista del metodo impiegato e delle sue conseguenze sui grandi temi metafisici, per poi dire qualcosa sul modo in cui Polo si è confrontato col pensiero moderno.

7. Interpretazioni del pensiero moderno

A. Le incertezze metodologiche nello sviluppo della scolastica

Come è noto, dopo i secoli di speculazione filosofica medievale, la filosofia classica arrivò ad uno stato di decadenza (tarda scolastica) a causa del suo eccessivo logicismo, particolarmente accentuato con occasione del problema degli universali, in contrasto con il positivo impulso della

scienza moderna, vincente grazie alla novità metodologica della sperimentazione e della matematizzazione dei fenomeni naturali.

Gli elementi che contraddistinguono la lenta preparazione del pensiero moderno (razionalismo ed empirismo, poi idealismo) nella tarda scolastica sono i seguenti⁵⁶:

a) La questione del valore della *conoscenza universale, astratta e necessaria* si complica in quanto se ne percepisce il limite (Scoto, Ockham, Suárez). È il noto problema degli universali, affrontato a diverse riprese nel periodo medievale. Il concetto universale non arriva alla “essenza individuale”, mentre quest’ultima sarebbe eventualmente colta da un’intuizione intellettuale legata alla conoscenza sensibile (distinzione tra *cognitio abstractiva* e *cognitio intuitiva*). Nel nominalismo ockhamista, il quale più che nominalismo è “concettualismo”, l’astrazione viene vista come una conoscenza confusa e impoverita⁵⁷.

Molti autori scolastici, sulla scia della nozione già menzionata del “terzo stato dell’essenza” di Avicenna, vedranno l’essenza colta universalmente come una possibilità e non come una necessità. L’essenza individuale, o semplicemente l’individuo, si manifesta invece come una realtà fattuale esistente che realizza una possibilità, senza una totale necessità. È così come viene interpretata la distinzione tra essenza ed esistenza, proprio nella linea di Avicenna, come abbiamo detto pagine addietro. L’intelligenza dunque sembra limitata al campo della possibilità non-contraddittoria di essere. La metafisica si profila allora come una scienza della possibilità dell’essere (*ens possibile*)⁵⁸. Nel nominalismo, invece, il pensiero astratto non trova più una portata metafisica, ma ricade su oggetti logici (*lenticia rationis*, finzioni mentali) che “suppongono” per la realtà. Il mondo non si comprende nella sua intelligibilità, ma si conoscono soltanto gli universali logici che ci facciamo del mondo: il riferimento (*suppositio*) non è una vera intenzionalità. Il mondo empirico sarà oggetto delle intuizioni sensibili, il che contiene implicitamente le premesse dell’empirismo..

Cornelio Fabro segnalò *nell’oblio della tesi tomista della cogitativa uno degli elementi che comportarono nella tarda scolastica la separazione tra concetto universale e intuizione individuale*. La cogitativa era in Tommaso d’Aquino la facoltà sensitiva “ponte” tra

⁵⁶ Cfr. su questo tema, D. Gamarra, *Esencia y objeto*, P. Lang, Berna 1990, B. Mondin, *Storia della metafisica*, Ed. Studio Domenicano, volumi 2-3, Bologna 1998.

⁵⁷ Cfr. su questo tema il mio lavoro *Individuo y naturaleza en Guillermo de Ockham*, “Scripta theologica” (Univ. de Navarra), vol. XVII, fasc.3, 1985, pp. 845-861.

⁵⁸ Cfr. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, 2, 4, 7.

l'intelligenza astrattiva e la conoscenza sensibile. Grazie alla mediazione della cogitativa si rendeva possibile una *percezione intelligente delle cose concrete alla luce dei concetti universali*. Molti scolastici e anche tomisti, invece, vedranno il pensiero astratto solo in rapporto all'immaginazione, ai cosiddetti *fantasmi* ovvero oggetti della fantasia (alcuni testi di Tommaso basati su alcune frasi aristoteliche danno piede a questa interpretazione), quando invece occorre vedere la "conversione alla sensibilità" piuttosto come una conversione all'esperienza completa. L'oggetto della cogitativa è appunto l'esperienza che include i ricordi, un ambito molto più ampio della sola immaginazione, cioè delle semplici immagini "cinematografiche" della cosa che si intende capire.

Ockham e altri risolvono il problema della conoscenza intellettuale del singolo con l'appello alla cosiddetta *intuizione*. Tramite l'intuizione si dovrebbe comprendere *resistente Socrate*. Però tale intuizione, in quanto separata dal concetto, rimane molto oscura. Sarebbe una sorta di atto singolo per capire un individuo singolo, forse una parola inventata per dire che "comprendiamo l'individuo esistente qui ed ora". Ma se essa si riduce alla sensazione, allora non è comprensiva dell'essere della cosa e quindi siamo nell'empirismo, come succederà infatti nella storia della filosofia (l'empirismo è generato dal nominalismo). Se si pretende invece che sia intellettuale, non rimane chiaro dove stia l'elemento di comprensione"⁵⁹. La confusione nasce dal fatto che il nominalismo nega l'esistenza di universali reali, per cui tra gli individui di una medesima specie in realtà non ci sarebbe niente in comune. Ogni classificazione sarebbe soltanto un'operazione logica basata sulle somiglianze.

b) *Contingentismo e volontarismo*. La filosofia tardomedievale ockhamista, poco metafisica e troppo logica, possiede queste due caratteristiche "teologiche" che preparano la crisi del pensiero filosofico e l'avvio verso la filosofia moderna. Il "contingentismo" si presenta giustificato dalla tesi secondo cui Dio Onnipotente potrebbe fare il mondo diversamente di come è fatto, motivo per il quale si perde il senso della necessità naturale intrinseca alle cose, il che è, ancora una volta, una via verso l'empirismo. Al contingentismo si associa il volontarismo teologico, secondo il quale Dio crea il mondo e le cose come sono semplicemente perché vuole, senza una necessità sapienziale, alquanto "arbitrariamente"⁶⁰.

⁵⁹ I nominalisti e altri scolastici complicheranno molto questo punto, ricorrendo a una sorta di "attualità" della potenza materiale, per così legittimare la comprensione intellettuale del singolo.

⁶⁰ Nel suo celebre discorso a Ratisbona il 12 settembre del 2006, Benedetto XVI osservò: "per onestà bisogna annotare a questo punto che, nel tardo Medioevo, si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano. In contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista iniziò con Duns Scoto una impostazione volontaristica, la quale alla fine portò

Nel futuro pensiero moderno si perderà l'equilibrio metafisico tra contingenza e necessità, tra intelletto e volontà. Il razionalismo, filosofico o scientifico, tenderà a vedere nel mondo una necessità assoluta e nell'uomo un determinismo o intellettualistico o fisico (così in Leibniz e Spinoza, nell'idealismo, ma anche nello scientismo posteriore). La necessità e la ragione così eliminano la libertà e in qualche modo si ritorna al binomio necessità-intelletto, tipico del paganesimo. In contrasto la reazione moderna anti-razionalistica ed empirista vedrà nel mondo una pura contingenza, senza la necessità dell'essenza, e nella libertà umana vedrà un indeterminismo puro e "spontaneo" e un potere di scelta senza orientamento ontologico.

c) *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo*⁶¹, non presente in Tommaso d'Aquino ma attribuita a lui dai commentatori e altri scolastici, i quali spesso traducono l'espressione tomistica *intendo intellecta* o *ratio rei* con la nozione di "concetto oggettivo", introduce un elemento gnoseologico all'interno dell'ontologia. Il concetto "formale" sarebbe l'evento psicologico di possedere un contenuto pensato nell'intelletto, mentre il concetto oggettivo sarebbe tale contenuto in quanto riferito alla cosa reale extra-mentale. Ma perché quest'ultimo viene denominato "concetto" quando sembra coincidere con la realtà stessa? Perché sarebbe la realtà *in quanto capita*, ovvero "ciò che della realtà si capisce", come quando si dice che "il concetto di libertà significa queste e queste altre note". In questo modo si prepara il cosiddetto "rappresentazionismo", in quanto si profila qui una distinzione tra la realtà *in quanto tale* e la realtà *in quanto capita*, il che è un precedente della "cosa in sé" kantiana.

La distanza tra concetto e cosa reale si accentua quando si avverte che la "cosa pensata" non è esattamente uguale alla "cosa extra-mentale", ad esempio perché la cosa pensata, o il pensiero della cosa, contiene aspetti universali inesistenti nella realtà singola. Ancora una volta emerge il divario tra l'idea "platonica" e la realtà materiale esistente e singolare. Il problema sarà più acuto quando ci si accorgerà che anche la percezione sottostà a tale distinzione, punto di cui i classici non erano molto consapevoli. La problematica platonica viene così ripresa in un quadro moderno (o pre-moderno, tardo-scolastico), spiccatamente gnoseologico e critico per la metafisica. Nasce da qui, ancora una volta, il "rappresentazionismo" moderno, collegato alla

all'affermazione che noi di Dio conosceremmo soltanto la *voluntas ordinata*. Al di là di essa esisterebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e fare anche il contrario di tutto ciò che effettivamente ha fatto". L'ultima tesi è di Ockham. Come altri pensatori, in questo caso J. Ratzinger vede in Scoto un inizio del volontarismo teologico che sarà radicalizzato solo posteriormente (lo stesso giudizio si può vedere in L. Polo ed è frequente tra i tomisti). Riteniamo comunque che la posizione di Scoto rimanga ancora molto equilibrata. Cfr. su questo tema la seguente risorsa online:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1800/1330>.

⁶¹Cfr. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, 2, 1, 1.

distinzione tardo-scolastica tra *essentia* (possibile e non contraddittoria, concettualizzabile) ed *existentia* (fattuale, empirica, intuitiva).

d) *Le nozioni filosofico-naturali quali forma, sostanza, accidenti, materia, quantità, finalità, vengono svalutate nei confronti della scienza moderna*, la quale comincia ad oggettivare la realtà naturale in un modo diverso: utilizza l'osservazione empirica dei fenomeni insieme alla misurazione matematica di dimensioni fisiche come la velocità, l'accelerazione, la massa, la quantità di movimento. La filosofia tradizionale della natura si mantiene ancora, ma perde contatto con l'esperienza e quindi tende a proporsi in base a definizioni e semplici "intuizioni" razionali. Agli occhi dei razionalisti, invece, la nuova fisica si sostituirà alla filosofia naturale aristotelica. Le sue nozioni fondamentali (movimento, forza, massa) saranno comunque proposte in un modo razionale *a priori*, cioè non desunte dall'esperienza, solo che saranno nozioni matematiche, utili per ottenere previsioni e per fare calcoli pratici. Gli empiristi e positivisti criticheranno poi la portata ontologica di queste nozioni, riducendole a definizioni implicite, a enti di ragione inventati per economia di pensiero.

Con l'evoluzione della scolastica⁶² dopo la sua ultima grande fioritura italo-spagnola nei secoli XV-XVI, si produrrà, allora, una spaccatura tra la sapienza scolastica, alquanto emarginata

⁶² Non esiste ancora una conoscenza approfondita della storia della "scolastica", sin dal periodo medievale fino ai nostri giorni. La Scolastica (da non confondere con il tomismo, il quale comunque appartiene alla scolastica) è una tradizione di filosofia cristiana (e anche di teologia) basata su un uso armonioso tra fede e ragione e sul fondamento della filosofia classica (Platone, Aristotele). Si rifà ai grandi dottori, fondatori di approcci svariati al suo interno (Agostino, Anselmo, Tommaso d'Aquino, Scoto, Suárez, ecc.). I periodi principali del suo itinerario sono: a) *Alta scolastica*: X-XII secoli, con la figura centrale di Sant'Anselmo; b) *Bassa scolastica*: XIII secolo, un periodo di massima creatività, con esponenti quali San Tommaso d'Aquino, Sant'Alberto Magno, San Bonaventura, Beato Duns Scoto; c) *Tarda-scolastica*: XIV-XV secoli, con Guglielmo di Ockham come autore dominante; d) *Ultima scolastica classica*: XVI secolo, dove s'incluse il "secolo d'oro spagnolo", cioè il Cinquecento, con figure importanti come Capreolo, F. de Vitoria, il Gaetano, il Ferrariense, F. Suárez, Giovanni di San Tommaso; e) *Periodo di stagnazione*: XVII-XVIII; f) *Rinascita del tomismo, talvolta chiamata "neoscolastica"*: XIX-XX secoli, grazie specialmente all'enciclica di Leone XIII *Aeterni Patris*. La storia della neoscolastica e del tomismo contemporaneo degli ultimi due secoli è ricca di nomi. Costituisce una vera "scuola" (da qui anche il nome di "scolastica"). Spesso si rifà direttamente alla fonte (Tommaso), oppure tiene conto dei grandi commentatori classici. Talvolta è enucleata intorno ad alcune università cattoliche, ed ha la sua particolare storia in diversi paesi, associazioni e riviste. Alcuni nomi importanti: Rosmini, Cardinale Mercier, Grabmann, Sertillanges, Roland-Gosselin, Hoenen, Selvaggi, Van Steenberghe, Verneaux, Gardeil, Jolivet, Derisi, Gilson, Maritain, Pieper, Millàn Puelles, Vanni Rovighi, Fabro, De Finance, Ramirez, Mondin, Bogliolo, Composta, nonché la cosiddetta *neoscolastica trascendentale* (Maréchal, Rahner, Lonergan, Lotz), e un'altra linea del tardo Novecento denominata *tomismo analitico*, con esponenti come P. Geach, E. Anscombe e A. Kenny. Più recentemente gli studiosi e seguaci di San Tommaso si dicono "tomisti", ma non più "scolastici": Livi, Basti, Sánchez Sorondo, Clavell, Wippel, Llano, Lobato, MacIntyre, Stump, Pangallo, O'Callaghan, Aersten, Floucat, Foment, Brugès, Beuchot, Dewan, McInnery, Dougherty, ecc.

culturalmente ma persistente in ambito accademico ed ecclesiastico, e le nuove scienze della natura. La filosofia scolastica (secoli XVII-XIX) seguirà un itinerario stabile, ma privo di vivacità. Essa si affida alla ragione con aderenze razionalistiche, ad esempio con l'accoglienza del *principio di ragion sufficiente* di Leibniz o con l'accettazione della distinzione tra *verità razionali* o analitiche e *verità di fatto* o sintetiche ed empiriche, mentre indebolisce il suo primitivo legame con l'esperienza, come invece avveniva in Aristotele, e perde il legame "vissuto" con la teologia rivelata, al contrario di quanto accadeva con i grandi Dottori medievali. Così sarà fino alla rinascita del pensiero tomistico, quando si cercherà di andare alle fonti (San Tommaso), di indagare più a fondo sui principi filosofici e di stabilire un dialogo con la scienza moderna, come avverrà dopo l'enciclica *Aeterni Patris*⁶³.

In definitiva, in questo quadro complesso e caratterizzato dall'incertezza metodologica, possiamo comprendere meglio, nella prospettiva del metodo della metafisica, i motivi che provocarono la nascita della filosofia moderna, se intendiamo con tale espressione quel tipo di filosofia che si rifà ai principi del razionalismo e dell'empirismo (Cartesio, Locke, ecc.). La crisi della fisica aristotelica, "sostituita" dalla fisica moderna, lasciava la metafisica troppo in balia delle problematiche logiche che erano emerse, in particolare col nominalismo, dando così l'impressione che il suo metodo fosse semplicemente l'astrazione e l'abbandono dell'esperienza. Una metafisica così si allontanava dall'esistenza, che veniva vista solo empiricamente, come oggetto preferenziale delle scienze naturali.

B. Cartesio e la ricerca di un nuovo orizzonte di oggettività nel pensiero moderno

Il contingentismo, il nominalismo e il volontarismo della tarda scolastica favorirono lo scetticismo filosofico, mentre il trionfo della fisico-matematica consolidò via via la certezza nel nuovo metodo scientifico. Contro lo scetticismo filosofico si poteva anche opporre la "protezione teologica", in una prospettiva pure qui volontaristica (Dio Onnipotente e Volente). Si comprende così la comparsa della filosofia di Cartesio, "padre" della filosofia moderna,

⁶³ Inoltre, prima degli anni 60 del XX secolo, gli esponenti della filosofia scolastica, in generale, non avevano una buona conoscenza storica (un difetto comune a tanti filosofi di altri tempi), per cui non si erano confrontati seriamente con il pensiero moderno, e nemmeno avevano una visione accurata della propria storia, nonostante le polemiche di scuola. Da qui emergevano dei giudizi talvolta troppo sommari sugli autori moderni o su altri scolastici. Si pensi ad esempio alle solite critiche rivolte dai tomisti a Suárez, Scoto, Ockham, ecc., poco fondate su una conoscenza storiografica e uno studio serio di quegli autori, tenendo conto, comunque, della difficoltà di accedere alle fonti, in mancanza di edizioni critiche e di traduzioni.

preparata in un certo senso dalla crisi ockhamista, nonostante il lungo passaggio dal XIV al XVII secolo.

