

ILIESI digitale
Ricerche filosofiche e lessicali

REALISMO METAFISICA MODERNITÀ

**IN MARGINE AL VOLUME DI VITTORIO POSSENTI
*IL REALISMO E LA FINE DELLA
FILOSOFIA MODERNA***

a cura di

MARIA CRISTINA DALFINO
e
RICCARDO POZZO



ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2018



ILIESI digitale **Ricerche filosofiche e lessicali**

3

Secondo le norme dell'ILIESI tutti i contributi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

Assistente editoriale
Maria Cristina Dalfino
Progetto grafico
Silvestro Caligiuri

ISSN
2464-8698
ISBN
978-88-9782-809-9

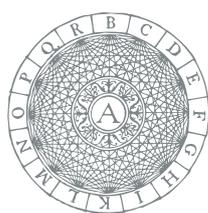
ILIESI digitale
Ricerche filosofiche e lessicali

**REALISMO METAFISICA
MODERNITÀ**

**IN MARGINE AL VOLUME DI VITTORIO POSSENTI
*IL REALISMO E LA FINE DELLA
FILOSOFIA MODERNA***

a cura di

MARIA CRISTINA DALFINO
e
RICCARDO POZZO



ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2018

INDICE

- 5 Premessa
Riccardo Pozzo
- 9 *Osservazioni sull'Introduzione di Vittorio Possenti all'incontro su "Realismo, metafisica, modernità"*
Enrico Berti
- 17 *Rinnovamento della filosofia e realismo diretto*
Massimo Dell'Utri
- 25 *Realismo e metafisica. Intorno a Vittorio Possenti*
Marco Ivaldo
- 31 *Il realismo è un metodo?*
Massimo Marassi
- 49 *Discutendo di realismo e metafisica*
Leonardo Messinese
- 63 *Ermeneutica e realismo*
Gaspere Mura
- 81 *Naturalismo quineano, realismo, teoria della conoscenza*
Nicla Vassallo
- 99 *Il realismo dopo la filosofia moderna*
Jesús Villagrasa, L.C.
- 111 *Appunti su realismo e metafisica*
Mauro Visentin
- 127 RISPOSTE DI VITTORIO POSSENTI
- 128 *Prime risposte*
- 149 *Seconde risposte*
- 207 INDICE DEI NOMI

PREMESSA

Contro l'impostazione speculativa della storiografia idealistica, che lasciava in secondo piano lo studio dettagliato del testo, e con la grande capacità d'innovazione che dalla sua fondazione contraddistingue il Consiglio Nazionale delle Ricerche, nel 1964 Tullio Gregory aprì la stagione di una storia delle idee strettamente legata alla storia del lessico, nella convinzione che le idee non vivono in un mondo iperurano, pure e immacolate, ma s'incarnano nei segni linguistici, impuri, spesso ambigui; segni linguistici che sono portatori di una lunga storia, crocevia di esperienze molteplici nell'intrecciarsi di correnti di pensiero e di lingue diverse, nella continua trascrizione e traduzione da una ad altra cultura.¹

Questo volume presenta gli atti del convegno che si svolse il 22 febbraio 2017, nell'Aula Biblioteca Guglielmo Marconi del Consiglio Nazionale delle Ricerche, dedicato a "Realismo, metafisica e modernità", i tre concetti declinati da Vittorio Possenti nel volume *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (Roma, Armando 2016) che si pone a complemento delle riflessioni svolte in *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione* (Roma, Armando 2004). Possenti è motivato evidentemente non solo da preoccupazioni di ordine morale sulle conseguenze etiche del nichilismo e del postmoderno, ma anche e soprattutto dalla confusione fondamentale propagata dal carattere antirealistico, e dunque in qualche modo nichilista, di molte scuole filosofiche moderne. Detto questo, la riflessione di Possenti si è mossa con forza e rigore nella direzione di reagire all'abbandono della filosofia dell'essere da parte del nichilismo e del postmoderno, nel migliore dei modi possibili, ossia districando punto per punto la matassa del quadro attuale della filosofia contemporanea. Difficilmente Possenti avrebbe potuto essere più chiaro:

Non desidero sostenere che la filosofia si rinnova soltanto con la metafisica, che non è l'appetato da cui guardarsi come osservava ironicamente Hegel. Vi sono più cammini: rinnovare la filosofia con l'antropologia, oggi paurosamente sbilanciata verso naturalismo e materialismo, che propagandano una concezione antieroica dell'esistenza, lodano l'io minimo e comico che tanti di noi sono, auspicano la fine della dimensione religiosa e contemplativa dell'esistenza e dello spazio del trascendente a favore della civiltà

¹ T. Gregory, *Translatio Studiorum*, in *Translatio Studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, a cura di M. Sgarbi, Leiden, Brill 2012, pp. 1-21.

tecnologica. La filosofia si rinnova anche con la religione che include a un tempo protologia ed escatologia. In merito il rischio di oggi non è l'assorbimento idealistico della religione nella filosofia, ma la radicale obiezione empirista, positivista e scienziata contro ogni fede e trascendenza. La filosofia si rinnova in vari modi ma in maniera più intensa e radicale mediante il discorso metafisico e l'impegno realistico. Le scienze nel loro campo sono necessarie; allontaniamo però l'illusione che possano dare risposte sul senso del tutto: non vi sono né mai vi saranno soluzioni scientifiche a problemi metafisici (p. 1).

In realtà in Italia, si è dedicata molta attenzione a nichilismo e postmoderno. Se gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso registravano una fioritura di letteratura nichilista, il bisogno di confrontarsi con il nichilismo restava chiarissimo, come si vede dalle opere lasciateci da pensatori quali Luigi Pareyson e Alberto Caracciolo, che consideravano il nichilismo partendo da una raffinata sensibilità per la dimensione religiosa. Pensatori come Gianni Vattimo, che valutando positivamente il potenziale emancipatorio del nichilismo fu il primo in Italia ad aprire al postmoderno a metà degli anni Novanta, ed Emanuele Severino, che invece tacciò di nichilismo l'intera filosofia occidentale per aver accettato il tempo e il divenire delle cose, e dunque il loro "non esserci ancora" e il loro "non esserci più", cosa che equivale, a esser precisi, a pensare l'essere come nulla.

L'elaborazione di questo nocciolo di critica speculativa distingue Possenti dalle diverse versioni del nichilismo che conosciamo da Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger e i loro epigoni e lo porta a un confronto serrato con Edmund Husserl, Giovanni Gentile, Jacques Maritain, Paul Ricoeur, Jürgen Habermas e ovviamente Gianni Vattimo, per arrivare agli scritti più recenti di Peter van Inwagen e Maurizio Ferraris.

Del resto, lo stesso Maurizio Ferraris intervenne al convegno del 22 febbraio per confermare l'urgenza della difesa del realismo a seguito delle opposte riletture della *Critica della ragion pura* da parte di Peter Strawson e Martin Heidegger, quando il primo chiedeva una metafisica dell'esperienza e il secondo un'analisi della finitezza dell'essere umano, cosa che equivale "to the same thing, said with more passion".²

Rinunciamo a riassumere le posizioni degli autori delle singole relazioni perché, come si vedrà nelle pagine che seguono, sono tutte state fatte oggetto da parte di Possenti delle risposte puntuali

² M. Ferraris, *Goodbye, Kant!: What Still Stands of the Critique of Pure Reason*, transl. by Richard Davies, Albany, SUNY Press 2013, p. 21.

pubblicate alla fine del volume. Ci limitiamo a ricordare che Possenti costruisce e difende una posizione filosofica che si rivela strettamente legata alla filosofia classica dell'essere inaugurata da Aristotele, proseguita da Tommaso d'Aquino e ripresa da Jacques Maritain. Per questo motivo, il convegno si è articolato nelle tre sezioni riportate nel programma (ristampato in fondo a questo volume): Metafisica, Ontologia e Filosofia Moderna. Nelle sue risposte Possenti ribadisce in maniera efficace come la questione di cosa sia la metafisica corrisponda alla questione di cosa sia l'essere e come il superamento del nichilismo e del postmoderno, la vittoria sull'oblio dell'essere, possa aver luogo solo attraverso il ritorno alla metafisica.

RICCARDO POZZO

ENRICO BERTI

OSSERVAZIONI SULL'INTRODUZIONE DI VITTORIO POSSENTI ALL'INCONTRO SU "REALISMO, METAFISICA, MODERNITÀ"

Non avendo potuto partecipare di persona all'incontro del 22 febbraio 2017 su "Realismo, metafisica, modernità", accolgo volentieri l'invito dell'amico Possenti a sviluppare qualche osservazione sul suo intervento introduttivo. Come si suole fare in questi casi, insisterò più sui punti di dissenso (pochi) che su quelli di consenso (molti), perché solo così la discussione può essere utile. Indico subito, tuttavia, su quali punti consento con Possenti, a scanso di equivoci, e prego di tenere presente questo consenso, perché esso riguarda gli aspetti più importanti del tema.

Intanto sono d'accordo sui tre concetti che danno il titolo all'incontro, cioè sono d'accordo sulla validità del realismo, sul valore della metafisica e sulla critica di Possenti ad alcuni aspetti della modernità, quali le posizioni di Berkeley, di Schelling, di Hegel, di Heidegger e di Severino. Più precisamente ancora, sono d'accordo sulla tesi tomistico-maritainiana *Veritas sequitur esse rerum*, con cui Maritain apre il suo *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (trad. it. Morcelliana, Brescia 2014) e che Possenti nel suo intervento chiama "la formula del realismo". Sono quindi d'accordo nel dire che "la struttura della verità deve seguire e non precedere la struttura dell'essere". Questa è la dottrina più importante, che accomuna i classici greci della filosofia (Platone e Aristotele) con i classici cristiani (Agostino e Tommaso) e con filosofi moderni quali Maritain, Possenti e il sottoscritto (*si parva licet...*), oltre – per fortuna – a molti altri.

Tuttavia, subito dopo avere enunciato questa formula, sia Maritain che Possenti (non mi risulta che lo faccia in questo modo anche Tommaso d'Aquino, ma posso sbagliarmi) introducono la dottrina dell'intuizione intellettuale dell'essere, come se l'unico modo per riconoscere il primato dell'essere sulla verità fosse quello di ammetterne questa forma di conoscenza. Su questo, francamente, non mi sembra di poter essere d'accordo, ma soprattutto non mi sembra che questo tipo di approccio sia necessario per poter aderire

al realismo e alla metafisica, anzi che sia l'unico approccio compatibile con queste posizioni.

Possenti è al corrente di questo mio dissenso, infatti nel suo intervento aggiunge subito che "l'importanza vitale dell'intuizione intellettuale dell'essere è un nucleo sfuggito ai neoidealisti come anche ai neoclassici italiani". Credo che quest'ultima espressione includa anche il sottoscritto, perché lo stesso Possenti, nella sua *Introduzione* alla citata operetta di Maritain, scriveva che "il *Breve trattato* non è a favore solo di un ritorno ai Greci che consideri secondario il lascito dell'Aquinate, come taluni esponenti della metafisica classica e neoclassica sembrano aver suggerito negli scorsi decenni", aggiungendo tra parentesi "per il contesto italiano si può pensare a esponenti della scuola padovana e di quella dell'Università cattolica di Milano" (p. 32). Ora, tra gli esponenti della "metafisica classica" della "scuola padovana", favorevoli a un ritorno ai Greci, temo di essere incluso anch'io, visto che il fondatore della scuola, Marino Gentile, non c'è più e che pochi altri amici padovani continuano a richiamarsi alla "metafisica classica".

Cerco quindi di spiegare perché dissento da Possenti e da Maritain a proposito dell'intuizione intellettuale dell'essere, basandomi sul *Breve trattato* di Maritain, che Possenti nel suo intervento ha potuto solo riassumere. Anzitutto non capisco bene come Maritain possa parlare di "intuizione", che secondo me significa conoscenza diretta, immediata, semplice (*in-tueor* significa "vedo dentro"), quando lui stesso riconosce che la conoscenza umana comincia dal senso, il quale "coglie l'esistenza in atto senza sapere che si tratta di esistenza", e poi l'intelligenza attinge le essenze mediante l'astrazione, e infine la stessa intelligenza restituisce le essenze all'esistenza mediante il giudizio che dichiara: è così (pp. 46-47). Mi domando come l'insieme di tutte queste operazioni, sensazione, astrazione e giudizio, possa essere considerato un'intuizione. Ma non è questa la cosa più importante, bensì ciò che segue.

Maritain infatti continua parlando dell'esistenza, e giunge a dire che questa "è un intelligibile in senso superiore e analogico" (p. 53). A questo punto egli passa a parlare dell'intuizione intellettuale "dell'essere", dichiarando che essa "fa il metafisico", cioè il filosofo (perché "non si è filosofi se non si è metafisici"), e che non basta insegnare la filosofia per avere questa intuizione, ma "si tratta

piuttosto di una fortuna o di un dono, o forse di docilità alla luce” (pp. 53-55). Confesso che queste parole mi lasciano perplesso. Sono sempre stato un grande ammiratore di Maritain, l’ho insegnato e l’ho difeso anche pubblicamente, ho apprezzato soprattutto la sua filosofia politica, che considero più valida di tutte quelle contemporanee. Ma non capisco come egli possa considerare l’essere filosofi una fortuna, o un dono, o una forma di illuminazione. Se fosse così, la filosofia non sarebbe accessibile a tutti, ma solo ai fortunati, ai premiati, agli illuminati, cioè non sarebbe più universale.

Prescindiamo tuttavia da queste espressioni, che possono essere soltanto un espediente retorico, e consideriamo l’oggetto della pretesa intuizione. Si tratta dell’esistenza o dell’essere? L’esistenza è solo uno dei significati dell’essere (gli altri sono l’identità, l’essenza, la verità, l’attualità), perché l’essere – come Maritain sa bene – si dice in molti sensi. E la stessa esistenza si dice in molti sensi. Contro la concezione di Frege, seguito da Russell, Quine, van Inwagen e la maggior parte dei filosofi analitici, che fanno dell’esistenza il predicato di una classe, cioè l’indicazione che una classe non è vuota, ma contiene almeno un’istanza, già Austin e Ryle hanno mostrato che l’esistenza si dice in molti sensi. Quando diciamo – osservava Ryle – che esiste una cattedrale a Reims, o che esiste l’opinione pubblica, o che esiste il mercoledì, diamo alla parola “esiste” significati diversi. Ma ancor prima Aristotele affermava che “per i viventi l’essere è il vivere”, e Tommaso ripeteva *viventibus esse est vivere*. Infatti non possiamo più dire che Omero esiste, mentre possiamo sempre dire che Omero è un poeta. Dunque, se l’esistenza è solo uno dei molti significati dell’essere, e se essa stessa ha molti significati, come possiamo dire che essa è oggetto di un’intuizione, cioè di una conoscenza semplice?

Alcuni anni fa ho cercato di difendere la molteplicità dei sensi dell’esistenza contro Peter van Inwagen, allievo di Quine, riportando l’impressione che la maggior parte dei filosofi analitici stesse dalla sua parte (si veda il dibattito in A. Bottani (ed.), *Being, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 2002), mentre oggi vedo con piacere che la situazione è completamente cambiata. Oggi esiste una cosiddetta “metafisica neoaristotelica”, comprendente, secondo i suoi sostenitori, Anscombe, Fine, Geach, Haldane, Kenny, Miller, Simons, Swinburne,

Wiggins, ed altri, in cui si insiste, contro la *thin conception* dell'esistenza, che la riduce ad un solo significato, nel proporre una *thick conception*, che ne afferma la molteplicità di significati (cfr. D. Novotny & L. Novak (eds.), *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*, New York and London, Routledge 2014). In effetti mi sembra difficile dire che in frasi come "esiste l'amicizia", "esiste il dolore", "esistono i numeri", "esiste la mafia", la parola "esiste" abbia sempre lo stesso significato. Del resto anche Maritain nel *Breve Trattato* ripete spesso che il concetto di esistenza è "analogico" (pp. 53, 57), il che vuol dire dai molti significati, anche se non accenna mai a nessuno di questi, nemmeno con qualche esempio. Allora, mi chiedo, in quale senso si può avere una "intuizione intellettuale" dell'esistenza? Si ha un'intuizione diversa per ciascuno dei suoi diversi significati? E come queste diverse intuizioni si riducono tutte a una?

Ma lasciamo perdere anche il riferimento all'esistenza, frutto – a mio avviso – del condizionamento di Maritain e di Gilson da parte dell'esistenzialismo francese di moda negli anni Quaranta del Novecento, e parliamo dell'essere. "Il concetto di esistenza – scrive Maritain – non può essere separato dal concetto di essenza, [...] forma con questo un solo e medesimo concetto semplice, sebbene intrinsecamente vario, un solo e medesimo concetto essenzialmente analogo, il concetto di essere, che è il primo di tutti" (pp. 58-59). Anche a questo proposito ho qualche difficoltà: se il concetto di essere comprende tanto l'esistenza quanto l'essenza, non vedo come possa essere "semplice"; e se è "intrinsecamente vario", non vedo come possa essere "un solo e medesimo concetto"; se, infine, presuppone tutti questi altri concetti, non vedo come possa essere "il primo di tutti".

Secondo Maritain, allorché si passa alla scienza regina, cioè alla metafisica, l'intelligenza libera l'essere dalla conoscenza del sensibile, in cui esso è immerso, per farne l'oggetto della metafisica; "allorché concettualizza l'intuizione metafisica dell'essere, è anche ed innanzitutto l'atto di esistere che essa [l'intelligenza] fa emergere in questa stessa luce" (p. 60). Questa operazione dell'intelligenza sarebbe, secondo Maritain, "il terzo grado di astrazione" tra quelli distinti dal Gaetano e da Giovanni di san Tommaso, cioè l'astrazione che prescinde non solo dalla materia sensibile individuale, come fa la fisica, né quella che prescinde anche dalla materia sensibile comune,

ma non dalla materia intelligibile, come fa la matematica, ma l'astrazione che prescinde da qualsiasi materia, poiché comprende che l'essere può esistere anche senza la materia (pp. 61-65). Ora, è meglio non soffermarci a discutere la dottrina dei tre gradi di astrazione, frutto – a mio avviso – di un fraintendimento compiuto da Ammonio, seguito da Boezio, della distinzione aristotelica fra le tre scienze teoretiche, fraintendimento che confonde la separazione reale con l'astrazione logica (Boezio traduceva il *choriston* greco con il latino *abstractum*). Essa infatti condurrebbe a concepire l'essere come il più astratto fra tutti i concetti (come effettivamente lo concepirono Duns Scoto, Suárez e tutta la *Schulmetaphysik* tedesca criticata da Kant, nonché Hegel e Rosmini). Tommaso, e Maritain con lui, hanno per fortuna evitato questa conseguenza.

Maritain infatti, pur mettendo insieme, come oggetti della metafisica, l'essere in quanto tale, l'essere come oggetto del terzo grado di astrazione e l'*ens commune*, dichiara che sarebbe la più grave eresia metafisica intendere l'essere come il *genus generalissimum*, facendone ad un tempo un univoco e una pura essenza. Ma, per evitare questa conseguenza, egli ne fa, citando Gilson, “ciò che ha per essenza di non essere un'essenza: l'atto di esistere” (pp. 65-67). Rispetto al discorso precedente, qui abbiamo l'applicazione all'esistenza della distinzione aristotelica tra potenza ed atto. Ma la potenza e l'atto si applicano a tutti i significati dell'esistenza, per cui l'atto di esistere può applicarsi sia alle sostanze, sia alle qualità, sia alle relazioni, ecc., dunque ha anch'esso molti significati. Possono esistere, infatti, sia in potenza che in atto, una cattedrale, un'amicizia, una passione, ecc. L'atto di esistere, di per sé, non è isolabile, non è un atto unico, non ha nulla di speciale.

Invece, per Maritain, l'atto di esistere “è l'atto per eccellenza”. E poiché, “ovunque l'atto di esistere è la perfezione di ogni forma e di ogni perfezione”, Maritain applica ad esso la famosa frase di san Tommaso: “Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”. Il risultato di questa applicazione, secondo Maritain, è che “Dio è l'Esistere stesso per sé sussistente” (pp. 68-70). Come giunge Maritain a questa conclusione? Affermando che “l'infinita analogia dell'esistere è una partecipazione creata dell'infinito perfettamente uno, dell'*Ipsum*

esse subsistens". Se capisco bene, ciò significa che l'atto di esistere, potendosi applicare analogicamente, cioè diversamente, a infinite cose, presuppone un esistere infinito unico, già tutto realizzato in atto, il quale è causa dell'esistere, per partecipazione ad esso, di tutte le altre cose.

Ma siamo sicuri che per *esse*, o *actus essendi*, o *esse ut actus*, Tommaso intendesse il semplice atto di esistere? L'attualità di tutti gli atti e la perfezione di tutte le perfezioni non può essere il semplice atto di esistere, il quale appartiene a qualsiasi esistente, ma deve essere un essere speciale, anzi unico, l'essere perfettissimo, che non manca di nulla, cioè è infinito, insomma l'essere divino. È questo essere perfettissimo ciò che costituisce la stessa essenza di Dio, non il semplice esistere, o il semplice atto di esistere. L'essere perfettissimo include, appunto, tutte le perfezioni, cioè la vita, l'intelligenza, l'amore, tutte presenti in misura infinita, perciò non è il semplice esistere. Nella Sacra Scrittura non si dice mai che Dio è l'esistere, ma si dice che Dio è vita, che Dio è spirito, che Dio è amore. Se infatti Dio fosse lo stesso esistere, l'intuizione intellettuale dell'esistenza, ammessa da Maritain, sarebbe intuizione della stessa essenza divina, cioè noi avremmo l'intuizione dell'essenza di Dio, il che è ovviamente escluso, sia da Tommaso che da Maritain.

Insomma a me pare che Maritain e con lui Gilson, suggestionati dall'esistenzialismo, abbiano sopravvalutato l'esistenza, identificando con essa, o riducendo ad essa, quell'essere perfettissimo che per Tommaso costituisce la stessa essenza divina. Forse in Tommaso c'è qualche passo che favorisce questa confusione, perché Tommaso subisce, attraverso lo pseudo-Dionigi, che egli riteneva essere l'autentico Areopagita convertito da san Paolo ad Atene, l'influenza del neoplatonismo, per il quale l'Uno, l'Essere, il Bene, sono ipostasi, cioè sostanze, entità sussistenti. Lo pseudo-Dionigi era infatti un allievo, anche se cristiano, di Proclo. Invece per Tommaso l'uno, l'essere, il bene, sono dei trascendentali, cioè dei predicati di tutte le cose, non delle sostanze, cioè delle entità sussistenti. Certo, Dio è l'Uno, è l'Essere, è il Bene, ma non quello stesso uno, essere e bene che appartiene a tutte le cose, bensì l'Uno perfetto, cioè infinito, l'Essere perfetto, cioè infinito, il Bene perfetto, cioè infinito, ed è tutto ciò per essenza. Ma per aderire al realismo non è necessario

ammettere tutto questo, né quindi ammettere, mi sembra, l'intuizione intellettuale dell'essere.

Il rischio di confondere l'essere perfetto con la semplice esistenza si produce, a mio avviso, proprio quando si vuole ammettere l'intuizione intellettuale dell'essere. Si può infatti ammettere che dell'esistenza abbiamo un'intuizione, cioè una conoscenza immediata, quando percepiamo che qualcosa esiste, o che noi stessi esistiamo (*cogito ergo sum*). Ma questa esistenza, anche ammesso che sia oggetto di un'intuizione unica, e non di molte, tante quante sono i suoi significati, non è l'essere, il quale non è oggetto di un'intuizione, e nemmeno, a mio avviso, di un'astrazione, perché se lo fosse, sarebbe appunto un'essenza, mentre l'essere è una molteplicità di essenze, quindi un concetto complesso, il quale richiede, per essere ben compreso, indagini approfondite, le quali costituiscono appunto la metafisica. Questa però è alla portata di tutti, cioè di tutti coloro che vogliono impegnarsi in queste indagini, e che non sono più intelligenti degli altri, ma solo più desiderosi di sapere. Il realismo, a questo livello, è fuori discussione: se l'essere, per essere compreso e spiegato nella sua complessità, richiede tante indagini, è proprio perché non è inventato da noi, ma è da noi incontrato, dunque c'è prima di noi e di tutte le nostre indagini.

MASSIMO DELL'UTRI

RINNOVAMENTO DELLA FILOSOFIA E REALISMO DIRETTO

Una consapevolezza importante motiva il libro *Il realismo e la fine della filosofia moderna* di Vittorio Possenti, una consapevolezza da cui segue un'esigenza pressante che ne percorre le pagine dall'inizio alla fine: la consapevolezza che da decenni la storia della filosofia occidentale sia arrivata a un punto di svolta, e l'esigenza di produrre un rinnovamento profondo della filosofia stessa, pena il suo annichilimento totale.

Si tratta di un'esigenza assai condivisibile. Del resto, molte delle tesi discusse e difese dall'autore in questo libro di metafisica che si nutre abbondantemente di storia della filosofia sono condivisibili. Innanzitutto, l'implicito riconoscimento che la filosofia abbia un valore e sia come tale un ausilio insostituibile nell'ambito del nostro incessante tentativo di conferire un senso al mondo e a noi stessi in quanto sua parte. Solo la filosofia è infatti in grado di dare delle risposte a certe domande di carattere metafisico ed etico, in quanto è la filosofia che si occupa del "dover essere" e "cerca da sempre il significato del tutto":¹ un'affermazione, quest'ultima, che si armonizza alla perfezione con la celebre tesi di Wilfrid Sellars secondo cui "the aim of philosophy, abstractedly formulated, is to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term".²

In secondo luogo, anche il generale atteggiamento anti-riduzionista alla base del libro è del tutto sottoscrivibile. Dopotutto, esso segue immediatamente dal riconoscimento dell'intrinseco valore della filosofia: se si è convinti di quest'ultimo, allora ogni tentativo di ridurre la filosofia a qualche disciplina ritenuta più fondamentale è escluso come illecito sin dall'inizio.

In terzo luogo, molto pertinente è la linea argomentativa principale del libro, è cioè che l'auspicato rinnovamento della filosofia non possa che passare attraverso una ripresa del realismo e, più in particolare, attraverso una sua corretta interpretazione. Diversi sono infatti i modi in

¹ Possenti 2016, p. 9.

² Sellars 1963, p. 1.

cui si può essere realisti, e non tutti sono ugualmente soddisfacenti. Vedremo più avanti le caratteristiche dell'interpretazione che Possenti è disposto a dare di questa fondamentale opzione metafisica.

Ci si potrebbe chiedere perché secondo Possenti l'esigenza del rinnovamento della filosofia sia così pressante e urgente. La sua risposta è che nella discussione in generale e in quella filosofica in particolare si è verificato uno stallo, o comunque un impoverimento. Due sono le cause che egli rintraccia di tale impoverimento – espressioni entrambe di un atteggiamento riduzionista. La prima causa viene identificata nella predominanza culturale che il cosiddetto postmodernismo ha avuto negli ultimi decenni e nel modo in cui esso ha impostato le coordinate della discussione. La seconda causa è invece individuata nel ricorrente atteggiamento scientifico che si manifesta con tinte di volta in volta più o meno accese nella discussione filosofica e non. Vediamole entrambe più in dettaglio.

Tra le varie caratterizzazioni che si possono dare del postmodernismo in filosofia, vi è quella che si basa sulla tesi secondo cui la Ragione (con la "R" maiuscola) che ha modellato la discussione di temi e problemi (filosofici e non) sin dal Seicento è entrata nel Novecento in una crisi irreversibile. O, per essere più precisi, è entrata in crisi la concezione della ragione umana come qualcosa di così epistemologicamente forte da meritare un'iniziale maiuscola. È un intero paradigma della razionalità che è venuto a cadere. Quale? Quello fondato sulla possibilità che la ragione umana sia in grado di formulare concetti e valori dotati di una validità assoluta e universale, applicabili all'interno di qualsiasi cultura indipendentemente dalla sua collocazione nello spazio e nel tempo. Ora, sull'idea che questa concezione forte della razionalità sia entrata in crisi – e *pour cause* – si può certamente concordare; ciò che a Possenti appare giustamente sbagliato è la rimanente parte della tesi postmodernista, e cioè l'identificazione della Ragione "forte" con la ragione *tout court*, e dunque della crisi della prima con quella della ragione umana in generale.

Ecco allora l'aspetto riduzionistico del postmodernismo: la riduzione della nostra attività epistemica a null'altro che discorso, linguaggio. Questo è ciò che risalta ad esempio in un autore neopragmatista il cui pensiero ha dato notevole alimento alla causa postmodernista, Richard Rorty, le cui critiche alla tradizione filosofica

occidentale hanno finito per svilire, insieme, il concetto di verità e quello di realtà: due concetti oggettivi per eccellenza, la cui oggettività è tale in quanto “indipendente” dalla mente umana. Ne segue che le nostre responsabilità epistemologiche – quelle che contraiamo per quel che diciamo e pensiamo – non sono verso “nonhuman entities such as *truth* or *reality*”,³ ma verso altri esseri umani (o *audiences*, come si esprime Rorty). Per qualsiasi affermazione, teoria o tesi si formuli, il criterio di correttezza è dato dal collettivo umano a cui questi discorsi sono indirizzati e non da entità impersonali come “il mondo”. È dunque un criterio che dipende interamente “da noi”. Come Rorty ha sintetizzato: “my slogan is: if it does not talk, we are not answerable to it”.⁴

Tuttavia, per ripetere, anche se è

indubbio che la ragione scientifica con la sua esigenza di sicurezza [...] era da tempo entrata in gravi difficoltà, [...] questo non autorizzava una diagnosi universale di crisi della ragione.⁵

Convinzione di Possenti che condivido. Ciò su cui invece mi trovo in disaccordo – ed è questa la prima osservazione critica che vorrei sollevare – è la seconda parte della tesi bipartita con cui Possenti motiva questa convinzione: e cioè che la ragione che rimane, l'unica ragione che effettivamente c'è, è “la ragione aperta, itinerante, china verso la vita ed i soggetti ed insieme *capace di porsi come filosofia prima*”.⁶ Mi sembra infatti che, una volta riconosciuto che la filosofia è insostituibile, sia difficile compiere il passo ulteriore dell'affermare che è “prima”, ossia privilegiata rispetto ad altre discipline.⁷ Piuttosto, filosofia, scienze naturali, etica, religione, estetica, psicologia, etc. non possono che essere sullo stesso piano, l'una al servizio dell'altra senza gerarchie, e tutte impegnate a fornire il proprio contributo per mettere a fuoco l'essere umano e il suo posto nel mondo. Pensare che le scienze naturali e umane siano in qualche modo subordinate alla filosofia mi sembra un cadere nello stesso errore in cui cadono i detrattori della filosofia: l'oscurantismo. Per fare un esempio: come

³ Rorty-Engel 2007, p. 40.

⁴ Rorty 2015, p. 864.

⁵ Possenti 2016, pp. 12-13.

⁶ Ivi, p. 13 (corsivo mio).

⁷ Cfr. ivi, p. 9: il pensiero filosofico “si pone *necessariamente* a un livello più alto delle scienze” (corsivo mio).

vedremo più avanti, un caposaldo della versione del realismo difesa da Possenti – il realismo “diretto” o “massimo” – è che “tanto i sensi quanto l’intelletto sono assicurati di primo acchito sulle cose”,⁸ una cosa del genere, però, ce la può dire la ricerca scientifica, non la filosofia. È la ricerca empirica delle scienze cognitive, della neurofisiologia, della neuropsicologia, etc. che possono darci questo tipo di conoscenza, previo un adeguato ammontare di indagine sperimentale, e avvalorare una conclusione come quella appena citata, conclusione che la filosofia può soltanto “assumere”, di primo acchito, e valutare, in un secondo tempo. Una collaborazione non gerarchica tra discipline differenti è dunque ciò che permette al meglio di “seguir virtute e conoscenza”. Naturalmente ciò non intacca in nulla il compito filosofico (e propriamente metafisico) di conferire un senso generale all’essere umano, e di tendere alla generale comprensione di come “things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term”.⁹

Veniamo adesso allo scientismo, che per Possenti è la seconda causa dello scadimento della qualità della discussione in generale. Per “scientismo” si intende la tesi secondo cui solo le scienze naturali sono in grado di fornire la giusta via epistemologica e metafisica per arrivare a delineare un’immagine fedele di ciò che l’essere umano di fatto è. La critica che ne fa Possenti è tra le migliori e circostanziate che siano fin qui state prodotte in letteratura, e mostra in maniera difficilmente appellabile come lo scientismo sia “ingiustificabile”. “Di per sé nessuna scienza si occupa del dover essere”,¹⁰ ossia di quell’aspetto caratteristico della sfera umana che riguarda i valori (in particolare morali) e senza il quale otterremmo delle descrizioni monche e parziali di noi stessi. Una metafisica di stampo scientifico non può pertanto non mostrare una tale parzialità.

⁸ Ivi, p. 34.

⁹ Mi affretto a precisare che da Sellars mutuo questa brillante definizione della filosofia, già citata sopra, ma non la sua visione del rapporto tra filosofia e scienze naturali, visione che tende a privilegiare quest’ultime. Approfitto di questa nota anche per osservare che un ruolo di primo piano nella convinzione di Possenti secondo cui la filosofia debba essere “prima” è ricoperto da Tommaso d’Aquino, filosofo imprescindibile ma che tuttavia non poteva prevedere lo sviluppo che le scienze avrebbero avuto nei secoli a venire e la loro importanza nell’ambito del tentativo di arrivare a una comprensione generale dell’essere umano.

¹⁰ Ivi, p. 9.

Le scienze nel loro campo sono necessarie; allontaniamo però l'illusione che possano dare risposte sul senso del tutto: non vi sono né mai vi saranno soluzioni scientifiche a problemi metafisici,¹¹

etici, estetici, religiosi o problemi riguardanti qualsiasi altra caratteristica umana che si è soliti chiamare “spirituale”. È un concetto che qualche tempo fa Hilary Putnam ha riassunto con l'affermazione “metaphysics without ethics is blind”¹² e che Possenti esprime riprendendo Maritain e sottolineando come “la filosofia si rinnova con la metafisica e l'etica, col discorso sull'essere e sul dover essere: non si è filosofi se non si è metafisici”.¹³

Soprattutto, continua Possenti, il rinnovamento della filosofia passa attraverso una corretta interpretazione del realismo, giacché è quest'ultimo che “costituisce la strada maestra per il rinnovamento della filosofia e il suo futuro”,¹⁴ la strada che “ci può condurre a conoscere l'essere e la verità”.¹⁵ E tra le varie interpretazioni del realismo offerte nel corso della storia della filosofia occidentale quella migliore è il cosiddetto “realismo diretto”, stando al quale “le nostre facoltà cognitive sono in presa diretta sul mondo e l'essere e ci consentono di conoscerli”.¹⁶ Ciò permette, da un lato, di pervenire a una conoscenza dei vari aspetti del mondo senza che siano coinvolte inferenze argomentative – sempre aperte al pericolo della critica scettica cartesiana o humiana – interpolate tra noi e il mondo, e, dall'altro, di fare a meno di qualsiasi ipotesi o assunzione a priori. Infatti, chiosa Possenti,

la tradizione di realismo cui ci siamo volti si lega ad una ragione aperta, ricercante e disvelante, che non decide a priori che cosa possa essere vero e che cosa no, ma si tiene desta e attenta per ogni occorrenza e per l'impensato.¹⁷

Il realismo diretto così concepito racchiude in sé due significati fondamentali di questa impostazione metafisica: il “realismo ontologico”, stando al quale le cose sono ontologicamente indipendenti, e il “realismo gnoseologico”, stando al quale le cose

¹¹ Ivi, p. 17.

¹² Putnam 1976, p. 92 della ristampa.

¹³ Possenti 2016, p. 15.

¹⁴ Ivi, p. 20.

¹⁵ Ivi, p. 25.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 59.

hanno una loro essenza, e questa è intelligibile, suscettibile cioè di venir colta dalla mente umana.

La nostra attività cognitiva non è permessa da alcun elemento che si frapponga tra noi e il mondo, come ad esempio le sopra menzionate inferenze o le rappresentazioni mentali: secondo la prospettiva dischiusa da Possenti, conosciamo sì le cose attraverso i concetti, e dunque attraverso dei segni mentali, ma questi non sono degli intermediari tra la mente e la realtà, poiché la mente intenziona direttamente le cose:

il concetto, precisa Possenti, è il vicario dell'oggetto nella mente. [Esso] non *rappresenta* ma *presenta* direttamente l'oggetto, la sua essenza o forma, per cui tale realismo non introduce alcuna interfaccia tra mente e oggetto,¹⁸

alcuna rappresentazione mentale intesa a mediare tra il nostro apparato cognitivo e la realtà.

Questo è un punto nodale e assai delicato della proposta di Possenti, un punto non scevro di alcune debolezze. Innanzitutto, quale sia la natura dei concetti che permette loro di agire "in vicinanza" degli oggetti è un punto che andrebbe maggiormente spiegato. Se i concetti hanno la mera funzione di presentare gli oggetti, e se questi ultimi sono già dati dalla percezione, sembrerebbe che quella funzione sia del tutto pleonastica. Venuta meno la presa dell'impostazione kantiana secondo cui i concetti contribuiscono a modellare l'oggetto, qual è il ruolo che a loro rimane nella vicenda conoscitiva umana così come la vede Possenti?

In secondo luogo, un altro termine centrale nella prospettiva metafisica di Possenti il cui uso andrebbe maggiormente spiegato è "essenza". L'idea dell'essenza fa pensare a qualcosa di fisso, o meglio prefissato, di immutabile, qualcosa che è lì da sempre e che la ricerca filosofica o scientifica si propone di scoprire o, secondo alcuni, di intuire. L'idea di un mondo tessuto di essenze fa venire in mente una griglia rigida di oggetti precostituiti, le essenze appunto.¹⁹ Ammesso che sia proprio questa immagine ciò che l'idea di essenza suscita, rimarrebbe da spiegare come tale immagine si concilia con affermazioni come:

¹⁸ Ivi, p. 29.

¹⁹ Fa venire in mente la versione di realismo chiamata da Putnam "realismo metafisico", contro cui il filosofo di Harvard ha mosso dure critiche a partire dalla metà degli anni Settanta del secolo scorso (cfr. Putnam 1999, pp. 6 ss.).

Il realismo non implica l'assunto che vi sia una totalità definita e conclusa di oggetti, né una totalità definita delle loro proprietà, ma che – qualunque sia tale totalità, *eventualmente variabile in quantità e qualità nel tempo* – sia possibile acquisirne una qualche conoscenza,²⁰

affermazione che dimostra in modo inequivocabile come Possenti in realtà non creda affatto nell'esistenza di essenze immutabili nel tempo.

In terzo luogo, l'immagine della relazione tra pensiero e realtà che emerge dalla versione di realismo diretto propugnata da Possenti andrebbe adeguatamente precisata. Da affermazioni come la seguente: “la mente nel conoscere porta in sé la forma dell'altro”²¹ sembra derivare che il legame diretto che vi è tra la mente e il mondo sia garantito da una sorta di “isomorfismo” tra pensiero e realtà, una comunanza di forma. Ed è proprio questo il punto che appare bisognoso di chiarimento.

Tra i più noti tentativi recenti di spiegare un presunto isomorfismo del genere vi è quello presentato da Ludwig Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*, secondo il quale la forma che mondo e pensiero (e linguaggio) condividono è di carattere logico, ed è in virtù di questa uguaglianza di natura che l'uno può entrare in contatto con l'altro. Tuttavia, questa appare un'assunzione metafisica assai forte e di difficile giustificazione (come del resto dovette accorgersi lo stesso Wittgenstein che l'abbandonò dopo poco meno di una quindicina di anni), e scarsamente armonizzabile con la prospettiva delle scienze naturali con le quali – l'abbiamo accennato sopra – al giorno d'oggi una posizione filosofica non può non fare i conti.

Potrebbe essere che Possenti interpreti l'isomorfismo a cui allude non come un qualcosa “di già dato”, bensì come un qualcosa a cui tendere, qualcosa da raggiungere nel corso del progresso conoscitivo umano. Sono affermazioni come “la verità teoretica [...] è un attivo conformarsi della mente alla realtà delle cose”²² che suggeriscono questa ipotesi. Come faccia la mente a operare tale “conformazione” mi sembra che rimanga però inspiegato: è come se la mente umana riuscisse a conformarsi al mondo grazie a un qualche suo speciale potere, una sorta di raggio noetico in grado di metterla in immediato e diretto contatto col mondo. Ma, se le cose stanno così, come fa la

²⁰ Possenti 2016, p. 26 (corsivo mio).

²¹ Ivi, p. 40.

²² *Ibidem*.

mente a possedere questa caratteristica? E, di nuovo, com'è compatibile questo possesso con una spiegazione naturalistica, anche debole, degli esseri umani?

Questi sono alcuni aspetti del libro di Vittorio Possenti di cui mi piacerebbe discutere. Mi preme sottolineare in chiusura che ritengo la filosofia ben al riparo dal rischio di annientamento paventato o, a seconda dei casi, auspicato da alcuni autori. Piuttosto, come è capitato altre volte in passato, c'è buona e cattiva filosofia, buoni e cattivi tentativi di rinnovarla sintonizzandola con una realtà intellettuale e materiale in perpetuo mutamento. Ed è questo stesso libro, denso di teoresi alimentata da continue immersioni nei punti più salienti della storia del pensiero occidentale, a mantenere la riflessione filosofica ai suoi livelli più alti.

Bibliografia

- Possenti 2016 = V. Possenti, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Roma, Armando.
- Putnam 1976 = H. Putnam, *Literature, Science, and Reflection*, "New Literary History", 7, pp. 483-491; rist. in H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, London, Routledge & Kegan Paul 1978, pp. 83-94.
- Putnam 1999 = H. Putnam, *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*, New York, Columbia University Press.
- Rorty 2015 = R. Rorty, *Putnam, Pragmatism, and Parmenides*, in R. Auxier-D. Anderson-L. Hahn (eds.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago, Open Court, pp. 863-881.
- Rorty-Engel 2007 = R. Rorty-P. Engel, *What's the Use of Truth?*, New York, Columbia University Press.
- Sellars 1963 = W. Sellars, *Science Perception and Reality*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company.

MARCO IVALDO

REALISMO E METAFISICA. INTORNO A VITTORIO POSSENTI

Vittorio Possenti inizia questo suo notevole volume (*Il realismo e la fine della filosofia moderna*) con un appello e una esortazione: È necessario rinnovare la filosofia, e questo non può avvenire sulla base della storia della filosofia e di una cultura storica, pur necessarie, ma è possibile soltanto grazie al pensiero speculativo, in particolare attraverso la via della metafisica e del realismo. Il realismo è per Possenti la strada maestra della filosofia; la metafisica – nella figura della filosofia dell'essere e della sua tradizione – ne è il compimento. Il volume è perciò sostanziato da questi due nuclei, il realismo e la metafisica, che si intrecciano e richiamano in varie forme. Non posso ora illustrare le modalità specifiche di intersezione costruttiva fra realismo e metafisica che Possenti mette a tema e sviluppa. Dirò soltanto sul piano formale che il realismo per lui si presenta come la base epistemica, ovvero conoscitivo-teoretica, della affermazione metafisica; e la metafisica compie il movimento verso la realtà che è proprio del realismo, cioè il movimento verso l'*ens* (l'ente, l'essente). Il realismo è quell'accesso all'ente che si compie in quella intuizione intellettuale dell'essere come *actus* che a sua volta dischiude la conoscenza metafisica, conoscenza che è sì teoretica, ma anche pratica ed esistenziale. Per esprimere questa unità di teoretico e di pratico Possenti riprende e valorizza il termine maritainiano di "ontosofia"; metafisica sarebbe in definitiva sì conoscenza, ma in definitiva sapienza dell'essere.

Vorrei prendere brevemente in considerazione tre aspetti del libro, che a loro volta mi consentono una presa di posizione e problematizzazione.

1) L'appello a rinnovare la filosofia attraverso la metafisica si connette in questo libro con uno specifico giudizio speculativo sulla condizione della filosofia moderna. Come indica il sottotitolo del libro la sfida che Possenti avanza è che oggi si apre una possibilità reale per un rinnovamento della filosofia sulla base del realismo e della filosofia dell'essere *in quanto* la modernità filosofica, ovvero il ciclo filosofico moderno segnato dalla linea dominante dell'idealismo, si è chiuso, e in

particolare si è chiuso con il fallimento della sua ultima e, per Possenti, riassuntiva versione: l'attualismo gentiliano. Riprendendo una tesi di Del Noce Possenti sostiene che il tomismo, in particolare nella lettura che ne hanno dato nel Novecento Gilson e Maritain, cioè la filosofia dell'essere come atto, non è coinvolto nello scacco del pensiero gentiliano, sicché la "crisi dell'attualismo come momento in certo modo conclusivo della filosofia moderna, riapre il cammino storico e teoretico alla *ripresa della filosofia dell'essere*" (p. 19). Lungi dall'essere una filosofia del passato, la tradizione della filosofia dell'essere, che ha le sue origini nella "grande triade Parmenide, Platone, Aristotele" e naturalmente un suo vertice in Tommaso d'Aquino, si evidenzerebbe pertanto come quella più suscettibile di futuro.

Riguardo a questo approccio e giudizio, e a modo di una *prima* interlocuzione critica, si potrebbe sollevare la domanda se questa interpretazione della conclusione (e fallimento) della filosofia moderna nell'attualismo gentiliano non rischi di offrire una immagine della filosofia moderna stessa piuttosto unilaterale e a-dialettica, interpretandola come un cammino consequenziale e infine autodistruttivo verso l'immanenza. In verità, quella che chiamiamo filosofia moderna non presenta affatto una tale univoca immagine di se stessa, se prendiamo in considerazione – per fare soltanto l'esempio di alcuni vertici – la filosofia trascendentale di Kant, la sua ricezione e svolgimento nella dottrina della scienza di Fichte, la tarda filosofia di Schelling (che è altra cosa da una "metafisica libertista", anzi cerca di pensare il rapporto fra la libertà e il sistema), la fenomenologia trascendentale di Husserl. Si tratta di teorie, certamente tra loro diverse, ma caratterizzate dal programma di elaborare una comprensione della realtà distante sia dall'idealismo che dal realismo dogmatici, a partire cioè dall'unità trascendentale dell'essere e della coscienza, dell'in sé e del per altro, unità trascendentale che rappresenta in definitiva la grande (e spesso fraintesa) "scoperta" di Kant. Queste teorie, ciascuna con i propri codici linguistici e concettuali, elaborano in particolare una concezione della soggettività che non viene affatto identificata con la verità, ma viene compresa come la capacità di rivelarla. Si tratta perciò di una concezione manifestativa della soggettività, che ha fra le sue premesse non solo una critica dell'empirismo, ma anche una confutazione del soggettivismo.

2) Tornando al libro consideriamo quale è secondo Possenti l'oggetto della metafisica. Troviamo questo proposito questa importante riflessione: La metafisica cerca di rispondere a tre domande: "che cosa esiste? Quale è la natura di ciò che esiste? In quali modi esiste tutto ciò che esiste" (p. 26). La prima è una domanda esistenziale, relativa al *Dass*, al darsi di qualche cosa; la seconda è una domanda di essenza, relativa al *Was* della cosa; la terza è una domanda relativa al modo di esistenza, il *Wie* della cosa stessa. Ora, queste domande, relative all'ente, appartengono al piano di quella che chiamerei una ontologia fondamentale. Aggiungerei però (a modo di seconda interlocuzione) che la metafisica ha tradizionalmente a che fare con la domanda non solo sul che, il che cosa e il come dell'ente, ma sul principio e fine dell'ente stesso. La metafisica non è una *Weltweisheit*, una sapienza mondana, ma è una sapienza dell'intero, o della totalità dell'essere, della quale ciò che chiamiamo mondo, cioè la totalità dell'esperienza, ovvero l'esserci, è manifestazione. Quanto al suo impegno maggiore, la metafisica consiste nel tentare di dare risposta alla *domanda esistenziale* del "perché qualcosa esiste", quella domanda che Leibniz formulava così: "Pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien". Leibniz, come è noto, affrontava questo interrogativo invitando il pensiero, guidato dal principio di ragione sufficiente, a elevarsi alla ammissione di una *ratio ultima rerum*, che nominiamo come Dio. Kant, ben lontano dal negare la centralità di questa idea teologica, ovvero di un sostrato meta-sensibile dell'apparire, ne stabiliva l'assisa, ovvero la sede per una sua affermazione pertinente attraverso la sua ontologia trascendentale dell'esperienza, che comprende le tre Critiche, non soltanto la prima, e in modo particolare include la terza, cioè la teoria della capacità riflettente di giudicare come punto di unità sistematico. Fichte avrebbe per parte sua spiegato che la "filosofia prima", che qualche volta chiama egli stesso metafisica, ha il compito di comprendere la totalità dell'esperienza, cioè l'esserci, come manifestazione (*Erscheinung*) dell'assoluto, cioè dell'essere vivente. Decisivo è a questo proposito per Fichte, avere un concetto vivente, e non morto dell'essere. Vorrei sottolineare perciò, e in definitiva, che anche nell'orizzonte della filosofia moderna, in particolare di quelle correnti di essa che mettono a tema il concetto della libertà "e gli oggetti che le sono connessi", per riprendere liberamente un titolo di

Schelling, emergono programmi metafisici dotati di alta potenza speculativa e a mio giudizio suscettibili di futuro.

3) Che cosa si deve intendere per realismo? Possenti si pronuncia per un “realismo diretto” e lo comprende come quell’approccio alla realtà che muove dall’assunto “che le nostre facoltà conoscitive sono in presa diretta sul mondo e l’essere e ci consentono di conoscerli” (p. 25). Precisa che il realismo diretto va inteso come un realismo ontologico e gnoseologico.

Il realismo ontologico viene caratterizzato come un “realismo esterno”, secondo il quale là fuori (di noi come esseri ragionevoli finiti) c’è un mondo, ci sono oggetti che esistono in modo ontologicamente indipendente da ogni tipo di descrizione. Altrimenti detto: gli oggetti ci sono, anche se non si riesce a descriverli; si tratta di un qualcosa “là fuori” che vale la pena di conoscere. Ma non si tratta solo di questo. Al realismo diretto si aggiunge in maniera decisiva la tesi che la verità dei nostri asserti “è misurata dalla realtà delle cose” (p. 28). Riprendendo la dottrina della verità come “adeguazione” (*adaequatio intellectus ad rem*) Possenti spiega che “la verità è una relazione in cui l’intelletto cerca di conformarsi alle cose” (p. 29), ovvero all’essere.

Quanto al realismo gnoseologico l’autore argomenta che esso è basato sull’idea che le cose posseggono una loro essenza e intelligibilità che la nostra mente può cogliere. Oltre che un realismo esterno (realismo ontologico), il realismo gnoseologico è allora un realismo diretto, che sostiene 1) che la natura dell’oggetto non viene modificata dal fatto di venire conosciuta; 2) che conosciamo l’oggetto attraverso un segno mentale, cioè il concetto, che è come “il vicario dell’oggetto nella mente”; 3) che la mente intenziona direttamente l’oggetto e ha come riferimento non l’idea o la rappresentazione della cosa, ma la cosa stessa. “Nel realismo diretto il concetto non *rappresenta*, ma *presenta* direttamente l’oggetto, la sua essenza o forma, per cui tale realismo non introduce alcuna interfaccia tra mente e oggetto” (*ibid.*).

Credo che queste espressioni – che ho privilegiato tra le molte affini e prossime che caratterizzano questo libro di Possenti, e a cui se ne potrebbero accostare numerose altre che vanno nella stessa direzione – diano conto in maniera efficace dell’intenzione fondante e del contenuto fondamentale del realismo di Vittorio Possenti.

Dialogare con esse in maniera pertinente richiederebbe una elaborazione che non posso nemmeno iniziare in questa sede. Vorrei soltanto enunciare in breve – come terza e conclusiva interlocuzione – la posizione sul realismo che mi sembra conseguire da un approccio trascendentale alla conoscenza.

Penso che il realismo – ossia il punto di vista fondato dalla coscienza che esistono cose fuori di me (inteso come *questo* individuo pensante) e che esse esistano in maniera indipendente dal fatto del mio pensarle – costituisca un modo d'essere fondamentale della coscienza stessa. Penso però al tempo stesso che questo modo d'essere non coincida con, e differisca da, un altro modo d'essere della coscienza stessa, quello per cui quest'ultima è cosciente *di sé* nell'atto in cui è cosciente che esistono cose fuori di me (in quanto questo individuo che percepisce e pensa). È il modo secondo il quale la coscienza esiste sempre e insieme come autocoscienza. Ora, è tradizionalmente l'idealismo (espressione che comunque si declina in molti modi) il punto di vista che ha fatto valere questo secondo modo di essere della coscienza. In definitiva: nessuna coscienza senza autocoscienza, così argomenta l'idealismo; nessuna autocoscienza senza coscienza di oggetto, così puntualizza il realismo. Altrimenti detto: nessuna attività senza oggettivazione; nessuna oggettivazione senza attività della coscienza.

Si intende probabilmente da quanto ho finora esposto che il realismo e l'idealismo non sono né possono pretendere di essere, ciascuno di essi, *l'intero* della coscienza, ma sono la coscienza soltanto *in parte*, secondo una dialettica limitativa, ovvero essi descrivono due modalità conoscitivo-teoretiche (ovvero epistemiche) di auto-dispiegarsi della coscienza stessa come rapporto alla realtà. Come tali rinviano a una unità fondante del pensiero e dell'essere, dell'intelletto e della cosa, del soggetto e dell'oggetto, che rappresenta il presupposto trascendentale di ogni coscienza e autocoscienza, di ogni esperienza del mondo e di se stessi. Questo presupposto è l'unità trascendentale, non l'unità come categoria dell'intelletto, ma l'unità che è reale come auto-appercezione, come una "attività che ritorna in se stessa". L'approccio che mette a tema questa unità si chiama filosofia trascendentale.

Come ha evidenziato il filosofo polacco Marek J. Siemek la filosofia trascendentale rappresenta in questo senso una nuova

apertura del campo della teoria: essa non è una gnoseologia, una nuova teoria conoscitiva che prende un suo posto fra le declinazioni empiriste o razionaliste della teoria della conoscenza, ma è una epistemologia, cioè in senso letterale: una teoria del sapere, o dell'esperienza, che *non* indaga le funzioni conoscitive in maniera separata dal loro essere forme di apertura della oggettività – posizione da cui nasce l'opposizione di intelligenza e cosa, di gnoseologia e ontologia, e l'"eterno problema" del reperire un ponte fra di esse – *ma* approfondisce la relazione fondante soggetto-oggettiva, cioè il rapporto attivo e dinamico di essere e pensiero che costituisce la struttura del mondo, cioè dell'apparire, e del quale intelletto, ragione e giudizio (per riprendere le kantiane capacità conoscitive) sono forme di attuazione specifica, che dischiudono per la coscienza e alla coscienza la sfera dell'essente. Devo osservare a questo proposito che l'unità trascendentale dell'essere e del pensiero annulla sì una alterità naturalistica dell'essere, per riprendere un importante pensiero di Bontadini, ma *non* l'essere stesso, che è anzi riaffermato come contenuto o termine intenzionale del pensiero, e che perciò viene validamente *riaffermato*. Dal mio profilo direi perciò, in definitiva e a modo di conclusione, che il realismo, cioè – riprendendo una caratterizzazione di Jacobi – la coscienza che esisto e che esistono cose fuori di me, è un punto di vista della coscienza, che sulla base di una dialettica limitativa, può coesistere e coesiste con il punto di vista che chiamiamo idealismo, ossia con la affermazione che la coscienza (della cosa) è sempre insieme coscienza di sé, o autocoscienza, a condizione che entrambi si comprendano come punti di vista. Ma coscienza e autocoscienza, e il punto di vista del realismo e dell'idealismo, sono possibili perché esiste in atto, ovvero: agisce (performativamente) l'unità trascendentale di intelligenza e cosa, e di coscienza e autocoscienza, quella unità meta-categoriale e fondante che Kant chiamava appercezione pura e Fichte intuizione intellettuale.

MASSIMO MARASSI

IL REALISMO È UN METODO?

...for truth is truth/to th'end of reck'ning
(W. Shakespeare, *Measure for Measure*, atto V, scena I)

Ho creduto per anni che *La legittimità dell'età moderna* di Hans Blumenberg avesse eliminato ogni pregiudizio storiografico e teorico riguardo ad autori geniali e a epoche eccelse e preziose che ci hanno preceduto. Perciò il passaggio a *Il realismo e la fine della filosofia moderna* è stato un itinerario impervio. Per garantirmi quelle quattro idee che mi ero fatto della filosofia ho pensato che si trattasse soltanto di un titolo provocatorio, proposto giusto per richiamare l'attenzione del lettore. In tal senso si potrebbe parlare però non solo della fine della filosofia moderna, bensì della fine della filosofia in generale – alcuni lo sostengono con varie motivazioni, ma queste che altro sono se non un addurre “un perché” e quindi ancora una filosofia? – sennonché, nella storia del pensiero, nulla ha fine. Sono scomparsi Atene e i discepoli d'un tempo, ma Platone e Aristotele hanno ancora qualcosa da insegnare. Di certo “la fine” non è condivisibile da chiunque consideri ogni anno della propria vita essenziale per la vita. Possiamo forse mettere tra parentesi un qualsiasi lustro? “La fine” dell'impero romano è contemporanea alle invasioni barbariche, che da un altro punto di vista si chiamano *Völkerwanderungen*, ossia “migrazioni di popoli”: dove sta la fortuna o la disgrazia, lo splendore o l'arretramento, la civiltà o la decadenza? Chi stabilisce la *disfatta* della filosofia moderna di fronte al realismo?

Se a queste domande si potrebbe rispondere che si tratta di una mera questione di punti di vista, l'altro problema, ossia superare il nichilismo mediante un rinnovamento della filosofia che passa attraverso la riproposizione della metafisica dell'essere, pone invece una questione di verità: quale posizione filosofica è vera e a quale titolo? Il discorso metafisico che si declina nell'impegno realistico in che modo può garantire il futuro della filosofia? Davvero la filosofia moderna, presa in blocco, come se i suoi molti autori avessero

pensato un identico errore, senza sfumature e svolte radicali, può essere cancellata in nome di una verità eterna e assoluta?

Se il merito indiscutibile del testo di Possenti sta nel rilanciare con vigore le discussioni sulla metafisica, “realismo”, “metafisica”, “filosofia moderna” appaiono tuttavia etichette il cui uso richiede un’accurata circospezione: l’alternativa va dal nome vuoto, che può stare per tutto, al nome sovradeterminato, rispetto al quale è impossibile ogni confronto. Ora il “realismo diretto” o “immediato” che propone Possenti implica una “presa diretta” delle facoltà conoscitive sul mondo e sull’essere.¹ Bene: ma le facoltà chi le esercita? Spero che si risponda l’uomo: colui che può comprendere l’essere a partire da capacità legate al soggetto stesso e da principi su cui l’essere riposa. L’insieme della realtà e la sua comprensione sono due aspetti che non possono essere elaborati separatamente, pena cadere nel classico dualismo gnoseologico o in una sorta di intuizione autoevidente del reale che potrebbe manifestarsi anche a prescindere da un ipotetico spettatore della sua apparizione. A me sembra che Possenti, mentre ha ben chiaro il primo problema, sul secondo acquieti la sua attenzione, con il rischio di perdere ciò che intendeva porre in salvo, l’essere appunto.

Non intendo affrontare la questione nei suoi termini generali, che porterebbero il mio parere sull’opera, per quel che conta, a una condivisione d’intenti e a una valutazione del tutto positiva. Il testo comprende molti temi, elaborati con rigore e presentati con dovizia di argomenti. Condivido *in toto* la proposta di fondo, ossia il realismo. Però, per entrare in discussione con Possenti, del testo vorrei discutere un singolo aspetto, non marginale: quello del metodo della metafisica, per il semplice fatto che una scienza – e tale dovrebbe essere, con le dovute precisazioni, la metafisica – deve possedere un metodo specifico.

E sul metodo Possenti si sofferma in alcuni passaggi del suo testo che conviene riprendere. Dico subito quali siano, a mio sommesso avviso, il pregio e il limite della proposta del realismo e del metodo della metafisica. Il pregio è la proposta di una metafisica di stampo realista, che distingue tra *ens* (ciò che è o *quod est*) ed *esse* (ciò per cui qualcosa è o *quo est*). Tale distinzione permette, ma è

¹ Possenti 2016, p. 25.

solo un esempio, a Tommaso di intendere l'esse come *actus essendi*, vale a dire in quanto *esse in actu* e nel contempo in quanto *esse ut actus*: "Le nostre facoltà cognitive sono in presa diretta sul mondo e sull'essere e ci consentono di conoscerli".² Se questo è indicato come pregio significa che chi scrive condivide questa posizione filosofica. Chi fosse di altra opinione avrebbe tutto il diritto di mettere in discussione tale asserto, ma appunto a lui spetterebbe l'onere della prova, come a Possenti stesso l'onere della sua presa di posizione: collocandomi quanto a questo dalla parte dell'Autore mi sento sgravato almeno da tale compito.

Il limite che scorgo in questa proposta riguarda invece il metodo. Richiamo alcuni passaggi del testo che mi sembrano particolarmente significativi per presentare la difficoltà che vorrei evidenziare.

Una prima dichiarazione è rinvenibile già all'inizio dell'opera:

Personalmente intendo il rinnovamento della filosofia (teoretica) come *approfondimento della concezione dell'essere*, e come conquista del suo metodo argomentativo-dimostrativo, che – come dirò più avanti – non è soltanto elentico-confutatorio.³

Accenno a due aspetti. In questo passaggio oggetto e metodo della filosofia/metafisica sono distinti e anzi si fa riferimento a un metodo – quello proposto da Berti – che non soddisfa del tutto Possenti.

L'obiezione riguarda non tanto il metodo in sé (elentico) quanto le conseguenze che l'assunzione di tale metodo comporterebbe, dato che si limita a confutare la negazione della metafisica, una posizione, questa, consistente nell'intendere la metafisica come negazione di negazione – ossia negazione di ogni antimetafisica – rinunciando a una dimostrazione diretta. Si tratta di una metafisica logicamente forte e nel contempo epistemologicamente debole per quanto riguarda il contenuto.

Non intendo qui riproporre le argomentazioni di Berti,⁴ peraltro chiare e non bisognose di approvazione o sostegno, ma ricordare per quale motivo Possenti non le condivide. L'osservazione in fondo è unica: una metafisica ridotta al metodo dialettico-confutatorio non avrebbe alla sua base una dottrina dell'essere, non sarebbe in grado

² Ivi, p. 25.

³ Ivi, p. 16.

⁴ Cfr. ad es. Berti 1986; Berti 2013; Berti 2000; Berti 2009.

di distinguere immanenza e trascendenza – ovvero se la totalità degli enti coincida con il mondo oppure se esista qualcosa oltre il mondo –, infine non sarebbe in grado di pervenire alla nozione di creazione.

Si noti qui che nessuna critica è rivolta alla correttezza e validità del metodo, quanto alle sue conseguenze ritenute insoddisfacenti: con un metodo dialettico-confutatorio non si giunge all'essere, non c'è differenza tra intramondano e ultramondano, non c'è creazione.

Qui mi permetterei di annotare due aspetti.

Il primo: le obiezioni sembrano riguardare non tanto Berti quanto Aristotele, come dire che in Aristotele nulla si dice dell'*ente in quanto ente* senza una sua ulteriore precisazione, i suoi molteplici significati, le categorie, la verità, la nozione di atto, ecc. In Aristotele non ci sarebbe distinzione tra le sostanze: anche qui, come dimenticare che le sostanze in Aristotele si distinguono in sensibili corruttibili, sensibili incorruttibili (cieli, etere), e sostanze immobili, non corruttibili, eterne, soprasensibili (motori)? In Aristotele manca la nozione di creazione:⁵ ma questa risulta una considerazione del tutto antistorica, perché sarebbe come dire che la falange macedone avrebbe potuto ottenere vittorie più schiaccianti se avesse conosciuto i fucili ad avancarica. Insomma non si può rimproverare a un autore (in questo caso Aristotele) le mancate conquiste del pensiero ottenute da autori successivi (vedi Tommaso). Tutto ciò depone a favore di una considerazione generale: il limite della proposta di Possenti sta nella mancanza di senso storico (si veda lo stesso titolo del libro "la fine della filosofia moderna") con cui sono condotte le argomentazioni, sempre con un atteggiamento liquidatorio da una parte e assolutamente veritativo dall'altra.

Vengo ora in termini più dettagliati alla questione del metodo.

Cominciamo dall'obiezione che è rivolta a Gentile: l'attualismo è il vertice speculativo in cui è celebrata l'immanenza, quindi tutti coloro che in qualche modo si rifanno a Gentile (per esempio il punto di partenza di Bontadini è inequivocabilmente gentiliano) si illudono di capovolgere l'immanenza in trascendenza e così di guadagnare un piano metafisico, raggiungibile però soltanto, questa è l'obiezione di Possenti, se si assume un metodo più adeguato per fondare la scienza del reale (leggi metafisica).⁶ Qui il metodo è distinto dal

⁵ Possenti 2016, pp. 127-129.