Nella filosofia cartesiana si scorge innanzitutto la preoccupazione metodologica primordiale, cosa insolita negli antichi. L'opera principale di Descartes non a caso si chiama *Discorso sul metodo*. In essa si afferma per la prima volta nella storia della filosofia l'attestazione sicura della propria coscienza di pensare, all'infuori di ogni sua intenzionalità metafisica. Tale inizio solo più tardi sarà radicalizzato prima dagli empiristi in un senso scettico, poi dagli idealisti come un tentativo di recupero della verità. Nell'inizio cartesiano si può vedere il punto di partenza storico del soggettivismo moderno (metafisica del soggetto, o della coscienza), in contrapposizione alla metafisica realistica dell'essere dei filosofi della tradizione greca e medievale. Vi si può pure individuare un inizio volontaristico, visto che il dubbio iniziale di Cartesio non è naturale ma volontario. In lui prevale comunque, tralasciando la pregnanza storica del *cogito*, l'oggettività delle idee chiare e distinte. Il modello di tali idee sono gli oggetti matematici e, inoltre, la presunta "chiarezza" delle spiegazioni meccaniche della nuova fisica.

Noi oggi interpretiamo il nominalismo (punto più "dissolvente" della tarda scolastica) e il cartesianismo alla luce dello sviluppo posteriore della filosofia moderna (empirismo, Kant, Hegel, Nietzsche, fenomenologia). Ci risulta difficile figurarci lo stato "confusionale" in cui si trovavano gli spiriti filosofici nel percorso che va sin dal XIV secolo (nominalismo) fino al XVII secolo (Cartesio). Si possono dare diverse interpretazioni di tali posizioni filosofiche. Ad esempio Cartesio si potrebbe anche prendere in una prospettiva spiritualista agostiniana. Inoltre i rapporti scienza-filosofia erano ancora incerti nei primi secoli della filosofia moderna e nemmeno esisteva una coscienza di tale problema.

Lo stato epistemologico del pensiero nei secoli di esordio della modernità, pensiero in parte filosofico e in parte scientifico, comportava dunque per così dire la ricerca di un orizzonte di "oggettività" sul quale poter fondare e sviluppare la scienza. Tale oggettività maturò bene nel quadro della nuova scienza, mentre lasciò incerta la situazione della filosofia, la quale com'è noto conoscerà un triplice esito:

a) uno di corto raggio nel *razionalismo dogmatico* (Leibniz, Spinoza), basato sull'*a priori* di una ragione analitica e intuitiva;

b) un esito di medio raggio, quale *l'idealismo*, il quale riconosce un ruolo centrale all'io "trascendentale" come vero nucleo del sapere e della realtà;

c) un esito, infine, di lungo raggio, *l'empirismo*, il cui risultato finale è la dissoluzione della filosofia (ridotta a psicologia) e, quindi, il passaggio al primato delle scienze sperimentali.

È vero che l'idealismo tentò di dare una risposta all'empirismo, solo che quest'ultimo si è rivelato più duraturo (fino ai nostri giorni), mentre l'idealismo come sistema è stato di corta durata nella storia della filosofia. Ciò che oggi rimane dell'idealismo è soltanto l'idea che la conoscenza sia una costruzione a effetti pratici, il che è compatibile con l'empirismo e con il pragmatismo dominanti nella nostra cultura “benpensante” e miscredente.

C. Valutazioni tomistiche del senso del pensiero moderno

I filosofi realisti concordano nel vedere nella filosofia moderna un'inversione rispetto alla sapienza classica (Gilson, Maritain, Fabro, Polo, ecc.): predominio della preoccupazione metodologica e del rigore della certezza fondante, con una visione critica del sapere tradizionale e dell'esperienza comune e qualitativa, insieme ad una grande fiducia nei risultati scientifici, con lo sbocco inatteso nella critica della fede religiosa cristiana, tranne che non fosse “purificata” (o eliminata) dalla ragione (illuminismo). Alla sapienza contemplativa e teocentrica, consapevole del mistero, portata all'ambito dell'essere nelle sue diverse strutture analogiche, si contrappone adesso una ragione umana antropocentrica e gnoseologica, sicura di sé e in un primo momento deduttiva (Spinoza), la quale a poco a poco cercherà di essere auto-fondante e costruttiva della totalità, con l'esaltazione illuminista della ragione (talvolta seguita da drammatici sbocchi politici), passando così dal teismo non religioso all'ateismo (Nietzsche, post-modernità relativistica e atea). Filosofi come Nietzsche e Heidegger sono stati “profeti” di questo percorso epocale che mette in gioco non soltanto lo sviluppo della filosofia ma anche il destino dell'uomo.

Più concretamente, l'atteggiamento nei confronti della filosofia moderna dei filosofi ancorati alla tradizione classica sono, ad esempio, i seguenti:

1. *Gilson*. Critica netta del pensiero moderno a partire da Cartesio, valutato come anti-realistico. La presa dell'essere reale è definitivamente persa. Si parte dal *cogito* e non si esce dall'ambito del pensiero. Questo sbocco fu preparato dall'essenzialismo logico-formale della tarda scolastica. In Gilson è dominante il rifiuto totale della filosofia idealistica, senza compromessi, insieme ad un forte richiamo al senso comune, al “realismo metodico” come punto di partenza della filosofia, tesi presa negli ultimi decenni da Antonio Livi.

2. *Fabro*. Con Cartesio inizia il “principio d'immanenza” o “principio di coscienza”, elevato al massimo dall'idealismo. I precedenti sono il formalismo scolastico essenzialista, sia con la perdita dell'importanza dell'atto di essere in Tommaso d'Aquino, sia anche con l'eliminazione o svalutazione delle facoltà sensitive interne che colgono il “significato” (cogitativa tomistica), il che favorì la spaccatura tra pensiero astratto e sensibilità intuitiva. Il punto più alto del pensiero moderno sarebbe Hegel, pensatore geniale e grande metafisico, comunque nell'ambito dell'immanenza. Spinoza-Hegel coincidono inoltre nel “principio di appartenenza”, secondo cui il finito si riduce ad essere un'apparizione dell'Infinito, in una totalità abbracciante nella quale il finito è analiticamente necessario insieme all'Infinito (panteismo metafisico). Dopo Hegel, si perde la cornice infinita (“romantica”) della coscienza e si produce la frammentazione della soggettività nell'ambito della finitezza del mondo (marxismo, esistenzialismo).

In definitiva, il *cogito* sviluppato coerentemente, secondo Fabro, finisce nell'ateismo moderno a sfondo volontaristico (Nietzsche). Questa valutazione converge con la tesi di Heidegger dell'oblio dell'essere lungo la storia della filosofia, tesi applicata in questo caso alla filosofia moderna. Ma neanche Heidegger si libera dal principio di coscienza, secondo Fabro, benché l'esistenzialismo abbia tentato una nuova via verso la realtà. Fabro riconosce tuttavia alla filosofia moderna il merito di aver intuito l'importanza della libertà, purtroppo in una cornice immanentistica (ad eccezione di Kierkegaard).

3. *Neoscolastica trascendentale*. La filosofia moderna avrebbe scoperto in un modo più potente degli antichi la dimensione della soggettività cognitiva. Non si può accettare il realismo ingenuo dei classici. Si può e anzi si deve partire dal pensiero, come fecero Cartesio o Kant, e tentare di dare a tale punto di partenza una risoluzione metafisica e realistica (così Maréchal, Rahner, Lonergan).

Gilson e Fabro hanno criticato duramente questa posizione come inconsistente.

Alcuni autori (non però gli scolastici trascendentali) hanno cercato di riallacciare la soggettività cartesiana allo spiritualismo di Platone, Agostino e Pascal (ad esempio, Sciacca, Del Noce) e hanno visto con simpatia o almeno con attenzione la fenomenologia di Husserl, se viene presa senza l'ultimo sbocco nell'idealismo (così Millàn Puelles e in qualche modo K. Wojtyła).

In fondo Fabro e Gilson sono concordi nell'individuare nel principio d'immanenza il nucleo teoretico più importante del pensiero moderno. In questo senso ritengono necessario

continuare e approfondire la metafisica realista dei classici, ancorata sull'essere trascendente, sulla metafisica della verità e del bene e sui primi principi metafisici. Le esigenze degli neoscolastici trascendentali si soddisfano se si elabora una filosofia della conoscenza adeguata che completi e allarghi gli elementi già presenti *in nuce* nel pensiero classico, senza dover accettare necessariamente la critica cartesiana o kantiana. Un realismo critico (termine accolto da Maritain, ma non da Gilson) non significa necessariamente "criticismo cartesiano".

Proprio per questo sono utili, ad esempio, i rilievi di Fabro sulla cogitativa e la complessità della percezione intellettuale, gli studi di Millan Puelles sulla soggettività, la coscienza e l'intenzionalità, oppure le tesi di Maritain sulle forme dell'astrazione e sull'intuizione, nonché sulla conoscenza per connaturalità, non perché siano contributi definitivi, ma perché occorre continuare su tale linea, ed è sotto questo rilievo che si può vedere la proposta metodologica di Polo di "abbandonare il limite mentale" (superamento dell'oggettivismo) come metodo per fare metafisica.

Fin qui abbiamo visto il problema della filosofia moderna in quanto contrassegnato dal *principio d'immanenza* contrapposto al realismo classico dell'essere, la verità e il bene. Diciamo in due parole in che cosa consiste tale principio. Si può dire che esso si è manifestato storicamente in varie tappe, la prima solo "gnoseologica", la seconda con sbocchi idealistici o pragmatistici:

a) *Forma gnoseologica* ovvero *rappresentazionismo*: non conosciamo le strutture del mondo reale, ma soltanto le nostre idee, le nostre percezioni, le nostre rappresentazioni delle cose. Fare filosofia non è altro che riflettere su noi stessi.

b) *Forma costruttivista radicale*; la realtà stessa è idea, ragione, pensiero. Il pensiero non è contemplativo, ma realizza o costruisce la realtà. Realtà=realtà pensata. Il costruttivismo gnoseologico radicale si è presentato nelle vesti dell'*idealismo classico* (Hegel e altri), di carattere sistematico e necessario, oppure, nella sua fase contemporanea in decomposizione (talvolta chiamata "post-modernità"), come *relativismo pragmatista de-costruttivo*, in cui la vecchia "rappresentazione" si traduce ora in attività costruttiva non guidata dalla verità e dal bene (ad esempio, nel "tecnologismo" contemporaneo).

D. Altre dimensioni caratterizzanti il pensiero moderno

La caratterizzazione del pensiero moderno e delle sue problematiche non si esaurisce nel problema del binomio realismo vs immanentismo. Aggiungiamo altri elementi valutativi di cui bisogna tener conto:

1. *Pensiero greco e pensiero cristiano nei confronti dei moderni.* Semplificando un po' per avere una visione di sintesi, si potrebbe dire che nel pensiero greco più metafisico (Platone, Aristotele) predominava una visione del mondo intellettualistica, necessaria, universale, cosmologista (o naturalista) e contemplativa. Con la nostra intelligenza si potevano afferrare le strutture intelligibili della natura e del suo fondamento (Idee, Dio come Somma Intelligenza). Il filosofo abitava il cosmo per contemplare i suoi ambiti universali e necessari. La nostra intelligenza "divina" era vista come la parte più nobile dell'universo.

I teologi e filosofi cristiani accolsero questi elementi della migliore sapienza greca e li incorporarono ad una visione più alta, in cui il mondo, in quanto creato, si presentava come contingente e non necessario, come un dono gratuito, opera di un Dio che non era solo Intelligenza, ma anche Volontà, Libertà e soprattutto Amore personale⁶⁴. Al centro dell'universo sta la persona umana. In quanto creata ad immagine di Dio, trascende il cosmo naturale. Trova il suo destino nell'amore contemplativo di Dio e del prossimo. Nella visione cristiana acquistano una particolare rilevanza la creazione libera di Dio, il primato della persona, la centralità dell'amore (il male radicale è il peccato). Inoltre, dal momento che la salvezza contiene un elemento storico fondamentale (creazione, peccato, redenzione, escatologia), l'universo non veniva più visto staticamente, come avveniva nei greci (tempo ciclico), ma con un senso storico lineare e irreversibile destinato alla vita eterna.

Nella cultura moderna (non necessariamente uguale alla "filosofia moderna") si sviluppano aspetti non presenti nella cultura greca, la cui radice starebbe, agli occhi di alcuni studiosi, nella visione cristiana: valore positivo del lavoro e della tecnica, importanza della persona e della libertà personale. Nell'illuminismo (nucleo più "duro" della filosofia moderna) questi elementi si radicalizzano ("secolarizzazione di valori cristiani"): la libertà, la creatività, la volontà,

⁶⁴Questi elementi sono presenti con diverse sfumature nei teologi-filosofi cristiani medievali, ad esempio francescani (San Bonaventura, Beato Duns Scoto) e domenicani (San Tommaso, Sant'Alberto Magno). Pur con contrasti di opinione sul primato dell'intelligenza o della volontà, si manteneva comunque un equilibrio intorno all'importanza della libertà, la quale è essenziale nel cristianesimo: Dio crea per Amore, il peccato è opera della volontà, la salvezza e la grazia sono operanti grazie alla corrispondenza libera e amorosa dell'uomo. Nel nominalismo tardomedievale questo equilibrio si rompe.

diventano forze di auto-costruzione di un uomo che vuole arrivare alla “emancipazione assoluta” (da Dio, dalla legge naturale, dalla verità, dal bene, da ogni regola). Di qui la “crisi della filosofia moderna” (oggi manifesta in certe forme di scientismo e tecnicismo radicale).

2. *Il problema della scienza moderna.* La questione della metafisica, come abbiamo visto, è collegata alla nascita e sviluppo della scienza moderna. Quest’ultima scoprì un metodo adeguato di lettura dei fenomeni fisici e così pose una sfida alla filosofia. Se la metafisica non vuole rimanere troppo separata dal sapere complessivo della natura, deve prendere posizione dinanzi alle scienze. Su questo punto diversi sono stati gli atteggiamenti nei tomisti, sin dal rifiuto della scienza moderna, in quanto puramente ipotetica e priva di portata ontologica, fino all’accettazione delle scoperte scientifiche moderne come ontologicamente rilevanti⁶⁵. Entrambe le posizioni hanno conseguenze non indifferenti per la metafisica, la quale non può evitare di basarsi sulla conoscenza del mondo fisico. Se la scienza moderna viene ritenuta come puramente costruttiva, si tenderà a proporre un metodo del tutto diverso per la filosofia (così in Bergson, Husserl, Heidegger), oppure verrà più facilmente accolto l’idealismo.

In questo senso, Maritain rese un servizio epistemologico nella cornice del tomismo nel prospettare una particolare modalità di astrazione (“empirio-metrica”) tipica della scienza naturale moderna, la quale veniva così differenziata dalla filosofia della natura. Anche altri autori realisti (Agazzi, Artigas) hanno cercato di distinguere la forma dell’oggettivazione scientifica dalla prospettiva filosofica naturale⁶⁶.

Alcune note tipiche della filosofia moderna post-razionalistica sono:

1. *Tramonto della metafisica trascendente.* La “problematica” del pensiero moderno non è soltanto la crisi del realismo e l’opzione per l’idealismo, ma anche il tramonto della metafisica, anche se questo problema si pone esplicitamente a partire da Kant. Dopo la critica delle nozioni metafisiche non collegate all’esperienza sensibile, risulta molto difficile parlare di sostanze e di entità immateriali, come l’anima o Dio (la stagione idealistica, pur essendo “metafisica della ragione”, ebbe una corta durata, come abbiamo già detto, e ben presto fu superata dal positivismo e dalla critica antifilosofica). La filosofia moderna ha continuato il suo percorso

⁶⁵ Cfr. il mio lavoro prima citato *Science, Metaphysics, Philosophy: In Search of a Distinction*, “Acta Philosophica”, 11 (2002), pp. 69-92.