⁶ Ivi, p. 188.

risultato, la scienza appunto, e si distingue inoltre metodo da metodo, ossia non ogni metodo è adeguato al risultato che s'intende conseguire.

Una seconda considerazione riguarda l'epistemologia di Quine. Si dà per scontato che esista un'unica scienza, in una pervasiva sorta di naturalismo esagerato, che non farebbe che riprendere (ma è l'opinione di Possenti) il programma di Cartesio, definito "infausto", che mirerebbe a una scienza unica e indivisibile proprio per il fatto che in prima istanza viene elaborato un preteso metodo unico, che "riconde la molteplicità e varietà degli oggetti entro la strettoia del metodo".⁷ In che cosa consiste l'obiezione? Nel ritenere il metodo responsabile di aver ridotto il molteplice empirico a unità, con la stessa convinzione e serietà che porterebbe un soggetto un po' asociale e privo del senso del gusto a concludere che tutti i cibi hanno un identico sapore.

Ora si può delineare con precisione in che cosa consista la proposta di Possenti: "Il realismo come metodo della filosofia è anche la spina dorsale dell'intendimento della Rivelazione intesa come annuncio non soltanto morale ma fundamentalmente cognitivo".⁸ Non nego che la Rivelazione possa essere "intesa" in diversi modi. Osservo solo che la *trasmissione della divina Rivelazione* è avvenuta a prescindere dalla filosofia e ancor meno necessita del "realismo come metodo". Comunque, visto che la filosofia vuole impiccarsi anche della Rivelazione – e sia, tanto non può recar danno –, basta comportarsi come Giobbe, sordo alle lusinghe e alle provocazioni dei suoi amici.

Ma dove attinge Possenti questo "realismo come metodo"? Qui viene invocata la nobile figura di uno dei grandi maestri del Novecento, e non mi riferisco soltanto al suo contributo storiografico per la comprensione degli autori del Medioevo: Étienne Gilson. L'indicazione esplicita si trova in una nota:

Il realismo diretto può anche essere chiamato 'realismo immediato', secondo la nomenclatura di Gilson, *Il realismo, metodo della filosofia*, Ed. Leonardo da Vinci, Roma 2008, p. 50. Immediato significa senza inferenza alcuna. Il realismo immediato non dimostra l'esistenza del mondo esterno, ma la dà come immediatamente certa in virtù dell'intuizione sensibile. Bisogna partire dall'essere reale, che è primariamente la cosa materiale, e non dall'essere conosciuto. Il realismo diretto parte dalle cose,

⁷ Ivi, p. 244.

⁸ Ivi, p. 278.

non dal pensiero, né da Dio. Il realismo come metodo o realismo metodico significa partire dall'essere invece che dal conoscere, poiché *ab esse ad nosse valet consequentia*, mentre per Cartesio vale il contrario, cfr. p. 87.⁹

Mi permetto di osservare che già in Gilson emerge un uso equivoco dei termini. In prima istanza il realismo è definito come un orientamento, una dottrina, indirizzo di pensiero, corrente filosofica, epoca della storia della filosofia, ecc., ma poi passa a indicare appunto un metodo, o meglio a identificarsi con un metodo. Ora, il realismo è un modo di indicare l'area semantica della metafisica, il metodo studia perché occorra procedere in un certo modo, e proprio in quello, per conoscere certe cose di una scienza: c'è una certa differenza. Per Aristotele pareva cosa ovvia tale distinzione:

Perciò bisogna essere stati istruiti su come ciascuna cosa deve essere accettata, poiché è assurdo cercare contemporaneamente la scienza e il modo di procedere della scienza; e nessuna delle due cose è facile da apprendere.¹⁰

Il presupposto, tra l'altro, consiste nel distinguere con precisione la metafisica dalle altre scienze: "Esiste una certa scienza, la quale conosce teoreticamente l'ente in quanto ente e gli attributi che gli appartengono di per sé stesso. Questa non è identica a nessuna delle scienze dette particolari".¹¹

Inoltre: siamo davvero sicuri che realismo sia sinonimo di rapporto diretto con le cose, come se il soggetto potesse prescindere *in toto* da ogni altra informazione previamente recepita, da miti e culture, da credenze e valori, da idee ed esperienze derivate certo dalle cose del mondo, ma tramite una percezione innanzitutto sensoriale e intellettuale, da una serie di atti che costituiscono non solo la conoscenza, ma la stessa identità e differenza del soggetto che conosce. Sanguineti la chiamerebbe un'"esperienza ontologica originaria",¹² a me preme affermare che le cose, i fatti, gli eventi, se sono, sono dati a una conoscenza, a una percezione sensoriale e intellettuale, a una pratica di mondo basata su convinzioni speculative o noetiche condivise.

Allora il metodo della metafisica si distingue appunto per il fatto

⁹ Ivi, p. 26.

¹⁰ Aristotele, *Metaph.*, II, 3, 995 a 12-14 (trad. Berti).

¹¹ Aristotele, *Metaph.*, IV, 1, 1003 a 20-25.

¹² Sanguineti 2014, II, pp. 189-202.

che non è subordinato alle scienze particolari e alle loro specifiche esigenze, ma si caratterizza per l'apertura alla totalità del sistema del sapere, o del *nous*; esso non si limita a un compito di mediazione, tipico di un metodo logico, discorsivo, deduttivo, razionale. Il metodo per definizione deve prescindere da ogni oggettivazione causale e volgersi verso i primi principi, ciò che è primo, e la metafisica è filosofia prima, ossia sapienza dell'*arché*.

Ora, per Possenti, non solo il realismo è un metodo, ma l'equivocità si spinge all'estremo quando connota ulteriormente il realismo in questo modo, attribuendogli i caratteri di metodico, critico, diretto:

Naturalmente dopo queste prime considerazioni bisogna precisare molto per arrivare al realismo qui difeso, che è: un realismo *metodico* nel senso che ritiene il metodo del realismo la strada maestra della filosofia; un realismo *critico* nel senso che giudica secondo le esigenze dell'oggetto e riflette sui modi con cui l'essere umano conosce le cose e conosce il fenomeno della conoscenza (dunque non è né un realismo dogmatico, né scettico, per stare all'indicazione kantiana); un realismo *diretto* in quanto ritiene che noi abbiamo perlopiù un accesso diretto agli oggetti, non mediato né costruito arbitrariamente, ed un accesso che ci conduce verso la verità dell'essere e delle cose.¹³

Solo per precisione, vorrei osservare che dire "realismo" è dire poco, se lo si descrive come un partire dalle cose, dall'essere e senza inferenza. Di realismo parlano anche Kant, Schelling, Fichte, perfino Platone è un realista, dato che ammette la realtà delle idee. Ulteriori precisazioni non sarebbero affatto superflue. Dare come equivalenti i termini metodico, critico, diretto, mi sembra un po' eccessivo.

Poi c'è un altro problema. Gilson afferma che realismo diretto o immediato "significa senza inferenza alcuna". Ma Possenti, dopo aver ripreso le considerazioni di Gilson precisa che non solo va escluso il metodo dialettico-confutatorio perché epistemologicamente insufficiente, ma sostiene che (e qui il metodo non si identifica più, bensì si distingue dalla filosofia) occorre attivare un metodo "analitico-risolutivo" o "analitico-inferenziale", ossia il contrario della posizione di Gilson.

Infatti, la ricerca sulle cause reali,

può richiedere, come di fatto è occorso frequentemente nella vicenda della filosofia dalle origini a noi, che non se ne limiti il metodo al solo momento della 'fondazione ultima' attraverso autocontraddizione performativa, ma che venga attivato il metodo analitico o risolutivo, che risale inferenzialmente dal più noto al meno noto per render conto di ciò che appare nell'esperienza (intesa nel senso più largo e dunque non

¹³ Possenti 2016, p. 65.

soltanto come esperienza sensibile). Abbandono della ricerca ontologica sulle cause reali e dimenticanza del metodo analitico inferenziale si corrispondono punto a punto nel cammino verso una filosofia prima minimale.¹⁴

E ancora, con maggiore incisività:

Tuttavia, al di là del maggiore o minore contenuto informativo della metafisica, sembra opportuno chiarire il suo statuto metodico, che non è apodittico deduttivo, ma *inferenziale*. Il metodo deduttivo o sintetico è quello della teologia che parte da principi o dogmi contenuti nella rivelazione per dedurne le implicazioni, mentre la filosofia opera col metodo analitico o inferenziale che risale dal più noto al meno noto. Ovviamente tale metodo o cammino è ben più complesso di quello assiomatico-deduttivo e più esposto all'errore... Nelle classiche prove o vie verso Dio non si deduce una conclusione da un principio apodittico, ma si parte a posteriori dall'esperienza mondana che consta ed è più nota, e da lì si cerca di risalire ad un principio primo incondizionato.¹⁵

Insomma il realismo metodico avrebbe come caratteristica di procedere in modo inferenziale. Ma allora perché celebrare l'apertura originaria del soggetto alle cose, senza cesure o passaggi tra un dentro e un fuori, tra facoltà e mondo, per poi affermare che la metafisica si guadagna solo introducendo un'inferenza che va oltre il mondo, lascia le cose a se stesse come se non fossero essere e si volge al meno noto e insieme al più consistente sul piano ontologico, ossia il vero essere? Che cosa s'intende per inferenza? Una sorta di scala alla Wittgenstein da gettare dopo aver guadagnato il transfisico: vale comunque la pena ricordare che "finiti ad infinitum nulla est proportio".¹⁶

Il testo di Possenti, insomma, solleva molti problemi, e questo è un merito indiscutibile. Certo è che ci potrebbero anche essere altre vie per conseguire gli obiettivi che si intendono raggiungere. Tutte le grandi correnti della filosofia si sono dotate di un metodo specifico, ma hanno sempre distinto la dottrina dal metodo stesso. Come si può differenziare, altrimenti, l'empirismo dal razionalismo, il criticismo dall'idealismo? Vengono in soccorso i metodi adottati, in cui importa la consapevolezza della loro specificità e il fatto che come tali risultano irriducibili alla dottrina che intendono contribuire a edificare. Questo accomuna, senza alcun giudizio di valore, il metodo dialettico o critico, analitico o deduttivo, linguistico o logico, fenomenologico o

¹⁴ Ivi, pp. 98-99.

¹⁵ Ivi, p. 130.

¹⁶ Tommaso, *De verit.*, q. 3, a. 1, arg. 7; *De potent.*, q. 5, a. 5, arg. 13.

psicologico, ermeneutico o descrittivo, trascendentale o empirico, intuitivo o mediato.

Per quanto riguarda l'ermeneutica – di cui Possenti nutre una pessima opinione – credo che sia dovuta una precisazione. L'identificazione tra ermeneutica ed “ermeneutica infinita” – ritengo che qui il riferimento non sia solo a una scuola di pensiero, ma al divertimento tipicamente italiano di sciupare ogni proposta al fine di conseguire al più presto la rovina collettiva nel pensiero e nell'azione – è davvero priva di ogni base storica. Non penso che qui si voglia dire che l'ermeneutica come fu proposta da Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur è quella disciplina ridicola che svolge il proprio compito continuando a leggere in modo diverso fenomeni ed eventi, senza giungere a nessuna conclusione. Forse è necessario distinguere tra autori e autori, tra epoche ed epoche. Escludo radicalmente, e per brevità, che l'ermeneutica come tale possa identificarsi con “l'ermeneutica infinita” di cui parla Possenti.

Il rigetto della conoscenza metafisica, il favore per un'ermeneutica infinita, l'importazione entro la filosofia della ‘crisi dei fondamenti’ che ha investito le scienze – le quali da alcune decine d'anni si fanno un punto d'onore di abbandonare la certezza per ripiegare su un sapere provvisorio e fallibile –, hanno nuovamente sollevato l'interrogativo sul futuro della filosofia. Da tante parti le viene chiesto semplicemente di rinunciare ad ogni forma di *sapere stabile*, e molte sono le motivazioni che accompagnano la richiesta. Una delle meno persuasive assume che, avendo la scienza compiuto quel sacrificio, a fortiori debba accettarlo la filosofia. Entrambe dovrebbero vestire le livree del non-sapere, o del sapere provvisorio, e in specie la seconda a cui viene assegnato il compito di valere solo come metascienza, per cui – sempiterna ripetizione di un vecchio sofisma – essa non potrebbe conoscere alcunché per conto suo ma tutto le sarebbe dato a conoscere dalla scienza.¹⁷

È giunto il momento di aggiungere alcune considerazioni che attestino, da una parte, il fatto che condivido quella disposizione metafisica detta realismo, dall'altra che sia necessario un metodo adeguato. La mia distanza da Possenti è data da un minor entusiasmo nel ritenere facilmente aggirabili le obiezioni elaborate dalla filosofia moderna a questa forma di “classicità”. In definitiva, dietro o prima della filosofia moderna non si torna, si può solo rispondere ai rilievi che sono stati rivolti alla metafisica realista ed elaborare un metodo adeguato.

Per questo non mi limiterei a rilevare gli aspetti di fragilità della

¹⁷ Possenti 2016, p. 129.

proposta di Possenti, ma, sulla stessa linea, in positivo, a proseguire il tentativo di riproposizione di un “sapere stabile”. E partirei da una precisazione: l’eredità della filosofia moderna non consiste nel ritenere che sia il soggetto a porre il mondo. È a questa lettura superficiale e fantasiosa della modernità che con altrettanta disinvoltura viene contrapposto il “realismo metodico”, che però ritengo essere un astratto e assoluto metodo oggettivo, in cui l’oggetto dovrebbe apparire – con una palese contraddizione – a prescindere dallo stesso orizzonte in cui appare. Oppure si tratterebbe di un metodo in cui l’oggetto potrebbe sussistere totalmente disgiunto dalle operazioni umane che stabiliscono il rapporto con il suo manifestarsi.

Il progresso attuale delle scienze attesta e conferma un dato da cui ogni ricerca non può prescindere: nell’atto del pensare occorre mettere in evidenza la parte che la mente esercita nella costituzione dello stesso oggetto d’esperienza. Pensare un oggetto sempre presente e imm modificabile, sebbene colto in successive e diverse rappresentazioni, strutturato in modo completo e indifferente alle modificazioni del soggetto conoscente, significa sostenere una forma di materialismo o di naturalismo esagerato, altro che realismo.

Non è possibile trascurare il ruolo esercitato dal soggetto nella stessa costituzione dell’oggetto, dato che le forme specifiche con cui il soggetto conosce strutturano l’oggetto *come appare a noi*, ed esorto a non liquidare questa affermazione come una forma di postkantismo di maniera. In tal senso non è possibile pensare un oggetto dell’intelletto senza pensare anche all’intelletto stesso mentre esercita la propria attività conoscitiva, ossia non è possibile pensare le cose senza insieme pensare l’uomo che pensa queste cose, non è possibile pensare la pura oggettività dell’oggetto come se questo potesse manifestarsi a prescindere dal soggetto che può cogliere una forma di manifestazione, non è possibile concepire oggetti del tutto privi dei segni con cui sono stati pensati.

Ciò non significa introdurre nella conoscenza una forma di relativismo, ma solo riconoscere il modo proprio con cui l’uomo conosce, cioè nel pensare l’oggetto egli pensa anche se stesso che conosce. In altri termini questo non significa perciò rinunciare all’oggettività, ma soltanto determinare il modo con cui è possibile raggiungerla, cioè il metodo necessario con cui procede la conoscenza.

Un simile punto di partenza può essere definito dia-lettico o meglio dia-logico. Infatti, se si ritiene imprescindibile nella determinazione del metodo della metafisica tener conto anche delle condizioni specificamente umane di ogni forma di pensiero della realtà, occorre anche indicare le reali e umane condizioni in cui il pensiero viene esercitato, attraverso il linguaggio e la comunicazione, che sono significativi, almeno come condizione necessaria, sulla base di un principio di incontrovertibilità.

Il modo con cui gli uomini comprendono la realtà appare direttamente comunicabile, sebbene non sempre comprensibile e meno ancora condivisibile. Di fatto il modo concreto con cui gli uomini operano nel mondo consente di dire che il punto di partenza di ogni confronto umano è il dia-logo con cui gli uomini esprimono le diverse esigenze della vita e, più a fondo e in particolare, la comune ricerca della verità. Non si sta dicendo, per precisazione dovuta, che il logos pone le cose, bensì che tutto ciò che è appare a condizione che entri in rapporto con le facoltà umane. Sarà questo un modo semplicistico di porre la questione, però mi permetto di accostarlo a un detto più alto: “Intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia actu [l’intelletto agente rende attuali gli intelligibili, come la luce in qualche modo rende le cose attualmente visibili]”¹⁸.

Resta da compiere un altro passo: poiché questa scienza avanza a partire dalla manifestazione degli enti fino all’individuazione del loro principio, il metodo si caratterizzerà procedendo a posteriori, cioè a partire dall’esperienza sensibile, e cercherà di determinare il suo oggetto con la riflessione. L’intelletto umano è sempre legato alla sensibilità e quindi rivolge innanzitutto la sua attenzione ai fatti, alle cose del mondo sensibile; l’intelletto si riferisce infatti alle proprietà della cosa naturale.¹⁹

Sinteticamente si può dunque affermare che la metafisica coglie il proprio oggetto con la riflessione, che tiene conto dei dati dell’esperienza e delle forme con cui l’uomo può conoscere. Innanzitutto il punto di partenza della riflessione filosofica è *l’ens, id quod habet esse*. Resta da stabilire se questa nozione iniziale, che si presenta apparentemente indeterminata, abbia oltre di sé anche altro,

¹⁸ Tommaso, *S.c.G.*, III, 53.

¹⁹ Tommaso, *S.Th.*, I, q. 12, a. 12.

dato che sembra intrascendibile, dato che tutto è comunque ente. Se dunque l'*ens* è il soggetto della metafisica, il principio metodologico di essa, che permette quindi di parlare della metafisica come di una scienza, sarà nel contempo un principio del conoscere che rimanda all'essere delle cose:

Ciò a partire da cui per primo la cosa è conoscibile, anche questo si dice principio della cosa, per esempio delle dimostrazioni le ipotesi. I principi si dicono in tanti sensi in quanti si dicono anche le cause, poiché tutte le cause sono principi.²⁰

Il principio metodologico della metafisica sarà un principio primo, universalmente e necessariamente valido per tutto il sapere. Dato che ogni scienza ha un proprio principio da cui muove e che garantisce la verità delle conclusioni a cui giunge nella ricerca, è possibile sostenere che la metafisica parte dall'*ens in quantum ens*, restando così determinata come la prima di tutte le scienze e i suoi principi saranno i primi nell'ordine del sapere, in quanto leggi supreme dell'ente in quanto ente. Il compito specifico della metafisica consiste quindi nel ricercare i primi principi più universali e più comuni che riguardano ogni ente considerato in quanto possiede e determina l'essere. Ora questo principio supremo è determinato da Aristotele come principio di non contraddizione.

Stabilito che il primo dato dell'esperienza è l'ente, all'essere si arriva solo partendo dall'ente e passando per l'uomo. Se si volesse tradurre in una formula questa corrispondenza tra dimensione antropologica e ontologica, si potrebbe dire che la struttura ontologica dell'esperienza si esplica nella circolarità tra dato a posteriori e condizione a priori. Lo strumento – che consente di avere esperienza del dato e di tornare a considerare quali siano le condizioni soggettive che permettono di effettuare una simile esperienza – è la riflessione, cioè conoscere il proprio conoscere, essere presenti a se stessi nel proprio esercizio conoscitivo, vuol dire ritornare dal mondo degli enti, a cui si rivolge l'intelletto, agli stessi atti di conoscenza, vuol dire comprendere la relazione tra conoscenza dell'oggetto e coscienza di sé.

Precisato l'orizzonte in cui s'intende elaborare il concetto di "riflessione", occorre subito dire con che cosa essa entra in rapporto. Infatti la riflessione, in quanto metodo della metafisica, richiama

²⁰ Aristotele, *Metaph.*, V, 1, 1013 a 15-17.

immediatamente l'esigenza di stabilire l'oggetto a cui si applica, dato che un metodo ha senso solo in quanto modo di procedere per ottenere un preciso e particolare risultato. Ciò che qui importa è sottolineare il fatto che il metodo e l'oggetto, l'aspetto formale e materiale, pur essendo diversi, non sono disgiungibili, bensì ineriscono l'un l'altro.

Esistono poi aspetti, modalità o cose, che superano la struttura fisica degli enti, che vanno oltre il mondo così come appare dal punto di vista sensibile; ma questi elementi transfisici possono in ogni caso essere attinti solo mediante le cose di questo mondo, anzi, per essere più precisi, solo tramite questo particolare, concreto e determinato ente:

Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia [la nostra conoscenza naturale trae origine dal senso; e quindi si estende fin dove può esser condotta come per mano dalle cose sensibili].²¹

Non si dà alcuna intuizione diretta o visione di ciò che è transfisico.

Anzi, se l'intelletto umano si rivolge, quando vuole intendere qualcosa, in prima istanza proprio alle cose di questo mondo, è anche vero che il suo intendimento raggiunge l'ottimalità solo se nell'apparire sensibile ricerca il suo fondamento ultimo. La conoscenza intellettuale consiste poi proprio in questo processo di riconduzione dell'oggetto sensibile alla sua condizione di possibilità, che, per convenzione, si può chiamare fondamento dell'ente.

Ora, il discorso riguardante la relazione fra il metodo e il suo oggetto dipende strettamente dalla struttura stessa dell'oggetto. E quindi, poiché l'oggetto si presenta allo spirito dell'uomo intrinsecamente caratterizzato da una duplicità essenziale – ossia come la cosa sensibile e come il suo fondamento – ne deriva che pure il soggetto corrisponderà con una duplicità, ossia con un'*intentio prima* e con un'*intentio secunda*. L'atto del conoscere è colto non per sé, ma solo in forza dell'oggetto: si percepisce l'oggetto e si riflette sull'atto.

Una volta affermato che la conoscenza comincia dai sensi e che questa attesta l'*ens* come oggetto d'esperienza, dobbiamo chiederci

²¹ Tommaso, *S. Th.*, I, q. 12, a. 12.

che tipo di cognizione abbiamo dell'esse, come sia determinabile la sua presenza.

La riflessione è il metodo con cui la metafisica attinge il suo oggetto. L'uomo conosce le cose del mondo, si trova nel mondo e attraversa il mondo: questa è la sua *intentio directa*. L'*intentio reflexa* è invece l'intenzionalità con cui l'uomo ritorna dal mondo a se stesso e primariamente ai suoi atti. La conoscenza dell'oggetto come tale implica la coscienza di se stesso come soggetto. Gli esseri finiti sono presenti a se stessi non intuitivamente, ma nell'attività con cui l'alterità dell'oggetto si dà alla loro conoscenza. In tal senso il ritorno del pensiero dall'oggetto su di sé riproduce il movimento dell'intenzionalità verso l'essere.

Dunque nell'esercizio della riflessione l'intelletto riflette sul proprio atto di conoscenza e distingue il rapporto tra il proprio atto e l'oggetto conosciuto e il rapporto tra il proprio atto e il principio che rende possibile il conoscere. Questo ritorno dell'intellezione su di sé, o *reditio*, assume quindi un ruolo centrale nella dinamica dello spirito umano, il quale non solo compie un atto conoscitivo, ma riflette a) sull'essenza di questo atto, b) sul rapporto di questo atto con l'oggetto conosciuto e c) sul principio che lo suscita.

Di conseguenza, il "realismo diretto" mi pare un'intuizione vuota e senza soggetto: il nulla di nessuno.

Al contrario, sulla base della riflessione, la coscienza – considerata nella sua valenza psicologica, gnoseologica, metafisica – è derivatamente sempre con sé, è presenza di sé a sé. Questa interpretazione è sollecitata dai testi stessi di Tommaso. Egli afferma che le *virtutes conoscitivae* conoscono se stesse solo se sono *per se subsistentes*. In tal senso il ritorno del soggetto alla propria essenza o la riflessione su se stesso richiama immediatamente il valore dinamico della sostanza, la sua forza unitaria e persistente, che si manifesta ritornando, contro ogni dispersione nella molteplicità, continuamente a sé: "Ritornare sopra se stesso' altro non significa che una cosa sussiste in se medesima"²². Siamo così autorizzati a parlare della coscienza di sé come coscienza del sé.

Un altro importante elemento deve venire ricordato. La riflessione non solo si connette alla categoria di sostanza, ma anche alla nozione di verità. Tommaso, riprendendo il concetto aristotelico di

²² Tommaso, *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 1. Si tratta di una ripresa del *De causis*; si veda anche *De verit.*, q. 2, a. 2.

verità, sostiene che nell'operazione del giudizio l'intelligenza coglie la forma intelligibile dell'oggetto e la propria adeguazione all'oggetto stesso. La celebre formula scolastica, *veritas est adaequatio intellectus ad rem*, in Tommaso acquisisce una dimensione particolare, poiché da Dio deriva la verità ontologica del creato, che si riflette nell'intelligenza (verità logica) intenzionalmente disposta a coglierne il valore. L'adeguazione riguarda allora il movimento veritativo che va da Dio alle cose e all'intelligenza. Ciò significa che l'intelletto non è solo in accordo con la realtà – non compie semplicemente una comparazione tra idea e cosa –, ma sa di esserlo, è consapevole che esiste un accordo tra sé e l'oggetto: ogni atto non si forma autonomamente, bensì dipendendo dal dato sensibile.

La coscienza può conoscere formalmente la verità (“e in ciò formalmente si compie la definizione di ‘vero’²³) quando ritorna alla sensazione, quando sa di dipendere, nella formulazione di ogni giudizio, dai dati sensibili (“L'uomo con un atto intende la pietra e con un atto intende di averla intesa; e così all'infinito si moltiplicano gli atti dell'intendere, e conseguentemente le relazioni intese”).²⁴ La coscienza svela l'essere e a un tempo avverte sé come apertura: “La verità è conosciuta dall'intelletto in quanto l'intelletto riflette sul proprio atto”.²⁵ Non è operante una coscienza di qualcosa che insieme non sia al contempo, originariamente e criticamente, coscienza di sé; se non è coscienza di sé non è neppure coscienza:

Nell'intelletto infatti [la verità] è come conseguente all'atto dell'intelletto e come conosciuta dall'intelletto: essa infatti consegue all'operazione dell'intelletto in quanto il giudizio dell'intelletto è della cosa in quanto è; ed è conosciuta dall'intelletto in quanto l'intelletto riflette sul proprio atto, non soltanto in quanto conosce il proprio atto ma anche in quanto conosce la proporzione tra il proprio atto e la cosa, proporzione che non può certo essere conosciuta se non è conosciuta la natura dello stesso atto, la quale a sua volta non può essere conosciuta se non è conosciuta la natura del principio attivo, che è lo stesso intelletto, alla cui natura appartiene di conformarsi alle cose: per cui alla fine si deve dire che l'intelletto conosce la verità in quanto riflette sopra se stesso.²⁶

Esiste dunque una riflessione esplicita solo se si è consapevoli che l'intelletto dipende dall'oggetto, che la sua struttura propria è ricettiva

²³ Tommaso, *De verit.*, q. 1, a. 1.

²⁴ Tommaso, *S. Th.*, I, q. 28, a. 4, ad 2.

²⁵ Tommaso, *De verit.*, q. 1, a. 1.

²⁶ Ivi, q. 1, a. 9.

ed è intrinsecamente ordinato a conformarsi alle cose. Nel momento in cui la coscienza sa qualcosa, manifesta immediatamente in questo atto un sé che sa, che si avverte implicato in ogni rappresentazione. Il merito di Tommaso è di aver insistito con vigore sul fatto che questa attualità del soggetto, dipendente strettamente dall'oggetto, dal mondo, si fonda sulla *conversio ad phantasmata*, cosicché *veritas fundatur in esse rei*²⁷: "La verità [...] consegue all'operazione dell'intelletto in quanto il giudizio dell'intelletto è della cosa in quanto è; ed è conosciuta dall'intelletto in quanto l'intelletto riflette sul proprio atto".²⁸

Si potrebbe subito obiettare che il movimento riflessivo, che è finito nei suoi atti e che si riferisce a realtà finite, non potrà mai raggiungere come proprio contenuto conoscitivo l'idea di Dio, perché questa è infinita, unica, assoluta, è atto sussistente in sé. Tuttavia, da quanto si è detto, bisogna concludere che un'analisi della natura *secundum absolutam considerationem* (e quindi indipendentemente dagli accidenti che possono derivare dalla situazione), nel suo esercizio, non considera solo se stessa, non solo il mondo sensibile, ma tutto questo come cosa creata posta di fronte alla libera grazia di Dio, perché solo in questo orizzonte l'intelletto è attuabile nei suoi singoli atti limitati, ma a un tempo è attuabile da un atto infinito che lo trascende e che è liberamente concesso.

In questa dinamica della natura è facilmente comprensibile perché la scuola del tomismo critico ha potuto parlare di Dio quale ultimo fondamento di ciò che viene inteso in ogni atto. Ciò significa ricercare, come suggeriva il *De potentia*, la causa di un atto causato e quindi contingente, che vale sia nell'ordine intelligibile sia in quello ontologico. Ma una causa di tal genere sarà solo puro atto, ossia l'essere. In questa prospettiva ogni conoscenza di oggetti implica infatti una comprensione, sebbene non ancora esplicita, di Dio. In tal modo l'essere sovraoggettivo viene conosciuto come l'orizzonte dell'attuazione oggettiva, non ancora colto coscienzialmente come tale. Per questo ritengo compatibili la modernità e il realismo. Anzi: oggi l'unico modo per accedere al realismo consiste nel passare attraverso la modernità.

²⁷ Tommaso, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

²⁸ Accanto al passo citato (*De verit.*, q. 1, a. 9), bisognerebbe leggere anche *De verit.*, q. 1, a. 3; *S.c.G.*, I, c. 19; *S. Th.*, I, q. 16, a. 2; q. 17, a. 2; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1; *In VI Metaph.*, 1. IV, nn. 1223-1244; *In III De An.*, 1. II, nn. 584-598; *In Periherm.*, L. I, I. III, nn. 23-35.

In termini generali e moderni, la condizione di possibilità di ogni attuazione dell'oggettivo consiste in una co-attuazione, implicita e non espressa, del sovraoggettivo. Questo modo di esprimersi mantiene la sua importanza se non altro come conclusione storica di un itinerario di pensiero.

Con queste riflessioni non pretendo di aver convinto Possenti che il suo "realismo metodico" sia di fatto non del tutto coerente. Spero almeno di aver suggerito, all'interno della stessa tradizione di pensiero, modalità meno antitetiche e più concilianti con cui ripensare l'eredità dell'età moderna. Il realismo, come filosofia del tempo presente, può svolgere la sua funzione di approfondimento critico della domanda sull'essere e sul fondamento a una condizione: che sappia innanzitutto attraversare la modernità e sciogliere le molteplici obiezioni con cui essa non ha impoverito, bensì arricchito l'epoca che ha saputo generare.

Bibliografia

TESTI

- Aristotele, *Metafisica*, tr. it. di E. Berti, Roma-Bari, Laterza 2017.
- Tommaso, *In Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum, Editio prima*, in Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Romae Ad Sanctae Sabinae 1882, t. 1.
- Tommaso, *Summa Theologiae*, in Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Romae Ad Sanctae Sabinae 1888-1906, tt. 4-12.
- Tommaso, *Summa contra Gentiles*, in Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Romae Ad Sanctae Sabinae 1918-1948, tt. 12-15.
- Tommaso, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1., ed. P. Mandonnet, Parisiis, P. Lethielleux 1929.
- Tommaso, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, Taurini-Romae, Marietti 1965¹⁰.
- Tommaso, *Quaestiones disputatae de veritate*, in Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Romae Ad Sanctae Sabinae 1970-1977, t. 22.
- Tommaso, *Quaestiones disputatae de anima*, in Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Romae Ad Sanctae Sabinae, 1996, t. 24, 1.
- Tommaso, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Ed. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Taurini-Romae, Marietti 1971².

STUDI

- Berti 1986 = E. Berti, *Problematicità e dialetticità della 'metafisica classica'*, "Teoria", 1, pp. 77-92.
- Berti 2000 = E. Berti, *Una metafisica epistemologicamente 'debole'*, "Annuario filosofico", 16, pp. 27-41.
- Berti 2009 = E. Berti, *La metafisica oggi in Europa*, relazione al XXXVI Congresso Nazionale di Filosofia della Società Filosofica Italiana, ora in R. Pozzo-M. Sgarbi (ed.), *I filosofi e l'Europa*, Milano, Mimesis, pp. 13-28.

Berti 2013 = E. Berti, *Realismo ed ermeneutica*, in A. Lavazza-V. Possenti (ed.) *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, Milano, Mimesis, pp. 51-68.

Possenti 2016 = V. Possenti, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Roma, Armando.

Sanguineti 2014 = J.J. Sanguineti, *Il problema del metodo della metafisica*, "Acta philosophica", 23, II, pp. 189-202.

LEONARDO MESSINESE

DISCUTENDO DI REALISMO E METAFISICA

INTRODUZIONE

Nella Presentazione scritta a una raccolta di saggi, che costituivano un fascicolo della rivista “Aquinas” intitolato *Realismo e metafisica*, avevo avuto modo di rilevare sinteticamente che, “per quanto il ‘nuovo realismo’ costituisca indubbiamente uno stimolo significativo che favorisce un allargamento del campo per la riflessione filosofica attuale, esso non adegua totalmente il concetto ‘filosofico’ di realismo – o almeno, la cosa non è pacifica”.¹ Aggiungevo, poco dopo, “che in non poche posizioni, antiche e nuove, in cui si afferma il realismo, permane un *deficit* di comprensione del significato più autentico dell’idealismo moderno”.²

Le tesi di un’*eccedenza* di ciò che chiamavo “realismo filosofico” rispetto alle posizioni del “nuovo realismo”,³ era implicita nel rilievo che quest’ultimo nasce, tra l’altro, quale risposta alla pretesa “di sostituire i ‘fatti’ con le ‘interpretazioni’”, di modo che la sua tesi fondamentale consiste nel mostrare “la *realtà* degli oggetti naturali (ad es. un gatto), degli oggetti sociali (una multa), degli eventi della vita quotidiana (un incidente d’auto)”.⁴ Il riferimento a un *deficit* di comprensione riguardo all’idealismo, invece, in quel mio breve scritto restava non ulteriormente precisato.

L’incontro di quest’oggi, per quanto mi riguarda più direttamente, offre l’occasione per tornare a riflettere sul “realismo metafisico” e sul rapporto di questo con l’idealismo moderno, a partire dalle sollecitazioni che sono offerte dal libro di Vittorio Possenti che stiamo discutendo.⁵ Ho voluto subito sottolineare questo, dal momento che poi il libro ci dà l’opportunità di discutere sul realismo filosofico anche sotto aspetti ulteriori.

¹ Messinese 2015a, p. 8.

² *Ibidem*.

³ Com’è noto, l’attuale ripresa in Italia di una riflessione sul “realismo” è dovuta, soprattutto, a Maurizio Ferraris.

⁴ Messinese 2015a, p. 7.

⁵ Cfr. Possenti 2016.

In effetti, l'intento di Possenti è quello di presentare un realismo "a pieno arco", vale a dire "capace di interessare i più svariati domini del sapere, compresi quelli delle scienze [...]; ma tale realismo è in specie un *realismo metafisico*". In ogni caso, senza omettere di rilevare esplicitamente l'importanza che ha, per il nostro autore, il risvolto del realismo "in ambito morale e antropologico", l'attenzione maggiore è rivolta alla rivendicazione di un "pluralismo *noetico*" avendo presente la situazione più generale della cultura contemporanea. Da questo punto di vista, Possenti soprattutto intende mostrare che la scienza non si costituisce come l'unica forma di sapere, ma che deve essere riconosciuta la dignità di "conoscenza" anche al sapere schiettamente metafisico. Questo, stando sempre all'autore, innanzitutto per scongiurare l'identificazione di realismo e materialismo che è stata avanzata in alcuni settori della scienza e della filosofia contemporanee.⁶

Possenti presta attenzione, a più riprese, al "nuovo realismo", che viene sollecitato ad allargare il proprio arco di pensiero e a non restringersi a una rivendicazione dei fatti nei confronti di chi sostiene l'impossibilità di uscire dall'orizzonte delle interpretazioni.⁷ Nondimeno, nel presentare una filosofia autenticamente realista Possenti s'impegna, soprattutto, in una *critica radicale della filosofia moderna*, fino al punto di affermare la tesi seguente: è la netta e radicale dichiarazione di una "fine della filosofia moderna" – una fine ch'è considerata dal punto di vista *teoretico*, ben s'intende – a imporre un serio impegno "realistico" in filosofia.

Sotto tale aspetto, secondo Possenti, l'espressione "pensiero post-moderno" dovrebbe significare innanzitutto un pensiero che opera uno svolgimento "dal nichilismo teoretico alla metafisica dell'essere".⁸

Vorrei subito dichiarare che, se mi trova largamente consenziente la tesi che esprime il contenuto principale della *pars construens* del discorso di Possenti – ovvero il valore del sapere metafisico, declinato quest'ultimo come "metafisica dell'essere" – porrei invece alcune riserve circa la *pars destruens* di tale discorso; aggiungendo che questo elemento, comunque, non può non avere

⁶ Cfr., ad esempio, *ivi*, pp. 68-71; i corsivi sono miei.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 43-45.

⁸ *Ivi*, p. 8.

degli addentellati anche in riferimento alla costruzione concreta del sapere metafisico.

Un aspetto di rilievo, in relazione alla *pars destruens*, è costituito dalla critica che è operata da Possenti nei confronti dell'idealismo, quale compimento di quella "filosofia moderna" di cui, come dicevo, è apertamente dichiarata la fine sul piano teoretico.

REALISMO GNOSEOLOGICO E REALISMO ONTOLOGICO

1. Nella sua trattazione dedicata al realismo Possenti introduce due distinti significati, quelli di "realismo ontologico" e "realismo gnoseologico".

Il realismo *ontologico* è quello in virtù di cui gli "oggetti" o le "cose" – in *questo* caso i due termini sono dati da Possenti per equivalenti – "esistono in modo ontologicamente indipendente da ogni tipo di descrizione che provenga dal senso comune, dalle scienze, dalla filosofia".⁹

A questa prima forma di realismo si collega il realismo *gnoseologico*, per il quale la nostra mente può cogliere, sia pure imperfettamente, le essenze delle cose.¹⁰ Quest'ultimo rilievo vale a sottolineare, per l'autore, che il realismo ontologico non asserisce soltanto l'*indipendenza* dell'esistenza delle cose dalla mente, ma pure che quest'ultima nelle sue asserzioni è "misurata" dalle cose, alle quali dunque essa si conforma cogliendone appunto l'*essenza*, sebbene non in modo adeguato.

Ciò che caratterizza entrambi questi significati di realismo, sottolinea Possenti, è che in essi si esprime un realismo "esterno". Il secondo dei due significati, poi, include la conoscenza "diretta" delle cose. Con tale espressione s'intende dire che l'oggetto immediato della mente è precisamente la "cosa" e non un concetto che fungerebbe da vero e proprio schermo in relazione al cogliimento della cosa. Nel concetto, insomma, è presente la cosa, così che esso è *presentificazione* della cosa e non una sua "rappresentazione".

Si deve, però, anche rilevare a scanso di equivoci che il realismo, allorquando afferma un'"indipendenza ontologica" della cosa rispetto

⁹ Ivi, p. 28.

¹⁰ Ivi, p. 29.

alla mente, non sostiene affatto un'indipendenza *gnoseologica*. Non si tratta qui, dunque, di una forma di realismo ingenuo, ma di una posizione filosofica che, pur affermando una conoscenza *diretta* delle cose, non sostiene che vi sia una loro conoscenza *totale*.

2. Nell'operazione conoscitiva, aggiunge Possenti, "noi portiamo in noi stessi nel concetto la 'forma' dell'altro, e diventiamo immaterialmente l'altro in quanto tale"¹¹ e, cioè, "diventiamo l'altro". Questa affermazione deve essere presa *alla lettera*, ed essa viene sottolineata da Possenti in quanto espressiva di una posizione filosofica che si oppone radicalmente all'idealismo. In particolare, criticando Giovanni Gentile, egli sostiene quanto segue: "In senso immediato l'oggetto attinto dal pensiero non è esterno ad esso; ma a questa constatazione fondata occorre aggiungere qualcosa di decisivo, che l'idealismo non aggiunge [...]: l'oggetto/cosa è sì interno al pensiero, ma vi è come *altro*, ossia come portatore di un'intelligibilità e di un'alterità sue proprie che non provengono dal pensiero, ma che il pensiero riconosce facendosi fecondare dall'oggetto".¹²

In tal modo Possenti intende svolgere la tesi della Scolastica che il conoscere consiste nel *fieri aliud in quantum aliud*, giungendo ad affermare *in unum* sia il ruolo "non attivo" della mente allorquando conosce la cosa (alla quale, appunto, essa si adegua), sia l'"indipendenza ontologica" della cosa. Possenti così precisa, riguardo al ruolo dell'intelletto umano: "Accoglie la forma di quell'*altro* che sul piano dell'esistenza gli si contrappone in quanto *esercita in proprio ed in assoluta indipendenza il proprio atto di esistere*".¹³

Orbene, è precisamente questo riferimento al piano dell'*essere* che sarebbe stato omesso erroneamente dall'idealismo moderno, avendo questo trascurato "l'*ens* come trascendentale fondante".¹⁴ D'altra parte, è ovvio che sia il metafisico a parlare di trascuratezza o di "dimenticanza" dell'essere, stante che per il filosofo idealista, ad esempio per Gentile, si tratta di sostenere proprio la tesi che la verità

¹¹ Ivi, p. 35.

¹² Ivi, pp. 39-40; corsivo mio.

¹³ Ivi, p. 40; corsivo mio.

¹⁴ *Ibidem*.

del pensiero non sta “al di là” di questo e, cioè, precisamente non sta nell’essere che trascenderebbe il pensiero.

Per completare l’esposizione del pensiero di Possenti su questo punto, anche in relazione al tipo di discussione sulla quale intendo intrattenermi, è interessante rilevare come l’autore, alla tesi gentiliana secondo la quale il “realismo” oppone l’essere al pensare – ed è innanzitutto per questo che esso viene rifiutato da Gentile – controbatte che, invece, “nel realismo diretto o intenzionale pensiero ed essere *fanno uno* nell’identità intenzionale nel e col concetto: altro che rigida opposizione tra essere e pensare!”.¹⁵ Alla base di tale rilievo critico v’è il pensiero di Jacques Maritain il quale, nell’opera *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, aveva chiaramente affermato: “nell’atto di conoscere, la cosa (nella misura stessa in cui è conosciuta) e il pensiero non sono solamente uniti, bensì sono rigorosamente uno: l’intelligenza in atto, come dice Aristotele, è l’intelligibile in atto”.¹⁶

3. Accingendomi, ora, a una discussione con Possenti, incomincio con il porre una domanda: in base a che cosa viene ad essere affermato il realismo “ontologico”?

Ricordando che tale realismo, stando alla precedente esposizione, significa in primo luogo “indipendenza della cosa” dalla mente, sembra chiaro che per Possenti la sua affermazione sia operata sulla base del realismo “gnoseologico”, del quale si è detto che coglie l’essere *altro* della cosa rispetto al soggetto conoscente.

In relazione a quest’ultima tesi, però, a me pare che si debba sollevare una questione, la quale sorge proprio facendo leva su quella rigorosa *unità originaria* che caratterizza l’atto del conoscere nel pensiero di Aristotele e alla quale danno la propria adesione sia Maritain che lo stesso Possenti.

Prima di procedere in tale direzione, rilevo intanto che la suddetta “unità” può essere riaffermata, con ottime ragioni, in opposizione a Cartesio e, *mutatis mutandis*, anche rispetto a Kant; non, tuttavia, quale tesi da opporre all’idealismo moderno, neppure a quello gentiliano. Non si deve dimenticare, infatti, che tale idealismo è negazione del realismo *naturalistico*, ovvero di un’affermazione,

¹⁵ Ivi, p. 49, corsivo mio.

¹⁶ *Ibidem*; il passo di Maritain è alle pp. 114-115 dell’opera citata (Maritain 2013).

quanto all'essere, che muova da alcune presupposizioni in relazione all'essere *che consta*, ovvero ancora in relazione all'*esperienza*. D'altra parte, la posizione idealista ha valore solo entro certi limiti, vale a dire per quel tanto che si costituisce come critica dell'essere presupposto.

Su questo punto di carattere dirimente, che è intimamente collegato a ciò ch'è il contenuto effettivo dell'identità intenzionale – vale a dire del “realismo gnoseologico” – vorrei menzionare le precisazioni che sono state offerte da Gustavo Bontadini, sulle quali avrò modo di soffermarmi tra breve. Si tratta di un autore ch'è ben conosciuto da Possenti, ma che a sua volta è stato oggetto di alcuni suoi appunti critici, sia per le *liaisons dangereuses* di Bontadini con l'attualismo gentiliano, sia per il personale svolgimento dell'itinerario metafisico che risentirebbe anch'esso di quella pericolosa frequentazione. Sulla questione del “realismo metafisico” in Bontadini mi soffermerò, invece, nella seconda parte del mio intervento.

Tornando ora alla questione che avevo incominciato a porre, potrei rilevare nei confronti di Possenti quanto ho avuto modo di osservare criticamente rispetto a Maritain in un mio scritto recente e, cioè, che in una tale prospettiva gnoseologica si giunge a identificare “la corretta concezione del conoscere, secondo la quale quest'ultimo consiste nel ‘divenire immaterialmente l'altro in quanto altro’¹⁷ con la convinzione che già al livello dell'“identità intenzionale”, ‘conoscendo io mi subordino a un essere indipendente da me’¹⁸. Tale convinzione, in Maritain, è precisata dal rilievo che “la verità del mio spirito è la sua conformità con *ciò che è fuori di lui e indipendentemente da lui*”¹⁹. Ma è proprio così? L'*indipendenza* della cosa è colta già al livello dell'*identità intenzionale*?

4. Cerco, adesso, di mostrare per quale motivo quelle due tesi devono restare ben distinte, nel senso che la seconda (l'indipendenza dell'essere, l'“extra-mentalità” della cosa) non discende *simpliciter* dalla prima (l'identità intenzionale).

Ascoltiamo finalmente Bontadini, il quale rileva che, mentre “l'aristotelica *identità in atto* del conoscente e del conosciuto è

¹⁷ Cfr. Maritain 1982, p. 20.

¹⁸ Messinese 2015b, p. 172.

¹⁹ Maritain 1982, p. 20.

appurabile fenomenologicamente”, viceversa l’indicata *extramentalità* della cosa “deve avere un fondamento diverso (non può *esser dato* che qualcosa esista all’infuori – *hors* – del darsi)”.²⁰

Con tali osservazioni Bontadini non fa professione d’idealismo e tanto meno di “idealismo fenomenistico”, nel senso di aderire al tratto dell’idealismo che va da Cartesio a Kant. Egli, piuttosto, dicendo questo sta rilevando correttamente che, anche avendo messo fuori corso l’idealismo di origine cartesiana secondo cui il conoscere non termina alla “cosa”, ma alla “rappresentazione” della cosa (peraltro affermando quest’ultima nel modulo della “presupposizione”), non si può tuttavia riconoscere al “realismo gnoseologico” di essere il *fondamento* del “realismo ontologico” e, di conseguenza, del togliimento dell’“idealismo” hegeliano – gentiliano. La tesi di fondo, insomma, è che la disputa in questione *propriamente non concerne un “problema della conoscenza”,* il quale sarebbe diversamente risolto da parte dell’idealismo o del realismo. Essa concerne, piuttosto, la *determinazione della metafisica* – in quanto quest’ultima sia intesa come “metafisica dell’esperienza” – e cioè se la metafisica si configuri nel segno della radicale immanenza o, invece, della trascendenza dell’essere. Si comprende bene, perciò, secondo quale senso Bontadini poté ritenere l’attualismo gentiliano come una sorta di “introduzione alla metafisica”.²¹

A beneficio di coloro i quali, di fronte a tali affermazioni, restassero dubbiosi circa il realismo ch’è sostenuto nel pensiero bontadiniano, è opportuno ricordare l’autorevole posizione ch’è stata espressa in sede di gnoseologia da Sofia Vanni Rovighi, una filosofa neoscolastica certamente al di sopra di ogni sospetto “idealistico”. Ella ha offerto, in non poche occasioni, una convincente chiarificazione riguardo al contenuto dell’identità intenzionale, che è in linea con ciò che ho inteso prima evidenziare. Mi limito a un’unica citazione:

Se la conoscenza è originariamente pura presenza dell’oggetto, se è una presenza irriducibile a un esser costitutivo reale del soggetto conoscente, resterà da vedere, da

²⁰ Bontadini 1986, p. 3 (corsivo mio).

²¹ Cfr. Messinese 2016, pp. 229-245. Sempre in merito al rapporto di Bontadini con l’attualismo gentiliano, cfr. Messinese 2013, pp. 103-146.

studiare che cosa siano gli oggetti, quale grado di realtà abbiano, ossia resteranno tutti i problemi sul *conosciuto*, ma non un *problema della conoscenza*.²²

Questi opportuni rilievi, da una parte valgono come superamento dello “gnoseologismo” di marca cartesiana (e, più in generale, del pensiero moderno pre-idealistico), per il quale effettivamente si poneva il “problema della conoscenza”; ma d’altra parte essi valgono pure a stabilire che il togliimento di quel certo problema non elimina, di per sé, la questione che attiene propriamente al “realismo”: nel senso che con il realismo s’intende affermare “che le cose, i corpi specialmente, abbiano un’esistenza indipendente, siano sostanze nel senso tradizionale del termine”.²³

L’intenzionalità esclude che le cose “siano accidenti miei – se per *me* si intenda l’io in quanto conoscente”, ma *di per se stessa non esclude soluzioni diverse da quella del “realismo”*. Essa “lascia aperte innumerevoli altre soluzioni, ivi compresa quella berkeleyana, che essi [i corpi] siano le idee (i noemi) che Dio dà al mio spirito [...] e comprese anche altre soluzioni idealistiche”.²⁴

La conclusione che si deve trarre da questa serie di considerazioni è che “teorie idealistiche o realistiche [...] sono teorie sul reale, e *non si ricavano da un’analisi della conoscenza*”,²⁵ ma articolando una metafisica e cioè una dottrina dell’essere.

Tornando nuovamente a Bontadini è, dunque, da recepire positivamente il suo rilievo che “l’onus probandi che grava sulla tesi realistica [...] non può esser pagato con la semplice teoria dell’intenzionalità”, dal momento che quest’ultima, rettamente intesa, “lascia ancora da provare la realtà dell’oggetto, della *res naturae*, in quanto stia al di là del termine stesso dell’*intentio*, in quanto abbia cioè una estensione – una *permanenza* – maggiore di quella che è rivelata dall’*intentio*”.²⁶

Soltanto compiendo questo passo successivo, come sottolineava anche la Vanni Rovighi, è effettivamente affermata la dimensione per la quale il “realismo” si differenzia dall’“idealismo”.

²² Vanni Rovighi 1975, p. 275. Una considerazione analoga è presente in Vanni Rovighi 1978, p. 297.

²³ Vanni Rovighi 1975, p. 275.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*; corsivo mio.

²⁶ Bontadini 1978, p. 304 n.

REALISMO METAFISICO

1. L'equivoco che può sorgere riguardo al contenuto del "realismo gnoseologico", secondo quanto è stato appena indicato, ha delle conseguenze sul modo in cui viene ad essere impostato il tema del "realismo metafisico". È quanto mi propongo di mostrare nella seconda parte del mio intervento.

Una delle posizioni filosofiche rispetto alle quali Possenti esprime una critica piuttosto decisa è quella che viene rubricata come "metafisica logicista", che egli presenta secondo una varietà di declinazioni, facendo ricorso ai nomi di Parmenide, Hegel, Gentile, Severino e, "in una certa misura", anche al nome di Bontadini.

Egli chiama "logicista" tale forma di metafisica in quanto in essa si presume di "trarre una scienza del reale e dell'essere (una ontologia e una metafisica) standosene chiusi nel mondo del puro pensiero".²⁷ Proprio per questo, però, osserva Possenti, essa non può essere considerata un'autentica metafisica, mancando della cosa più importante e cioè della presa sull'essere. E, infatti, tale posizione filosofica è chiamata nel corso del libro pure con lo schietto nome di idealismo e anche con quello di logicismo.

Vorrei leggere un passo in cui la posizione dell'autore è stata espressa in modo particolarmente efficace:

"L'idealismo e il logicismo si rivolgono esclusivamente all'oggetto generato entro il pensiero, tagliando in tal modo il rapporto con la cosa, ma nel contempo pretendono che il pensamento dell'oggetto e dei suoi movimenti concettuali adeguino a priori il movimento reale della cosa". E invece, aggiunge Possenti, "l'oggetto non è puro, come vorrebbero i logici travestiti da metafisici, ma è intrinsecamente legato alla cosa che esiste 'là fuori' e che, possedendo un'esistenza indipendente dal mio pensiero, lo nutre".²⁸

Insomma, la critica rivolta agli autori prima nominati è che, avendo essi compiuto in primo luogo l'errore di identificare logica e metafisica, lo perpetuano in quanto presumono di ottenere una "scienza del reale" seguendo unicamente il movimento del puro pensiero.²⁹

²⁷ Possenti 2016, p. 147.

²⁸ Ivi, p. 148.

²⁹ Cfr. ivi, p. 170.

Ovviamente, non è possibile entrare qui nel merito di questa presentazione dell'idealismo non solo in modo analitico, ma neppure alla lontana; e, conseguentemente, non è possibile impegnarsi a verificare se tutti i filosofi indiziati siano piena espressione della "metafisica logicista". Basti, perciò, avere almeno indicato quale sia la "forma ideale" di quest'ultima agli occhi di un metafisico come Possenti, il quale si richiama, con grande competenza e lucida consequenzialità, a Maritain non soltanto nella *pars construens*, ma già nella *pars destruens* del suo pensiero. Oltretutto, tentare di far dialogare dottrine filosofiche che sono rappresentate secondo un rapporto di così rigida opposizione, richiederebbe una nutrita serie di passaggi preliminari – tendenti soprattutto ad eliminare alcuni reciproci fraintendimenti – che, ora, non è possibile eseguire.

Sulla base di tali considerazioni, può essere invece più produttivo limitarsi a porre la questione se la critica rivolta alla suddetta "forma logicista della metafisica" venga a colpire anche Gustavo Bontadini e, cioè, il filosofo che dovrebbe risultare il più vicino, tra quelli che ho prima nominati, a chi come Possenti si richiama al realismo metafisico della filosofia classica.

2. Per venire più direttamente al nocciolo del chiarimento che intendo apportare a tale riguardo, eviterò di soffermarmi sui passi del libro in cui più marcata è la critica di Possenti al (supposto) "logicismo" di Bontadini.³⁰ Sulla base di tale assunto, anche il filosofo milanese è collocato, sia pure "in certo modo", tra coloro dei quali si dice che hanno davanti a sé il problema irrisolto, in ambiente idealistico, dell'"ineducibilità dell'esistenza". Rileverò soltanto che, per vedere come Bontadini si sottragga a tale catalogazione, è opportuno tornare a leggere il suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza*,³¹ dove possono essere trovati alcuni importanti chiarimenti sia sul carattere *realistico* della conoscenza (nel significato anzidetto),³² sia in merito alla specificità del pensiero di ordine metafisico, che è affermato esplicitamente come pensiero dell'*esperienza sensibile*.³³

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 156.

³¹ Bontadini 1995a.

³² Bontadini, ad esempio, afferma decisamente che "ciò che è noto *immediatamente* è il reale stesso" (*ivi*, p. 141; corsivo mio).

³³ Cfr. *ivi*, p. 88. Sulla metafisica intesa come "metafisica dell'esperienza" cfr. Messinese 2015c, pp. 128-136.

Mi soffermerò, piuttosto, su una tesi bontadiniana riguardo alla quale anche Possenti si dichiara d'accordo, almeno in prima battuta e cioè la tesi che afferma una netta alternativa: idealismo o metafisica dell'essere.³⁴ Possenti, però, vorrebbe “comprendere meglio che cosa si intenda per realismo sotto la penna dell'autore”.³⁵ A tale proposito, egli ritiene di dover innanzitutto rilevare che in Bontadini “l'uscita dai limiti dell'idealismo non accade tramite un'adeguata dottrina di taglio realistico”³⁶ e questo perché egli non offrirebbe una dottrina del concetto e del giudizio e neppure dell'astrazione,³⁷ non essendo sufficiente richiamare l'“idea aristotelica secondo cui *anima est quodammodo omnia*”.³⁸ Di più, Bontadini sostiene la bontà della dottrina gnoseologica dell'attualismo, quale superamento del dualismo kantiano, recupero dell'intenzionalità conoscitiva e caduta del divieto di un discorso metafisico.³⁹ Proprio, da qui, tuttavia, sorge la domanda ch'è ritenuta cruciale da Possenti: “accogliendo la gnoseologia dell'attualismo, può essere operato un recupero dell'essere?”.⁴⁰

In realtà, già l'assunto che in Bontadini sia assente una specifica riflessione in ordine alla gnoseologia e, in particolare, che egli non offra una dottrina dell'astrazione, del concetto e del giudizio, non appare molto convincente, stante che il filosofo milanese vi si era soffermato in un capitolo particolarmente denso del già citato *Saggio di una metafisica dell'esperienza*.⁴¹ In ogni caso, restiamo alla questione principale ch'è sollevata da Possenti.

Nel porre la domanda circa un “recupero dell'essere” in ambiente di gnoseologia attualista, egli non sta pensando innanzitutto alla “trascendenza dell'essere rispetto al pensiero [...] di tipo teologico”, cioè all'affermazione di un Dio trascendente, ma in primo luogo alla trascendenza di tipo “gnoseologico”, intendendo riferirsi – coerentemente, dal suo punto di vista – all'essere trascendente che

³⁴ Cfr. Possenti 2016, p. 163.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. *ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 164.

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*; corsivo mio.

⁴¹ Cfr. Bontadini 1995a, pp. 161-200, dove è esposta in modo sobrio, ma puntuale la dottrina bontadiniana sull'astrazione e il concetto (“pensiero espressivo”) e sul giudizio (“pensiero dimostrativo”).

risulterebbe affermato in sede *gnoseologica* (e che, invece, come abbiamo avuto modo di chiarire, riceve anch'esso la sua affermazione solo in sede di metafisica). Seguendo questa linea critica, Possenti trova poi conferma alla sua tesi di una mancata affermazione, in Bontadini, del "realismo gnoseologico", in un'affermazione dello stesso Severino. Questi, infatti, introducendo la nuova edizione dei bontadiniani *Studi sull'idealismo*, rilevava: "il realismo di Bontadini è *metafisico*, non gnoseologico".⁴² Si deve, tuttavia, osservare che, mentre Possenti legge questo corretto rilievo come un segno ulteriore della mancanza, in Bontadini, di un'adeguata riflessione di carattere gnoseologico, in realtà esso intende semplicemente rimarcare, cogliendone il valore, la tesi che ormai ho più volte richiamato e cioè che *la questione del "realismo" è di pertinenza della metafisica e non della gnoseologia*.

3. Avendo impostato la sua lettura del pensiero bontadiniano riguardo alla metafisica introducendo una questione ch'è ritenuta preliminare, vale a dire in una chiave che dovrebbe far emergere la trascendenza dell'essere (rispetto a quanto consta nell'esperienza) *già* sul piano della gnoseologia, Possenti non fa parola della costruzione metafisica bontadiniana, bastando a lui rilevare – giusta quanto ho sopra indicato – che "*per essere realisti non basta superare il dualismo gnoseologico pensiero – essere*, ma occorre assegnare il primato all'essere".⁴³

Ritengo che Bontadini sarebbe stato d'accordo quanto alla prima parte della tesi, ma avrebbe aggiunto che non si tratta di "assegnare il primato all'essere" – se si sottintende, con tale espressione, che il primato non debba essere assegnato al pensiero come accade nell'idealismo; si tratta, piuttosto, sulla base della riconquistata identità del pensiero con l'essere, di mostrare le ragioni per le quali l'atto del pensiero si determina quale affermazione dell'essere trascendente l'esperienza.

Nel saggio del 1935, intitolato *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, lo stesso in cui Possenti ha trovato la citazione con la quale, almeno in un primo momento, si diceva d'accordo, Bontadini indicava in che cosa (e in che senso) l'idealismo integrasse

⁴² Severino 1995, p. XVII. Possenti vi si riferisce a p. 165 del suo libro.

⁴³ Possenti 2016, p. 168.

il realismo, fuori di ogni reciproca astratta polemica: “L’essere, in quanto si giudica, è unità di essere e pensiero: il pensiero, in quanto giudica l’essere, è unità di pensiero ed essere. L’essere, in quanto si giudica, dice ‘lo’: l’essere, dunque, è lo o pensiero. Idealismo, si dirà. *Questo* idealismo [...] non è però l’opposto del realismo, è un aspetto, un integrante del realismo. Il realismo non è la realtà, è l’affermazione determinata della realtà”.⁴⁴

Il realismo, in Bontadini, è di ordine pienamente metafisico e si svolge nei termini di una “metafisica dell’esperienza”. Nel dibattito odierno sul realismo – tanto in sede di gnoseologia, quanto in sede di metafisica – non sarebbe male riprendere a interloquire anche con il pensiero del filosofo milanese; questo, poi, consentirebbe a sua volta di interloquire più fruttuosamente anche con l’idealismo, almeno con quell’idealismo che non è *simpliciter* l’opposto del realismo.⁴⁵ Mi auguro di averne, sia pure solo implicitamente, indicato le ragioni.

Concludo con un ringraziamento e una precisazione. Il ringraziamento va a Vittorio Possenti per avermi dato l’occasione di poter interloquire, a mia volta, con alcuni elementi del suo pensiero, confidando di avere suscitato in lui qualche interrogativo per proseguire la discussione. La precisazione è che, avendo scelto di soffermarmi soprattutto su alcuni rilievi critici, per dare luogo a un confronto con la posizione dell’autore in merito al realismo, ho dovuto omettere di sottolineare come vi sia in ogni caso un’adesione di fondo al *programma* di valorizzare il “realismo metafisico”. Ma ritengo che, così facendo, sia stato onorato l’autore del libro dal quale ha preso spunto il nostro Convegno e la stessa tematica sulla quale abbiamo dibattuto insieme quest’oggi.

Bibliografia

- Bontadini 1978 = G. Bontadini, *Gli Elementi di filosofia di Sofia Vanni Rovighi*, “Rivista di filosofia neoscolastica”, 70, pp. 303-308.
 Bontadini 1986 = G. Bontadini, *A partire da Maritain*, “Per la filosofia”, 7, pp. 2-8.
 Bontadini 1995a = G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, Introduzione di V. Melchiorre, Milano, Vita e Pensiero.

⁴⁴ Bontadini 1995b, p. 258; corsivo mio.

⁴⁵ Intendo riferirmi alla distinzione operata da Bontadini tra un significato “metafisico” della dottrina idealistica, che egli critica, e un significato “non metafisico”, che egli invece valorizza in funzione di una metafisica dell’esperienza. Cfr. Messinese 2013 e 2016.

- Bontadini 1995b = G. Bontadini, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, in Id., *Studi sull'idealismo*, Introduzione di E. Severino, Milano, Vita e Pensiero, pp. 255-273.
- Maritain 1982 = J. Maritain, *Ragione e ragioni. Saggi sparsi*, Introduzione di V. Possenti, Milano, Vita e Pensiero, pp. 7-28.
- Maritain 2013 = J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia, Morcelliana.
- Messinese 2013 = L. Messinese, *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Brescia, Morcelliana.
- Messinese 2015a = L. Messinese, *Presentazione*, "Aquinas", 58, pp. 7-8.
- Messinese 2015b = L. Messinese, *Realismo filosofico e metafisica*, "Aquinas", 58, pp. 167-187.
- Messinese 2015c = L. Messinese, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, Pisa, ETS.
- Messinese 2016 = L. Messinese, *Gustavo Bontadini e la metafisica. Il pensiero moderno e l'attualismo gentiliano come "introduzione alla metafisica"*, "Giornale di Metafisica", 38/1, pp. 229-245.
- Possenti 2016 = V. Possenti, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Roma, Armando.
- Severino 1995 = E. Severino, *Introduzione a G. Bontadini, Studi sull'idealismo*, Milano, Vita e Pensiero, pp. VII-XVIII.
- Vanni Rovighi 1975 = S. Vanni Rovighi, *Rileggendo alcuni testi husserliani sull'intenzionalità*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, 2 voll., Milano, Vita e Pensiero, pp. 269-279.
- Vanni Rovighi 1978 = S. Vanni Rovighi, *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in Ead., *Studi di filosofia medievale. II: Secoli XIII e XIV*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 283-298.