⁶⁶ Cfr. su questo punto il nostro studio *Introduzione alla gnoseologia*, cit., pp. 136-146, dove estendiamo la tradizionale teoria dei tre o quattro tipi di astrazione ad un numero molto più ampio di astrazioni scientifiche, a seconda dei diversi approcci metodologici delle scienze particolari.

dopo Kant, ma un discorso metafisico trascendente si è rivelato sempre più difficile, nel senso almeno della metafisica classica, talvolta confusa con il razionalismo. È vero che la super-critica antimetafisica del Circolo di Vienna è fallita. Ma le metafisiche che vengono proposte nel Novecento e oggi sono indebolite (euristiche, logico-linguistiche, ermeneutiche), molto timide per parlare della trascendenza e della verità in senso forte. Anche questo è fondamentale qualora vogliamo parlare del metodo della metafisica.

2. *Rifiuto del rappresentativismo e diffidenza nei confronti del pensiero concettuale.* Nella filosofia moderna vi sono in un certo senso due grande tappe: l'epoca del *razionalismo*, tipicamente “rappresentativista”, il cui percorso diviene sempre più sistematico e costruttivo fino ad arrivare all'idealismo, e il *dopo-Hegel*, dove compaiono delle filosofie non sistematiche, ben diverse dal punto di vista tematico e metodologico dalla filosofia classica (mentre invece il razionalismo manteneva ancora un vincolo tematico con i classici), comunque *accomunate dal rifiuto “viscerale” del razionalismo concettuale* (talvolta confuso col pensiero classico). Così nella fenomenologia, nell'esistenzialismo, nel personalismo, nel vitalismo, nel pragmatismo, nell'ermeneutica o nella filosofia analitica del linguaggio.

3. *Rifiuto dell'intuizione intellettuale e razionalismo dimostrativo ipotetico.* La filosofia moderna nasce, come abbiamo visto, con un'accentuata problematica gnoseologica. La crisi dell'armonia fede-ragione e della visione sapienziale tradizionale provoca lo scetticismo, con la conseguente ricerca di nuove certezze. Com'è noto, in un primo momento, vale a dire nel razionalismo classico (Cartesio, Leibniz, Spinoza), si fa avanti come base della certezza l'evidenza oggettiva della ragione *a priori*. Questa “certezza” assolutistica non è la tradizionale certezza intellettuale dei classici aperta al mistero. La certezza razionalista cerca un chiarezza completamente controllata dalla ragione, la chiarezza del $2+2=4$.

Predomina finalmente una razionalità ipotetica, con il rifiuto dell'evidenza o contenuto eidetico primario, ma più profondamente con l'oblio del *voùs* classico, ora confuso con la ragione “a priori” razionalista. Così accade ad esempio nella logica-matematica moderna, nel metodo ipotetico-deduttivo di Popper e in altre posizione della filosofia contemporanea. Se si rifiuta l'evidenza intellettuale, rimane solo la dimostrazione, la coerenza, il consenso, l'ipotesi, la fede, come base delle costruzioni razionali e anche delle “certezze” empiriche, le quali sono interpretate sulla base di tale premesse di fede o ipotetiche. Husserl tenterà invano di riproporre l'evidenza oggettiva (fenomenica) per “rifondare” il razionalismo classico.

4. *Metodo fenomenologico e metodo esistenziale.* Le critiche assolute contro il “pensiero moderno” di solito non hanno come bersaglio questi due elementi. Fabro è rimasto colpito nei confronti del metodo esistenziale e riconosce che nei classici non c’era niente del genere. Molti tomisti hanno cercato di incorporare aspetti del metodo fenomenologico (Wojtyła). Sono separabili dall’immanentismo il metodo fenomenologico e il metodo esistenziale? Sembra di sì. Ma oggi il metodo esistenziale è dimenticato.

5. Inoltre: *metodo ermeneutico e metodo analitico.* Forse potrebbe incorporarsi alla metafisica come metodo ausiliari. Così fanno molti autori, anche tomisti.

6. I metodi indicati nei nn. 4 e 5 si possono staccare da contesti immanentisti o contrari al realismo metafisico.

E. La posizione di Polo⁶⁷

E1. Aspetti generali

Alla pari dei tomisti o realisti tradizionali, l’atteggiamento di Polo nei confronti della filosofia “moderna” è fondamentalmente critico. Non è a suo parere una filosofia “continuabile” nemmeno tramite ampliamenti, come invece Polo ritiene di poter fare con la filosofia classica. Nel pensiero moderno ci sono alcune tematiche opportune, ma tutto sommato esso va soggetto ad una rettifica completa, in quanto ha preso una strada sbagliata. In questo senso la posizione di Polo non è paragonabile a quella del tomismo trascendentale.

La critica gilsoniana e fabriana al formalismo, essenzialismo e immanentismo tipici della filosofia moderna sarebbe condivisa da Polo, solo che egli la formula in una maniera più specifica e articolata nella linea di una *radicalizzazione del “limite” che è proprio il pensiero (oggettivante)*, dal momento che nei moderni (Cartesio, idealismo) si perde la sua intenzionalità realista e quindi il pensiero diventa la via esclusiva della metafisica, la quale viene così portata ad una strada senza uscita.

⁶⁷ Cfr. L. Polo, *Evidencia y reali dad en Descartes*, Rialp, Madrid 1963; 3a. ed. Eunsa, Pamplona 2007; *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofia contemporànea*, Universidad de Navarra, Pamplona 1993; *Nominalismo, idealismo y realismo*, 2a. ed. Eunsa, Pamplona 2001.

La deviazione nasce dal crollo filosofico rappresentato dal nominalismo, mentre invece in Fabro l'inizio del pensiero moderno starebbe piuttosto in Cartesio e si manifesta come una perdita dell'atto in senso aristotelico, quindi anche dell'atto di essere tomistico. Polo ritorna spesso sull'idea che il secolo XIV (nominalismo) è la chiave di volta della nascita della filosofia moderna anche a motivo del "teologismo" dei nominalisti, elemento che priva di forza alla filosofia e alla percezione del valore della natura razionale, un punto che vedrà la sua massima espressione nel pensiero di Lutero, interpretato da Polo come una "visione pessimistica" dell'uomo.

Con la perdita dell'ontologia aristotelica si fa anche strada il pensiero razionalista, contrapposto al nominalismo e incentrato nell'essenza pensata, cioè nell'oggetto, cui si oppone il soggetto pensante. Quest'ultimo elemento verrà posto come fondamento degli oggetti nello sbocco finale idealistico. Il percorso del razionalismo trova quindi il suo momento culminante in Hegel. Polo riconosce l'importanza della ricerca sul soggetto, ma propone di vederlo non nella linea gnoseologica della dualità soggetto-oggetto, bensì come un modo di essere più alto dell'essere del mondo fisico, l'essere come libertà proprio della persona.

Non esiste in Polo un'interpretazione univoca del pensiero moderno. I suoi due autori di riferimento di Polo sono Hegel e Heidegger, in convergenza con Fabro. Le sue monografie su singoli autori moderni sono dedicate a Cartesio, Hegel e Nietzsche (in quest'ultimo caso non in maniera esclusiva), cui si può aggiungere un opuscolo sulla teoria della conoscenza in Kant⁶⁸. Nella sua opera *Nominalismo, idealismo y realismo* ci sono indicazioni parziali su diversi autori della filosofia moderna dove vengono considerati, ad esempio, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer e altri, senza una pretesa di coprire tutto l'arco della filosofia moderna. In diversi luoghi ha studiato pure Kierkegaard, Freud, Marx. Le sue critiche al pensiero oggettivante e al fondamento di tale pensiero nell'io trascendentale valgono per gli idealisti, ma in parte anche per i razionalisti, in quanto avviati verso l'idealismo a causa del loro metodo inficiato dal rappresentazionismo di base.

E2. Nominalismo

Il nominalismo tardomedievale (Ockham) comporta secondo Polo un ripiego del pensiero concettuale (gli universali) su se stesso, visto che l'idea concepita dalla mente per capire la realtà

⁶⁸ Cfr. L. Polo, *La critica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosòfico, n. 175, Universidad de Navarra, Pamplona 2005.

non corrisponde ormai all'essenza reale, la quale viene identificata con l'individuo fisico, ma ad una sorta di finzione (ente di ragione) che “suppone” per la cosa reale, anche se in realtà non esprime altro che il proprio contenuto mentale, come abbiamo visto sopra. In Platone i contenuti pensati erano considerati un mondo intelligibile reale. Nel nominalismo questo mondo è un universo logico, il quale più tardi, nel nominalismo contemporaneo, sarà ridotto a mondo linguistico. Secondo questa impostazione, non capiamo veramente la realtà (perdita dell'intenzionalità), ma solo le nostre idee della realtà (rappresentazionismo). Il mondo reale extra-mentale, sempre individuale e senza alcun aspetto universale, è ridotto a fattualità (*factum*), ad un semplice caso della possibilità pensata.

Il nominalismo viene a coincidere così con l'empirismo. Il pensiero è una costruzione mentale la quale semmai sarà confrontata con la realtà empirica tramite l'espedito della *verificazione*, che alla fine risulta problematica. Si perde la necessità naturale e anche la necessità del pensiero (ad eccezione della necessità logica), poiché le costruzioni mentali possono essere svariate e anche infinite, come si vede negli sviluppi contemporanei del nominalismo sia in logica che in filosofia della scienza.

Un pensiero così si pone al servizio della prassi tecnologica in quanto perde spessore cognitivo. Ma qui la stessa tecnologia, senza la guida di una necessità ontologica, diviene arbitraria, cioè soggetta alle decisioni volontarie degli uomini. Così il decisionismo o “arbitrarismo” volontario di queste posizioni contemporanee denuncia quel primitivo volontarismo che era già presente in Ockham in veste teologica.

E3. Cartesio

Secondo l'esposizione di Polo, Cartesio cerca una ricostruzione razionale e sistematica della filosofia a partire da un inizio originario ormai diverso dall'ente trascendentale della filosofia tradizionale. Tale inizio sta in una sorta di misto di oggettività-soggettività: è *l'idea pensata da un soggetto pensante*. Si parte dalla decisione volontaria di rendere tutto problematico, accogliendo così lo scetticismo, proprio per superarlo nella ricerca di una evidenza incontrovertibile. Lo scettico, razionalista occulto, vorrebbe un'intuizione sbalorditiva della verità, anche se in fondo cerca più una certezza assoluta che un vero sapere. Tale visione immediata assoluta sarebbe secondo Cartesio l'idea chiara e distinta, semplice e trasparente: l'oggetto razionale nel suo mostrarsi netto ad una ragione guidata dalla volontà di dubitare e quindi di controllare l'evidenza.



L'oggetto è il comparire di un contenuto chiarissimo alla coscienza. La realtà extra-mentale rimane fuori come “cosa” che di per sé non è più intelligibile e viene vista sì, come reale nella sua fattualità, un po' come avveniva in Ockham, ma niente altro. L'idea “corrisponde” o è identica alla cosa perché lo garantisce Dio (garanzia di verità). L'unico elemento veramente esistenziale raggiunto da Cartesio con il *cogito* è il *sum*, la coscienza della propria esistenza in quanto esistenza pensante (perché dubitare è pensare). Ma anche qui il “sono” rimane un fatto e non è incorporato ad una interpretazione metafisica dell'essere.

Secondo Polo, in Cartesio è centrale la nozione di *evidenza*, la quale non ha una portata ontologica, ma è soltanto *l'attualità dell'oggetto in quanto pensato*. In tale situazione di

evidenza mentale Polo situa precisamente il “limite” del pensiero, secondo la sua interpretazione.

L'evidenza oggettiva suppone un pieno controllo della ragione sul suo oggetto. Il pensiero idealistico cercherà di sviluppare al massimo tale evidenza, la quale sarà pienamente identica alla realtà solo se infinita, come succede in Dio (così nella filosofia di Hegel).

Il rapporto tra *idea evidente* e *cosa reale* in Cartesio è estrinseco e di tipo causale. L'idea rimanda alla realtà extra-mentale perché sarebbe causata dalle cose. L'idea, d'altra parte, porta anche al *sum*, quindi sembra rimandare ad un'esistenza. Andando oltre Cartesio, secondo Polo nell'idealismo posteriore si cercherà di vedere nel *sum*, cioè nel *soggetto*, nell'*io*, il “fondamento” del pensare. Il nostro autore critica questo modo di accedere all'*io*, alla persona, poiché così il *fondamento*, che per i classici realisti era l'essere, ora è il soggetto. Si produce quello che Polo chiama *la simmetrizzazione come una delle caratteristiche del pensiero moderno*, l'operazione cioè di trasferire il fondamento dall'essere al soggetto pensante.

Una tesi propria di Polo, invece, è che la persona non dovrebbe essere vista come “fondamento” e neanche ridotta ad un fondamento, ad esempio dicendo che la persona è “un tipo di ente”, in quanto essa dovrebbe essere vista piuttosto come *un altro* modo di essere: l'essere “come libertà”, punto già accennato pagine addietro (Polo chiama pure la persona *l'ademàs*: ciò che è “in aggiunta” al pensare). Altrimenti la filosofia della persona non sarebbe che un capitolo o un'applicazione della metafisica dell'essere “come fondamento”, chiamato anche “essere come principio” (o “principiale”), concezione che corrisponde piuttosto alla metafisica dell'universo non personale⁶⁹. Dal “pensare” (=avere idee evidenti di stampo cartesiano) non si arriva bene né alla realtà extra-mentale, né alla realtà personale, a meno che non abbandoniamo l'oggettività (Gilson aveva osservato, in questo senso, che da un chiodo dipinto si arriva solo a una parete dipinta). Occorrono dunque due modi diversi di “abbandonare il limite” del pensiero oggettivo: uno per arrivare alla realtà subumana, un altro per arrivare alla persona⁷⁰.

Commento personale. L'interpretazione che Polo fa di Cartesio si compie naturalmente alla luce della filosofia posteriore e del metodo della metafisica proposto da Polo. Tale

⁶⁹ Dire che la persona è semplicemente “un tipo di ente”, secondo Polo equivarrebbe a fare dell'antropologia una “filosofia seconda” tra le altre e non, come invece vuole Polo, una “antropologia trascendentale”. Per questo motivo il nostro autore evita l'espressione “metafisica della persona”, nel senso che la metafisica dovrebbe studiare l'essere “come primo principio”, proprio del mondo subumano, diverso dall'essere “come libertà”, proprio della persona.

⁷⁰ In qualche modo, direi, Polo congela la pretesa portata ontologica del “pensare oggettivo”. Resta salda così una delle tesi di Polo: *il pensiero non è l'essere*. Non esiste un'identità tra “essere” e “pensare”, punto già indicato in occasione della valutazione di Polo su Parmenide.

interpretazione sembra giusta e profonda. Ovviamente non possiamo vedere in Cartesio come personaggio storico più di quanto egli ha detto. La sua filosofia, come del resto Polo ha riconosciuto, è piena di incoerenze metodologiche (ad esempio, è strano concludere che l'io sia “una sostanza pensante”, in quanto la nozione di “sostanza” è tutt'altro che chiara e distinta). In Cartesio sono presenti in maniera potenziale molti elementi che subiranno sviluppi divergenti nella filosofia moderna.

La chiarezza e distinzione dell'evidenza oggettiva cercata da Cartesio significa pure, ad esempio, che in fondo egli tende ad una intelligibilità matematica, almeno per capire il mondo (cfr. Sofia Vanni Rovighi). Il fatto poi che Cartesio accetti (anzi elabori) una filosofia della natura di stampo meccanico significa che egli identifica la fisico-matematica con la realtà stessa della natura fisica, una volta che l'oscura filosofia scolastica della natura venne gettata nel cestino (questo punto è stato chiaramente indicato da Maritain)⁷¹. Così Cartesio cade nell'errore di identificare il metodo scientifico con il metodo della filosofia naturale, senza porsi il problema della corrispondenza parziale dell'oggettivazione matematica con la realtà. Personalmente ritengo che l'evidenza oggettiva cartesiana abbia due possibili risvolti: il primo è quanto ho segnalato sull'*intelligibilità matematica*; il secondo sarebbe l'evidenza del *fenomeno* senza portata metafisica, nel senso indicato da Husserl. I “passi metafisici” compiuti da Cartesio (dimostrazione dell'esistenza del mondo, ontologia della sostanza pensante, ecc.) sarebbero incoerenze dovute a una certa mescolanza ancora presente in Cartesio tra le sue intuizioni razionali e la tradizione scolastica da cui dipende.