GASPARE MURA

ERMENEUTICA E REALISMO

1. IL NUOVO DIBATTITO SUL REALISMO

In seguito ad alcuni articoli su *Micro-Mega* e sui quotidiani nazionali *Repubblica* e *Corriere della sera*,¹ Maurizio Ferraris ha riaperto tra i filosofi italiani la questione del “realismo”.² Tema quanto mai importante, perché Ferraris è stato, insieme a Gianni Vattimo, il principale rappresentante della filosofia ermeneutica, intesa come legittima ed unica erede della “svolta linguistica” in filosofia, la quale ha interpretato il detto di Gadamer: “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”,³ ovvero “l’essere che può essere compreso è linguaggio”, come la riduzione dell’essere a linguaggio, dando origine al cosiddetto “pensiero debole”, il cui motto è lo stesso di Nietzsche: “Non esistono fatti ma solo interpretazioni”.⁴ Ora, secondo Ferraris, il voler ridurre tutto ad interpretazione soggettiva, secondo il criterio ermeneutico del pensiero debole, e moltiplicando le interpretazioni, ha come conseguenza, contro le intenzioni iniziali di voler facilitare le libertà individuali, di finire di fatto per negarle, perché ha trasformato la realtà in “reality”, favorendo in tal modo il “populismo mediatico”: “Ciò che hanno sognato i postmoderni – scrive Ferraris – l’hanno realizzato i populist”,⁵ la fine delle “grandi narrazioni” (Lyotard), ha prodotto le infinite narrazioni senza verità, di cui il populismo mediatico, generalista e superficiale, è l’espressione più palese. Inoltre Ferraris precisa che “il postmoderno ha un cuore antico”,⁶ perché ha le sue radici prima nel trascendentalismo di Kant, secondo cui “noi non abbiamo mai a che fare con le cose in se stesse, ma sempre e piuttosto con fenomeni mediati, distorti, impropri, dunque

¹ Cf. Ferraris 2011; Ferraris-Vattimo 2011. Cf. anche Ferraris 2012 e la risposta di Vattimo 2012.

² Sono intervenuti nel dibattito: Severino 2011; De Caro 2011; Flores D’Arcais 2011; Rovatti 2011; e infine Putnam 2011; Gabriel 2012; Recalcati 2012.

³ Gadamer 1993, p. 334; tr. it. 1996, p. 478.

⁴ Nietzsche 1975, p. 299.

⁵ Ferraris 2012, p. 6.

⁶ Ivi, p. 10.

virgolettabili”,⁷ e poi nel prospettivismo di Nietzsche. La realtà, ridotta a puro prodotto di una libera e soggettiva interpretazione, diviene prigioniera di una “rivoluzione desiderante”, in cui si smarrisce ogni criterio di vero e di falso, di bene e di male, a favore di un generale relativismo veritativo ed etico.

Di conseguenza Ferraris propone un ritorno alle origini del pensare filosofico, ovvero un ritorno all’ontologia, da fondarsi principalmente sul riconoscimento dell’“esistenza di un mondo esterno [...] rispetto alla nostra mente, e più esattamente rispetto agli schemi concettuali con cui cerchiamo di spiegare e interpretare il mondo”.⁸ Con ciò Ferraris non propone un semplice ritorno al “realismo ingenuo” ed alla ripresa della nozione della verità come semplice *adaequatio rei et intellectus*, giacché “il realista non si limita a dire che la realtà esiste. Sostiene una tesi che i costruzionisti negano, ossia che non è vero che essere e sapere si equivalgono”.⁹ In effetti Ferraris ha di mira soprattutto la pretesa dell’epistemologia contemporanea di far coincidere la realtà con i nostri “apparati percettivi” e “schemi concettuali”:

è chiaro che per *sapere* che l’acqua è H₂O ho bisogno del linguaggio, di schemi e categorie. Ma che l’acqua *sia* H₂O è del tutto indipendente da ogni mia conoscenza, tant’è che l’acqua era H₂O anche prima della nascita della chimica [...].¹⁰

Distinguendo epistemologia ed ontologia, Ferraris in ultima analisi intende rivalutare, di contro alla “certezza” delle conoscenze scientifiche, la “verità” della conoscenza filosofica: “la certezza da sola non basta, ha bisogno della verità, cioè del sapere”.¹¹

Contro la rinnovata e diffusa “tentazione del realismo”, Vattimo risponde a Ferraris rivendicando l’assunto ermeneutico del “pensiero debole”, che ha inteso “liquidare la realtà con le virgolette, la pretesa neutralità e definitività di ciò che è, del “dato”, cominciando a scoprire chi è che dà. [...] Così per Heidegger, chi dà, nel dar(si) della realtà, è l’Essere”.¹² E poiché l’Essere di Heidegger non è un oggetto determinato, ma un evento, ad esso ci si può avvicinare non mediante

⁷ Ivi, p. 11.

⁸ Ivi, p. 48.

⁹ Ivi, p. 45.

¹⁰ Ivi, p. 30.

¹¹ Ivi, p. 105.

¹² Vattimo 2012, p. 14.

la gnoseologia del “rispecchiamento”, ma unicamente nel cammino dell’ascolto ermeneutico. Per questo Vattimo scrive che “chi rivendica i diritti del realismo, o della metafisica come rispecchiamento conoscitivo e pratico della verità oggettiva dell’Essere, è un interlocutore altrettanto interpretante di chiunque altro”.¹³ In altri termini, anche la filosofia che rivendica il primato della realtà è dunque un’interpretazione, mentre sostenere che “ogni esperienza di verità sia interpretazione non è a sua volta una tesi descrittivo-metafisica, è un’interpretazione che non si legittima pretendendo di mostrare le cose come stanno”.¹⁴ Ciò peraltro, precisa Vattimo,

non significa non avere più criteri di verità, ma solo che questi criteri sono storici e non metafisici; certo non più legati all’ideale della ‘dimostrazione’, ma piuttosto orientati alla persuasione – la verità è affare di retorica, di accettazione condivisa [...]. Dunque alla base della verità come evento (non rispecchiamento eccetera) c’è la pluralità degli interpreti e il loro accordo o disaccordo.¹⁵

Occorre lealmente riconoscere che c’è un elemento di verità nella tesi di Vattimo, e che, al di là dei suoi fondamenti teoretici, è opportuno prendere sul serio: “Verità si dà quando ci mettiamo d’accordo”.¹⁶ L’istanza del dovere di ascolto delle ragioni degli altri, letta in chiave gadameriana, fa parte della *phronesis* ermeneutica, ma anche della filosofia classica – socratica e platonica – del dovere del dialogo. Anche se ciò, come riconosce lo stesso Vattimo, avviene molto più raramente di quanto suppongano i teorici dell’agire comunicativo come Apel e Habermas. Vattimo conclude pertanto con la tesi secondo cui il “nuovo realismo” non sfugge all’accusa di riprendere la vecchia tesi del “rispecchiamento”.

Vittorio Possenti si è inserito in questo dibattito con il saggio *// realismo e la fine della filosofia moderna* (Armando, Roma 2016), ultimo di una serie di importanti studi che rendono attuale la proposta maritainiana.¹⁷

¹³ Ivi, p. 89.

¹⁴ Ivi, p. 217.

¹⁵ Ivi, p. 219.

¹⁶ Ivi, p. 224.

¹⁷ Cf. Possenti 1996; Possenti 2015.

2. L'ERMENEUTICA VERITATIVA

Da parte mia, pur condividendo l'impostazione di Possenti, vorrei qui sostenere la tesi secondo cui ermeneutica e realismo non sono antitetici, ma che piuttosto la filosofia ermeneutica, intesa in senso "veritativo", rappresenta oggi una necessaria integrazione e un necessario aggiornamento del realismo tradizionale. Una tesi che in qualche modo vuole conciliare le proposte di Ferraris e di Vattimo, nell'orizzonte di una nuova prospettiva di ricerca, ovvero di un diverso modo di intendere la filosofia ermeneutica. E ciò facendo riferimento al dialogo intercorso tra Gadamer, la cui ermeneutica è stata presa a fondamento dell'"ermeneutica debole", ed Emilio Betti, sostenitore viceversa di un'ermeneutica tesa alla comprensione dell'"oggetto" dell'interpretazione.

Emilio Betti (1890-1968) ha fatto della fondazione veritativa dell'ermeneutica il centro e lo scopo dei suoi numerosi studi.¹⁸ Il problema fondamentale sollevato da Emilio Betti, nel contesto dell'ermeneutica contemporanea, riguarda infatti la possibilità da parte dell'ermeneutica di comprendere in modo veritativo l'*oggetto* dell'interpretazione, costituito per Betti da tutte quelle realtà, denominate "forme rappresentative", che sono i prodotti dello spirito dell'uomo nella storia. La posizione di Betti, sotto questo aspetto, viene vista come alternativa all' "ermeneutica del pensiero debole", la quale ritiene intrascendibile l'orizzonte linguistico e inattuabile l'essere reale.

Va fatta qui una precisazione circa il rapporto di Betti con Gadamer. In effetti Betti ha più volte sollevato obiezioni critiche nei confronti di Gadamer, il quale si precluderebbe la possibilità di elaborare una compiuta metodologia ermeneutica, privilegiando la soggettività esistenziale, favorendo quindi l'orizzonte precomprensivo sull'oggetto da interpretare. A sua volta Gadamer non accetta la distinzione posta da Betti tra interpretazione storica e interpretazione giuridica, e quindi tra scienze storiche e scienze giuridiche, ritenendo che il canone dell'applicazione vada riservato anche all'interpretazione storica.¹⁹ E tuttavia, nonostante il dibattito tra i due, va detto che Gadamer consente con Betti nel ritenere che fondamento di una

¹⁸ Cf. Betti 1955; Betti 1990², Betti 1991.

¹⁹ Cf. Gadamer 1972, pp. 5-17.

autentica ermeneutica sia il *dialogo*, socraticamente inteso come “logica di domanda e risposta”;²⁰ giungendo a scrivere che “l’originario modello dell’ermeneutica è il *discorso* e questo costituisce il tema centrale dell’educazione alla comprensione”,²¹ riconoscendo quindi che, al di là delle differenze, l’obbligo filosofico della scientificità e dell’obiettività, quale intraprese Emilio Betti, “permette di essere d’accordo”.²² Per questo nel *Saggio introduttivo* a E. Betti, *L’ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, scrissi che le prospettive ermeneutiche di Betti e di Gadamer “pur divergendo, e pure al di là dei loro referenti gnoseologici, presentano in realtà istanze importanti e ineliminabili per una seria comprensione del problema ermeneutico”, e che per questo “le figure magistrali di Betti e di Gadamer escludono ogni parzialità e unilateralità nella ricerca del vero”.²³

In altri termini, Gadamer sembra difendere Betti dall’accusa di rifarsi all’idealistico spirito oggettivo di Hegel, contro tutte le interpretazioni della “teoria ermeneutica” di Betti che tendevano a porla in quegli anni sul fondamento della filosofia dello spirito di Benedetto Croce. Tesi sostenuta peraltro tra gli altri anche da De Gennaro, il quale sottolineava “lo storicismo idealistico crociano, che costituiva l’*humus* culturale di Betti”.²⁴

Viceversa c’è da precisare che Gadamer sostenne piuttosto la tesi secondo cui Betti si sia diretto non verso “i nuovi sviluppi del pensiero filosofico”, forse alludendo allo storicismo neoidealista, ma piuttosto verso “un tipo di realismo fenomenologico, quale Max Scheler e Nicolai Hartmann traevano dal primo Husserl”.²⁵ Giuliano Crifò a sua volta, discepolo di Betti e Ordinario di Storia del Diritto Romano alla Sapienza di Roma, approfondisce le fonti storiche e giuridiche dell’ermeneutica di Betti, mettendo in luce soprattutto la sua originale impostazione del rapporto tra dogmatica giuridica e

²⁰ Ivi, pp. 427-437.

²¹ Gadamer 1978, p. 10.

²² Ivi, p. 11.

²³ Mura, in Betti 1990², p. 40. Importante lo studio di Danani 1998, che rivaluta la fondamentale tematica di Betti, nel contesto dell’ermeneutica contemporanea, che è “la questione dell’oggettività” (ivi, p. 16). Sul rapporto tra Gadamer e Betti, vedi anche: Bretone 1978, pp. 113-124; Mengoni 1985; Vandenbulcke 1970; Griffero 1988, in particolare le pp. 202-214.

²⁴ De Gennaro 1978, p. 101, n. 55.

²⁵ Gadamer 1978, p. 6. Sui rapporti di Betti con Hartmann, cf. Argiroffi 1994, pp. 155-198.

giurisprudenza, in riferimento al Diritto Romano, secondo cui “è necessario che la dogmatica giuridica è da vedere anzitutto in rapporto al Diritto vigente”, nel senso che “ancor oggi vi sia un equivoco e una confusione tra dogmatica e dogmatismo”.²⁶ Viceversa Franco Bianco, analogamente a Gadamer, scrive testualmente che nella sua *Teoria generale dell'interpretazione* Betti “si sforza di porre in luce la ‘posizione dello spirito rispetto all’oggettività’”, e che pertanto occorre prendere le mosse “da tale scritto, ove con esplicito riferimento alla ontologia critica di Nicolai Hartmann è formulata la basilare distinzione tra ‘oggettività reale’ e ‘oggettività ideale’”, giacché, precisa Bianco,

non diversamente da Hartmann, Betti muove infatti dal postulare l’esistenza, accanto alla sfera della “oggettività reale” [...] di una seconda sfera, – l’“oggettività ideale”, appunto, – chiamata a raccogliere in sé le condizioni della possibilità, e cioè i presupposti dell’esperienza stessa.²⁷

Si trattava di percorrere la via di Kant ma per andare oltre Kant, “seguendo la via obbligata di ogni platonismo consapevole – quella via che, prima di lui, lo stesso Hartmann era stato costretto a percorrere”.²⁸ Un recupero del realismo platonico, dunque, come lo stesso Hartmann sembra implicitamente ammettere: “Lo spirito è quel reale che ha la forza di sorvolare sul proprio esser-nel-flusso”.²⁹

Tuttavia, pur valutando il contributo di queste interpretazioni, vorrei qui proporre una diversa e parimenti fondata interpretazione dell’ermeneutica di Betti. Come scrive Carla Danani, “l’ipotesi che ci guida è che Vico debba essere considerato autore di riferimento primario per Emilio Betti, da un punto di vista profondo, al di là del numero delle citazioni o delle menzioni specifiche”.³⁰ Tesi peraltro da me pienamente condivisa già nel citato *Saggio introduttivo*:

²⁶ Crifò 1978, p. 274.

²⁷ Bianco 1978, pp. 20-21.

²⁸ Ivi, p. 23; il riferimento è a Hartmann 1963, pp. 371-391, 411-419; e Hartmann 1969, pp. 158-161, 199-212.

²⁹ Hartmann 1971, p. 121; su Hartmann cf. anche Albini 2005, pp. 293-328: “Il tentativo hartmanniano più che un ritorno alla metafisica classica e medioevale è quello di conquistare e fondare una nuova ontologia, un’ontologia *critica*, che sia in grado di rendere conto anche nel necessario confronto con le scienze moderne” (p. 294), giacché per Hartmann “vi sono due modi distinti dell’essere in sé, uno reale e uno ideale” (p. 297), e “i valori posseggono un essere in sé”, Hartmann 1969, p. 200.

³⁰ Danani 1998, p. 33.

Betti può essere considerato un epigono insospettabile e indiscutibile del realismo storico vichiano, contro ogni 'confuso storicismo spiritualistico', anche di matrice neo-idealista e crociana, e del pari contro ogni soggettivismo o ideologismo derivante dallo storicismo trascendentale o dialettico,³¹

e che ho avuto modo di chiarire ulteriormente in uno scritto curato dall'amico Giuliano Crifò, dove scrivevo appunto che:

È stato Emilio Betti, in un saggio dal titolo *I principi di Scienza Nuova di G.B. Vico e la teoria della interpretazione storica* (1957),³² a sottolineare la novità e l'importanza dell'ermeneutica di Vico. Betti, la cui *Teoria generale dell'interpretazione* (1955) può considerarsi l'erede dell'ermeneutica vichiana, distingue infatti da una parte la 'filosofia della storia', che si ispira alla *Filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* di Herder, e che si svilupperà poi nello storicismo idealistico tedesco, e dall'altra l'*'hermeneutica historiae'* vichiana, in cui egli riconosce la matrice della propria 'teoria generale dell'interpretazione'. Contrariamente alle interpretazioni correnti della *Scienza nuova*, Betti ritiene infatti che Vico non abbia voluto fondare una 'filosofia della storia', bensì abbia inteso enucleare i principi teorici su cui si basa una corretta '*hermeneutica historiae*', principi che egli considera fondativi anche della propria 'teoria generale dell'interpretazione'. Sarebbe Vico pertanto il fondatore della nuova disciplina ermeneutica, concepita come sistema di principi e di canoni volti ad una interpretazione veritativa dei prodotti storici dell'uomo – arte, religione, filosofia – ovvero quelli che Betti chiamerà le 'forme rappresentative'.³³

E per questo concludevo il saggio citato sostenendo che la teoria ermeneutica di Betti, analogamente alla *Scienza Nuova* di Vico, non poteva dirsi alternativa, ma piuttosto complementare nei confronti del realismo ontologico e metafisico:

È qui chiaro come l'ermeneutica vichiana, pur non presentandosi come una metafisica, ma appunto come 'nuova scienza ermeneutica', postula tuttavia una istanza metafisica alla quale, scrive Betti, 'dev'essere ancorata anche la conclusione della teoria ermeneutica; l'ermeneutica è pertanto costitutivamente aperta alla metafisica. Laddove l'ermeneutica del 'solipsismo' esclude ogni dialogo con la metafisica, l'*hermeneutica historiae* vichiana, come la 'teoria generale dell'interpretazione' di Betti, che vuole esserne l'erede, essendo fundamentalmente intenzionate alla 'verità', non solo non escludono, ma suppongono il rapporto con l'orizzonte metafisico della verità".³⁴

Occorre precisare che il fondamento di quello che potremmo chiamare il "realismo ermeneutico" di Betti è costituito dalla nozione di *interpretandum*. Betti scava ulteriormente rispetto a Gadamer sulla relazione tra linguaggio e mondo, ponendo alcune precisazioni. A

³¹ Mura 1990², p. 27.

³² Betti 1991, pp. 459-485.

³³ Mura 2010, pp. 17-28.

³⁴ Ivi, p. 23.

differenza di Gadamer, Betti ritiene infatti che tra linguaggio e pensiero così come tra linguaggio e realtà occorre sottolineare anche le differenze che non permettono una reciproca e totale trasparenza. Betti ritiene invero che molte forze dello spirito umano, quali l'emotività, l'amore, le passioni non si esprimano compiutamente in modo linguistico. Il linguaggio per Betti esprime soprattutto tutto ciò che l'uomo articola interiormente come pensiero, mentre non tutta la realtà è esprimibile come pensiero. Pur sostenendo con Gadamer la necessità di rispettare l'oggetto dell'interpretazione, Betti qualifica quest'ultimo in modo più preciso, definendolo *interpretandum*, forma rappresentativa, oggettivazione dello spirito dell'uomo in una forma avente senso, e per questo soggetta all'interpretazione, insistendo maggiormente di Gadamer sul fatto che l'*interpretandum* possiede il primato nel rapporto di interpretazione e comprensione. Va chiarito inoltre che l'*interpretandum* non è per Betti solo il frutto dello spirito creativo nella storia, ma è anche la manifestazione concreta dell'apertura che lo spirito dell'uomo manifesta verso una verità che trascende la storia. Come precisa Carla Danani: "L'*interpretandum*, per Betti, va inteso non solo come produzione di uno spirito che forgia elementi sensibili, ma come opera che concretizza così un'apertura personale ad una verità trascendente".³⁵ Betti ha qui presente la lezione magistrale di Giambattista Vico, il quale considerava la *scienza nuova* come sintesi di filologia e filosofia, capace quindi di riannodare il legame tra la realtà storica e quella storia ideale eterna alla cui luce può solo realizzarsi l'interpretazione storica. Per Vico infatti la storia non è un semplice accadere di fatti (*res gestae*), ma è il prodotto di uno spirito costitutivamente aperto al *vero eterno*, così che le sue opere sono la manifestazione storica di questo attingimento della verità ideale. Come scrive Betti, l'*hermeneutica historiae* di Vico ha mutato l'*iter genetico*, nella comprensione della storia, in *iter ermeneutico*, così che per Betti, come per Vico, l'ermeneutica si realizza come rapporto tra oggettività reale e dimensione ideale, ovvero come circolarità tra verità ideale eterna e determinazione storica. Per questo Betti non ritiene che l'*interpretandum*, a motivo della mediazione linguistica, possa essere totalmente trasparente all'interprete in una *nuda oggettività*. Come

³⁵ Danani 2002, p. 58.

scrive la Danani: “La cosa dell’interpretazione non è una fantomatica cosa in sé ma una cosa nel mondo”.³⁶ Possiamo osservare che paradossalmente Betti sembra qui sottolineare più di Gadamer il ruolo della soggettività dell’interprete, che significa il riconoscimento della storicità dell’interpretazione la quale, pur aderendo al principio che “*sensus non est inferendus sed efferendus*”, è sempre soggetta alla crescita della comprensione che subisce l’interprete nel corso del tempo, a motivo della sua apertura alla comunione dialogica con i diversi interpreti. Il canone dell’*attualità dell’intendere* significa infatti per Betti proprio la consapevolezza che separa l’interprete dall’*interpretandum*, che viene inteso da Gadamer come frutto di una tradizione storica e linguistica e da Betti come una *viventium ac defunctorum communio*, ovvero come una comunione dialogica in cui tutte le interpretazioni non solo convergono ma dialogano, si confrontano dialetticamente e si purificano degli aspetti soggettivi e arbitrari. Come precisa ancora la Danani:

Si tratta di trovare il modo di pensare l’essere – che è l’apertura della verità – nella relazione con i differenti che costituiscono il mondo, e questi nella relazione con l’essere. Verità come *adaequatio* e verità come *aletheia* debbono quindi essere ripensate nel loro coappartenersi.³⁷

Per quanto riguarda il rapporto tra ermeneutica e realismo, pertanto, la prospettiva dell’“ermeneutica veritativa” di Betti non può dirsi alternativa alla metafisica dell’essere.

3. L’ALTRO GADAMER

La celebre affermazione di Gadamer in *Verità e metodo: Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, è stata presa a pretesto, da parte dall’“ermeneutica debole”, per sostenere l’intrascendibilità del linguaggio nei confronti della comprensione dell’“oggetto” dell’interpretazione e dell’essere, e viceversa, da parte dei difensori del realismo ontologico, per accentuare l’incompatibilità tra ermeneutica e metafisica.³⁸ In realtà la posizione di Gadamer

³⁶ Ivi, p. 59.

³⁷ Ivi, p. 63.

³⁸ Sul rapporto tra ermeneutica e metafisica rimando al testo di Mondin 1996.

riguardo all'oggetto dell'interpretazione non è molto lontana da quanto sostiene Betti, e comunque non giustifica in alcun modo l'interpretazione che ne è stata data. Vediamone i motivi e consideriamo le tematiche che viceversa possono integrare da parte di Gadamer l'*ermeneutica veritativa* di Betti.

In una relazione tenuta nel 1960 al "Deutsche Kongress für Philosophie", dal titolo: *Die Natur der Sprache und die Sprache der Dinge*, pubblicata in seguito nella seconda edizione di *Verità e metodo*,³⁹ Gadamer pone un'importante differenza tra la "natura della cosa" e il "linguaggio degli oggetti", che mostra chiaramente la differenza dall'interpretazione che ne è stata data da parte dell'"ermeneutica debole". Per Gadamer, infatti "il concetto della cosa (*Sache*) è caratterizzato soprattutto dal concetto opposto di persona",⁴⁰ in quanto la cosa è ciò che è disponibile e può essere usato, laddove la persona è indisponibile e non può essere usata. Tuttavia – e questo è ciò che avvicina Gadamer alla posizione di Betti – "anche ciò che esiste per nostro uso e che è lasciato alla nostra disposizione, in realtà ha in se stesso un essere in virtù del quale può opporre resistenza",⁴¹ qualora noi lo usassimo o ne disponessimo, anche a livello interpretativo, in modo improprio. La conseguenza di questa impostazione di Gadamer è che la *Sachlichkeit*, ovvero la "cosalità", assume di fronte alla persona un ruolo di comando, in quanto richiede di essere riconosciuta e di essere interpretata nella sua intima e reale costituzione. In altri termini, nel rapporto ermeneutico tra la "cosa" e la "persona", quest'ultima deve impegnarsi a rispettare la "cosa" in quella che Gadamer stesso chiama "obiettività". Nel giurista Betti questa obiettività da rispettare da parte dell'interprete si colora del concetto giuridico romano di *res*, che indica un rapporto relazionale non solo tra l'interprete e la cosa, ma anche tra l'interprete e tutto quell'orizzonte di interpretazione della *res* che è concretamente rappresentato dalla tradizione giurisprudenziale, la quale pertanto non è disponibile all'arbitrio del singolo interprete. Gadamer, come Betti, sottolinea piuttosto la necessità per l'ermeneutica di rispettare l'alterità e la verità dell'"oggetto" dell'interpretazione.

³⁹ Cf. Gadamer 1996.

⁴⁰ Ivi, p. 66.

⁴¹ *Ibidem*.

Si comprende allora cosa intenda Gadamer per “linguaggio degli oggetti”: ciò che appartiene alle cose e che è indisponibile alla loro strumentalizzazione arbitraria da parte dell’uomo, a differenza degli “oggetti” della natura. Anche per Gadamer, come per Betti, le “cose” sono soprattutto l’arte, la religione, la filosofia, il diritto (*l’interpretandum*, ovvero le bettiane “forme rappresentative”), da cui scaturisce il vero senso dell’affermazione così travisata di Gadamer secondo cui “l’essere che può essere compreso è linguaggio”, giacché anche le cose possiedono un loro linguaggio che dev’essere rispettato dall’interprete e non arbitrariamente violato. Per questo Gadamer pone la domanda:

Non sta l’effettiva verità del linguaggio, per cui esso rappresenta la corrispondenza che noi cerchiamo, proprio nel fatto che esso non è una forza formale e una capacità, ma un preliminare esservi compreso di tutto l’essere attraverso il suo possibile venire alla parola? Non è forse il linguaggio meno linguaggio dell’uomo, quanto piuttosto linguaggio delle cose?⁴²

È in questo senso che si deve allora intendere l’affermazione secondo cui la corrispondenza tra l’intelletto e l’essere delle cose, “trova la sua concretezza nell’esperienza linguistica del mondo”.⁴³

Inoltre, a proposito delle realtà storiche dell’uomo, Gadamer parla di “sviluppo storico obiettivo”, in cui vi è una continuità tra il passato e il presente, ovvero una continuità storica che produce una tradizione di interpretazione come fondamento obiettivo della stessa comprensione storica (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Interpretare la storia significa partecipare a un “senso comune”, ovvero comprendere insieme agli altri il “linguaggio della cosa” (*Einverständnis in der Sache*). Il linguaggio diviene pertanto non il velo che cela la “cosa”, ma il portare a comprensione il linguaggio stesso delle cose comprese nella loro verità, sebbene per un cammino diverso da quello dell’*adaequatio*: “Colui che parla si atteggia speculativamente, in quanto le sue parole non rispecchiano l’ente, ma portano ad espressione un rapporto con la totalità dell’essere”.⁴⁴ Il primato assegnato da Gadamer al linguaggio si rivela così come primato del linguaggio della cosa sulla sua interpretazione, analogo al primo canone dell’ermeneutica di Betti, formulato come

⁴² Ivi, p. 72.

⁴³ Ivi, p. 74.

⁴⁴ Ivi, p. 473.

“autonomia dell’oggetto dell’interpretazione”. Scrive Gadamer: “è la cosa stessa che si fa valere quando noi ci rendiamo pienamente disponibili alla forza del pensiero e riduciamo al silenzio la pretesa di ovvietà delle impressioni e delle opinioni”.⁴⁵

In questa oggettività del linguaggio (*Sachlichkeit der Sprache*), diversa dall’oggettività della scienza (*Objektivität der Wissenschaft*), risiede il fondamento ontologico dell’ermeneutica di Gadamer: “Noi partiamo dal fatto che nello strutturarsi linguistico dell’esperienza umana del mondo [...] c’è l’essente che, nel modo in cui si mostra all’uomo come essente e come significante, viene a espressione nella parola”.⁴⁶ E allora il fatto che il “rapporto con il mondo” sia reso possibile dal linguaggio, non vuol significare l’intrascendibilità del linguaggio, e quindi l’assolutizzazione dell’interpretazione, giacché viceversa il “linguaggio della cosa”, soprattutto per quanto riguarda la tradizione storica, sta alla base dell’obiettività del linguaggio: “Non solo il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo”.⁴⁷

È sintomatico peraltro che Gadamer, riflettendo sulla “natura della cosa”, parli di “metafisica ribaltata”⁴⁸ rispetto alla metafisica del soggettivismo idealistico moderno, che viceversa assegnava il primato alla coscienza soggettiva. E qui vanno fatte delle precisazioni circa il rapporto di Gadamer con la metafisica classica, che sembrano ignorate dalla maggior parte degli interpreti. E in effetti Gadamer, riferendosi alla metafisica classica, da una parte sostiene che questa aveva potuto pensare la relazione di corrispondenza tra soggetto e oggetto (*Entsprechung*), perché di fatto la fondava su un principio teologico, quello dell’unico Creatore sia dell’intelletto umano che della “cosa”, destinati pertanto costitutivamente ad incontrarsi nell’orizzonte della conoscenza. Gadamer sembrerebbe in tal modo prendere le distanze dalla metafisica classica, a motivo del fatto che la mediazione tra finito e infinito, che quella risolveva su un fondamento teologico, non potrebbe più essere sostenuta nel contesto di finitezza della filosofia moderna, per cui si renderebbe necessario trovare

⁴⁵ Ivi, p. 468.

⁴⁶ Ivi, p. 460.

⁴⁷ Ivi, p. 447.

⁴⁸ Ivi, p. 70.

“nuove possibilità per rendere giustizia a questa corrispondenza”:⁴⁹
 “Nel linguaggio nella linguisticità della nostra esperienza del mondo, sta la mediazione di finito e infinito, che ci è conforme in quanto siamo essere finiti”.⁵⁰ Ma poi l’ermeneutica di Gadamer non porta a compimento il cammino della fine della metafisica, secondo l’assunto dell’ “ermeneutica debole”, perché di fatto il “linguaggio della linguisticità” abbraccia anche il “linguaggio delle cose”, la loro esigenza di obiettività, il loro imperativo di venir comprese nell’orizzonte di senso della totalità dell’essere. E soprattutto è sintomatico che lo stesso Gadamer, nella terza parte di *Verità e metodo*, ritorna per la via del linguaggio e del suo primato proprio a quel principio teologico considerato fondamento della metafisica classica, e ritenuto superato dalla filosofia moderna, affermando l’intima corrispondenza tra il *logos* e il *Logos*:

Il richiamo di Gadamer [...] alla cristologia non costituisce solo un’analogia: rapportandosi alla speculazione trinitaria circa il *Verbum* di Agostino e di Tommaso, Gadamer sviluppa tre temi fondamentali per il suo pensiero linguistico, che Vattimo e altri con lui non hanno mai preso in considerazione. La prima è che la teologia ha salvato dall’oblio l’essenza della parola nella storia occidentale: la seconda riguarda l’essenza della parola, come accadimento (*geschehen*) che è propria della teologia cristiana e non del *logos* greco; infine la terza: la cristologia, come nuova antropologia che media in modo nuovo il rapporto tra la finitezza dell’uomo e l’infinito, costituisce l’autentico fondamento dell’esperienza ermeneutica.⁵¹

Ciò significa che Gadamer, riprendendo come particolarmente attuali le tematiche del *verbum mentis* di Agostino (*De Trinitate* XV, 10-15) e di Tommaso d’Aquino (*De natura verbi intellectus*), ritiene fondamentalmente che nel fenomeno del linguaggio si rifletta il mistero trinitario dell’unità del Padre e del Figlio. È Gadamer stesso a confermare questa componente “teologica” della sua concezione del linguaggio:

Attraverso la penetrazione della teologia cristiana nell’idea greca di logica nasce qualcosa di nuovo, e cioè la “medietà” del linguaggio, nella quale la mediazione operata dall’incarnazione si rivela nella sua piena verità.⁵²

Ma c’è un’ulteriore e decisiva componente dell’ermeneutica

⁴⁹ Ivi, p. 71.

⁵⁰ Ivi, p. 75.

⁵¹ Ripanti in Filippini et al. 2002, p. 66; vedi anche Figal 2000, p. 310.