E4. L'idealismo

Dopo il crollo del nominalismo, la filosofia razionalista-idealista cerca secondo Polo una riproposta della verità nella linea del pensiero. Il denominatore comune di questa linea sarebbe un discorso forte sulla verità del pensiero, come una sorta di inflazione del trascendentale tomistico *verum*, la riduzione cioè dell'essere alla sua intelligibilità o, in definitiva, la tesi secondo cui l'essere è il pensare, la ragione, l'idea, con la tendenza a fondare gli sviluppi della ragione su di un soggetto pensante costitutivo e autocosciente: l'io trascendentale, lo Spirito

⁷¹ Gilson vede in Cartesio una forma di “angelismo”: come l'angelo in Tommaso, l'uomo comincerebbe a conoscere a partire dall'intuizione del proprio essere. Fabro invece vede nel *cogito* cartesiano una “radice di ateismo” e un elemento volitivo sottolineato dall'esistenzialismo moderno e da Nietzsche. Non sono punti incompatibili con Polo.

hegeliano, ecc. Il realismo sarebbe caratterizzato, invece, dal primato del trascendentale *ens* sugli altri trascendentali⁷².

La differenza tra l'idealismo e il nominalismo, empirismo, positivismo, è che per queste ultime posizioni il pensare è un *fictum*, una costruzione contingente che riguarda i "fatti" empirici, i quali rimangono all'infuori della mente come pezzi irrazionali. L'idealismo cerca invece di vedere nel pensiero una legge o una necessità, il che avrà una risoluzione teologica nel suo rimando all'infinito Assoluto (Dio come Autocoscienza pura). Dal momento che nell'idealismo sta sempre al primo posto la luminosità concettuale e l'evidenza incontrovertibile, la coscienza del sapere sarà sempre auto-coscienza, una sorta di perfetta "riflessione" del concetto su se stesso, come una auto-costituzione del sapere assoluto, punto fondamentale in Hegel.

In generale ogni sistema filosofico che comincia con il pensiero (penso, conosco, desidero sapere, mi domando, dubito, ecc.) è idealista⁷³. Anche Husserl è idealista, secondo Polo, dal momento che cerca nella riduzione eidetica il superamento della "fattualità empirica" del mondo naturale, reale ma priva di necessità. Husserl pone la necessità definitiva nell'io della riduzione fenomenologica. Quindi ancora una volta siamo nell'io proposto come fondamento della verità (principio sopra indicato di "simmetrizzazione").

Nell'area del razionalismo non ancora pienamente idealista, Polo si è soffermato sulla "metafisica modalista" di Leibniz. Il binomio su cui viene impostata la sua filosofia non è l'atto e la potenza, bensì la possibilità e l'esistenza fattuale. L'esistenza de Dio è dimostrata a partire dalla sua possibilità. In quanto insieme di tutte le possibilità ideali, Dio esiste necessariamente. Si arriva alla necessità considerando tutte le possibilità, il che è una variazione del massimo

⁷² Polo si rifà alle tesi tomistiche secondo cui *esse rei, et non veritas eius, causat veritatem intellectus* (S. Th., I, q. 16, a. 1, ad 3), e *veritas supra ens fundatur* (De Veritate, q. 10, a. 12, ad 3).

⁷³ Non è facile definire l'idealismo. Ce ne sono molte versioni e per alcuni autori perfino il platonismo sarebbe una forma di idealismo. Seguo la visione tradizionale secondo cui il *realismo* è la posizione filosofica che riconosce resistenza di una realtà esterna e indipendente dal pensiero umano, una realtà comunque conoscibile dall'uomo. L'idealismo è la tesi che non accetta il realismo così definito. Nel realismo, un albero non conosce ed esiste indipendentemente dalla nostra conoscenza. La verità è l'adeguamento della nostra mente a ciò che l'albero è. Nell'idealismo, l'essere di una montagna, ad esempio, sarebbe una determinazione di ciò che pensa la coscienza umana sulla montagna: il nostro pensiero non potrebbe conoscere niente che sia indipendente dal pensiero. Le versioni attuali di "costruttivismo gnoseologico" sono idealistiche, anche se non impiegano questo nome. Per gli idealisti, i filosofi realisti sono, a seconda dei casi, "empiristi", "metafisici", "dogmatici ingenui". Il fatto che gli idealisti talvolta riferiscano il principio di coscienza a Dio ("le cose esistono perché Dio le pensa") non cambia questo impianto concettuale. L'idealismo teologico è pur sempre idealismo.

pensabile anselmiano. L'argomento quindi parte dall'essenza possibile e pensabile: se essa è infinitamente possibile, non può trovare alcun "impossibile" che le impedisca di esistere.

Il mondo creato viene altresì derivato dalla possibilità, visto che Dio crea la maggiore perfezione possibile, la maggior quantità di essenze realizzabili, e questo perché la scelta, in virtù del principio di ragione sufficiente, segue sempre la possibilità migliore. Il principio di "pienezza" proposto da Arthur Lovejoy (1873-1962) è in qualche modo seguito da Leibniz. Ogni possibilità per cui non ci sia una ragione sufficiente che ne impedisca l'esistenza si realizza necessariamente. Questo modo di ragionare è una sorta di metafisica "matematica" deduttiva *a priori* che riesce ad evitare il monismo di Spinoza e sembra mantenersi ancora come tradizionale, ma secondo Polo è idealista in quanto è fondata sulla pensabilità "totale" dell'essere⁷⁴.

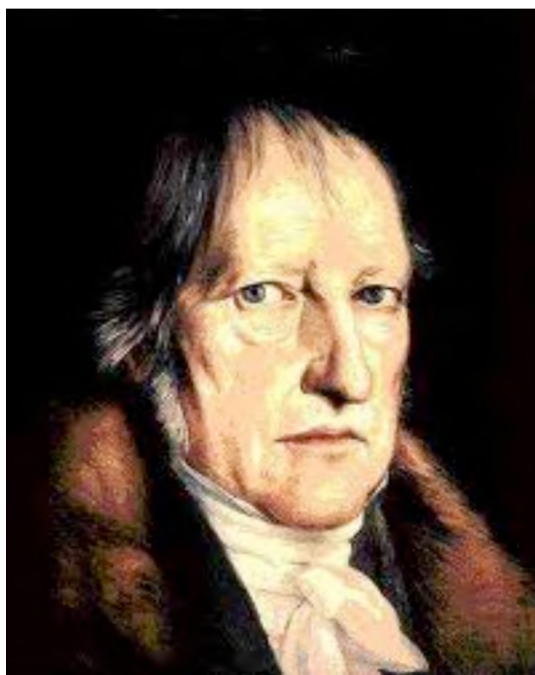
Non è strano, aggiungerei, che alcune versioni della fisica quantistica, anche quando vengono applicate alla cosmologia, utilizzino la nozione dei "mondi possibili" per conferire realtà alle infinite possibilità contenute nella funzione di onda di Schrodinger. L'emergenza di un presente alla nostra coscienza nel collasso d'onda sarebbe soltanto un fenomeno soggettivo. Così in Hugh Everett/B. C. De Witt, nella cosiddetta "teoria dei multi-mondi". Questa interpretazione della teoria quantistica è idealistica, ma lo era già il fatto di vedere nella coscienza (nell'osservatore) la causa del collasso della funzione d'onda, come fecero J. von Neumann and E. Wigner⁷⁵. Se quest'ultima tesi poteva sembrare solipsista, conferire realtà all'insieme delle possibilità di tale funzione non è realismo, ma idealismo estremo.

⁷⁴ Un altro elemento "idealista" leibniziano è che per questo pensatore la sostanza ("monade") include necessariamente la percezione ("panpsichismo"). In questo punto Leibniz si avvicina a Berkeley, dal momento che una realtà senza percezione, puramente materiale, per Leibniz sarebbe soltanto un fenomeno.

⁷⁵ Le interpretazioni della fisica quantistica hanno fatto ricorso durante una serie di anni alla coscienza come modo di risolvere una serie di interrogativi sorti dalla descrizione quantistica del mondo fisico (funzione di onda, con la sovrapposizione di stati possibili) e dall'isurazione microfisica di effetti quantici (collasso della funzione d'onda). Tale ricorso sembrava a molti autori una sorta di accesso dalla fisica alla mente e allo spirito, perfino a Dio (così in J. A. Wheeler), però nella linea di Berkeley-Leibniz, cioè secondo un indirizzo idealistico e dualista di stampo cartesiano. L'attuale propensione verso il materialismo, un altro estremo filosofico, porta al rifiuto di tali interpretazioni, ma non come superamento dell'idealismo, bensì solo in base al "pregiudizio anti-mentalista" dell'attuale naturalismo (dove "naturalismo" equivale a materialismo).

E6. Hegel

Come abbiamo detto, Hegel insieme a Heidegger è uno dei referenti principali di Polo nel suo confronto con la filosofia moderna. Hegel porta a compimento le massime aspirazioni dell'idealismo e in questo senso rappresenta un momento culminante del pensiero metafisico moderno. Il primo lavoro impegnativo di Polo, *El acceso al ser*, contiene una critica importante a Hegel. L'abbandono del limite come metodo della metafisica è in Polo una risposta sia al metodo hegeliano, un metodo che prende la strada della radicalizzazione dell'*essenza pensata* nel tentativo di assegnarle "vita" nel processo dialettico-storico, sia alla fenomenologia, la quale si insedia nell'evidenza dell'oggetto evitando la metafisica, per poi prendere una piega idealistica nel rimando definitivo all'io trascendentale⁷⁶.



L'interpretazione di un pensatore così ampio e difficile come Hegel è molto diversa nei grandi filosofi (si pensi a Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Heidegger, Popper, Gadamer), ed è stata specialmente acuta da parte di metafisici realisti quali Fabro e lo stesso Polo. Hegel si può esporre a partire da Kant, da Leibniz, da Spinoza, da Fichte, dal neoplatonismo in chiave moderna, ecc. Alcune di queste prospettive possono essere convergenti. Talvolta esse si concentrano sul razionalismo hegeliano, o sulla dialettica, oppure sull'aspetto panenteistico, o

⁷⁶ Anche nel *Curso de teoria del conocimiento*, vol. III, Polo espone una lunga critica al metodo hegeliano, inquadrato in uno dei "modi di pensare" che secondo Polo non servono per fare una metafisica realista. Infine, Polo ha dedicato due libri a Hegel, posteriormente, uno intitolato *Hegel y el post-hegelianismo* (1985), l'altro *Introducción a Hegel* (2010), anche se quest'ultimo è previo (lezioni del 1981-2) ed è piuttosto introduttivo.

forse sullo storicismo hegeliano. Altri autori lo vedono in chiave teologica, dato che Hegel prende in prestito elementi della fede cristiana per “razionalizzarli”, motivo per il quale alcuni vedono la sua filosofia come una gnosi cristiana⁷⁷. D'altra parte bisogna tener conto dei diversi periodi di Hegel, per cui un'esposizione complessiva del suo pensiero non è facile (Hegel di Jena, Hegel di Berlino, ecc.).

Vorrei presentare brevemente il nucleo delle interpretazioni che fanno di Hegel sia Fabro che Polo. Tutte e due mi sembrano profonde e convergenti. Fabro⁷⁸ vede Hegel come un grande metafisico che supera l'eccessivo “gnoseologismo” del pensiero moderno (ad esempio Kant) e che abbraccia una metafisica dell'essere sulla scia della dialettica del finito-infinito, basata comunque sull'idealismo preso come assoluta identità tra essere e pensare. Polo sviluppa una critica “metodologica”, individuando in Hegel il predominio di un modo di pensare “riflessivo e negativo” che tenta di fare dell'essere pensato come totalità, culminante nello Spirito Assoluto, l'elemento centrale di una “metafisica dell'identità”.

E5. 1 Hegel in Fabro

Secondo Fabro, il nucleo della metafisica hegeliana è l'affermazione dell'Assoluto (Dio, Ragione assoluta, Idea), piena identità di essere e coscienza, universale e particolare, unità e molteplicità, Vita assoluta, Spirito puro. A differenza della metafisica di San Tommaso, in cui Dio e il creato si distinguono, in Hegel il finito si pone e si toglie all'interno dell'infinito. Il finito risulta quindi come un'apparire dell'infinito, un apparire necessario poiché per Hegel Dio non sarebbe Dio senza l'uomo e il mondo. Il processo va avanti in molteplici modi in base ad annullamenti che poi si recuperano in forme più elevate, fino ad arrivare al compimento totale dello Spirito che contempla se Stesso e possiede pienamente se stesso. La dialettica, il cui cardine è la forza “creativa” della negazione (una sorta di “ascesi cristiana secolarizzata”, in cui il finito non è niente senza l'infinito, per cui va sempre tolto e superato), è quindi il “metodo” inteso in un senso iper-realistico. La dialettica è quindi “il travagliato andare” della ragione nel suo lungo elevarsi a poco a poco verso il compimento “escatologico”. Così secondo Fabro la celebre dialettica ternaria di Hegel (tesi, antitesi o negazione, sintesi o negazione della negazione) si risolve in una dialettica binaria di finito-infinito.

⁷⁷ Cfr. la bella esposizione di G. Mura, *La Trinità in S. Tommaso e in Hegel. Differenze ontologiche e personalistiche*, 26-27 maggio 2012, sito on-line <http://mondodomani.org/teologia/mura2011.htm>.

⁷⁸ Cfr. il mio lavoro già citato *Il destino dell'essere: Fabro in dialogo con Heidegger*, in *Crisi e destino dell'essere*, a cura di Ariberto Acerbi. Una breve ma robusta esposizione di Hegel elaborata da Fabro si può consultare nell'*Enciclopedia cattolica*, Sansoni, Firenze 1951, voce *Hegel*.



Lo schema ricorda il processo neoplatonico di *exitus-reditus* (Plotino, Proclo, anche Tommaso d'Aquino), visto però in un quadro spinoziano. È operante qui, secondo Fabro, il “principio di appartenenza”, secondo cui i poli finito-Infinito si appartengono a vicenda in modo analitico, cioè non semplicemente arbitrario o contingente, bensì come una sorta di verità *a priori* la cui negazione sarebbe inconcepibile. Al suo interno viene assunta la contraddizione come “motore” immanente del processo. Secondo il principio di appartenenza, la causalità è situata all'interno dell'identità (*causa sui*), ma è sempre una causalità vista come produzione, non come elargizione di un dono gratuito. Hegel si ispira al modello trinitario cristiano, visto come rappresentazione infantile (la fede è inferiore al concetto) della verità assoluta che sarebbe contenuta nella filosofia hegeliana. Manca in questo impianto teoretico la centralità della persona, la quale per Hegel è un momento di individualità separata, ancora astratta. L'amore viene concepito da Hegel come fusione d'identità, non come donazione nella distinzione personale.

Il quadro presentato in fondo non è che la *Causa sui* di Spinoza nella forma di un dispiegamento dialettico lungo un processo che ripercorre tutta la storia. Il grande processo è come una *autopoiesi* di Dio. È la storia stessa dell'essere, come una sostituzione della visione cristiana della creazione. In Hegel logica e metafisica sono identiche. La storia della metafisica è un tutt'uno con la storia dell'umanità ed è in qualche modo pure una “storia di salvezza”, anche se in realtà è una secolarizzazione della storia della salvezza della Rivelazione cristiana.

Fabro si è interessato ugualmente all'argomento hegeliano del cominciamento puro del pensare, presentato nell'opera di Hegel *La scienza della logica (Wissenschaft der Logik)*. L'inizio logico valido è l'essere puro e assolutamente elementare (“prima immediatezza”, pur sempre a livello di pensiero, cioè non come immediatezza della sensibilità), l'essere vuoto e senza alcuna determinazione. Tale essere coincide con il nulla assoluto, da dove si passa al concetto di divenire come unità dialettica di essere e non-essere. Siamo già nel processo. Dio o l'Assoluto si costituisce alla fine (“seconda immediatezza” definitiva) o è già presente sin dall'inizio? Per Hegel la verità è l'intero (*das Wahre ist das Ganze*), il quale è il risultato finale o momento definitivo del Sapere Assoluto (pienezza di autocoscienza o di auto-contemplazione), ma è anche vero che in qualche modo l'Assoluto sta sempre “dietro le spalle” (*hinter den Rücken*), punto ambiguo soggetto a svariate interpretazioni. Alla fine Fabro osserva giustamente che non si può parlare di una vera trascendenza di Dio in Hegel. Il suo linguaggio teologico è pienamente immanentistico e non contiene nulla di religioso.

E5. 2. Hegel in Polo

Convergente con la visione fabriana di Hegel è quella di Polo, la quale si concentra di più sugli aspetti gnoseologici. Polo ritiene che l'opera fondamentale e più “metafisica” di Hegel sia *La scienza della logica*, pubblicata negli anni 1812, 1813 e 1816. La filosofia hegeliana è il tentativo di auto-fondazione assoluta del pensiero senza presupposti, cioè a partire da un “cominciamento puro” nell'essere-nulla pensato proprio come l'inizio del pensare stesso, la prima immediatezza. L'essere vuoto non è nemmeno il pensare, ma un “oggetto puro e vuoto”, nell'interpretazione di Polo. A partire da tale oggettività dovrebbe essere generato alla fine il soggetto, il Sapere Assoluto e l'ultima immediatezza, tramite il faticoso e complesso processo dialettico. È come se l'oggettività pura fosse in grado di tornare su stessa in una forma di riflessione per così diventare auto-cosciente. In questo senso Polo vede nella *riflessione* il metodo hegeliano tramite il quale si arriverebbe alla fine all'unità definitiva tra soggetto-oggetto.

Contro la tesi del cominciamento senza presupposti, Polo oppone la realtà del nostro pensiero oggettivante come un pensiero che *presuppone* l'essere, senza esserlo (pensare *non è* l'essere). Il nostro pensare un oggetto qualsiasi (ma non la pura indeterminazione) "presuppone" tale oggetto, cioè non lo produce né lo crea. Nell'interpretazione di Polo, Hegel tenta invece l'assolutizzazione del pensiero concettuale ovvero la sua auto-fondazione. Invece quando l'uomo avverte che il concetto presuppone l'essere ("A suppone A") subisce l'esperienza di ciò che Polo chiama la "perplexità" (perplexità nei confronti dell'essere).

A causa dell'insufficienza dell'oggetto, punto di partenza della metafisica hegeliana, il pensatore idealista introduce subito la dialettica della negazione (penso A, ma poi dobbiamo andare a non-A). Nel pensare A, non abbiamo pensato tutto, ci troviamo cioè con un contenuto astratto o parziale, quindi dobbiamo negarlo per andare avanti. Il metodo hegeliano quindi è fondamentalmente la *negazione*. La dialettica procede avanti negando la negazione stessa, il che vuol dire che non possiamo vedere A e non-A come separati, bensì insieme e superati in quanto sono particolari, il che ci porta alla sintesi, ad un pensiero più generale che abbraccia sia A che non-A proprio per superare la contraddizione.

Il metodo hegeliano si presenta adesso come *generalizzante*, poiché i particolari (gli individui e le "specie") vengono negati ma superati nel *genere*, più generale, universale e abbracciante. È questa un'interpretazione peculiare del quadro logico specie-genere, inteso non solo logicamente ma in un senso iper-realistico, in quanto l'ordine razionale coincide spinozianamente con l'ordine reale. Sembra una forma di neoplatonismo "dialettizzato" e invertito, in quanto le "processioni" non scendono dall'alto, bensì salgono dal basso, anche se in fin dei conti tutto il processo scorre in qualche modo anche dall'alto, perché è sempre l'Essere che "esce" da se stesso per particolarizzarsi e per poi ritornare su se stesso e così ricuperarsi, ormai maturo. Il "processo" quindi si ripete l'una e l'altra volta, mosso da una sorta di inquietà spinta -la spinta dello spirito- che intende superare le contraddizioni sempre attraversando nuove sintesi a loro volte negate.

Secondo Polo, il processo del tutto dell'essere viene pensato da Hegel all'interno di quello che per Polo è il "limite" del pensiero, cioè il concetto. In quanto una determinazione concettuale non basta, bisogna negarla per ampliarla in un modo più abbracciante, cosicché il pensiero può *prosequire* e non fermarsi. Si fermerà solo alla fine, nel *Wissen* assoluto. Il fallimento della filosofia hegeliana quindi è dovuto al metodo idealista prescelto di cominciare e di non uscire mai dal pensiero, visto dialetticamente proprio allo scopo di assumere ogni determinazione finita

come momento che va negato e alla fine salvato nell'identità assoluta ipotizzata come auto-contemplativa. È come un tentativo di vedere la realizzazione progressiva di Dio nella storia.

Nel processo dialettico della ragione l'autocomprensione speculativa totale ovvero il pieno maturare dello Spirito Assoluto si dilata sino alla fine. Nel compimento finale, contemplazione pura, sapere assoluto, libertà piena, si ottiene tutto ciò che si può pensare, tutte le possibilità assunte ormai nella necessità totale, in una forma di "pace definitiva" dove ormai non c'è più dialettica. La Verità quindi è il *risultato* del processo dialettico, il Tutto, mentre nel processo la dialettica è incessante e non dà mai pace, in quanto è basata sul negare e poi negare ancora. Dio sta alla fine, anche se in un altro modo stava già sin dal principio, come abbiamo detto.

In realtà così Hegel non può fare a meno che affermare la realtà del passato in un modo "positivista", secondo Polo, perché ogni momento passato, "fattuale", è "vero" e mai falso, come anello necessario delle mediazioni dialettiche. La sua filosofia così guarda il passato e non il futuro, cioè non proietta niente verso il futuro, ma piuttosto "consacra" il passato come necessario e ineluttabile. Infatti egli riteneva che dopo la sua filosofia non potevano venire che sciocchezze. Hegel guarda la storia passata per "organizzarla dialetticamente" a scopo di conferirle intelligibilità.

La sua filosofia è anche una *gnosi*, dal momento che la Ragione dialettica contiene e "giustifica" il male, un male quindi immanente al Dio che si fa nella storia e che a poco a poco viene salvato o riconciliato col suo ingresso nell'Assoluto o fine della storia. Non appare chiaro in Hegel perché la contemplazione finale sarebbe frutto maturo del processo dialettico, esiste cioè una mancata congruenza, secondo Polo, tra processo di mediazione e contemplazione finale in cui ogni processo cessa.

L'incorporazione del male come momento iniziale è comune a varie forme del pensiero moderno (Hobbes, Kant, Marx, ecc.) in cui il punto di partenza è una situazione negativa (conflitti, caos, ignoranza, lotta, oppressione, alienazione), situazione dalla quale scaturisce il processo storico, inteso in questo senso come auto-redentivo o "auto-realizzativo". Il bene sta alla fine, non all'inizio, a meno che non passiamo alle filosofie pessimistiche, ad esempio in Sartre, dove il fine è l'inutilità totale (nichilismo esplicito). Così in Hegel il cominciamento non è l'atto, ma una sorta di "materia prima", cioè il nulla e l'indeterminazione assoluta. La natura di per sé non offrirebbe inizialmente nulla di buono, ma sarebbe data in una sorta di "male iniziale", come accadeva già in Lutero con la nozione di natura corrotta e più chiaramente

nell'illuminismo (filosofia del progresso indefinito) e nelle filosofie del sospetto (Freud, Nietzsche, Marx), nonché in certe filosofie evolucionistiche (anche se Polo non è contrario all'evoluzione cosmica e biologica). Per questo motivo, secondo Polo, in Hegel e in generale nella filosofia moderna il principio aristotelico del primato dell'atto sulla potenza è invertito.

Abbiamo avanzato così una serie di spunti critici relativi alla filosofia hegeliana -gnosi, filosofia del passato, incongruenza tra dialettica e contemplazione-, peraltro presenti in molti autori. Comunque *l'elemento originale della critica di Polo a Hegel è quello metodologico*. Nella *Scienza della Logica* Hegel, partendo dal concetto, cerca di assegnarle un valore iper-realistico tramite la dialettica della ragione, il che porta all'elevazione del Genere (e dei concetti generali), visto come un universale concreto e non come un'astrazione, a momento risolutivo di sintesi. Il finito è piuttosto l'astratto, mentre il concreto è la Totalità infinita, l'Essere nella sua massima intensità, lo Spirito, l'Idea, la Libertà assoluta, la Ragione, il Sapere, l'Assoluto, l'Infinito (Dio immanente al mondo in divenire). Il metodo di Hegel è secondo Polo un uso estremo di tre operazioni mentali: la *riflessione*, la *negazione* e la *generalizzazione*⁷⁹. Tale uso non è che il vano tentativo di attribuire al pensiero uno statuto trascendentale, mentre per Polo il “pensiero”, come abbiamo visto, è proprio il limite da abbandonare: non la conoscenza intellettiva, bensì il “pensiero concettuale”.

Seguendo l'ispirazione di Polo, ritengo che l'intento di Hegel sia anche quello di introdurre l'Assoluto, secondo il principio di identità inteso in un senso panteistico, nel mondo e nella storia tramite la dura “ascesi” del processo dialettico. Il tentativo si serve del dogma cristiano (Trinità, Incarnazione, Redenzione, Escatologia) ed anche per questo è una gnosi. Esso si presenta come il “significato profondo” del Cristianesimo, il quale per Hegel ha superato la greicità, che era stata più altamente considerata nel suo periodo giovanile.

Siamo davanti ad una ingegnosa strumentalizzazione della teologia cristiana. Hegel si serve anche dell'impianto concettuale tradizionale, sia scolastico che razionalistico, per trasformarlo in sistema idealistico. Egli crede di portare il cristianesimo dal mito alla razionalità, come avevano fatto già alcuni illuministi, ma il risultato in fin dei conti non è che una caricatura della teologia della salvezza, tradotta adesso come l'auto-redenzione della ragione umana. Il duro prezzo è l'annullamento del valore del finito, necessariamente “tolto” nella sua identificazione col Tutto storico. La salvezza cristiana operata dal sacrificio di Cristo sulla croce

⁷⁹ L'antipatia di Polo nei confronti della riflessione è dovuta al fatto che egli tiene sempre presente la riflessione del concetto nel senso hegeliano.

non porta invece a questa eliminazione del finito, soprattutto della persona finita, proprio perché mantiene il valore del mondo e della persona creata, divinizzata ma non identificata con Dio. Nella filosofia di Hegel sono assenti i due capisaldi della metafisica cristiana: la creazione e la persona. La creazione è dissolta nell'identità tra il finito e l'Infinito, mentre la persona viene vista solo come un momento particolare e soggettivo.

Le critiche storiche rivolte a Hegel sono state numerose, anche se ciò non significa che così vengano necessariamente superato lo storicismo, l'idealismo o il messianismo auto-costruttivo, solo che queste posizioni non si presenteranno ormai secondo le pretese sistematiche e dialettiche tipiche di Hegel. Marx, ad esempio, trasferirà la nozione di processo dialettico di auto-redenzione al piano socio-economico, vedendo nella "produzione" (il lavoro) qualcosa di essenziale per l'auto-emancipazione dell'uomo da ogni dipendenza, un punto coerente con la "materializzazione" dell'immanentismo hegeliano della ragione.

Comunque il nocciolo delle critiche filosofiche rivolte all'idealismo di Hegel è l'incapacità del suo sistema di comprendere l'esistenza reale, nel suo tentativo di renderla assolutamente razionale, assoluta e necessaria. Una critica di questo genere fu fatta da Kierkegaard ed era stata anticipata da Schelling. Da essa prende avvio il pensiero esistenziale contemporaneo. I pensatori post-hegeliani (sin dalla seconda metà dell'Ottocento fino ad oggi), in generale prenderanno la via della finitezza, senza pretese di sistema, e diffideranno molto dei metodi concettuali. Così faranno ad esempio Nietzsche e Heidegger.

In questo senso la critica di Polo a Hegel si colloca sul versante della rivendicazione di una conoscenza intellettuale che sia in grado di accedere all'esistenza tramite vie non astratte. Hegel ha voluto prendere il pensiero razionale puro, credendo nella capacità del concetto di dare ragione dell'essere nella sua radicalità. La sua filosofia è come un argomento ontologico dilatato nel tempo. Heidegger ha ragione quando vede nella risoluzione dell'essere nell'Idea, tramite la dialettica, uno dei tanti momenti di oblio dell'essere della metafisica occidentale.

E6. Heidegger

E6. 1. Aspetti centrali della sua posizione ontologica

La filosofia di Heidegger destò un grande interesse tra i tomisti perché, appartenendo in pieno al pensiero moderno, essa riproponeva la questione metafisica dell'essere in un modo

suggestivo e promettente, forse confrontabile con Tommaso d'Aquino. Il confronto fu eseguito da autori quali Gilson, Fabro e tanti altri.



Con Heidegger siamo ormai lontani dalle costruzioni assolutistiche del razionalismo e dell'idealismo. Dopo l'atmosfera piatta positivista e scienziata del tardo Ottocento, con la fenomenologia e l'esistenzialismo del Novecento si apriva una nuova stagione filosofica e umanistica, più modesta riguardo all'arrogante pensiero illuministico e romantico, comunque metafisicamente incerta.

Era questa la strada, in primo luogo, della fenomenologia di Husserl. Il metodo fenomenologico si poneva come una via efficace verso l'intuizione "eidetica", intuizione dell'essenza in quanto data alla coscienza umana. Il "darsi" dell'essenza, depurato dalle aderenze "fattuali" grazie alla riduzione eidetica (una sorta di astrazione), non era una costruzione idealistica, bensì una forma di "donazione" al pensiero avviata alla contemplazione nel senso greco tradizionale. Il darsi eidetico era tuttavia legato all'ambito fenomenico -da qui il nome di "metodo fenomenologico"- e quindi niente affermava dal punto di vista metafisico. Il metodo fenomenologico è "descrittivo delle essenze date alla coscienza", ma nulla dice sull'essere al di là della coscienza e sulle eventuali strutture ontologiche e causali del mondo.

Heidegger impiega il metodo husserliano ma rivolto all'esistenza (piano antropologico) e all'essere stesso (piano ontologico). A scopo di brevità farò in seguito una presentazione sintetica e sincronica della sua filosofia, senza riferimenti a opere e fasi temporali, come il primo Heidegger di *Sein und Zeit* e la posteriore "svolta" o *Kehre*, sotto l'influsso di Nietzsche e Holderlin. Sono peraltro convinto che il pensiero heideggeriano sia sostanzialmente unitario, anche se cominciò in *Essere e tempo* con toni più antropologici, ma già fortemente ontologici, per poi concentrarsi sempre più sulla questione dell'essere, anche con l'apparente critica della metafisica (essenzialista) e con una scelta tardiva di cenni poetici in modo euristico, propositivo e mai risolutivo.

Verso la fine del suo percorso filosofico, Husserl riconduceva i fenomeni aperti dalla riduzione eidetica alla Coscienza o Io trascendentale (tramite la "riduzione trascendentale"), volgendo così verso una sorta di idealismo debole, vale a dire non nel senso idealistico "costruttivo" come avevano fatto Kant e Hegel. Ma Heidegger pose all'interno del metodo fenomenologico la questione dell'essere. "Fenomenologico" vuol dire che è sempre l'essere in quanto dato alla coscienza, non in quanto atto, forma, sostanza, Dio, ecc.

Heidegger abbandona quindi la ricerca delle essenze fenomenologiche ideali e dirige lo sguardo anche al mondo umano reale ed esistenziale, di cui finora i filosofi non si erano mai

direttamente curati, ed era questa l'originalità del metodo esistenziale. Per descrivere il dramma dell'esistenza umana con la sua libertà, i suoi progetti, le sue esperienze, non era necessario fare metafisica nel senso tradizionale del termine. Occorreva invece fare fenomenologia, come fecero i grandi pensatori esistenziali (Jaspers, Sartre) e i fenomenologi (Scheier, Merleau-Ponty). Rimaneva aperto e non risolto il problema della trascendenza nella prospettiva esistenziale, anche se era stato teologicamente risolto da Kierkegaard sul piano della fede cristiana. Si ricordi che Kierkegaard sta alla base del movimento esistenziale ed è ben presente in Heidegger, sia pure in modo poco esplicito, e la stessa teologia cristiana è una indubbia dimensione di riferimento di Heidegger, reale seppur mantenuta occulta o "criptata". Heidegger tuttavia come filosofo non tiene conto in alcun senso della fede. Debitore in questo punto del razionalismo del suo tempo, egli concepisce il filosofo come necessariamente non-credente, quindi agnostico, e il credente come non-filosofo.

In questo orizzonte Heidegger sorprende tutti quando dichiarava che l'uomo come *Dasein*, cioè un peculiare esistente (evitava così di parlare di persona, di coscienza, di io) è un animale metafisico che necessariamente si pone la domanda dell'essere. L'uomo è aperto all'essere proprio nella forma di *domanda*, il che per Polo è indice di perplessità nei confronti dell'essere.