⁵² Gadamer 2000, p. 873.

gadameriana, capace di illuminare più compiutamente la relazione dell'ermeneutica con l'ontologia metafisica, e che tuttavia finora è stata scarsamente messa in luce e sovente dimenticata. Si tratta della radice platonica dell'ermeneutica di Gadamer, alla quale finora ha prestato attenzione soprattutto Giovanni Moretto.⁵³ Scrive Gadamer:

Il concetto platonico-aristotelico di essere, nel quale sopravvive un'eredità eleatica e l'essere viene visto come ciò che è presente nel pensiero, doveva acquistare, in età ellenistica, una nuova connotazione dinamica. In e per esso ora non viene pensata tanto la presenza, quanto una forza trattenuta e tesa ad esprimersi. Ma la forza è forza vivente – non una forza che si esaurisce nell'espressione, che la indebolisce. La forza vivente si realizza e conserva se stessa proprio in virtù del suo esercizio [...] Ora si deve valutare ciò in tutto il suo significato ontologico [...] È nuova svolta nel pensiero dell'essere quella che così si annuncia.⁵⁴

È inevitabile chiedersi a questo punto a quale “svolta del pensiero dell'essere” qui alluda Gadamer, tenendo conto del platonismo di riferimento. Vorrei allora proporre un'interpretazione del particolare tipo di “platonismo” dell'ermeneutica di Gadamer, che a me sembra non sia stato finora sufficientemente evidenziato.

Da quanto subito dopo scrive Gadamer:

l'essere non è più l'irraggiante presenza [...] in quanto idea, essenza, sostanza, ora esso è la forza segreta, che sonnecchia in tutte le cose, un essere che non si lascia mai vedere, misurare o attingere, ma, il generale, si manifesta soltanto nelle sue espressioni.⁵⁵

Appare chiaro come egli interpreti l'*Epèkeina tes ousias* (*Rep.* 509 B), ovvero l'“al di là dell'essere” che Platone attribuisce al Bene e Plotino all'Uno, non semplicemente come l'*al di là dell'essere*, ma come l'*Essere al di là dell'essente*. Non è un caso che Gadamer mostri di conoscere il Commento di Porfirio al *Parmenide* di Platone: “Più importante è Porfirio – egli scrive – se è vero che il commento al *Parmenide*, scoperto nel 1898 in un palinsesto torinese, è di sua mano, come ritiene probabile Hadot”.⁵⁶ Gadamer non sviluppa filologicamente le conseguenze teoretiche che da questo commentario hanno tratto illustri studiosi, i quali hanno chiaramente

⁵³ Moretto 1997; e inoltre Gadamer 1983 e 1984.

⁵⁴ Gadamer 1984, p. 287.

⁵⁵ Ivi, p. 287.

⁵⁶ Ivi, p. 268.

mostrato come, proprio attraverso il Commento al Parmenide platonico di Porfirio, il quale attribuisce l'“essere” (Aristotele) all'“Uno” (Plotino), l'ontologia aristotelica si coniuga con l'*henologia* neoplatonica, influenzando, attraverso la mediazione di Mario Vittorino e di Agostino, una grande tradizione del pensiero filosofico e teologico cristiano, fino a Rosmini.⁵⁷

E tuttavia non è senza significato il fatto che, da una prospettiva ermeneutica, Gadamer affermi che l'essere “è la forza segreta che sonnecchia in tutte le cose” e che pertanto “è chiaro che, alla luce di tale concetto di essere, acquista significato reale l'idea di un creatore dell'universo, che per Platone era stata piuttosto una metafora filosofica per indicare la razionalità del sistema cosmico”.⁵⁸ È da sottolineare il fatto che Gadamer usi il termine “creatore”, che mostra con evidenza come, anche indipendentemente dal Commento di Porfirio, egli coniughi l'ontologia aristotelica con l'*henologia* emanatista neoplatonica: l'essere dell'ente, dirà in seguito Tommaso, ha la sua origine nell'Essere sussistente, affermando implicitamente che, in ambito cristiano, l'ontologia, pur distinta, è in relazione con la teologia.⁵⁹

Certamente, per la prospettiva ermeneutica di Gadamer e di Betti la verità non consiste solo in una *adaequatio rei et intellectus*, ovvero in qualcosa di cui si dispone in base al criterio di conformità; la verità risulta essere primariamente *aletheia*, manifestatività, ovvero appello all'intelligenza dell'uomo ad interpretare il linguaggio delle cose per comprendere e dare senso al mondo. Ma l'esperienza ermeneutica della verità mostra, in Betti come in Gadamer, non una alternativa, ma una possibilità di coniugare insieme la verità come *adaequatio* e la verità come *aletheia*. Per questo Gadamer può scrivere che: “Phänomenologie, Hermeneutik und Metaphysik sind nicht dreiverschiedene philosophische Standpunkte, sondern Philosophieren selber”.⁶⁰

⁵⁷ Cf. Porfirio 1993. Su Porfirio sono fondamentali gli studi di Girgenti 1994a, pp. 665-688. Scrive Girgenti: “La prima ipostasi (l'Uno puramente Uno) viene definita come Essere anteriore all'Ente, come puro Agire e come Idea dell'Ente [...]. Porfirio tenta quindi di conciliare la dottrina plotiniana dell'Uno trascendente con quella aristotelica della sostanza soprasensibile come “pensiero di pensiero””, (ivi, p. 666). Cf. anche Girgenti 1996; Girgenti 1994b; Girgenti 1997; Girgenti 1998. I più recenti studi confermano la complementarità in Platone di *henologia* e ontologia, cf. Migliori 2013.

⁵⁸ Gadamer 1983, p. 287.

⁵⁹ In una prospettiva tomista, vedi il recente studio di Ruffinengo 2013.

⁶⁰ Gadamer 1995, p. 109.

E Jean Grondin potrà approfondire in numerosi studi come l'ermeneutica di Gadamer debba essere compresa in relazione con la metafisica, giacché "Er sagt also nicht, wohlgemerkt, dass sie uns über die Klassische Metaphysik Hinausführt, sondern im Gegenteil, dass sie uns in sie wieder zurückbringt".

Anche per questa via Gadamer e Betti non solo aprono l'ermeneutica alla metafisica, ma piuttosto fanno dell'ermeneutica "veritativa" parte costitutiva della stessa metafisica.

Bibliografia

- Albini 2005 = M. Albini, *Nicolai Hartmann tra ontologia ed etica. La progressiva definizione dell'essere in sé ideale dei valori*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano", 58/3 (Sett.-Dic.), pp. 293-328.
- Argiroffi 1994 = A. Argiroffi, *Valori, prassi ermeneutica. Emilio Betti a confronto con Nicolai Hartmann e Hans Georg Gadamer*, Torino, Giappichelli.
- Betti 1955 = E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, Giuffrè.
- Betti 1990² = E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova.
- Betti 1991 = E. Betti, *I principi di Scienza Nuova di G.B. Vico e la teoria della interpretazione storica*, in Id., *Diritto Metodo Ermeneutica: scritti scelti*, Milano, Giuffrè.
- Bianco 1978 = F. Bianco, *Oggettività dell'interpretazione e dimensioni del comprendere. Un'analisi critica dell'ermeneutica di Emilio Betti*, in *Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 7, pp. 13-78; ora anche in Id., *Pensare l'interpretazione: Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Roma, Editori Riuniti 1991.
- Bretone 1978 = M. Bretone, *Il paradosso di una polemica*, in *Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 7, pp. 113-124.
- Crifò 1978 = C. Crifò, *Emilio Betti. Note per una ricerca*, in *Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 7, pp. 288-292.
- Danani 1998 = C. Danani, *La questione dell'oggettività nell'ermeneutica di Emilio Betti*, Milano, Vita e Pensiero.
- Danani 2002 = C. Danani, *Gadamer, Betti e la questione della cosa*, in *Gadamer a confronto*, a cura di M. Filipponi, G. Galeazzi, B.M. Ventura, Milano, Franco Angeli.
- De Caro 2011 = M. De Caro, *Siamo realisti: cosa esiste?*, "Il Sole 24 Ore", 30 ottobre.
- De Gennaro 1978 = A. De Gennaro, *Emilio Betti: dallo storicismo idealistico all'ermeneutica*, in *Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 7, pp. 79-101.
- Ferraris 2011 = M. Ferraris, *Manifesto del New Realism*, "La Repubblica", 08 agosto.
- Ferraris 2012 = M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Ferraris-Vattimo 2011 = M. Ferraris-G. Vattimo, *L'addio al pensiero debole che divide i filosofi*, "La Repubblica", 19 agosto.
- Figal 2000 = G. Figal, *Ermeneutica come filosofia della mediazione*, "Iride", 13, pp. 305-311.
- Filipponi et al. 2002 = M. Filipponi, G. Galeazzi, B. M. Ventura (a cura di), *Gadamer a confronto*, Milano, Franco Angeli.

- Flores D'Arcais 2011 = P. Flores D'Arcais, *Per farla finita con il postmoderno*, "La Repubblica", 26 agosto.
- Gabriel 2012 = M. Gabriel, *Nuovo Realismo come Nuova Decostruzione*, "Alfabeta2", 17, marzo.
- Gadamer 1972 = H.-G. Gadamer, *Prefazione* alla seconda edizione tedesca di *Verità e metodo*, tr. it. G. Vattimo, Milano, Bompiani.
- Gadamer 1978 = H.-G. Gadamer, *Emilio Betti und das idealistische Erbe*, in *Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 7, pp. 5-11.
- Gadamer 1983 e 1984 = H.-G. Gadamer, *Studi platonici*, I e II, a cura di G. Moretto, Casale Monferrato, Marietti, ristampa 1998.
- Gadamer 1995 = H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 10, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer 1996 = H.-G. Gadamer, *Hermeneutik. Wahrheit und Methode*, I-II, Tübingen, Mohr Siebeck 1990-1993; tr. it., *Verità e metodo*, 1-2, a cura di R. Dottori, Milano, Bompiani.
- Gadamer 2000 = H.-G. Gadamer, *Hermeneutik. Wahrheit und Methode*, I-II, Tübingen, Mohr Siebeck 1990-1993; tr. it., *Verità e metodo*, 1-2, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani.
- Girgenti 1994a = G. Girgenti, *L'identità di Uno e Essere nel Commentario al Parmenide di Porfirio e la recezione in Vittorino e Agostino*, "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 86/4.
- Girgenti 1994b = G. Girgenti, *Porfirio negli ultimo cinquant'anni*, Presentazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero.
- Girgenti 1996 = G. Girgenti, *Il Pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano, Vita e Pensiero.
- Girgenti 1997 = G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, Roma, Laterza.
- Girgenti 1998 = G. Girgenti (a cura di), *La nuova interpretazione di Platone*, Milano, Rusconi.
- Griffero 1988 = T. Griffero, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, Torino, Rosenberg&Sellier.
- Hartmann 1963 = N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, a cura di F. Barone, Milano, Fabbri.
- Hartmann 1969 = N. Hartmann, *Etica*, I. *Fenomenologia dei costumi*, a cura di V. Filippone-Thaulero, Napoli, Guida.
- Hartmann 1971 = N. Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, a cura di A. Marini, Firenze, La Nuova Italia.
- Mengoni 1985 = L. Mengoni, *La polemica di Betti con Gadamer*, in Id., *Diritto e valori*, Bologna, Il Mulino.
- Migliori 2013 = M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. I: *Dialettica, metafisica e cosmologia*, II: *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Brescia, Morcelliana.
- Mondin 1996 = B. Mondin (a cura di), *Ermeneutica e metafisica. Possibilità di un dialogo*, Roma, Città Nuova.
- Moretto 1997 = G. Moretto, *La dimensione religiosa di Gadamer*, Brescia, Queriniana.
- Mura 1990² = G. Mura, *Saggio introduttivo*, in E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova, pp. 5-47.
- Mura 2010 = G. Mura, *Verità e storia in Vico e in Betti*, in *Le idee fanno la loro strada. La Teoria generale dell'interpretazione di Emilio Betti cinquant'anni dopo*, a cura di G. Crifò, volume monografico della "Rivista trimestrale dell'Istituto Nazionale di Studi Romani", pp. 17-28.
- Nietzsche 1975 = F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1885-1887*, tr. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, volume VIII tomo I delle *Opere*, Milano, Adelphi.
- Porfirio 1993 = *Commentario al Parmenide di Platone. Saggio introduttivo*, testo, note e commento a cura di P. Hadot, Presentazione di G. Reale, trad. e bibliografia

di G. Girgenti, Milano, Vita e Pensiero.

Possenti 1996 = V. Possenti, *Razionalismo critico e metafisica: quale realismo?*, Brescia, Morcelliana.

Possenti 2015 = V. Possenti, *Il realismo filosofico e i gradi del sapere in Jacques Maritain*, in *Realismo e metafisica*, "Aquinas", 58/ 1-2.

Putnam 2011 = H. Putnam, *Il realismo ha molte facce*, "Il Sole 24 Ore", 16 ottobre.

Recalcati 2012 = M. Recalcati, *Metodo e forza del pensiero debole*, "La Repubblica", 5 gennaio.

Rovatti 2011 = P. A. Rovatti, *L'idolatria dei fatti*, "La Repubblica", 26 agosto.

Ruffinengo 2013 = P. P. Ruffinengo, *L'Essere oltre l'essente. Ricerca storico-teoretica*, Ancona, Il lavoro editoriale.

Severino 2011 = E. Severino, *Nuovo realismo, vecchio dibattito. Tutto già conosciuto da millenni*, "Corriere della Sera", 31 agosto.

Vandenbulcke 1970 = J. Vandenbulcke, *Betti-Gadamer: een hermeneutische Kontroverse*, "Tijdschrift voor Filosofie", 32/1, pp. 105-113.

Vattimo 2012 = G. Vattimo, *Della realtà*, Milano, Garzanti.

NICLA VASSALLO

NATURALISMO QUINEANO, REALISMO, TEORIA DELLA CONOSCENZA

Con Vittorio Possenti concordo che la filosofia non si possa oggi rinnovare attraverso un impianto radicale di tipo naturalista, verso cui, invece si sbilancia viepiù, ma semmai lo debba fare attraverso le sue basi originarie che si situano nella metafisica (in particolare in quella di matrice realista) e nella teoria della conoscenza. Quelle che qui seguono saranno agevoli considerazioni, davvero in margine al volume di Vittorio Possenti, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*.

Partiamo dal naturalismo filosofico. Il suo massimo rappresentante radicale è Quine.

Leggiamo nel *Tractatus* di Wittgenstein:

4.111 La filosofia non è una delle scienze naturali.

4.112 Scopo della filosofia è la chiarificazione logica dei pensieri. [...]

4.1121 La psicologia non è più affine alla filosofia che una qualsiasi altra scienza naturale. [...]

4.1122 La teoria darwiniana ha da fare con la filosofia non più che una qualsiasi altra ipotesi della scienza naturale.

Possiamo sottacere che per Wittgenstein “la gnoseologia è la filosofia della psicologia” (4.1121). Infatti a interessarci è solo quell’antipsicologismo e quell’antinaturalismo che, anche grazie a lui, ispira un programma dominante per larga parte del ventesimo secolo, il neopositivismo logico, che, messo in discussione da Quine, conduce questi a prospettare la naturalizzazione radicale della teoria della conoscenza.

Le ragioni dell’antipsicologismo e dell’antinaturalismo possono venire delucidate nei termini di Reichenbach (1938, p. 5) come segue:

Sussiste una grande differenza tra il sistema di interconnessioni logiche del pensiero e il modo effettivo in cui i processi di pensiero sono eseguiti. Le operazioni psicologiche relative al pensare sono processi piuttosto vaghi e fluttuanti; non si attengono quasi mai ai modi prescritti dalla logica [...] Sarebbe pertanto vano il tentativo di costruire una teoria della conoscenza che fosse al contempo logicamente completa e in stretta corrispondenza con i processi psicologici del pensiero. Il solo modo per evitare questa difficoltà consiste nel distinguere attentamente il compito della teoria della conoscenza da quello della psicologia. La teoria della conoscenza non concerne il processo del pensare nel suo svolgimento effettivo; questo compito è

interamente affidato alla psicologia. Ciò che la teoria della conoscenza fa è costruire i processi del pensare nel modo in cui essi devono svolgersi se sono da classificarsi in un sistema consistente [...] La teoria della conoscenza considera così un sostituto logico, invece che i processi reali. Per questo sostituto logico è stato introdotto il termine *ricostruzione razionale*.¹

Queste affermazioni appaiono criticabili in più modi. Basti, per esempio, accennare al fatto che oggi le operazioni psicologiche relative al pensare non vengono più considerate come processi vaghi e fluttuanti, e che risultano oggetto di studio di una psicologia, in particolare di quella cognitiva, la quale non le giudica affatto tali. Eppure è consentito rintracciare qualcosa di estremamente accettabile nelle parole di Reichenbach: la distinzione tra epistemologia e psicologia viene sanzionata in base alla constatazione del carattere normativo della prima e del carattere descrittivo della seconda.

Come Kornblith (1994b, p. 1) rileva, dobbiamo porci due domande:

- (i) Come dovremmo conseguire le nostre credenze?
- (ii) Come conseguiamo le nostre credenze?

Nei termini di Reichenbach e di gran parte della filosofia tradizionale, (i) è domanda la cui risposta spetta all'epistemologia, mentre (ii) è domanda da consegnarsi alla psicologia.² Le varie teorie della giustificazione si propongono di rispondere a (i), essendo questa così riformulabile: "come dovremmo conseguire le nostre credenze affinché risultino giustificate?".

La proposta di naturalizzazione avanzata da Quine in "Epistemology Naturalized"³ – saggio considerato il *locus classicus* da molti cultori della naturalizzazione – procede anche, benché non solo, dalla constatazione del fallimento del programma fondazionalista-empirista, così come teorizzato da Carnap (1928), ovvero di un programma basato su quella ricostruzione razionale di cui parla anche Reichenbach. Quella constatazione induce Quine (1986, p. 100) a chiedere:

... perché tutta questa ricostruzione creativa, tutta questa finzione? La stimolazione dei propri recettori sensoriali è tutta l'evidenza su cui chiunque si è dovuto basare in definitiva per arrivare alla sua visione del mondo. Perché non limitarsi semplicemente

¹ Come è noto, Reichenbach procede poi a distinguere tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione. Su tale distinzione, sulla sua storia e sul dibattito contemporaneo che la riguarda, cfr., per esempio, Vassallo 1997.

² Si pensi solo alla distinzione kantiana tra *quaestio facti* e *quaestio juris*.

³ Il saggio si trova in Quine 1969.

a vedere come procede realmente questa costruzione? Perché non accontentarsi della psicologia?

Quine opta per accontentarsi della sola psicologia. Accontentarsi della psicologia significa accontentarsi di descrivere, di vedere appunto come procede effettivamente la costruzione delle nostre visioni del mondo a partire dalla stimolazione dei nostri recettori sensoriali. Di conseguenza comporta la rinuncia alla dimensione normativa e valutativa dell'epistemologia, ossia a domandarsi come dovrebbe procedere la costruzione delle nostre visioni del mondo. Non ci si pone più la domanda (i). Rammentando che l'epistemologia risulta normativa perchè non studia affatto i processi effettivi, bensì ne offre ricostruzioni razionali presentandoci le procedure che dovremmo seguire, nel momento in cui dichiara che la ricostruzione razionale è solo creativa, che è una mera finzione, e si accontenta della psicologia, ossia dello studio dei processi effettivi, Quine azzera di fatto la rilevanza del carattere normativo.

Occorre rilevare che invocare la naturalizzazione non impone di trasformarsi necessariamente in un adepto di Quine e, difatti, alla sua proposta se ne contrappone una più moderata. La divergenza tra le due impostazioni diventa chiara una volta che si considera la misura in cui la psicologia o le scienze, incluse quelle cognitive, possono risolvere i problemi conoscitivi: secondo i radicali tutte le questioni epistemologiche sono rimpiazzabili da quelle scientifiche, mentre secondo i moderati solo alcune questioni epistemologiche sono demandabili alla scienza. I primi appiattiscono la forza normativa della teoria della conoscenza sulla forza descrittiva della scienza, mentre i secondi esigono una teoria della conoscenza che conservi tutto il potere prescrittivo, capace però di rivolgersi alle scienze in caso di necessità sull'affidabilità delle processi cognitivi.⁴

Kornblith (1994b, pp. 3-7) chiama la tesi quineana *the strong replacement thesis*: non solo le questioni epistemologiche possono essere rimpiazzate da quelle scientifiche, inclusa la questione dello scetticismo, ma lo devono anche essere nel senso che il rimpiazzamento deve effettivamente aver luogo; qui "la psicologia rimpiazza l'epistemologia nel medesimo modo in cui la chimica ha rimpiazzato l'alchimia". Le sole questioni legittime intorno alla natura

⁴ Cfr., per esempio, Goldman 1986.

della conoscenza devono venire affrontate dalle scienze, ossia ammettono una soluzione solo grazie all'impiego di metodi scientifici. L'epistemologia radicalmente naturalizzata si limita allora a esibire descrizioni empiriche e spiegazioni scientifiche del modo in cui formiamo, conserviamo e rigettiamo le nostre credenze, per cui non sussistono questioni epistemologiche legittime, al di là di quelle scientifiche. Per la naturalizzazione moderata, invece, permangono questioni epistemologiche legittime, quali quelle di "cos'è la conoscenza?" e "cos'è la giustificazione?", che non vengono delegate *tout court* alla scienza nella convinzione che l'epistemologia non debba essere rimpiazzata dalla scienza, bensì essere ristrutturata connettendola alla scienza.⁵

Secondo Kitcher (1992), si danno almeno tre ragioni a favore della naturalizzazione moderata. Primo, dato che, nonostante un certo soggetto cognitivo crede in certe proposizioni sanzionate da un qualche insieme di relazioni logiche, egli può non conoscere queste proposizioni, né disporre di una giustificazione per esse a causa del fatto che "le connessioni *psicologiche* tra i suoi stati di credenza non hanno nulla a che fare con le relazioni logiche",⁶ l'epistemologia deve prendere in considerazione tali connessioni. Secondo, dato che si richiede per la conoscenza percettiva il sussistere di una connessione causale tra il fatto che rende vera una certa proposizione *p* e la credenza che *p* di un certo soggetto cognitivo, e che tale connessione è oggetto di studio delle scienze cognitive, l'epistemologia non può evitare di appellarsi a queste.⁷ Terzo, dato che occorre esigere norme epistemiche coniate per creature dalle capacità psicologiche limitate, quali noi siamo, e non per esseri ideali o idealizzati, l'epistemologia deve chiamare in causa la psicologia, essendo compito di quest'ultima l'indagine di quelle capacità.⁸

Bonjour (1994, pp. 289-291) ribatte che pure l'epistemologia tradizionale tiene nel dovuto conto queste ragioni e che di conseguenza la naturalizzazione moderata non rappresenta una rottura significativa con la prima. Anche se ciò non ci trova del tutto

⁵ Cfr. *ivi*, p. 1. Sulla distinzione tra naturalizzazione radicale e moderata, cfr. anche Kitcher 1992, p. 58. Per modi più sofisticati di discriminare tra i vari tipi di naturalizzazione, cfr. Maffie 1990, Haack 1993, pp. 118-119 e Goldman 1994.

⁶ Cfr. Kitcher 1992, p. 60.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 65.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 64.

d'accordo, riteniamo che la naturalizzazione moderata viva in continuità con la tradizione, salvando la normatività e trasgredendo solo parzialmente la vena antinaturalista. Invece Quine, nonostante le sue pretese di portare innanzi un'impresa epistemologica, rompe nettamente con la visione tradizionale e le sue ragioni per procedere alla volta della naturalizzazione non presentano alcuna comunanza con quelle volute da Kitcher. In effetti, Quine propone una rivoluzione e non una semplice innovazione.

Dunque, Quine (1986, p. 106) afferma che "l'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale", e che essa

studia un fenomeno naturale cioè un soggetto umano fisico. A questo soggetto umano è dato un certo *input* sperimentalmente controllato – certi modelli di irradiazione di frequenze assortite, per esempio – e a tempo opportuno quel soggetto libera come *output* una descrizione del mondo esterno tridimensionale e della sua storia. La relazione tra quel magro *input* e quell'*output* torrenziale è una relazione che siamo spinti a studiare per alquanto le medesime ragioni che sempre ci spinsero all'epistemologia, vale a dire per vedere come l'evidenza abbia rapporto con la teoria e in quali modi la teoria della natura trascenda qualunque evidenza disponibile.⁹

Come questo passo chiarisce, la teoria della conoscenza radicalmente naturalizzata intende affrontare le questioni tradizionali. Ne è capace? Sofferamoci sull'impiego del termine "evidenza". Quine sostiene che risulta inattaccabile, anche per la sua epistemologia, il principio secondo il quale "qualunque evidenza ci *sia* per la scienza è l'evidenza sensoriale",¹⁰ che tale epistemologia si propone di "vedere come l'evidenza abbia rapporto con la teoria e in quali modi la teoria della natura trascenda qualunque evidenza disponibile",¹¹ e che "gli enunciati di osservazione sono il deposito dell'evidenza per le teorie scientifiche".¹² Queste dichiarazioni posseggono ben poco valore reale. Il concetto di evidenza è normativo nel senso che se disponiamo di evidenza per una certa nostra teoria, abbiamo buone ragioni epistemiche per pensare che essa sia vera.¹³ Secondo Quine, la psicologia descrive le relazioni causali che sussistono tra determinati *input* sensoriali e le credenze,

⁹ Cfr. Quine 1986, p. 106.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 100.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 106.

¹² Cfr. *ivi*, p. 111.

¹³ Per approfondimenti, <https://plato.stanford.edu/entries/evidence/>

ma non è capace di offrire alcuna valutazione delle ragioni che ci inducono a pensare che le nostre credenze relative a tali relazioni siano vere. Se Quine intende rimpiazzare l'epistemologia tradizionale con la psicologia, non può proporsi di studiare come l'evidenza abbia rapporto con la teoria. Se invece si propone ciò, quel rimpiazzamento non si dà.

Supponiamo che la prospettiva quineana ci consenta ancora di indagare la possibilità, o meno, di conoscere il mondo esterno. In cosa essa differisce da quella che Descartes avanza nelle *Meditationes*? Su un punto non si insinua alcuna ambiguità: Descartes intende giustificare le credenze in proposizioni empiriche e pertanto non può ricorrere a quelle stesse credenze, mentre Quine, che deve rinunciare all'impresa della giustificazione, essendo questa prettamente prescrittiva, pare però consentirsi di avvalersi di esse, dissolvendo in tal modo la crucialità di quel problema della circolarità per il quale risulta illecito utilizzare la scienza al fine di legittimarla. Quine (1986, p. 100) convinto afferma:

[L'] abbandono del fardello epistemologico alla psicologia è una mossa che veniva rifiutata nei tempi passati come ragionamento circolare. Se la meta dell'epistemologo è la convalidazione dei fondamenti della scienza empirica, egli fa fallire il suo scopo usando la psicologia o un'altra scienza empirica nella convalidazione. Tuttavia tali scrupoli nei confronti della circolarità hanno poca importanza una volta che abbiamo smesso di sognare di dedurre la scienza dalle osservazioni.

Volente o nolente, la prospettiva quineana non affronta realmente la questione dell'evidenza e accetta la circolarità, cosicché tra essa e la prospettiva tradizionale sussiste una significativa frattura la quale è passibile di tramutarsi in lacerante, per esempio nel caso in cui la prima eviti il problema dello scetticismo. In "Epistemology Naturalized" quest'ultimo problema non viene neanche menzionato quasi che la sua portata fosse accessoria o addirittura inesistente. Se si decidesse di confinare l'attenzione a questo solo saggio, giungerebbe inesorabile una conclusione: pur concedendo l'indagabilità scientifica della relazione tra quel magro *input* sensoriale e quell'*output* torrenziale, rimarrebbe prepotente la possibilità cartesiana che *input* e *output* non siano altro che il frutto del sogno o dell'azione di un demone maligno.¹⁴

¹⁴ Anche se non distingueremo, come d'uso ormai a livello contemporaneo, tra l'ipotesi del sogno e l'ipotesi del demone maligno, occorre rilevare che, per Descartes, l'ipotesi del demone maligno è più forte di quella del sogno. Il demone

L'indagine scientifica trasuderebbe di meravigliose fantasie o di terribili incubi. Nulla di male – si potrebbe ipotizzare – dato che vivremo emozioni forti e durature. Il nostro desiderio di verità ne uscirebbe però brutalmente frustrato.

Il problema dello scetticismo non consente levità. Difatti Quine in saggi successivi non solo lo prende in considerazione, ma avanza pure la pretesa che di fronte a esso la sua teoria della conoscenza naturalizzata si attesti più istruttiva e illuminante di quella tradizionale, pretenendo che “i dubbi scettici sono dubbi scientifici”.¹⁵ essi scaturiscono dalla scienza e pertanto è permesso impiegare liberamente la scienza per affrontarli¹⁶.

Occorre illustrare in che senso i dubbi scettici sono scientifici. Non è palesemente sensato ricondurre la loro scientificità al fatto che lo scienziato durante i suoi esperimenti dubiti di stare sognando o di essere manipolato da un demone maligno. Del resto egli non nutre normalmente quei dubbi, né lo fanno i soggetti cognitivi ingenui nella loro vita quotidiana. I dubbi scettici sono da sempre considerati prettamente filosofici. È proprio questo però l'errore, almeno a dire di Quine (1975, pp. 67-68), poiché occorre ammettere che

lo scetticismo è un rampollo della scienza. La base dello scetticismo è la consapevolezza dell'illusione, la scoperta che non dobbiamo sempre credere ai nostri occhi. Lo scetticismo si rafforza sui miraggi, sui bastoni che sembrano spezzati nell'acqua, sugli arcobaleni, sulle immagini postume, sulle immagini doppie, sui sogni. Ma in che senso queste sono illusioni? Nel senso che ci pare che ci siano oggetti materiali e però questi non sono tali. Le illusioni sono illusioni solo relativamente a una precedente accettazione di corpi genuini con cui confrontarle. [...] La scienza fisica rudimentale, ossia il senso comune riguardo ai corpi, è così ciò di cui abbisogna lo scetticismo quale suo trampolino. Quella scienza contribuisce alla nozione necessaria di una distinzione tra realtà e illusione.

Se lo scetticismo abbisogna di una scienza fisica, per quanto rudimentale, su cui ergersi, la presuppone. E se la presuppone, non si non si è in grado di mettere in dubbio tutta la conoscenza. L'ovvio vantaggio dell'epistemologia naturalizzata, rispetto a quella tradizionale, risiederebbe proprio in questa capacità di eliminare la

infatti potrebbe ingannarmi su tutto, anche sulle verità dell'aritmetica e della geometria, mentre “sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avrà mai più di quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità o di incertezza”, cf. “Prima meditazione”, p. 20.

¹⁵ Cfr. Quine 1975, p. 68.

¹⁶ Cfr. Quine 1973, p. 3.

possibilità di uno scetticismo globale. E, pertanto, “il dubbio cartesiano non è il modo di iniziare” un’impresa conoscitiva.¹⁷ Sebbene risulti inizialmente seducente, questa prospettiva presenta limiti tali da renderla debole.

In primo luogo, intendiamo osservare che lo scettico che apprezza le illusioni intende mettere in questione la giustificazione delle credenze dubitando che la nostra esperienza sensoriale costituisca una buona ragione per valutare positivamente le nostre credenze intorno al mondo esterno. Come ben chiarisce Bonjour (1994, p. 288), il punto è che

Questo scettico non ha bisogno di dubitare che le nostre credenze siano causate in qualche modo, né ancor meno del fatto che un resoconto di come esse sono causate possa venire dato dall’interno del nostro corpo di credenze relative a come funziona il mondo. Ciò che egli mette in dubbio è se disponiamo di una qualche ragione per pensare che le nostre credenze intorno al mondo, incluse quelle che sono coinvolte in tale resoconto, sono vere.

In secondo luogo, alcune concessioni quineane nei confronti dello scettico sono tali da concedere a questi di globalizzare i suoi dubbi.

Quine (1975, p. 68) concede di non volere accusare lo scettico di incorrere in una *petitio principii*: “è del tutto nel suo diritto assumere la scienza al fine di confutarla” e, facendo valere questo suo diritto, lo scettico, sempre secondo Quine, arriva a produrre un’argomentazione per *reductio ad absurdum*. Tale concessione garantisce la possibilità immediata di argomentare a favore dello scetticismo globale.