In Heidegger maturo si prospettò sempre più chiaramente la questione della *differenza ontologica tra essere ed ente* -è il punto più importante di tutta la sua filosofia-, cosa che ricordava ai tomisti la distinzione di San Tommaso tra *esse* ed *essenza* o tra *esse* ed *ente* (non quella tra *essenza* possibile ed *esistenza* fattuale, duramente criticata da Heidegger). Ma il filosofo tedesco non condivideva più la filosofia razionalistica che credeva di poter abbracciare facilmente l'essere e Dio con rappresentazioni e proposizioni concettuali. Al contrario, egli segnala che le diverse concettualizzazioni, sia classiche che moderne, sono soltanto una certa "presentazione" (appunto il mostrarsi fenomenologico) di enti in un mondo dove l'uomo è proiettato, presentazioni che comunque occultano l'essere (*Sein*), proprio perché *l'essere non è l'ente l'essente (Scinde)*.

La nuova dialettica, se si può parlare così, è dunque quella del presentarsi e occultarsi quasi intermittente dell'essere *negli enti*, ovvero nelle diverse presentazioni delle cose all'uomo come esistente nel mondo. In questo senso Heidegger poneva il centro dell'attenzione nel *presentarsi* del *presente* (*Anwesen des Anwesenden*), cioè nel nucleo della temporalità esistenziale dell'uomo. Il tempo umano "presentifica" nel presente, cioè il presente ha un

carattere ontologico in quando rende presente una sfaccettatura dell'essere nella forma di un tipo di enti o essenze date al *Dasein*, proprio in mezzo ai suoi progetti nel mondo (lavoro, scienze, tecnica, “curarsi” delle cose), anche se il tempo umano è carico del passato e si dirige inesorabilmente verso un futuro sempre aperto. Nel futuro sta sempre come in uno sfondo la realtà della mia morte, il confronto di ognuno di noi con il nulla (nulla di ente), il quale proprio per questo costituisce come un richiamo per mantenere sempre aperta la differenza ontologica, cioè per non confondere l'ente di passaggio con l'essere che sta sempre lì come un “nulla di ente” e che in qualche modo darebbe senso agli enti o alle cose che sono.

La temporalità esistenziale dunque è legata all'apparire e scomparire dell'essere all'uomo. Egli vive immerso in una sorta di temporalità originaria (*Zeitlichkeit*) grazie alla quale egli “dispone di tempo”, da cui nascono le situazioni temporali volgari come il presente nel senso dell'ora, dell'adesso (*Jetzt, Gegenwart*), il tempo cioè degli orologi. Guardare in faccia alla finitezza personale, alla nostra morte futura, “appropriarsi” di questa condizione ontologica rende la vita umana un'esistenza autentica o non falsa, e il momento in cui si compie la scelta di assumere tale finitezza, momento denominato “presente” nel senso kierkegaardiano di *istante* (*Augenblick*) -sarebbe il *kairós* classico- sarebbe proprio il momento di “scelta” del riconoscimento dell'essere-nulla degli enti, che così viene “dis-occultato” (o “svelato”). Chi è autentico si è liberato dalla “tirannia” degli enti, tirannia nel senso di un restare legati agli enti (ad un tipo di enti), di confonderli con l'essere, dunque di perdere la differenza ontologica. Ciò sarebbe quasi come avere nei confronti degli enti un atteggiamento idolatrico. Si tenga presente comunque che per Heidegger l'ente o l'oggetto non è soltanto una realtà finita qualsiasi, ma è anche Dio in quanto oggettivato concettualmente (ad esempio come Ente sommo), in quanto così Dio diviene un ente come gli altri. Heidegger non dice che il *Sein* sia Dio, anzi lo nega.

L'essere non è il tempo, ma si presenta all'uomo nel tempo. Non è l'uomo a scegliere tale manifestazione. In qualche modo non del tutto chiarito l'uomo è sottoposto piuttosto al destino dell'essere stesso nel suo manifestarsi epocale. Ma l'essere ci si presenta non puro, bensì nell'ente (*Seiende*), per cui l'uomo facilmente scivola nell'oggettività dell'ente e si dimentica dell'essere. È ben nota la tematica heideggeriana dell'oblio epocale dell'essere, per cui la storia non è più il luogo della marcia indefettibile della ragione verso il suo compimento, come in Hegel, bensì una storia di finitezza e di dimenticanza dell'essere, ora più che mai con l'avvento dominante della tecnica come super-potere e minaccia anonima sull'uomo. Così oggi l'umanità è divenuta fragile e disorientata, bisognosa di una salvezza che non dipende da noi, ma da un Dio,

da un'istanza trascendente, in parole di una famosa intervista postuma di Heidegger al settimanale *Der Spiegel*.

La visione di Heidegger, ereditata in questo caso da Nietzsche, è che l'uomo moderno ha perso i valori e si avvia verso il nichilismo proprio perché ha seguito la via sbagliata di confrontarsi con oggetti (“enti”) che gli hanno sempre più nascosto l'essere. In questo senso Heidegger denuncia la storia della metafisica, ma anche la storia umana in quanto tale, come un processo di progressiva perdita (oblio) dell'essere (*Seinsvergessenheit*).

Questo oblio sarebbe stato già cominciato con i metafisici classici (Platone, Aristotele) in quanto avrebbero privilegiato l'essenza, la forma, la sostanza, e si renderebbe più acuto con i filosofi moderni “rappresentazionisti”, in cui l'essenza è stata vista come *oggetto* dominabile dalla ragione umana, da Cartesio in poi fino all'idealismo. In Hegel abbiamo l'ultimo grande tentativo di una metafisica sistematica e “onto-teologia”, nel senso che viene elaborata una metafisica che pone al vertice un Dio come Primo Ente, un Dio intrappolato nel concetto di essere.

La metafisica arriverebbe fino a Nietzsche con la sua nozione di volontà di potenza (l'oggetto ricondotto ad un *volo* originario), una volontà che poi versa sullo “eterno ritorno del medesimo”, cioè ancora sul presentarsi del presente sfuggente ma ricorrente, desiderato per sempre. Desiderare tale eternità è, ancora una volta, ricadere nella presenza e dimenticare l'essere. La denuncia nietzschiana del nichilismo della metafisica e della stessa cultura occidentale si riferisce quindi alla perdita dell'essere, secondo Heidegger. Egli la ricollega all'eclisse moderno del Sacro, cioè all'ateismo contemporaneo già annunciato da Nietzsche in toni solenni.

Che cosa è dunque l'essere di cui Heidegger parla in toni persistenti, quasi ossessivi ma sempre oscuri? L'unica cosa che sappiamo, secondo quanto egli stesso ha sempre detto, è che non è un ente, né un concetto, né Dio. Inutile cercare altro nelle opere di Heidegger. In quanto si vela e si svela, è collegato alla verità come dis-occultamento, anzi si direbbe che Heidegger privilegia il trascendentale *verum* (come direbbe Polo) e perciò egli rimane ancora legato al principio moderno della coscienza, da cui comunque ha voluto liberarsi. Il motivo è che Heidegger non ha mai abbandonato la linea fenomenologica ed ha respinto la metafisica in quanto concettualizzante.

Accettare l'essere, *lasciarlo essere*, non manipolarlo, superando le inquietudini della cura degli enti, accogliendo l'angoscia nei confronti del nulla e della morte (così in *Sein and Zeit*), e nello stesso tempo con un atteggiamento di sereno abbandono (*Gelassenheit*) (così nella *Kehre*) sembra per Heidegger il massimo raggiungimento della libertà umana. Non ci sembra cristiana questa posizione, ma piuttosto stoica. L'atteggiamento cristiano profondo nei confronti del richiamo della trascendenza divina è la risposta di fede (pensiamo al sì di Maria dopo l'annuncio dell'Angelo). Heidegger sta ad anni luce da questo atteggiamento. Egli si è allontanato dalla fede cristiana e la rifiutò lungo tutta la sua vita. Husserl invece, verso la fine della sua vita, si avvicinò alla fede cristiana.

Nelle opere di Heidegger pubblicate dopo la sua morte (ad esempio *Beitrage zur Philosophie. Vom Ereignis*, scritta tra il 1936 e il 1938) e in una sua conferenza del 1962 poi intitolata *Zeit und Sein*, abbiamo indicazioni sulla riflessione di Heidegger sull'essere che confermano pienamente quanto abbiamo detto. In "Tempo ed essere" sia il tempo che l'essere appaiono come "dati" all'uomo (*es gibt Sein, es gibt Zeit*. la traduzione "c'è" italiana perde la connotazione donante tedesca dell'*es gibt*, "si dà"). L'essere si dona all'uomo nel tempo, ancora una volta, ma l'essere non è Dio.

Ciononostante, Heidegger collega l'ateismo moderno e il nichilismo alla dimenticanza dell'essere. Ciò vuol dire che il riconoscimento dell'essere come non-ente almeno appare come mediatore o come *dimensione necessaria per avere l'esperienza di Dio*, come dichiarò Heidegger nell'intervista su *Der Spiegel* che citeremo più avanti. In *Beitrage* egli osserva che "l'evento appropriante (*das Ereignis*) (termine importante e oscuro, che sembra indicare come un'appropriazione in forma di evento dell'essere all'uomo) soltanto può essere pensato (...) se l'essere stesso è concepito come il *tra* per il passaggio dell'ultimo Dio e per il *Dasein*"⁸⁰. L'espressione *l'ultimo Dio* ricorre in *Beitrage* e sembra un'allusione ad un eventuale passaggio futuro di Dio nel mondo degli uomini, comunque *non* il Dio cristiano, come esplicitamente ha dichiarato Heidegger. Ancora una volta siamo in una sorta di secolarizzazione della teologia della salvezza. L'ultimo Heidegger si presenta quasi come un profeta "filosofico" di una futura rivelazione di Dio alla quale conviene che tutta l'umanità si prepari. A questo punto si

⁸⁰ M. Heidegger, *Beitrage zur Philosophie*, in *Gesamtaufgabe*, vol. 65, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, p. 26.

comprende meglio la sua celebre frase dell'intervista a *Der Spiegel*: "soltanto un Dio può salvarci" (rilasciata nel 1966 e pubblicata dopo la morte di Heidegger, nel 1976)⁸¹.

Anche se molti interpreti di Heidegger si dilungano a non finire sulla questione dell'essere oscurando la tematica heideggeriana di Dio, a mio avviso molti aspetti ermetici di Heidegger diventano chiari, come avviene anche in Hegel, se ricorriamo ad una chiave ermeneutica cripto-teologica. L'oblio dell'essere in Heidegger non è un semplice errore dei metafisici, ma piuttosto una situazione quasi di peccato originale dell'uomo, una forma di idolatria congenita nei confronti delle cose del mondo. L'uomo si "salva" soltanto se supera tale oblio. Secondo L. Samonà, la tematica di Dio è "il filo rosso segreto lungo il cammino heideggeriano"⁸². Come in Hegel, in Heidegger si può osservare un "impianto" teologico come sottofondo (meno esplicito, ma reale e ostinato), quasi come una "secolarizzazione" della mistica cristiana e della teologia della salvezza, per cui, se non erriamo, Heidegger meriterebbe di essere considerato uno gnostico, non però come Hegel, il quale ostenta una gnosi trionfalistica, bensì nel senso di una finitezza insuperabile.

Ancora, come Hegel, Heidegger (in questo anche influito da Nietzsche) non legge la storia della filosofia o della metafisica come la semplice storia del pensiero speculativo, bensì come legata alla situazione dell'uomo nella storia. È vero che lui non elabora una filosofia sistematica della storia, ma vede comunque la storia della metafisica come una "storia dell'essere stesso" in quanto dato all'uomo in una forma di destino, il che è congruente con la tesi heideggeriana della necessità di interpretare l'essere nell'orizzonte del tempo (*Sein und Zeit*).

A modo di conferma del rifiuto di Heidegger di pensare Dio in termini di essere, citerò queste sue parole pronunciate in un seminario tenuto a Zurigo nel 1951, quando qualcuno gli domandò se era lecito porre come identici l'essere e Dio: "Questa domanda mi viene posta almeno un paio di volte al mese (...) Ho pregato una volta un gesuita, animato da buone intenzioni nei miei confronti, di mostrarmi i passi di Tommaso d'Aquino in cui è detto che cosa significa propriamente *esse* e che cosa significa la frase: *Deus est ipsum esse*. A tutt'oggi non ho ancora avuto risposta (...) Essere e Dio non sono identici, e io non tenterei mai di pensare l'essenza di Dio mediante Tessere. Alcuni sanno forse che io provengo dalla teologia, che ho conservato nei suoi confronti un antico amore e che me ne intendo un po'. Se dovessi scrivere

⁸¹ Personalmente ritengo che la preoccupazione di Heidegger nei confronti di Dio sia seria e reale, ma non profondamente religiosa, bensì piuttosto estetica e naturalistica, in qualche modo vicina alla divinità naturale e paganeggiante del movimento *New Age*.

⁸² L. Samonà, in *Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 193.

una teologia, cosa che talvolta sono tentato di fare, la parola ‘essere’ non dovrebbe in alcun caso comparirvi. La fede non ha bisogno di pensare l’essere. Se avesse bisogno di farlo, non sarebbe più fede. Lutero l’ha compreso. Perfino nella sua stessa Chiesa sembra che lo si dimentichi. Ho molte riserve a ritenere che l’essere sia adatto per pensare teologicamente l’essenza di Dio. Con l’essere, in questo caso, non si può ottenere nulla. Io credo che l’essere non possa mai essere pensato come fondamento ed essenza di Dio, ma che *tuttavia l’esperienza di Dio e della sua rivelazione (in quanto essa incontra l’uomo) avviene nella dimensione dell’essere, il che non significa mai che l’essere possa valere come predicato possibile di Dio*⁸³.

La frase sul Dio che può salvarci sopra riferita compare nel contesto delle seguenti dichiarazioni di Heidegger, importanti per poter valutare il senso complessivo che egli dava alla sua filosofia: “La filosofia non sarà in grado di apportare un cambiamento diretto al presente stato del mondo. Questo è vero non soltanto della filosofia, ma di tutte le meditazioni ed imprese meramente umane. Soltanto un Dio può ancora salvarci. Ritengo che l’unica possibilità di salvezza lasciata a noi è di preparare la disposizione, attraverso il pensare e la poesia, per l’apparizione di Dio o per l’assenza di Dio durante il declino. Affinché, per dirlo in un modo semplice, noi non moriamo una morte senza significato, ma proprio in quanto decliniamo, decliniamo dinanzi al Dio assente (...) Il ruolo che la filosofia ha svolto oggi è stato assunto dalle scienze (...) La filosofia si dissolve nelle singole scienze (...) Il tradizionale modo di pensare metafisico, che finisce con Nietzsche, ormai non ci offre più alcuna possibilità di esperire le caratteristiche fondamentali dell’era tecnologica, un’era che sta solo cominciando (...) Non conosco una strada rivolta a un cambio diretto del presente stato del mondo, presupponendo che tale cambio sia umanamente possibile (...) Ritengo che Hölderlin sia il poeta che punta verso il futuro, che aspetta Dio”⁸⁴.

Dalla posizione heideggeriana portata coerentemente fino alle sue ultime possibilità possiamo trarre alcuni punti conclusivi:

1. Heidegger ha concentrato la sua riflessione sull’essere sul piano fenomenologico della presenza nella dialettica di presentarsi-distanziarsi (apparire-occultamento). Ha avuto il merito di rispolverare la veneranda tradizione della metafisica dell’essere. Ha impostato la questione dell’essere non solo teoreticamente, ma in un modo pratico radicale, cioè ha visto la posizione

⁸³ M. Heidegger, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992 (Seminario di Zurigo, dibattito del 6 novembre del 1951), pp. 206-207.

⁸⁴ Traduco dal testo inglese preso da web.ics.purdue.edu/~otherl/Heidegger%20Der%20Spiegel.pdf. Cfr. M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, a cura di A. Marini, Guanda, Milano 1992.

dell'uomo nei confronti dell'essere come collegata al suo destino e al senso della sua vita, anche in riferimento alla storia dell'umanità. Ha intravisto forse indirettamente la valenza religiosa o teologica della questione dell'essere (problema dell'ateismo moderno), ma la sua netta separazione tra fede e ragione gli ha impedito di lanciare un ponte verso la fede teologica, pur adottando nell'ultima tappa della sua vita un atteggiamento di quasi profetismo "laico" annunciatore dell'arrivo di un nuovo Dio che bisogna aspettare, arrivo che i filosofi e i poeti potrebbero contribuire a preparare. Tale atteggiamento, riferito esplicitamente a un Dio non cristiano, in fin dei conti appare come una forma di gnosi (gnosi di finitezza).

2. La questione dell'essere appare in Heidegger non risolta e alla fine incomprensibile, visto che l'essere viene sempre avvicinato, in apparenza, ma subito allontanato da una sorta di "negativismo" continuo. La metafisica è esclusa perché cadrebbe sempre nell'oggettivazione dell'essere. L'essere heideggeriano è un enigma irrisolvibile ed è lontanissimo dalla nozione di persona, inesistente nella filosofia di Heidegger. Il suo ultimo messaggio è la diffidenza nei confronti della tecnica moderna, vista come una specie di metafisica sbagliata. Il bilancio finale dunque è negativo e la filosofia di Husserl, padre della fenomenologia, appare addirittura più positiva confrontata con quella di Heidegger.

Consideriamo adesso alcune reazioni dei filosofi nei confronti di Heidegger, anche se naturalmente le loro idee non si possono ridurre a tale confronto:

a. Jean-Luc Marion (1946-)⁸⁵ accoglie alcune istanze di Heidegger, come la tematica del dono e la critica dell'onto-teologia, approdando ad una filosofia fenomenologica dove Dio viene compreso non più come essere, bensì come Amore di donazione e messo così in rapporto alla problematica esistenziale dell'uomo. La fenomenologia religiosa di Marion, collegata ad altri sviluppi della fenomenologia e dell'ermeneutica francese (si pensi ad esempio a Michel Henry, 1922-2002), dimostra la comparsa di una filosofia post-heideggeriana fenomenologica e aperta alla teologia, senza metafisica e chiudendo definitivamente la tematica dell'essere. Si produce così uno spostamento dell'interesse filosofico eventualmente su Husserl o in generali sui metodi fenomenologici (visto che non esiste una modalità univoca di fare fenomenologia), e un allontanamento rispetto a Heidegger e alla tematica dell'essere.

⁸⁵> Cfr. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, Parigi 1982.

b. Emanuele Severino (1929-)⁸⁶, dal canto suo, ha ricondotto la questione dell'essere alla nozione di *essere eterno*, il quale include la totalità infinita dell'essere con tutte le possibili e attuali determinazioni lungo il tempo, anche contraddittorie (ad esempio, prendo un caffè, non lo prendo), le quali sarebbero veramente contraddittorie solo se fossero interpretate alla luce del concetto di divenire inteso come trasformazione vera cioè come creazione e distruzione (concezione di divenire presa da Bontadini suo maestro). L'accettazione del nulla come presente nel divenire (creazione divina, prassi trasformativa) sarebbe la radice del nichilismo presente in Occidente (nella tecnologia, nel capitalismo, nel marxismo e nel cristianesimo).

Il divenire è interpretato da Severino come un apparire-scompare finito o frammentario della totalità infinita dell'essere. Questo vuol dire che l'essere di Heidegger dovrebbe venir risolto nell'essere eterno. L'essere si presenta all'uomo solo imperfettamente, creando dolorosamente l'illusione della contraddizione.

Questa posizione è un lampante idealismo. L'essere eterno severiniano non è che la totalità o somma dei momenti temporali portata al pensiero come il concetto massimamente generale di "tutto l'essere". L'eternità di Severino non è una vera eternità, ma è solo la totalizzazione del tempo, la somma di ogni momento temporale ridotto a presente (io sarei così reale adesso come quando ero bambino, ma anche come potrei essere in futuro secondo tutte le mie possibilità, e così per tutti). Severino non nega il divenire nel senso di Parmenide, ma piuttosto gli attribuisce, come abbiamo visto, una condizione di eternità scollegando ogni evento da una reale temporalità (tempo e movimento sono soltanto un apparire). In questo modo egli riesce ad eternizzare ogni istante, un po' come faceva Nietzsche con la sua idea dell'eterno ritorno.

La filosofia di Severino sprofonda così in un oggettivismo assoluto. Ancora una volta, egli presenta se stesso -gnosticamente- come il profeta di un nuovo tempo nel quale gli uomini dovrebbero riconoscere l'essere eterno e così sarebbero riconciliati con la realtà della terra. Personalmente ritengo che la filosofia di Severino sarebbe vista da Heidegger come una forma inedita e colossale di oblio dell'essere e come un vero nichilismo.

⁸⁶ Cfr. il mio lavoro *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio crítico a la luz de la filosofía de Leonardo Polo*, "Studia Poliana", cit.

Vediamo adesso come sia Fabro sia Polo si sono confrontati con la filosofia di Heidegger⁸⁷.

E6. 1. Heidegger in Fabro⁸⁸

Insieme ad altri tomisti (Gilson, Echaury, Mondin, Derisi), Cornelio Fabro non poteva rimanere indifferente nei confronti di una filosofia come quella di Heidegger che tornava a collocare in primo piano la tematica dell'essere. Parallelamente, sin dall'inizio del suo percorso filosofico Fabro è stato sempre interessato al nuovo approccio della filosofia esistenziale, specialmente grazie ai suoi studi su Kierkegaard. Egli vedeva con sorpresa come gli esistenzialisti riuscivano a toccare tematiche che rimanevano del tutto ignorate seguendo il tradizionale metodo scolastico. Da qui sono nate come due versanti e forse due metodologie in Fabro, una *metafisica*, con la questione dell'essere e della partecipazione, cui fa capo il pensiero di Tommaso d'Aquino, l'altra *esistenziale*, più o meno ambientata in questioni "kierkegaardiane", con spunti fabriani non sistematici ma importanti, aggirati intorno alla tematica della libertà, l'unico contributo "originale", se viene corretto, che Fabro riconosce ai moderni.

Per la comprensione e valutazione del pensiero moderno Heidegger diventa il principale punto di riferimento di Fabro. Egli legge la proiezione del pensiero metafisico moderno con la sua perdita dell'essere e il nuovo punto di partenza del *cogito* accompagnato dalla tesi heideggeriana dell'oblio dell'essere. Fabro si lascia accompagnare specialmente da Heidegger impressionato e influito a sua volta dal pensiero di Nietzsche. Non sorprende dunque che la "cadenza atea del *cogito*" sostenuta da Fabro trovi un punto ispiratore in Nietzsche, in cui il *cogito* si riconduce al *volò*, e dipenda anche dalle valutazioni storiche di Heidegger. Ma Fabro solo condivide il giudizio di Heidegger nei riguardi dei metafisici, senza approvare l'estensione di tale giudizio a tutta la cultura occidentale.

Sul tema dell'essere, Fabro ha sempre segnalato, ed era molto giusto farlo, che l'approfondimento di Heidegger sull'essere come irriducibile all'essente trova una conferma e una soluzione metafisica nell'*actus essendi* di Tommaso d'Aquino, ignorato da Heidegger, il

⁸⁷ Si potrebbe vedere un legame tra l'essere heideggeriano e l'essere dei tomisti trascendentali, ma solo se il *Sein* di Heidegger viene interpretato in un senso idealizzante nella linea della possibilità, il che non è comunque molto aderente all'impostazione di Heidegger.

⁸⁸ Cfr. il mio lavoro *Il destino dell'essere: Fabro in dialogo con Heidegger*, in *Crisi e destino dell'essere*, cit.

quale non presta alcuna attenzione agli autori medievali perché considera che i cristiani, in quanto credenti, sono inabili per fare metafisica. Si osservi la sua ignoranza di Tommaso dimostrata nel brano citato sopra sul seminario tenuto a Zurigo.

Stupisce il fatto che Heidegger non si sia mai domandato se la sua nozione di “differenza ontologica” non avrebbe niente a che vedere con la distinzione non solo tomista, ma anche presente in altri filosofi medievali (Boezio, Dionigi, filosofi arabi), tra l'essere e ciò che è (*esse* e *quod est*, o *ens*), e invece del tutto assente nei filosofi greci. Heidegger condivide il pregiudizio razionalista del suo tempo, in particolare tra i filosofi tedeschi degli inizi del Novecento, tra cui anche Husserl, secondo il quale il pensiero filosofico autentico salta miracolosamente dai greci ai moderni, sorvolando secoli di speculazione teologica e metafisica di tanti autori cristiani, ebrei e musulmani. L'errore storiografico è stato corretto oggi, dopo numerose indagini in cui è impossibile ignorare la portata del neoplatonismo e della sua lunga avventura nella storia della metafisica. Gilson e Fabro hanno contribuito, tra altri, ad attirare l'attenzione verso il pensiero metafisico medievale, ancora oggi non sufficientemente valutato (si pensi ad esempio a Berti).

Fabro invece coincide con Heidegger nel ritenere che la distinzione tardo-scolastica tra essenza ed esistenza, riconducibile ad Avicenna e ad autori posteriori a lui collegati, sia ben lontana dall'autentica presa dell'essere della differenza ontologica e che sia stata negativa per la storia della metafisica. Secondo tale distinzione, l'esistenza non è che la realizzazione fattuale della possibilità dell'essenza, come abbiamo già detto sopra.

Il filosofo friulano seguì sempre con attenzione il percorso filosofico di Heidegger e sembra che in un primo momento si aspettasse un avvicinamento del pensatore tedesco a Dio, almeno sul piano speculativo. Ma ben presto capì che ciò non era possibile e che Heidegger, sebbene non è giudicato da Fabro come “immanentista” o ateo, non intendeva aprirsi affatto alla tematica teologica a causa del suo pregiudizio sul compito del filosofo, il quale *non doveva* parlare di Dio perché per farlo era necessaria la fede.

Così Heidegger rimane bloccato in una strada senza uscita. Invece per Fabro il passaggio dalla filosofia alla teologia della fede viene facilitato proprio quando si riconosce l'essere come atto fondante, punto che rimanda alla creazione e quindi a Dio come creatore e come fonte inesauribile dell'essere, secondo la metafisica della partecipazione. È anche significativo che Heidegger sia stato sempre restio nei confronti della dottrina cristiana della creazione, la quale paradossalmente è stata decisiva per la tematica dell'essere lungo i secoli di speculazione

metafisica. Heidegger vede la creazione divina del mondo come un mito antropomorfo in cui Dio non sarebbe altro che un “ente” che produce altri “enti” al modo di un artefice umano. Questa interpretazione è veramente grossolana.

Come è stato notato da Ariberto Acerbi⁸⁹, “nell’opera di Fabro si nota infine la mancanza di un’elaborazione metafisica positiva della libertà”⁹⁰. La tematica della libertà viene trattata da Fabro seguendo un metodo fenomenologico-esistenziale in senso realista. Egli individua nella libertà un *atto* originario, quasi una sorta di partecipazione al potere creativo di Dio, mentre riserva alle determinazioni razionali della scelta libera la qualifica di “formale”, in modo quasi analogo al binomio di *atto* corrispondente all’*actus essendi* e di *forma* riferita ai contenuti essenziali.

Quando però si cerca di approfondire il rapporto tra essere e libertà, sembra che l’essere sia visto da Fabro semplicemente come “fondamento” della libertà, soprattutto se quest’ultima viene considerata sul piano delle operazioni, ad esempio nell’atto della scelta. Fabro potrebbe aver sviluppato la tematica delle perfezioni pure, come la vita e la vita intellettuale, dove il “vivere” e l’essere nel senso di “essere un vivente spirituale” non si considerano perfezioni aggiunte all’essere, bensì modi dell’atto di essere più intensi non rimandabili semplicemente all’essenza. In questo senso la libertà potrebbe essere inclusa nell’atto di essere dell’uomo e non come una proprietà della volontà, cioè nell’ambito categoriale. Così si potrebbe dire, come fa Polo, che l’atto personale non è uguale all’atto degli esseri subumani proprio in quanto *actus essendi* e non solo a causa dell’essenza.

In definitiva, si direbbe che in Fabro le questioni dell’essere e della libertà non siano state completamente integrate, e Heidegger non offre al riguardo alcuna indicazione che possa essere di aiuto (la nozione di Heidegger della libertà come “lasciar essere all’essere” è insufficiente). Peraltro, il *volere* come atto fondante dell’esistenza umana, a nostro parere, non dovrebbe essere ritenuto semplicemente come più “alto” dell’intelligenza. È più alto dell’intelligenza formale ed *astratta*, mentre invece si unisce al *volere* sullo stesso piano quando teniamo conto dell’intelligenza sapienziale, poiché l’amore volontario e l’intelligenza sapienziale riguardo alla verità non sono separabili se non analiticamente e non ha senso parlare di una supremazia dell’una sull’altra. Sono due funzioni inerenti all’attività spirituale, co-presenti all’anima umana

⁸⁹ Cfr. A. Acerbi, *Fabro e l’assimilazione metafisica dell’esistenzialismo*, in *Crisi e destino della filosofia*, A. Acerbi (ed.), cit., pp. 415-432.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 417.

in un modo integrato. La loro radice sta nella costituzione dell'atto di essere personale. L'intelligenza e la volontà di amore non possono essere rimandate semplicemente al piano dell'essenza, a meno che non vediamo l'essere come una formalità pura e non come un atto che può comprendere al suo interno la perfezione della vita spirituale, reso finito dalla potenza dell'essenza, da dove nasce la distinzione tra il piano costitutivo della persona e il piano della sua operatività.

La questione del metodo della metafisica sussiste. Il Fabro metafisico è diverso dal Fabro come scrittore esistenziale, forse meno conosciuto perché alcuni dei suoi scritti al riguardo, ad esempio le lezioni a Perugia alla fine degli anni 70' e inizi degli anni 80', rimangono ancora inediti. Questa differenza di metodologia non è da incolpare a Fabro ma appartiene alla sostanza delle questioni. Per parlare di principi costitutivi, quali l'essere, l'essenza, l'atto, la potenza, la creazione, serve il metodo metafisico classico purificato, come vuole il filosofo friulano, da formalismi e impostazioni della logica. Ma è difficile utilizzare questo metodo per parlare delle esperienze della libertà, dell'io, tematiche di cui invece hanno parlato efficacemente gli esistenzialisti e i fenomenologi. Nemmeno l'antropologia filosofica impiega di solito questo metodo.

Si potrebbe forse dire che occorre un metodo "fenomenologico" in senso ampio, non secondo il rigore husserliano. Fenomenologico in quanto descrizione di esperienze dell'agire e dei rapporti dell'uomo nel mondo, con l'intento di enuclearne gli elementi essenziali. È un metodo ignorato dai filosofi tradizionali, ad eccezione forse di Sant'Agostino e dei mistici. Nemmeno Polo impiega tale metodo. Tale metodo potrebbe far parte di una sezione della metafisica più vicina all'esperienza quotidiana.

E6. 2. Heidegger in Polo

Sul rapporto tra Polo e Heidegger ci sarebbe molto da dire. Heidegger è un filosofo ricorrente negli scritti di Polo e sicuramente è ispiratore di alcuni aspetti della sua filosofia. La nozione di "ente" di Heidegger che fa dimenticare l'essere coincide in qualche modo con "l'oggetto" di Polo che occulta la manifestazione dell'essere, anche se occulta pure l'essenza così come è veramente nella realtà (l'oggetto in Polo coincide piuttosto con l'oggetto della fenomenologia di Husserl).

Abbiamo già detto che l'abbandono del limite oggettivante di Polo viene proposto come una proposta di superamento del metodo fenomenologico. La nozione di *oggetto presente alla*

coscienza, dato al nostro pensiero e senza implicazioni metafisiche (Husserl), è proprio il limite segnalato da Polo, equivalente tutto sommato alla sua nozione di *presenza mentale* cioè presenza dell'oggetto alla mente umana. Secondo Polo questa conoscenza è *aspettuale*, parziale e non definitiva, e non può considerarsi affatto una presenza dell'essere. Piuttosto “suppone” l'essere, secondo la teoria della *suppositio*. In Heidegger, a differenza di Husserl, tale presenza non è teoretica, ma è la presentazione di “enti” nell'ambito della cura (*Sorge*). Ciò che emerge alla coscienza è un oggetto di cura, un significato pratico corrispondente alla situazione di “caduta” dell'esistente nel mondo: una pianta, una mela, un martello, una strada.