In cosa potrebbe consistere quella *reductio ad absurdum*? Stroud (1984, p. 228) fa prontamente notare che si condensa nel seguente ragionamento:

O la scienza è vera e ci dà conoscenza o non lo fa. Se non è vera, nulla a cui crediamo relativamente al mondo fisico ammonta a conoscenza. Ma se ci dà conoscenza, possiamo vedere, da ciò che ci dice circa i magri impatti sulle nostre superfici sensoriali durante la percezione, che non possiamo mai dire se il mondo esterno è realmente come lo percepiamo essere. Ma, se le cose stanno così, non possiamo conoscere nulla del mondo fisico. Così, nuovamente, nulla a cui crediamo relativamente al mondo fisico ammonta a conoscenza. In entrambi i casi non conosciamo nulla del mondo fisico.

È triviale l’incapacità della scienza a contrastare questa argomentazione. Qui impiegare liberamente la scienza, come vuole

¹⁷ Cfr. Quine 1975, p. 68.

Quine, risulta candidamente inefficace. Come può allora la sua teoria della conoscenza naturalizzata sopravvivere al pericolo dello scetticismo globale? Non lo può sicuramente fare persistendo nel ribadire imperterrita che i dubbi scettici sono dubbi scientifici. L'esito a cui approda Stroud (1984, pp. 233-234) è del tutto scontato: "... se lo scettico può argomentare per *reductio* e concludere che tutta quella scienza non fornisce tuttavia alcuna conoscenza del mondo, le consolazioni del solo naturalismo non sono sufficienti". L'epistemologia naturalizzata quineana non è pertanto in grado di rispondere allo scetticismo globale.

Passiamo ora a considerare il realismo, sollevando due semplici domande: cos'è un tavolo?; come lo conosciamo? La risposta alla prima domanda spetta alla metafisica, mentre la seconda alla teoria della conoscenza. Si può ipotizzare che un tavolo venga conosciuto attraverso le sue proprietà (il suo colore, la sua forma, il suo peso, e così via) e che, di conseguenza, siano tali proprietà a caratterizzare cos'è un tavolo. Immaginiamo, però, di sottrarre al tavolo tutte le sue proprietà percepibili. L'operazione non è simile a quella del togliere la buccia a una banana e rimanere con la sua polpa, bensì a quella di togliere e gettare via tutti gli strati di una cipolla: alla fine non rimane alcuna proprietà percepibile. Si può allora essere condotti ad abbracciare la tesi che un tavolo è semplicemente una collezione di proprietà percepibili, una collezione di dati visivi, tattili, eccetera, chiamati fenomeni (dal greco *phainesthai*: apparire, manifestarsi). Possiamo conoscere solo fenomeni? Diversi filosofi sono di questa opinione e la loro tesi viene chiamata *fenomenismo*; occorre, però, distinguere tra un fenomenismo di tipo meramente epistemologico e un tipo di fenomenismo altresì metafisico. Per il primo, sostenuto ad esempio da Kant, esiste la realtà esterna a noi, benché di essa possiamo conoscere solo i fenomeni; per il secondo, sostenuto ad esempio da Berkeley, non disponiamo della possibilità di affermare l'esistenza di una realtà a noi esterna, se non appellandoci a Dio: senza questo appello (si precipita nello scetticismo altrimenti?) il soggetto cognitivo percepisce fenomeni, che sono non solo le uniche cose conoscibili, ma anche le uniche cose esistenti. Una delle concezioni fenomenistiche più accreditate e sviluppate si deve originariamente a John Stuart Mill, secondo il quale gli oggetti fisici

rappresentano possibilità permanenti della percezione. In tal modo, affermare, ad esempio, che il tavolo è nella stanza, quando non vi è nessuno a percepirlo, significa affermare il sussistere di una possibilità durevole della percezione che si manifesterebbe se qualcuno percepisce il tavolo. Scetticismo parziale?

Nella vita quotidiana il nostro *sensu comune* si oppone a conclusioni di tipo fenomenista. Non ci accontentiamo che sussistano possibilità permanenti della percezione, ma esigiamo che esse si fondino sul mondo fisico. Crediamo di conoscere (direttamente o indirettamente) le cose così come sono nella realtà, e non i loro fenomeni, e, meno che mai, le loro parvenze illusorie. Certo vi sono le illusioni (percezioni alterate delle cose da parte dei sensi) come il bastone che nell'acqua ci appare spezzato, quando in realtà non lo è, o l'asfalto che nella calura ci appare bagnato, quando in realtà è asciutto. E vi sono le allucinazioni (percezioni di cose che non esistono nel campo sensoriale) come la percezione dell'acqua nel deserto, o la percezione di topi rosa, quando siamo alcolisti in uno stato di *delirium tremens*. Tuttavia, chiamiamo questi fenomeni appunto "illusioni" e "allucinazioni" e, così facendo, impliciamo che esista qualcosa di non illusorio e non allucinatorio.

Le illusioni e le allucinazioni rappresentano errori percettivi. Nella vita quotidiana distinguiamo la percezione corretta da quella scorretta invocando spesso un'ulteriore esperienza sensoriale. Vediamo il bastone spezzato nell'acqua. Poi lo tastiamo e realizziamo che non è spezzato. In tal modo ci convinciamo, tra l'altro, di superare le apparenze e afferrare la realtà, e siamo confortati in questo da come ci esprimiamo nel linguaggio comune. Per esempio, se, in una giornata dal cielo terso, indossiamo occhiali con lenti rosse, non diciamo che il cielo è rosso, anche se lo percepiamo come tale, ma diciamo che il cielo è azzurro, anche se ci appare rosso. Siamo, infatti, coscienti del fatto che la condizione "occhiali rossi" non è quella ottimale ai fini percettivi. Lo stesso si può dire di altre condizioni. Si pensi alla condizione "notte": anche se di notte, le cose ci appaiono nere, non ipotizziamo di essere ingannati da un demone maligno e così non diciamo che tali cose sono nere, perché assumiamo che queste abbiano il colore "giusto" solo nella condizione di luce diurna, condizione ottimale in quanto ci consente di discriminare i vari colori nel miglior modo possibile.

Nonostante le illusioni e le allucinazioni, il nostro senso comune è convinto che la percezione sia una buona fonte conoscitiva, in grado di garantirci non solo la consapevolezza che il mondo fisico esiste, ma anche un accesso piuttosto affidabile ad esso. È anche convinto che questo mondo sia popolato di oggetti fisici e di loro proprietà che esistono indipendentemente dal nostro accesso conoscitivo, ovvero dalle nostre percezioni. Quest'ultima convinzione è stata elaborata da una nota tesi epistemologico-metafisica, il realismo. È però necessaria una precisazione. Tutti i filosofi che sposano il realismo concordano sul fatto che l'esistenza degli oggetti fisici sia indipendente dalla nostra esistenza e dalle nostre percezioni, ma non tutti sostengono lo stesso a proposito delle proprietà. Qui si assiste a una spaccatura tra la *forma ingenua* di realismo e quella *scientifica*. Per la prima, nella sua versione più estrema, gli oggetti fisici hanno nella realtà forme e dimensioni, gusti e odori, colori, anche quando non vengono percepiti: sono, ad esempio caldi o freddi, colorati, e così via; in altre parole, essi conservano tutte quelle proprietà che percepiamo. Per la seconda, gli oggetti non conservano tutte quelle proprietà che percepiamo, dato che l'esistenza di alcune di queste è vincolata al fatto di essere percepite.

Il primo filosofo a distinguere con chiarezza e capacità argomentativa queste due tesi è stato Locke. Nel *Saggio sull'intelletto umano* (1690), egli sostiene una differenza tra *qualità primarie* e *qualità secondarie*. Le prime – quali la solidità, l'estensione, la figura, la mobilità, il numero – risultano del tutto inseparabili dagli oggetti, sono da questi conservate costantemente e i nostri sensi le percepiscono sempre. Le seconde – quali i colori, i suoni, i gusti ecc. – sono solo poteri che gli oggetti hanno di produrre in noi diverse sensazioni per mezzo delle loro qualità primarie, benché negli oggetti stessi non vi sia nulla di simile a queste sensazioni. Le qualità primarie esistono realmente negli oggetti e sono quindi qualità reali, mentre le qualità secondarie sono qualità apparenti: “la luce, il calore, la bianchezza o la freddezza non sono in essi con maggiore realtà di quanto la malattia o il dolore siano nella manna” (II, VIII, 17). Limitiamoci ai colori e consideriamo i colori rosso e bianco nel porfido: secondo Locke, se neutralizziamo l'effetto della luce sul porfido, i colori di quest'ultimo scompaiono ed esso non ha più il potere di produrre in noi la percezione del rosso e del bianco; se la luce torna,

esso è nuovamente in grado di produrre in noi queste apparenze. Non possiamo, quindi, pensare che la presenza o l'assenza della luce sia in grado di apportare reali alterazioni nel porfido e che le nostre percezioni di bianchezza e di rossezza siano realmente nel porfido. Riassumendo, per Locke, c'è un accordo o una corrispondenza tra apparenza e realtà per quanto riguarda le qualità primarie (per esempio, qualcosa che ci appare rettangolare è rettangolare), corrispondenza che non sussiste per quanto riguarda le qualità secondarie (per esempio, se una rosa ci appare gialla, essa non è gialla in sé, ma solo "relazionalmente" gialla: il suo giallo esiste solo in relazione a noi che lo percepiamo). Quest'ultimo caso potrebbe rientrare in qualche sorta di scetticismo parziale?

Quali ragioni possiamo far valere, oltre quelle lockeane, a favore della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie, e a favore del privilegio che si accorda alle prime, anche sulla scorta del realismo scientifico? Una ragione è la parsimonia nelle questioni metafisiche, che spinge ad invocare il rasoio di Ockham: si tratta di un principio generale, di un assunto metodologico, secondo cui è bene evitare di postulare l'esistenza di entità superflue. Vi sono argomenti filosofici che si appellano alla fisica moderna per sostenere che le qualità secondarie, a differenza delle primarie, non esistono realmente e, pertanto, sono entità inutili. Le principali ragioni addotte sono basilarmente due. In primo luogo, dobbiamo ricorrere alle qualità primarie degli oggetti microscopici al fine di spiegare le qualità primarie degli oggetti macroscopici, benché ciò non valga nel caso delle qualità secondarie. In secondo luogo, mentre, per spiegare un evento percettivo del tipo "un oggetto ci appare tondo", dobbiamo appellarci a una connessione causale con quell'oggetto e la sua forma, per spiegare un evento percettivo del tipo "un oggetto ci appare rosso" non occorre affatto ricorrere a una connessione causale con quell'oggetto e il suo colore, poiché quest'ultimo altro non è che un modo con cui percepiamo le diverse radiazioni luminose.

Le ragioni a favore della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie e, pertanto, a favore del realismo scientifico, risultano piuttosto persuasive e minano la nostra fiducia intuitiva nel realismo ingenuo. Occorre, tuttavia, considerare due fattori: da un lato, pure il realismo scientifico non è esente da problemi; dall'altro, il realismo

ingenuo ha un indubbio fascino. Se infatti il realismo scientifico contesta l'esistenza di alcune entità ammesse dal realismo ingenuo, le sue tesi non possono essere accettate senza considerare che esso viene, a sua volta, aspramente criticato dall'antirealismo scientifico. Quest'ultimo mette in serio dubbio il fatto che le entità di cui tratta la scienza esistano effettivamente: si pensi, ad esempio, alle cosiddette entità teoriche o entità non osservabili, quali gli elettroni o i protoni, sulla cui esistenza insiste il realismo scientifico. E l'antirealismo scientifico si può spingere più in là, sostenendo, a differenza del realismo, che le teorie scientifiche non descrivono in qualche modo la realtà, ma rappresentano solo convenzioni, o mezzi utili per spiegare quelle entità di cui parla la scienza. Ci si può allora chiedere perché accogliere le tesi del realismo scientifico, quando esse risultano discutibili. Il realismo ingenuo, d'altro canto, risulta posizione attraente per il comodo vivere quotidiano, ove si sperimentano le qualità primarie e le qualità secondarie come inscindibilmente congiunte le une alle altre, il che ci conduce ad attribuire loro il medesimo status ontologico. Anzi, la concezione scientifica risulta quasi inintelligibile, dal momento che risulta davvero arduo immaginare un mondo "popolato" solo da qualità primarie: non possiamo vedere gli oggetti di tale mondo e riuscire a discriminarli, senza percepirli (ad esempio) come colorati. Certo, Locke ci sollecita a non vedere né luce né colori, a non percepire suoni, né sapori, né odori, perché in tal modo vedremmo scomparire le qualità secondarie. Accogliere questo suggerimento è, però, possibile solo a patto di reprimere del tutto i nostri sensi, il che comporterebbe la nostra impossibilità di percepire non solo le qualità secondarie ma pure le qualità primarie e, pertanto, la nostra impossibilità di accedere al mondo fisico al fine di conoscerlo. Scetticismo globale?

È d'altra parte vero che la scienza corregge sistematicamente gli errori del senso comune. Così, per sollevare un banale esempio, la scienza ci insegna che, contrariamente alle prime apparenze, il sole non ruota ogni giorno intorno alla nostra terra. Eppure, per quanto si debba prendere atto degli errori del senso comune, occorre riconoscere che sarebbe altrettanto errato rinunciare *tout court* a esso, senza tenere presente che non possiamo affidarci ciecamente alla scienza. Non è stata forse la stessa scienza a commettere errori credendo nel flogisto, nel calorico, nell'etere? Esistono, senza dubbio,

teorie scientifiche che si sono rivelate false e da questa constatazione si può procedere nella direzione della seguente meta-induzione:

La teoria scientifica₁ si è rivelata falsa.

La teoria scientifica₂ si è rivelata falsa.

La teoria scientifica₃ si è rivelata falsa.

.

.

La teoria scientifica_N si è rivelata falsa.

Tutte le teorie scientifiche si rivelano false.

Il dibattito conoscitivo tra realisti ingenui e realisti scientifici è aperto. Gli uni e gli altri, comunque, condividono la convinzione del senso comune che la percezione – se si fa eccezione per le entità non osservabili e altro – ci garantisce l'accesso epistemico al mondo fisico e che questo mondo fisico esiste indipendentemente dalle nostre percezioni. Tale convinzione può essere alla base dei nostri intenti conoscitivi, come diventa chiaro considerando una qualsiasi proposizione *p* riguardante il mondo fisico. Supponiamo che *p* sia “la tazza è sul tavolo” e che io affermi di sapere che *p*. So che *p*? Al fine di rispondere affermativamente, una delle condizioni che deve essere soddisfatta è che *p* sia vera: nella realtà, o di fatto, deve essere vero che la tazza è sul tavolo. Il contenuto proposizionale *p* che ho in mente deve riferirsi a uno stato oggettivo del mondo esterno, stato che deve essere indipendente dal mio stato soggettivo (tesi di matrice realista). Non può solo trattarsi di un stato della mia mente, di una rappresentazione senza alcun riscontro al di fuori della mente; altrimenti, tutto quanto sogniamo (scetticismo globale) potrebbe assurgere allo status di conoscenza, il che è indesiderabile non solo sotto il profilo epistemico, ma anche sotto il profilo linguistico e pratico. Si consideri la seguente conversazione. Voi state cercando una tazza e mi domandate: “Dov'è la tazza?”. Io: “La tazza è sul tavolo”. Voi: “Ma non c'è nessuna tazza sul tavolo!”. Io: “Ah, sì, l'ho solo sognato”. Come reagireste? Con sbigottimento, perché la mia asserzione “la tazza è sul tavolo” presuppone che io sappia che la tazza è sul tavolo e che, quindi, sia reale, sia vero che la tazza è sul tavolo.

Il realismo costituisce una via per comprendere cosa si intende con “conoscenza” e, tuttavia, in quest'ultima rimane sempre qualcosa

di problematico che viene catturato dalla sfida scettica. Ci sono forme parziali di scetticismo che mettono in dubbio la nostra conoscenza relativa a determinate aree. C'è, inoltre, una forma globale di scetticismo che mette in dubbio ogni nostra conoscenza. È la più temibile e ripropone la tematica delle apparenze in un senso forte: non possiamo conoscere nemmeno i fenomeni, solo parvenze illusorie e, in effetti, non conosciamo nulla (o quasi nulla) di quello che crediamo di conoscere. Come ho già parzialmente menzionato, nelle *Meditazioni metafisiche* (1641), Descartes avanza l'*ipotesi del sogno* e l'*ipotesi del demone maligno*:

Quante volte m'è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benché stessi spogliato dentro il mio letto? [...] E arretandomi su questo pensiero, vedo così manifestatamente che non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono tutto stupito; ed il mio stupore è tale da essere quasi capace di persuadermi che io dormo.

Io sopporrò, dunque, che vi sia [...] un certo cattivo genio [...] che abbia impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. Io penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esterne che vediamo, non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Considererò me stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente tutte queste cose.

Analoga è l'ipotesi scettica contemporanea del cervello in una vasca: supponiamo che i nostri cervelli siano immersi in una vasca piena di liquidi nutritivi e siano collegati a un computer gestito da un extraterrestre, o da un neuroscienziato, che causa in noi esperienze simulate di tutto quanto noi crediamo di percepire. Egli è talmente abile da far sì che le nostre esperienze siano completamente simili a quelle che avremmo se fossimo sulla terra e nella nostra vita, mentre, in effetti, non sono altro che apparenze. Se stessimo sognando, se fossimo ingannati da un demone maligno o da un neuroscienziato, quasi tutte le proposizioni che crediamo di conoscere sarebbero false, cosicché non conosceremmo quasi nulla. Quasi nulla, e non nulla, perché continueremmo a pensare e, di conseguenza, ad avere un'esistenza mentale: da qui il famoso *cogito ergo sum* cartesiano.

Perché le ipotesi scettiche costituiscono una sfida? Perché la conoscenza è indissolubilmente legata alla verità e alla realtà. Se fosse altrimenti, se quasi tutto fosse apparenza e, pertanto, se quasi tutto quello che crediamo fosse falso, se non ci fossero che la *res cogitans* e le sue idee, o rappresentazioni, lo scetticismo non sarebbe

affatto recepito come una sfida. Ma cos'è la verità? Questa domanda è certo presuntuosa e rischia di richiedere una risposta a tutto campo, ove anche gli aspetti mistici non possono venire elusi. Non si può certo dimenticare l'identificazione cristiana della verità con Dio che viene ben esplicitata nell'affermazione "Io sono la via, la verità, la vita" e rintraccia le sue origini in una tradizione di ascendenze platoniche per cui la verità è proprietà dell'essere o della realtà: si parla allora del vero essere e della vera realtà, così come nel linguaggio quotidiano parliamo del vero amico, o del vero eroe. In termini scolastici ci troviamo qui di fronte a una concezione metafisica della verità, concezione che deve essere distinta da quella logica che è relativa alla conoscenza umana. Quest'ultima è già ben chiara ad Aristotele che circoscrive l'applicazione di "vero" e "falso" al discorso apofantico, ovvero alle proposizioni affermative o negative, cosicché "vero" e "falso" non si possono predicare dei nomi o degli aggettivi, né dei discorsi non apofantici come le preghiere, le domande, i comandi, eccetera. Questo rappresenta un problema metafisico, legato senz'altro al realismo e alla teoria della conoscenza, meritevole, però, non tanto di un articolo, quanto di un volume, anche se ormai oggi ci si è ridotti a parlare a vanvera di post-verità – il "post" va sempre di moda al fine di non affrontare i problemi.¹⁸

Bibliografia

- Bonjour 1994 = L. Bonjour, *Against Naturalized Epistemology*, "Midwest Studies in Philosophy", 19, pp. 283-300.
- Carnap 1928 = R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, trad. it. *La costruzione logica del mondo*, Milano, Fabbri 1966.
- Descartes 1641 = R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, Paris, Michel Soly, trad. it. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in R. Descartes, *Opere filosofiche*, vol. 2, Roma-Bari, Biblioteca Universale Laterza, 1986.
- Goldman 1986 = A.I. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press.
- Goldman 1994 = A.I. Goldman, *Naturalistic Epistemology and Realism*, "Midwest Studies in Philosophy", 19, pp. 301-320.
- Haack 1993 = S. Haack, *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Blackwell.
- Kitcher 1992 = P. Kitcher, *The Naturalistic Return*, "The Philosophical Review", 101, pp. 53-114.

¹⁸ Ringrazio: Riccardo Pozzo per l'ideazione e l'organizzazione del convegno "Realismo, metafisica, modernità", a cui mi ha invitato e da cui questo mio contributo deriva, e per l'attenta cura del presente volume; Antonio Lamarra per averci offerto la possibilità di pubblicare sul sito dell'ILIESI.

- Kornblith 1994 = H. Kornblith, *What is Naturalistic Epistemology?*, in H. Hornith (ed.), *Naturalizing Epistemology*, second edition, Cambridge (Mass.), The Mit Press.
- Locke 1690 = J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, London, trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Torino, Utet 1971.
- Maffie 1990 = J. Maffie, *Recent Works in Naturalized Epistemology*, "Philosophical Studies", 59, pp. 333-349.
- Possenti 2016 = V. Possenti, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Roma, Armando.
- Quine 1969 = W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essay*, New York, Columbia University Press.
- Quine 1973 = W.V.O. Quine, *The Roots of Reference*, LaSalle (Illinois), Open Court.
- Quine 1975 = W.V.O. Quine, *The Nature of Nature Natural Knowledge*, in S. Guttenplan (ed.) *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press.
- Quine 1986 = W.V.O. Quine, *La relatività ontologica e altri saggi*, trad. it. di Quine 1969, Roma, Armando.
- Reinchenbach 1983 = H. Reinchenbach, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago (Illinois), The University of Chicago Press.
- Stroud 1984 = B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Clarendon Press.
- Vassallo 1997 = N. Vassallo, *Contesto della scoperta versus contesto della giustificazione?*, "Epistemologia. Rivista italiana di Filosofia della Scienza", 20, pp. 147-176.
- Wittgenstein 1922 = L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul, trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni, 1914-1916*, seconda edizione paperbacks, Torino, Einaudi 1984.

JESÚS VILLAGRASA, L. C.

IL REALISMO DOPO LA FILOSOFIA MODERNA

Nel suo volume *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, che con un gruppo di studiosi abbiamo approfondito nell'incontro *Realismo, metafisica e modernità*, celebrato il 22 febbraio 2017 nella Biblioteca Marconi del Consiglio Nazionale delle Ricerche, Vittorio Possenti riprende tematiche che studia da anni.

In altre opere, Possenti ha studiato il tema del realismo e la filosofia moderna alla luce del nichilismo. Il volume *Nihilism and Metaphysics. The Third Voyage* (SUNY Press 2014) è la traduzione di Daniel B. Gallagher dall'originale italiano *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*.¹

Nichilismo. Nell'opera di Possenti nichilismo ha un senso teoretico-radical. Nella determinazione di questo senso bisogna riconoscere i diversi significati di questo termine che è diventato, forse, quello che meglio può descrivere la nostra situazione intellettuale e culturale. “*Nihilismo non è per noi in primo luogo l'evento per cui i valori supremi si svalorizzano, l'annuncio che 'Dio è morto', ma l'oblio dell'essere, la crisi dell'idea di verità, l'abbandono degli immutabili, la paralisi del senso*. Questi esiti sono proceduti in ultima analisi dalla rottura del rapporto intenzionale immediato tra pensiero ed essere, e l'avvento al suo posto di forme di rappresentazione dell'ente, quali accadono nel corso della filosofia moderna...” (NM 15). La prima edizione italiana del volume di Possenti è del 1998; in esso vengono rielaborati alcuni studi precedenti. Il volume è frutto di una inquietudine intellettuale dell'autore maturata per decenni: gli intellettuali cattolici sembravano non essere consapevoli di quel movimento di pensiero che ha attraversato, in modo dominante, il secolo XX, e di quali fossero le sue radici teoretiche più profonde.² Il congedo-oblio dell'essere è il tratto caratterizzante del vero o radicale nichilismo. Con la

¹ Possenti 2004b. D'ora innanzi abbreviato NM.

² Possenti ritiene che “da oltre un secolo la questione del nichilismo sia diventata un luogo fondamentale della cultura” (Possenti 2004a, p. 93).

caratterizzazione del nichilismo avanzata da Possenti si capisce che, nel fondo, i due termini che compongono il titolo del volume sono un'alternativa radicale: nichilismo o metafisica: "Se la questione nella metafisica è, come è, quella dell'essere, di essa nel nichilismo compiuto non ne è più nulla. Usciti dalla conoscenza della metafisica, non si è più in grado di pensare l'essere e la natura. Ne consegue che il *superamento del nichilismo* quale vittoria sulla dimenticanza dell'essere *accade col/nel ritorno all'essere e alla metafisica*" (NM 16).

Terza navigazione. La scansione della storia della metafisica, ovverosia delle concezioni dell'essere, in tre tappe non è una novità. Pure Possenti vede la storia della metafisica "quale susseguirsi delle più essenziali *concezioni dell'essere*, come approfondimento della verità principale del senso dell'essere, non come *storia dell'essere*, ossia come risoluzione dell'essere nella vicenda dei suoi accadimenti entro l'insuperabile circolo del tempo" (NM 351). Meno comune invece è adoperare l'immagine della navigazione, di chiara origine platonica. "La scansione progressiva e ascendente della metafisica è avvenuta secondo tre navigazioni, nelle quali la ricerca filosofica è avanzata verso una penetrazione teoretica più adeguata della verità dell'essere; e si è allontanata in alcune sue fasi decisive dall'oblio dell'essere" (*ibid.* 351).

Possenti ritiene che è possibile trovare, dimorando entro il perimetro della conoscenza filosofica, una terza navigazione, un'evoluzione della metafisica dovuta ad un approfondimento nella comprensione dell'intero e ad una ristrutturazione dei concetti reggenti tale scopo. Infatti, la scansione del cammino filosofico in tre tappe offerta da Tommaso d'Aquino ci permette di parlare di una terza navigazione metafisica, come superamento di Platone e Aristotele. "Nel solco aperto da Platone, ma con decisive integrazioni perché in questi il mondo vero è solo quello intelligibile contrapposto al sensibile, Aristotele prospettò la dottrina ileomorfica, che ravvisa nella forma l'elemento intelligibile e soprasensibile" (NM 352). Nei testi dove san Tommaso riflette sulle tre fasi della filosofia,³ egli si pone di fronte a ontologie diverse, come risulta dalla comparazione del diverso modo di spiegare la composizione o struttura delle cose,

³ Testi principali sono: *ST I*, q. 44 a. 2; *De Subst. Sep.*, c. 9; *CG II*, c. 37; *De Potentia*, q. 3 a. 5 e *In VIII Phys.*, lc. 2. Un'analisi di questi testi in Villagrasa 2015, pp. 229-252.

le modalità del divenire e della causalità, e l'analisi dell'ordine della conoscenza umana.

Tommaso considera, nella terza e ultima fase della riflessione umana sull'origine delle cose, una problematica che potrebbe essere ricondotta alla dottrina della creazione, ben di là da quella che Martin Heidegger chiamava "la domanda fondamentale della metafisica":⁴ "Perché c'è l'ente e non piuttosto nulla?". Questa fase iniziò quando "alcuni pensatori" (*aliqui*) si elevarono a considerare l'ente in quanto ente (*ens inquantum est ens*). Questa è l'espressione aristotelica per indicare l'oggetto della metafisica. Tommaso vuol mostrare che l'origine dell'ente in quanto ente non è un divenire-*alteratio* o una generazione; si tratta piuttosto di una *creatio ex nihilo* di tutto l'essere; produrre l'ente assolutamente è creare.⁵ I filosofi della terza fase esaminarono la causa delle cose nella misura in cui esse sono enti (*entia*), e non solo "questi" enti o "tal" enti. Questi pensatori furono pertanto gli unici ad aver postulato una causa universale dell'ente *in quanto ente*.

Secondo Possenti, la terza navigazione intrapresa da Tommaso d'Aquino consiste in una ristrutturazione dell'intero, operata da una metafisica transontica. Possenti identifica quattro nuclei tematici fondamentali entro cui si distende la terza navigazione: "1) la scoperta della doppia composizione metafisica nell'esistente finito (composizione di materia e forma e di essenza ed atto d'essere/esse); 2) la dottrina dell'essere come *actus essendi*; 3) la dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza nell'ente finito e della loro coincidenza in Dio; 4) la determinazione del supremo Nome di Dio come *esse ipsum per se subsistens*" (NM 352). Questi sono capisaldi della metafisica dell'Aquinate. Con Possenti riteniamo che "nel quadro della terza navigazione la coppia metafisica basilare dell'intero è la polarità essenza-atto d'essere (*essentia-esse*) non quella materia-forma. Né l'ontologia di Platone, che avvista l'Idea, né quella di Aristotele che si arresta alla composizione materia-forma, raggiungono il centro della struttura metafisica del reale, perché fa loro difetto la composizione ultima e più profonda, quella tra essenza e atto d'essere" (NM 352-353).

⁴ Cfr. Heidegger 1958², pp. 1-6.

⁵ Sulla centralità della dottrina della creazione e dell'*actus essendi* in san Tommaso, cfr. Villagrasa 2007, pp. 209-223; Villagrasa 2008a.

Per un confronto tra una filosofia dell'essere realista e la filosofia moderna, penso che un approccio complementare a quello dello studio sul nichilismo, sia l'impostazione della *Teoria del objeto puro* del filosofo spagnolo Antonio Millán-Puelles, e la chiara distinzione tra le nozioni di "ente" e "oggetto". Questa distinzione è necessaria nell'analisi di ciò che non è reale, cioè di ciò che è oggetto puro. Presento alcuni capisaldi di questa teoria come piccolo contributo al dibattito *Realismo, metafisica e modernità* celebrato al CNR.

Lo studio dell'irreale può trovare cornice nello studio della negazione e delle opposizioni, che nella metafisica forse non ha ricevuto l'interesse che dovrebbe, nemmeno fra gli studiosi di Aristotele. Questi diceva che "lo studio dei contrari compete sempre a una sola e medesima scienza";⁶ in particolare i contrari delle nozioni trascendentali rientrano nell'ambito di indagine della Metafisica.⁷

I contrari sono "onnipresenti" nella *Metafisica* di Aristotele. *La divisione dei contrari* è un'opera perduta di Aristotele, citata in *Metafisica* IV, 2, 1004 a 2, che coincide, probabilmente, con quella menzionata con il titolo *Sui contrari* nel catalogo delle opere aristoteliche tramandato da Diogene Laerzio. Aristotele dimostra come ente e uno si implicano a vicenda e che "tutti i contrari si possono ricondurre all'essere e al non-essere, e all'uno e ai molti" (IV, 2, 1004 b 26-27). La nozione di ente è la prima in assoluto; non-ente, e quindi la divisione, la segue immediatamente, per la formazione della nozione di uno.⁸ Dalla nozione di ente e non-ente segue il Principio di non contraddizione sul quale si fonda ogni conoscenza.

Lo studio dei contrari sembra necessario per garantire il realismo metafisico. Senza una delucidazione dell'irreale non c'è un genuino realismo metafisico, perché non si può conoscere la realtà in quanto tale (l'ente in quanto ente) se non per opposizione all'irreale in quanto tale: l'uomo, per conoscere il reale in quanto reale deve avere la capacità di conoscere l'irreale in quanto tale e di opporli. Al servizio

⁶ Aristotele, *Metafisica* XI, 3, 1061 a 19.

⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica* IV, 1, 1004 a 9.16.

⁸ *In I Sent.*, d. 24 a. 3 ad 2: "Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens". *De Potentia*, q. 9 a. 7 ad 15: "Primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis".

del realismo metafisico si pone la *Teoría del objeto puro* di Antonio Millán-Puelles,⁹ che è uno studio sull'irreale.

La metafisica studia l'ente in quanto ente, la realtà di ogni ente in quanto tale e non in quanto determinata dai diversi generi, specie o settori della realtà. "Tutto è ente" è un'asserzione discutibile, poiché se ente è interpretato come ciò-che-esiste, "vi sono" pure cose che non esistono, perché nella vita ordinaria "ce la vediamo" con l'irrealtà. L'uomo è capace di rappresentarsi nella coscienza e per la coscienza ciò che non esiste.¹⁰ La "costituzione" in oggetto di ciò che è irreale si deve all'attività che lo rappresenta. Il "posto" dell'irreale è quello della "presenza oggettiva" davanti ad una coscienza in atto.

Oggetto è tutto ciò che è esplicitamente presente ad un individuo cosciente; ciò che è "intenzionalmente presente", benché possa non essere realmente o "fisicamente" presente. Questa unica esigenza distintiva – che sia qualcosa di manifesto o presente in una maniera esplicita alla coscienza – è soddisfatta, non solo dalla carta nella quale ora scrivo e che così è presente davanti ai miei occhi, ma anche da ciò che sto scrivendo in essa, i tratti che continuo a tracciare e quello che significo con essi; da ciò che ritorna a essermi presente in virtù della mia capacità di ricordare e da ciò che progetto di fare domani; da quello che sogno addormentato e da quello che, sveglio, sogno; addirittura da enti di ragione come le intenzioni logiche della specie e del genere, e perfino da quell'assurdo "circolo quadrato" che mi serve da esempio di *contradictio in adjecto*... tutto ciò è oggetto se mi è intenzionalmente presente in una maniera esplicita (cfr. *TOP*, 138). Per diventare oggetto, l'esistenza reale non è necessaria né sufficiente.