Essere-nel-mondo è proprio la situazione di confronto con enti di cui ci “curiamo”, secondo Heidegger. Ora la nozione di *mondo* di Polo (sviluppata nel II volume della sua *Teoria del conocimiento*) critica la visione di Heidegger su questo *in-der-Welt-sein*. Il “mondo” è nel pensatore tedesco un complesso di enti “alla mano”, concatenati tra essi secondo rapporti di funzionalità in relazione ai progetti umani (l'uomo nel mondo si trova sempre in situazione progettuale). Questa nozione pratica di mondo non è originale di Heidegger, poiché era molto frequente nel pensiero tedesco della prima metà del Novecento. Il mondo qui è il “mondo circostante” (*Umwelt*) pieno di significati riguardo alla nostra possibile prassi. Non è un mondo teoretico come appare invece in Max Scheler. Polo ritiene pragmatista questo modo funzionale di individuare la presenza dell'uomo nel mondo. Riprendendo i classici, “mondo” per Polo è la presenza teoretica del mondo come un “oggetto” che si manifesta all'intelligenza della persona, in un modo speculativo o contemplativo, al di sopra degli interessi funzionali. La contemplazione del mondo è più alta della vita pratica, anche se quest'ultima è possibile come una conseguenza dello sguardo intellettuale dell'uomo sulle cose (il mondo pratico dell'uomo non è neanche il mondo circostante dell'animale, che neanche merita il nome di “mondo”, bensì piuttosto di “ambiente”).

Peraltro, abbiamo visto come in Heidegger la presentazione dell'oggetto all'esistente non solo manifesta, ma anche occulta, e soprattutto occulta l'essere stesso. L'uomo si dimentica dell'essere nel suo trovarsi indaffarato nelle cose del mondo vivendo nel tempo “non-autentico” della successione degli “adesso” tutti livellati: un'ora, un'altra ora, ecc. Anche qui esiste una somiglianza con Polo. Il limite dell'oggetto sta nel fatto, per Polo, di essere proprio un “nascondimento che si nasconde”, cioè non si nota nemmeno, mentre invece ci sono cose occulte di cui si è coscienti del loro occultamento. Ma un occultarsi che si occulta comporta un inganno, appunto il prendere gli enti per l'essere stesso.

Heidegger vorrebbe andare al di là della presenza occultante per arrivare al vero essere. Ma egli si ferma qui, senza continuare avanti, mentre Polo con la sua tematica dell'abbandono del limite sostiene di poter arrivare all'essere. Heidegger rimprovera ai metafisici di essersi fermati alla presenza, da Platone a Nietzsche. La sua filosofia è certamente un invito a *trascendere la presenza*, ma egli non lo ha fatto, cioè è rimasto inconcludente con la sua condanna della metafisica e il suo dilungarsi nel puntare al *Sein* tramite la poesia metafisica, cadendo in un orizzonte post-metafisico da molti giudicato scadente (vita un po' rurale nella foresta nera, paura nei confronti del tecnicismo moderno, ecc.)⁹¹.



Questo significa che Heidegger in fondo non ha superato la temporalità collegata alla presentazione. La tematica dell'eternità esula dal suo orizzonte di pensiero, anche se egli si rifiutò esplicitamente di concepire l'eternità come un "eterno presente", poiché ciò significherebbe rimanere ancora legati alla presenza, ovvero pensare l'eternità sul modello dall'*adesso* umano. In *Essere e tempo*, n. 460, nota 1, Heidegger fece notare che, semmai,

⁹¹Cfr. su questo tema J. M. Posada, *Trascender la presencia*, in "Studia Poliana", 2000 (2), pp. 9-50.

l'eternità andrebbe concepita in termini della sua nozione di "temporalità originaria", di cui parleremo in breve.

Nella filosofia di Polo la *presenza mentale* è, a differenza di Heidegger, la condizione sopratemporale della nostra intelligenza quando astrae oggetti, articolando i loro tempi successivi colti a livello di esperienza sensibile. Ricordiamo che l'astrazione tomistica è proprio il superamento del *qui ed ora* degli oggetti sensibili. Polo riconosce l'esistenza di una temporalità fisica, di un'altra biologica più alta, di un'altra percettiva, ma il "presente mentale" non è l'adesso o presente cronologico, bensì una situazione cognitiva dell'intelletto in cui compare l'oggetto intenzionale del pensiero.

La presenza mentale secondo Polo coincide con la nozione aristotelica di *ene'rgeia* oppure con il concetto scolastico di *actualitas* nel quale l'intelligibile si rende una sola cosa con l'intelletto. Proprio per questo motivo Polo nega che nelle cose fisiche ci sia *actualitas*: l'attualità (da non confondere con l'atto) è quella particolare forma di atto tipica del pensiero astratto umano, da non attribuire alle cose fisiche come invece hanno fatto tanti filosofi, confondendo così l'ordine reale con l'ordine logico.

A mio parere la nozione di Polo di "presenza mentale" potrebbe essere vicina, tanto per fare paragoni, a ciò che Heidegger chiama in *Essere e tempo* la "temporalità originaria" (*Praesenz, Anwesenheit, Zeitlichkeit*, ma non *Gegenwart* né *Jetzt*, che sono l'adesso volgare). È una dimensione dell'uomo intesa come orizzonte "essenzializzante" del tempo umano, a partire dalla quale egli può misurare i tempi cronologici. Tale situazione temporale comporta un poter situare ogni cosa temporale umana e considerare così ogni situazione cronologica. L'andare umano nel tempo si compie non tanto a partire da un passato alle spalle, quanto *da* un futuro che abbiamo sempre davanti a noi.

Per Heidegger il futuro è il tempo preminente dell'Uomo. Non possiamo evitare di vivere davanti al futuro. In *Essere e tempo* Heidegger riteneva che l'uomo viveva il suo tempo in autenticità quando si era deciso a guardare il futuro della sua morte, cioè la propria finitezza in faccia. Tale "decisione", come se fosse un distacco dal mondo, accade in un presente speciale chiamato *Augenblick*, "momento", il quale per Kierkegaard comportava la congiunzione del tempo con l'eternità. Così in Heidegger sono diversi il presente banale dell'adesso cronologico, il presente come presenza della temporalità originaria essenzializzante e, infine, il presente nel senso del "momento" autentico. Quest'ultima nozione è una "secolarizzazione" della nozione di

Kierkegaard di scelta nei confronti di Dio e dell'eternità. Il momento dell'uomo, che Heidegger chiama in *Beitrage* "tempo dell'essere" perché in esso può lampeggiare Dio⁹², a mio avviso corrisponde al "tempo della persona" di cui parla Polo⁹³.

In definitiva, ci sono molti tempi nel mondo fisico e nell'uomo, nella visione di Polo, tempi in qualche modo correlati alle situazioni ontologiche delle cose e della persona umana. Il rapporto tra essere e tempo individuato da Heidegger è vero. Il tempo non può essere ridotto, come lo spazio, ad una semplice determinazione misurante degli eventi. Il tempo esprime l'essere. Avevamo visto sopra come per Polo il tempo fisico come successione di prima/poi è un "indizio" della distinzione tra essere ed essenza nel mondo.

Il "trascendere la presenza" tanto invocato da Heidegger si compie soltanto secondo Polo con l'abbandono metodologico della presenza e il passaggio alla presa in atto della conoscenza abituale dei principi e della persona. Finché si rimane soltanto con operazioni mentali e i loro termini oggettivi (concetti, proposizioni), non è possibile trascendere la presenza mentale e rimaniamo ancorati ad un modo di comprensione della realtà modellato sull'*actualitas* del nostro pensiero. Questo procedimento serve per la vita ordinaria e per la scienza ma non è valido per la metafisica dell'essere. Naturalmente questo punto è il nucleo stesso del pensiero di Polo.

Non tutto Polo è in connessione a Heidegger. Direi che gli eventuali vincoli con Heidegger compaiono specialmente quando Polo parla della presenza e del tempo. Per finire la tematica del rapporto Polo-Heidegger vorrei indicare i seguenti punti:

1. Heidegger ricerca specialmente il *sensu* dell'essere, la *verità* dell'essere, punto in cui si vede che egli inconsapevolmente concede un primato al trascendentale *verum*, il che è indice di non aver superato completamente l'idealismo. Questo giudizio coincide con Fabro, il quale sostiene che "per Heidegger l'essere è fenomenologico, è atto di presenza dell'assente nell'uomo e non atto di essere dell'essente"⁹⁴. L'indagine heideggeriana non riesce a superare la sfera delle condizioni cognitive dell'apparire dell'essere.

2. In *Sein und Zeit* il metodo fondamentale della metafisica, anziché la dialettica hegeliana, è la *domanda sull'essere* ("perché l'essere e non piuttosto il nulla?": la domanda di Leibniz

⁹² Cfr. M. Heidegger, *Beitrage zur Philosophie*, cit., p. 403.

⁹³ Cfr. su questo tema il mio lavoro *Relaciones entre los tiempos naturales y los tiempos humanos a traves de las ciencias y la cultura*, cit. Inoltre Polo parla anche di un "tempo dell'essenza umana" relativo alla sua crescita negli abiti, in quanto tale crescita non è misurabile in termini di tempo fisico o biologico.

⁹⁴ C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Edivi, Segni (RM) 2010 (1a. ediz. 1960), p. 63.

ripresa da Heidegger). Nella sua opera *El acceso al ser* Polo critica questa proposta. La domanda nei confronti dell'essere evidenzia una situazione di perplessità, un momento "intenso" in cui in qualche modo si "urta" con il limite del pensiero. Ma la domanda non può collocarsi all'infuori dell'essere e per questo motivo arriva sempre tardi. Nella domanda sull'essere, l'essere è presupposto, cioè lo conosciamo già abitualmente perché con la conoscenza abituale siamo sempre nell'orbita dell'essere. La domanda potrà essere interessante o utile, ma non può essere il metodo fondamentale, così come non poteva esserlo il dubbio cartesiano.

Heidegger difatti non può con il suo metodo rispondere a tale domanda e così finisce in un'ontologia della finitezza. Egli è rimasto vittima della perplessità e nel suo ultimo periodo abbandonò la metafisica, come abbiamo visto, rifugiandosi nell'atteggiamento di pensatore e forse poeta, quindi non è riuscito a superare l'ambito del linguaggio.

3. Polo ha criticato l'ermeneutica di Gadamer come metodo della metafisica ispiratosi alle considerazioni di Heidegger sul linguaggio. Egli pensa all'ermeneutica in un senso riduttivo, cioè vista come una sostituzione della ricerca sull'essere. L'ermeneutica presa in questo modo si fermerebbe alla comprensione del linguaggio degli altri in un contesto dialogico. L'operazione comprensiva del linguaggio che ci viene dato con la cultura e i testi è di per sé pratica, non teoretica. Se si rimane chiusi a questo livello, non possiamo superare lo scetticismo, perché non possiamo dire niente che sia fondamentale. Si perde la verità come adeguamento forte alla realtà. Abbiamo una forma indebolita di filosofia. Semmai si arriverebbe a una sorta di sapere prudenziale, atto per il dialogo e per arrivare a consensi, ma niente di più. Secondo Polo, se voglio comprendere, ad esempio, Talete, non basta interpretare ciò che ha scritto, ma devo compiere la stessa operazione mentale che egli ha esercitato. Se ciò non è possibile, la verità della comprensione scompare⁹⁵.

8. *Considerazioni conclusive sul metodo della metafisica*

Abbiamo così concluso la nostra analisi della metodologia della metafisica lungo la storia della filosofia. Seguendo da vicino gli apprezzamenti di Polo e di Fabro, abbiamo considerato i metodi classici di fare metafisica, come il platonismo, l'aristotelismo e la strada di Tommaso d'Aquino. Abbiamo anche visitato le complicazioni metodologiche del pensiero moderno a partire dal nominalismo e da Cartesio, con la proposta idealista che intende superare lo scetticismo. Nell'idealismo abbiamo esaminato in particolare il metodo hegeliano e infine le

⁹⁵Cfr. L. Polo, *Corso di teoria della conoscenza*, vol. II, p. 291.

incertezze e ambiguità del pensiero di Heidegger che comunque ripropone al centro dell'attenzione l'essere in una prospettiva sia metafisica che post-metafisica. Come sfondo, abbiamo tenuto conto, senza aver fatto ancora un'esposizione dettagliata, del metodo di Polo del "abbandono del limite". Ma ci siamo soffermati brevemente sul tema dell'atto di essere come persistenza col quale Polo affronta la metafisica della creazione. La visione panoramica delineata in queste pagine ci ha consentito di riflettere sulla differenza tra l'impostazione classica della metafisica con tutte le sue varianti e il problema non ancora risolto dell'interpretazione d'insieme del pensiero moderno.

Personalmente mi sembra di dover concludere che la questione del metodo della metafisica e anche della filosofia in generale non possa ricevere una risposta univoca. Bisogna ammettere una pluralità di metodi a seconda della materia esaminata, ed è significativo in questo senso che Polo distingua tra un modo di fare metafisica del creato e un altro per affrontare la questione dell'essere personale. Se l'essere non è univoco, tanto meno lo sarà il metodo di sviscerare le strutture ontologiche, quelle della materia inanimata, delle grandi composizioni cosmiche, della vita organica, della vita cosciente, della persona e della comunità sociale, per non parlare di Dio. Non mi pare possibile separare la filosofia dalla metafisica, se intendiamo per metafisica, in senso ampio, il tentativo di comprensione del modo di essere e di agire delle cose del mondo e del loro rapporto con Dio. La filosofia è sempre metafisica. Il problema dei nomi (se conviene o meno chiamare un settore filosofico "metafisica-di") è irrilevante.

Penso si debbano distinguere pure diversi livelli metodologici convergenti nell'articolazione dei passaggi metafisici. Alcuni momenti metodologici sono propedeutici, ma indispensabili. Ad esempio, il metodo analitico-linguistico, il metodo ermeneutico, così legato alla storia, nonché il metodo fenomenologico, non sono soltanto utili, ma necessari, e non dovremmo escluderli né condannarli per il fatto che alcuni autori ne abbiamo fatto un uso unilaterale certamente insufficiente. Anche il metodo razionale dimostrativo, con i suoi limiti, trova -deve trovare- un luogo nel discorso metafisico (ad esempio, le confutazioni *per absurdum* e altro). Escluderei come essenzialmente sbagliato il metodo dialettico hegeliano (non però la dialettica nel senso classico della discussione per approfondire le tematiche). Da respingere ugualmente, a mio avviso, è il metodo "trascendentale", da stampo kantiano, che comincia con le strutture cognitive per "dedurre" la realtà (scolastica trascendentale), cui si deve contrapporre, invece, una forma di induzione metafisica *a posteriori* in cui una fenomenologia realistica, cioè un'indagine sulle esperienze ontologiche, appare imprescindibile. Il metodo di Polo di

abbandono del limite oggettivante trova il suo lato positivo nel ricorso alla conoscenza “abituale”, la quale è a mio parere una forma di esperienza dell’essere. Anche tale metodo è fondamentale per fare una metafisica non oggettivista, non calcata sui procedimenti scientifici.

La metafisica, d’altronde, non si può fare alle spalle delle scienze. Non lo aveva fatto Aristotele. Credo in questo senso che qualsiasi studio metafisico relativo ad ambiti dove le scienze hanno una certa competenza debba tener conto in modo preliminare dell’apporto scientifico alle questioni, visto in un modo sintetico e valutativo, non secondo i dettagli e i metodi propri delle scienze. Per questo motivo, per semplificare, direi che lo studio di temi e di oggetti nella prospettiva della metafisica dovrebbe articolarsi nei seguenti tre passi:

- a) *visione scientifica della tematica*, quando è il caso.
- b) *analisi dell’esperienza ordinaria*,-
- c) *studio strettamente metafisico* (con questo nome o un altro).

Il terzo passo sarebbe poco proponibile se non fosse preceduto da una piattaforma di esperienza che procede necessariamente dalla conoscenza ordinaria e dalle scienze. La motivazione introdotta da Polo dell’abbandono del limite appartiene al terzo passo. Le metodologie dell’analisi linguistica ed ermeneutica sono da considerarsi propedeutiche, come abbiamo indicato sopra. Il metodo fenomenologico in senso ampio appartiene al secondo passo, cioè allo studio dell’esperienza ordinaria.

Ritengo che l’articolazione di questi passaggi corrisponda bene al movimento della nostra intelligenza indicato da Tommaso d’Aquino come “circolo” tra *intellectus* e *ratio*. Sia l’intelletto che la ragione vanno presi in un modo analogo a seconda della tematica, poiché non è lo stesso considerare l’ontologia dei corpi, dei viventi o della persona.

Il “movimento circolare” e con *feedback* tra *vóus* e *lògos* trova dei momenti risolutivi, come ha visto Tommaso d’Aquino. Essi sono l’arrivo all’essere come fonte, specialmente all’essere della persona, nonché a Dio Creatore e Tripersonale, con uno sguardo anticipatorio della Trinità delle Persone divine, punto di arrivo e, dopo, punto di partenza della visione sapienziale realistica e cristiana.