L'irreale è sempre oggetto puro. "Oggetto puro" ed "irreale" sono termini equipollenti, benché abbiano sfumature diverse. "Oggetto puro" denota la presenza alla coscienza (l'oggettualità) e connota l'inesistenza; "irreale" designa l'inesistente e connota l'oggettualità. Oggetto puro è

⁹ Millán-Puelles 1989; Villagrasa 2008c; Villagrasa 2015. Per una visione sintetica: Villagrasa 2005, pp. 315-319.

¹⁰ Zubiri definisce l'uomo "animale della realtà"; ma forse è più pertinente definirlo "animale dell'irrealtà": "Si Zubiri mantuvo con razón que el hombre es un animal de realidades, Millán es aún más certero al sostener que la capacidad de recordar, imaginar, proyectar y fingir objetos no existentes es indisoluble de la realidad de la conciencia en la subjetividad específicamente humana. Sin tales irrealidades el hombre no sería lo que realmente es" (Llano 1994, p. 239).

“ciò che non possiede altra validità che il suo puro e semplice darsi come oggetto davanti ad una soggettività cosciente in atto”.¹¹

Oggetto puro non si identifica *simpliciter* col niente che san Tommaso chiama qualche volta *non ens purum*.¹² L'oggetto puro include forme e casi molto eterogenei: il *passato* (ricordato, odiato, dimenticato, amato, immaginato, pensato...), perché già non esiste, benché sia esistito e siano veri i giudizi come: “La battaglia di Las Navas de Tolosa è stata combattuta nel 1212”; il *futuro* (progettato, sognato...), sia quello che non è stato ancora realizzato, come la trascrizione in vietnamita di tutte le bolle pontificie, o quello che non sarà più realizzato, come contrarre matrimonio con una persona che è appena morta; i *possibili* considerati prima di una scelta: infatti, la libertà suppone il potere che lo spirito ha di rappresentarsi possibili ancora non realizzati e da scegliere e di rifiutarsi ad ogni valore finito e dunque di *negarlo* come oggetto necessitante; le *privazioni* e carenze in qualcosa di esistente (o di non-esistente¹³) e che si mostrano in diverse forme di mancanze: la mancanza di ordine in una comunità o attività; la mancanza di qualità in un atto (ingiustizia); la mancanza di proporzione adeguata (bruttezza); all'inizio di una ricerca c'è ignoranza, dunque una *privazione*; se qualcuno cerca, significa che *non sa*; non sa nemmeno se ci sarà risposta alle domande e soluzione ai problemi.

Gli esempi si possono moltiplicare perché oggetto puro è tutto ciò che, senza esistere, è presente in qualsiasi modo ad una soggettività cosciente in atto; tutto ciò che esiste solo grazie all'esercizio delle facoltà di un soggetto: il drago inesistente che non posso togliere dalla mia spaventata immaginazione e che non mi lascia dormire; il problema matematico che non riesco a risolvere o quello appena

¹¹ TOP, 173: “Lo que no posee otra vigencia que su puro y simple darse como objeto ante una subjetividad consciente en acto”.

¹² *De Potentia*, q. 3 a. 4 ad 16: “Cum magis elongetur ab actu purum non ens quam materia cuicumque contrario subiecta, quantumcumque intenso, manifestum est maioris esse virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario”. *In IV Sent.*, d. 5 q. 1 a. 3a ad 5: “Non ens purum non est per se terminus creationis, sed per accidens se habet ad ipsam: dicitur enim aliquid fieri ex non ente, idest post non ens”. *In I Phys.*, lc. 9 n. 3: “Ens enim in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu. Quae igitur naturaliter fiunt, non fiunt ex simpliciter non ente, sed ex ente in potentia”. *In II Metaph.*, lc. 3 n. 15: “Manifestum est, quod ex primo materiali principio fit aliquid, sicut ex imperfecto et in potentia existente, quod est medium inter purum non ens et ens actu”.

¹³ Posso pensare alla cecità di una persona viva, o alla cecità di un “personaggio” prodotto dalla mia immaginazione.

risolto; il concetto di “circolo quadrato” che mi serve di esempio di nozione assurda con caratteristiche incompatibili; le figure fantasmagoriche viste negli stati allucinatori provocati dalla droga o dalla malattia psichica; l’infinito al quale tende una funzione matematica... La lista di esempi di “oggetti puri” potrebbe essere interminabile. La sola classificazione e analisi dei diversi tipi di irrealtà occupa la parte più ampia della *Teoría del objeto puro* di A. Millán-Puelles.¹⁴

Poiché ente si dice in tanti modi e si attribuisce analogamente a tutto, perfino a quello che in realtà non esiste, è possibile porsi due domande. Prima, se nella realtà ci sia posto per il non-ente. Benché alcuni filosofi, come Sartre, trovino posto persino per il nulla, ci sembra che la risposta dovrebbe essere negativa. Seconda, se c’è posto nella mente per il non-ente. Benché Henri Bergson e altri filosofi negano al nulla questa possibilità poiché la considerano un’idea inconcepibile, ci sembra che la risposta dovrebbe essere affermativa.

Solo nell’opposizione a ciò che è reale, l’irreale può essere compreso; solo nell’opposizione all’irreale, la realtà è compresa nel suo valore.¹⁵ Il realismo metafisico, se vuol essere vero realismo, deve comprendere l’essere proprio della coscienza che rappresenta a se stessa sia il reale che l’irreale. Il realismo metafisico non consiste in un’affermazione netta della realtà monolitica o irriducibile dell’ente, bensì nell’attenzione alla realtà e alla coscienza che lo rappresenta. Un realismo che non prestasse attenzione all’essere stesso della coscienza che rappresenta a se stessa il reale così come l’irreale non

¹⁴ Millán-Puelles dedica alla seconda parte 275 pagine (321-595) delle 832 che compongono l’opera: introduzione (100), prima parte (222) e terza (225).

¹⁵ G.K. Chesterton ha espresso questa idea con grande efficacia: “Fino a che non ci rendiamo conto che le cose potrebbero anche non essere, non possiamo renderci conto che le cose sono. Fino a che non vediamo lo sfondo di tenebra, non possiamo ammirare la luce anche di una sola cosa creata. Non appena vediamo quella tenebra, tutta la luce è fulminea, improvvisa, accecante e divina. Fino a che non ci dipingiamo l’assenza, noi svalutiamo la vittoria di Dio e non possiamo apprezzare nessuno dei trionfi della Sua antica guerra. È uno dei milioni di folli scherzi giocati dalla verità, il fatto che noi non conosciamo nulla, fino a che non conosciamo il Nulla [...]. Mentre stavo ancora cercando di cavarmela da solo, con poco aiuto da parte della filosofia e nessuno da parte della religione, mi inventai una rudimentale, artigianale teoria mistica tutta mia. Consisteva sostanzialmente in questo: che persino la mera esistenza, ridotta ai suoi minimi termini, era abbastanza straordinaria da essere eccitante. Qualsiasi cosa, paragonata al nulla, era magnifica” (Chesterton 1995, pp. 105-106, citato in “Tempi”, 11-I-2007, p. 43).

sarebbe vero realismo. Il realismo metafisico, allo stesso tempo, deve negare, in senso ontologico, che gli oggetti inesistenti siano in qualche modo reali o abbiano un'essenza vera, e affermare, in senso gnoseologico, che gli oggetti puri o inesistenti sono, tuttavia, veri oggetti, nella coscienza e per essa.¹⁶

Lo studio dei contrari sembra necessario, infine, per la comprensione della domanda metafisica radicale: “perché c'è l'ente e non piuttosto il niente?”,¹⁷ e per la comprensione della metafisica creazionista della tradizione giudeo-cristiana: la libera e divina *creatio ex nihilo* che, per contrapposizione al panteismo, all'emanatismo e al dualismo, concepisce il nulla come non-esistenza assoluta, l'assolutamente opposto a Dio che è perfezione assoluta.¹⁸ Si comprende, perciò, che la filosofia si sia interessata da sempre alla negazione ed agli opposti.

In piena sintonia – ci sembra – con l'opera di Possenti, noi abbiamo strutturato il nostro volume *Metafisica II. La comunanza dell'essere* secondo tre modi possibili, validi e complementari, di interpretare l'espressione “ente in quanto ente” quale oggetto della metafisica.

¹⁶ Cfr. TOP, 255. TOP, 164: “La necesidad, para el realismo explícito o teórico, de hacer uso de la noción de lo irreal o, equivalentemente, de la idea del objeto puro, se explica de una manera demasiado vaga o imprecisa si se apela exclusivamente a la ineludible dialéctica nocional de los contrarios (en este caso, lo real y lo irreal, ambos in genere). Una explicación más centrada y concreta exige hacerse cargo de que hay una actividad, aquella en la que consiste el conocer, que no causa en su término ningún efecto real: si lo produjera, lo conocido no lo podría ser lo que algo es independientemente de su estar-siendo-objeto-de-conocimiento”.

¹⁷ G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* § 7: “Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien, car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose”; M. Heidegger, nelle righe conclusive di *Was ist Metaphysik?* (1929), propone la domanda “Perché è in generale l'essente e non piuttosto il niente?” (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*) come la questione fondamentale (*Grundfrage*) della metafisica, a cui costringe il Niente (Heidegger 1994³, p. 333); “La domanda metafisica radicale: ‘Perché vi è qualcosa?’” (Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 76). V. Possenti nel cap. III di *Essere e libertà*, intitolato: “Perché c'è qualcosa invece che niente?” analizza con cura queste espressioni in Leibniz, Kant, Schelling e Heidegger. Infatti, dopo aver indicato molti limiti nell'interpretazione delle formule moderne, chiude il capitolo con queste parole: “Dal lato del discorso speculativo tale domanda a dispetto della sua ambiguità rende un servizio alla filosofia, poiché in essa risuona in qualche modo la questione dell'essere. Approfondendo il carattere della domanda e chiarendone sensi e non-sensi, non è impossibile riannodare un rapporto con la domanda sulla natura dell'essere e del nulla” (pp. 112-113).

¹⁸ Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la discussione sull'origine temporale o sull'eternità del mondo non modifica il concetto di *creatio ex nihilo*.

1^a. Aristotele distingue diversi sensi di “ente”, i quali si dicono sempre in riferimento ad un senso principale che è la sostanza. In questo contesto aristotelico si colloca lo studio dei diversi sensi di ente, delle *categoriae* aristoteliche come *modus specialis entis* e dell’analogia aristotelica. “Ente in quanto ente” in senso aristotelico significa l’ente in riferimento alla sostanza, perché o è sostanza, o accidente della sostanza o causa della sostanza, o privazione della sostanza, e così via.

2^a. Tommaso d’Aquino, progredendo nella tradizione aristotelica e con elementi neoplatonici, elabora una sintesi originale di metafisica creazionista.¹⁹ La metafisica di Aristotele costituisce il quadro di riferimento di san Tommaso. L’Angelico eredita un grande patrimonio dalla metafisica aristotelica: l’oggetto, il metodo, i principi primi, le quattro cause, l’analisi del divenire, le distinzioni di materia e forma, sostanza e accidenti, atto e potenza, la “prova” dell’esistenza di Dio. Ci sono, però, “quattro punti di capitale importanza in cui san Tommaso modifica e rinnova la metafisica usiologica di Aristotele: il concetto intensivo dell’essere; l’identificazione dell’essere con l’*actualitas omnium actuum*; la distinzione reale tra *esse* ed *essenza* negli enti; la qualifica di Dio come causa efficiente [ed esemplare] oltre che come causa finale del cosmo”.²⁰ L’interpretazione tomista dell’ente alla luce dell’*esse ut actus (essendi)*, nel contesto di una metafisica creazionista, offre una nuova luce alla formula aristotelica “ente in quanto ente”. La considerazione dell’ente in quanto ente, secondo Tommaso d’Aquino, fu una conquista raggiunta nell’ultima tappa del filosofare, il traguardo di una terza navigazione, quando alcuni si innalzarono alla considerazione della “causa delle cose, non in quanto sono di questo tipo o così, ma in quanto sono enti”.²¹ L’ente in quanto ente tomista è l’*ens commune*, l’ente considerato nella massima universalità perché tutto, tranne Dio, dipende nell’essere dalla Causa Universale; l’ente non in quanto è di questo tipo o specie (*haec*), né in quanto si vede modificato da determinati accidenti (*talìa*). In questa interpretazione trova collocazione l’analogia *tomista*

¹⁹ Cfr. Villagrasa 2007, pp. 209-223; o, con maggiore ampiezza, Villagrasa 2008b.

²⁰ Mondin 2013, pp. 186-187.

²¹ “Aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia” (I, q. 44 a. 2).

che ha nello studio del linguaggio su Dio e del rapporto Creatore-creatura il suo luogo naturale.

3^a. “Ente in quanto ente” significa, in terzo luogo, l’ente in quanto è reale, per opposizione all’irreale che, “presente-solo-alla-coscienza” che lo oggettiva, è “oggetto puro”. In questo contesto, l’esistenza è interpretata come trans-oggettualità, come l’essere *extra-cogitationes* o, per dirla con espressione tomista, l’essere *extra animam*²². Questa interpretazione cerca di evitare la riduzione della filosofia moderna di ente a oggetto. La presenza dell’irreale è interpretata come pura oggettualità, come puro apparire ad una coscienza in atto. L’opposizione esplicita di reale e irreale, di *ens* e *non-ens*, è operante nel primo principio della conoscenza, quello di non contraddizione, del quale la metafisica si occupa in esclusiva. La nozione di ente è più chiara con uno studio degli opposti, nella persuasione aristotelica secondo la quale “ad una scienza unica compete lo studio dei contrari” (*Metafisica* IV, 1, 1004 a 9). Tramite la nozione di “oggetto puro” si cerca di rendere un servizio al realismo metafisico. L’illusione concettuale di pensare l’oggetto puro come se fosse un effettivo ente è un’illusione inevitabile a livello concettuale, però superabile nel giudizio. Dobbiamo *giudicare* che l’impossibile non è un caso del possibile, senza che ciò ostacoli il riconoscimento del fatto che, invece, è possibile – anzi necessario – *concepire* l’impossibile “come se fosse” un effettivo ente; e, analogamente, dobbiamo *giudicare* che l’impensabile non è un caso del pensabile, senza che ciò ci ritragga dall’ammettere che è possibile – ed ineludibile – *concepire* l’impensabile, in quanto oggetto di pensiero (cfr. *TOP*, 177). Senza uno studio dell’irreale sarà difficile fare un discorso ragionevole su quel nulla che entra nel cuore del discorso metafisico con la *creatio ex nihilo* come spiegazione causale ultima dell’ente in quanto ente. Del “nulla” e di “nichilismo” si deve parlare con il rigore metafisico di Possenti o non parlare. Lo stesso Possenti ammonisce: «del nulla è meglio parlare con la massima sobrietà, pena la caduta nell’enfasi o peggio nel discorso privo di senso».²³

²² “Ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum” (In *V Metaph.*, lc. 9 n. 5).

²³ Possenti 2004a, p. 111.

Bibliografia

TESTI

- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1993.
 Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1998.
 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, qq. 1-49, Roma, Edizione Leonina, t. IV, 1888
 Tommaso d'Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum* (In <n> Sent.), New York, ed. Prima Americana, 1948.
 Tommaso d'Aquino, *In libros Metaphysicorum* (In <n> Metaph.), Roma, Marietti 1950.
 Tommaso d'Aquino, *Quaestiones Disputatae de Potentia* (De Potentia), Roma, Marietti 1953.
 Tommaso d'Aquino, *In libros Physicorum* (In <n> Phys.), Roma, Marietti, 1954.

STUDI

- Chesterton 1995 = G.K. Chesterton, *Ortodossia*, Brescia, Morcelliana.
 Heidegger 1958² = M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
 Heidegger 1994³ = M. Heidegger, *Introduzione a "Che cos'è metafisica"*, in Id., *Segnavia*, Milano, Adelphi.
 Llano 1994 = A. Llano, *Objetividad y libertad: La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles*, "Anuario Filosófico", 27, pp. 231-248.
 Millán-Puelles 1989 = A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro (TOP)*, Madrid, Rialp.
 Mondin 2013 = B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna, Studio Domenicano.
 Possenti 2004a = V. Possenti, *Essere e libertà*, Soveria Mannelli (CZ), Rubettino.
 Possenti 2004b = V. Possenti, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Roma, Armando Editore, seconda edizione.
 Villagrasa 2005 = J. Villagrasa, *Antonio Millán-Puelles, fenomenólogo y metafísico*, "Investigaciones fenomenológicas", 4, pp. 315-319.
 Villagrasa 2007 = J. Villagrasa, *L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino*, "Alpha Omega", 10, pp. 209-223.
 Villagrasa 2008a = J. Villagrasa (ed.), *Creazione e actus essendi. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, Roma, ART – Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
 Villagrasa 2008b = J. Villagrasa, *Creazione e actus essendi. L'originalità della metafisica di Tommaso d'Aquino*, in J. Villagrasa (ed.), *Creazione e actus essendi. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, Roma, ART – Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, pp. 83-137.
 Villagrasa 2008c = J. Villagrasa, *Realismo Metafísico e irrealidad. Estudio sobre la obra Teoría del objeto puro de Antonio Millán-Puelles*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
 Villagrasa 2015 = J. Villagrasa, *Nichilismo, metafisica: terza navigazione e opposizioni*, "Alpha Omega", 18, pp. 229-252.

MAURO VISENTIN

APPUNTI SU REALISMO E METAFISICA

Premetto che non ho intenzione di conferire a questi “appunti” il carattere di un confronto diretto con nessuna, in particolare, delle tesi sostenute nel corso del dibattito svoltosi a Roma presso la sede del CNR il 22 febbraio:¹ le differenze della posizione che intendo sostenere rispetto a quelle proposte dai diversi relatori nei loro interventi (a loro volta, del resto, tutt'altro che concordi) sono varie e non marginali, e sarebbe inutilmente prolisso, oltre che improduttivo, esprimere le mie riserve e i miei rilievi su tutte le questioni prese in esame. Inoltre, essendo giunto in ritardo, quando alcune relazioni erano già state tenute, e non essendo disponibile una registrazione delle stesse, i riferimenti che potrei fare sarebbero incompleti e, anche per quelle che ho potuto ascoltare, basati esclusivamente sui miei ricordi delle cose dette. Per tutti questi motivi ritengo sia più ragionevole esporre ciò che penso, e lasciare che i contrasti (o le convergenze) se ci sono (come credo inevitabile che ci siano) emergano in maniera spontanea. Questo, è ovvio, non significa che io non abbia apprezzato il complesso della discussione, non ne abbia ricevuto stimoli diversi e significativi e che non ritenga ognuna delle prospettive presentate molto seria e degna della massima attenzione. Significa solo che considero più utile e proficuo per lo svolgimento del confronto, procedere come ho scelto di fare.

La prima questione sulla quale vorrei soffermarmi riguarda il termine e il concetto di “realismo”, la sua storia e il suo significato. E per cominciare, scoprendo subito le mie carte, vorrei in primo luogo chiarire come sia improprio e anacronistico parlare di *realismo* in riferimento al pensiero antico. Che sia anacronistico è un truismo, che non rende, però, di per sé impropria la scelta di fare uso di questo concetto anche con riferimento al mondo greco, qualora, appunto, una simile scelta venga motivata ricorrendo a qualche argomento persuasivo. È dunque sull'improprietà dell'attribuzione di una qualsiasi

¹ Con la parziale eccezione, alla fine del testo, di un riferimento esplicito al punto di vista di Vittorio Possenti, la discussione del quale ha rappresentato la ragione stessa dell'incontro da cui il presente scritto è scaturito.

forma di “realismo” filosofico al pensiero antico, anche a prescindere dal suo anacronismo, che vorrei, propriamente, concentrare, in primo luogo, la mia attenzione. Per farlo, devo però, innanzitutto chiarire ciò che mi sembra debba intendersi e sia comunemente inteso con il ricorso a questo termine. Con “realismo” noi designiamo, di solito, per lo più senza distinguerli, due concetti diversi (anche se non opposti), ovvero, per prima cosa, la convinzione che esista una realtà ontica esterna a noi e indipendente dalla nostra facoltà di conoscere. In secondo luogo, facciamo uso di questo termine per contrapporlo ad altri, come, in epoca medioevale, quello di “nominalismo” (al tempo della polemica sulla natura degli universali) e, in epoca moderna, quello di “idealismo” (sostanzialmente dopo Kant e a partire da Jacobi). Su questa base possiamo sicuramente affermare, con un impiego, ripeto, anacronistico ma non illegittimo del termine, che la filosofia greca è essenzialmente realistica nel primo dei due sensi e verosimilmente nella prima accezione del secondo. Ma certo non nella seconda accezione di quest’ultimo. In altre parole, la filosofia greca ritiene che le cose sensibili che appaiono al di fuori di noi e indipendentemente da noi, ossia dal *Soggetto*, esistano davvero, e ritiene anche (almeno una parte di essa, mentre un’altra parte li considera semplice frutto di astrazione) che gli universali (cioè le forme o, platonicamente, le idee) godano di un’esistenza a sé, indipendente dal pensiero umano e dalla sua facoltà di conoscere. Proprio per questo, chi parlasse di “idealismo greco” (come, per esempio, faceva, all’inizio del secolo scorso, Laberthonnière) farebbe uso di un’espressione del tutto inappropriata. E proprio per questo la filosofia greca non può essere considerata “realistica” nel secondo significato della seconda accezione, non avendo alcun possibile “idealismo” con cui confrontarsi. Tuttavia, con “realismo” anche nella sua prima e generica accezione, non intendiamo solo il convincimento che cose esterne a noi e indipendenti dalla nostra facoltà di conoscere esistano realmente, ma altresì che siano conoscibili come tali, cioè come realmente sono in se stesse (anche perché, se il realismo non ammettesse, almeno implicitamente, questo, si risolverebbe in un paradosso: ne fa fede la varietà semantica che contraddistingue in Kant l’uso e il significato del concetto di “cosa in sé” – che per lui esiste indipendentemente dalla nostra facoltà di conoscere ma (o proprio per questo) è inconoscibile

– considerata talvolta equivalente e talvolta no all’“oggetto trascendentale” o all’“oggetto intelligibile” e in altri casi – nell’edizione 1781 della *Critica della ragion pura* – espressa anche ricorrendo al simbolo di un’incognita, rappresentata dalla lettera “x”; per non parlare della critica distruttiva cui la “cosa in sé”, intesa nel senso più ovvio e comune del termine, viene sottoposta da Fichte, con argomenti che ritengo validissimi, nella *Prima introduzione alla Dottrina della Scienza*). Il concetto di “realismo” implica, quindi, *nello stesso tempo*, un’ontologia e una gnoseologia. Ma il pensiero greco classico ignora, per lo più, il problema della conoscenza. Non dispone, in altre parole, di una vera e propria gnoseologia. Non ne dispone, almeno *in positivo*. Vediamo di renderne espliciti i motivi, riprendendo la questione del realismo dal punto di vista del suo contenuto ontologico. Il termine (e il concetto) di *realismo*, come quello di *realtà* è un’espressione di conio latino (di un latino non classico ma medioevale e, inizialmente, giuridico) che deriva, come è noto, da *res*. L’espressione della lingua greca più prossima per contenuto semantico a ciò che costituisce l’oggetto del realismo, ossia la realtà intesa non come essenza della cosa (*realitas*) ma come complesso di cose esistenti e percepibili, è φύσις. La *natura* è ciò che in primo luogo, originariamente ci *circonda* e che noi avvertiamo, attraverso i sensi, *avvolgerci* e incombere su di noi. Essa, perciò, non ci è estranea. Noi *ne siamo parte*. Questo vuol dire che, diversamente dall’oggetto del realismo, la φύσις greca non ci sta *di fronte*, non si *contrappone* a noi, ma, piuttosto, come ho già detto, ci avvolge e ci circonda da ogni lato. Pertanto, il pensiero greco non si è mai posto – ripeto, *in positivo* – il problema di come entrare in contatto con la φύσις attraverso i sensi e la mente: questo contatto è già garantito dalla medesima φύσις, alla quale anch’esso (il contatto), così come i nostri organi di senso e come noi stessi, appartiene. Ma la φύσις, ciò che ci appare sensibilmente, è mutevole, soggetta ad evoluzione e involuzione, crescita e decrescita, generazione e corruzione ecc. Di conseguenza, non è, “di per sé”, *vera*, anche se è certamente *reale*, perché la verità, per un greco, deve essere *eterna, immutabile, necessaria, incontrovertibile*. Inoltre, la mutevolezza e *imprevedibilità* della φύσις ne fa qualcosa di perturbante, meraviglioso ma anche minaccioso, per noi che pure le apparteniamo, anzi, *proprio perché le apparteniamo*: appartenendole,

siamo immersi nel suo flusso, soggetti alla sua mutevolezza, continuamente a rischio di dissolverci in essa (di dissolvere, nella sua unità magmaticamente instabile, la nostra individualità singolare, il nostro essere *individuum*, o meglio degli *individua*). La stupefazione per lo spettacolo caleidoscopico della natura che ci circonda e ci avvolge e di cui siamo parte integrante, unita all'incombere della minaccia implicita nel rischio del dissolvimento di quella sua parte che noi stessi siamo (il dionisismo, addomesticato dal tragico, di cui Nietzsche ha intuito la radice profonda nello spirito greco delle origini) è alla base del θαυμάζειν, da cui, secondo Platone e Aristotele, nasce l'impulso filosofico. Ossia l'impulso a cercare la causa, la ragione, l'origine, il fondamento di ciò che appare (ma che non è, intendiamoci, una *semplice apparenza* nel significato che noi, oggi, diamo a questa espressione, ossia qualcosa di *illusorio*, *ingannevole*, *irreale*, puramente *soggettivo*) e che, una volta fondato, spiegato, giustificato – *conosciuto*, cioè, non nella sua incomprensibile (e minacciosa, perché imprevedibile) manifestazione, ma nella sua natura più profonda e vera – perde quei caratteri di imprevedibilità e incontrollabilità che lo rendono perturbante e diventa dominabile. Per fare questo, ossia per afferrare la verità profonda della φύσις (la sua natura più intima, la natura della natura, la natura alla seconda potenza) occorre, paradossalmente, andare oltre (μετά) di essa: al di là della natura. Questo andare oltre, questo cercare la causa o il fondamento al di là di essa, è appunto il compito della filosofia in quella sua modalità di espressione che nella Grecia antica, quasi senza eccezioni, è rappresentata dalla *meta-fisica*. Ma che tra φύσις e metafisica (fra apparenza ed essenza) ci sia una non discutibile *continuità*, lo prova non solo ciò che Aristotele dice dei primi filosofi (i fisici) all'inizio dell'insieme dei trattati che nel catalogo delle sue opere redatto da Andronico di Rodi portava verosimilmente il titolo dal quale questo indirizzo filosofico ha derivato la sua denominazione, quando sostiene che costoro, pur cercandolo fra gli elementi naturali, andavano, a loro modo, anch'essi alla ricerca del principio primo di tutte le cose (del principio della φύσις), per cui è giusto trattare delle loro teorie non solo nell'ambito della fisica ma anche della metafisica (983b1-25). Non solo questo dimostra la continuità che per un filosofo greco legava la φύσις alla sua giustificazione invisibile o sovrasensibile (metafisica, appunto), ma anche, ad esempio, la differenza fra ciò che è

primo per noi (l'apparenza sensibile, di nuovo la φύσις) e ciò che è primo *per natura* (κατὰ φύσιν), ossia proprio la causa, l'essenza o il fondamento *soprasensibile* della φύσις – *soprasensibile*, non, però, *soprannaturale*, nel senso, perlomeno, che questo concetto ha assunto a partire dal pensiero cristiano, dove non denota solo qualcosa di *ulteriore* rispetto alla natura ma di *opposto* e, nella sua *trascendenza*, radicalmente *discontinuo* rispetto ad essa –,² il fondamento inapparente di ciò che appare. Tutto questo ci dice che il pensiero greco non si pone il problema di come sia possibile *raggiungere la verità*, ma di *che cosa sia la verità*. Non si pone, ribadisco, *in positivo* il problema della conoscenza, ma solo quello della verità. D'altra parte, come ci si potrebbe porre il problema di che cosa sia la verità se non si ritenesse che essa non solo esiste, ma è anche, e *naturalmente*, alla portata della nostra capacità di conoscere?

Pertanto, la filosofia greca, benché non dubiti dell'esistenza di una realtà a noi esterna (una realtà che ci contiene e che non può, per questo stesso motivo, essere ridotta ad un semplice contenuto della nostra mente, ipotesi, quest'ultima, che il pensiero antico, *in positivo*, non giunge neppure ad ipotizzare come formulabile), non è, in senso "tecnico", una filosofia "realistica", perché non è una filosofia a sfondo gnoseologico.³ È, infatti, esclusivamente in *senso negativo* che il pensiero greco si pone un problema che potremmo definire, per analogia, di natura gnoseologica: quando si accorge che non solo la φύσις è mutevole e che, di conseguenza anche noi lo siamo, come parte del suo insieme, ma che essendolo noi stessi, in quanto parte di essa, lo sono, allo stesso tempo, le medesime impressioni che ne ricaviamo sensibilmente. Le quali, dunque non sono più una possibile via di accesso alla verità *oggettiva* degli enti (neppure di quell'ente in cui l'uomo stesso o la sua mente e i suoi sensi consistono). Il dubbio scettico, il relativismo protagoreo hanno in questa intuizione critica (o nichilistica) la loro radice. Quindi, per i Greci, se la verità esiste, non coincide con la realtà sensibile (è metafisica); se esiste solo l'apparenza sensibile, non esiste la verità (nel senso che l'apparenza è puramente soggettiva, relativa: non ce n'è una ma tante quante

² Al contrario della *forma*, ossia l'*essenza* (la causa formale aristotelica), che è *immanente* alla *natura* ontica o quanto meno ne è *partecipata*.

³ La filosofia greca non è, a rigore, realistica neppure in senso ontologico, perché la φύσις, benché reale, non è, come abbiamo visto, vera di per sé, cioè dotata di autonomia ontologica rispetto alla forma.

sono le percezioni che ne abbiamo). E, sia chiaro, questo non vuol dire che il mondo o l'apparenza sia un *prodotto* della nostra facoltà rappresentativa – la quale sarebbe, perciò, l'unica cosa non relativa e quindi vera –, perché anche questa facoltà è apparente, sensibile, relativa: non c'è, nel relativismo protagoreo, a ben vedere, nessun privilegio ontologico del soggetto e della sua coscienza sulle cose apparenti, non più di quanto, nella filosofia parmenidea, ci sia un privilegio ontologico dei nomi sulle cose, ritenute ingannevolmente vere, che essi designano (“sono solo nomi tutte le cose che i mortali hanno catalogato, reputandole vere” – Fr. 8 vv. 38-39): se l'uomo è misura di tutte le cose, lo è *ciascun singolo uomo*, che dunque è misura anche di tutti gli altri i quali, a loro volta, lo sono di lui, e dove misurante e misurato, metro e misurazione sono *vicendevolmente* soggetti l'uno all'altro non c'è fondamento o verità: c'è soltanto un circolo che ruota indefinitamente e insensatamente su se stesso. Casomai *veri* sarebbero, qui, questo circolo e questa insensatezza in quanto tali: fare a meno, sia pure solo implicitamente, del concetto di “verità” è difficile anche per lo scetticismo.

In definitiva, quindi, nel mondo greco solo un'alternativa è possibile: o la verità ontologica, per i metafisici, o il nichilismo *ante litteram*, per gli scettici (gli eristi, i megarici) e i sofisti. E questa non è certo un'alternativa fra realismo e idealismo. Ma se proprio si vuole utilizzare il termine “realismo” applicandolo al pensiero antico in ragione del fatto che quella parte di esso (senza dubbio preponderante) che riconosce l'esistenza della verità (si potrebbe, per semplificare, denominarla *metafisica greca*, in tutte le sue forme) riconosce anche quella di un mondo esterno reale e (benché instabile e privo di autonomia ontologica) esistente al di fuori del nostro pensiero (o in generale del pensiero), potremmo utilizzare la definizione (che per le ragioni anzidette è sicuramente, ma anche intenzionalmente anacronistica e persino volutamente ossimorica), di “metafisica realistica”.⁴ Con una sola eccezione:

⁴ Formula che viene qui adottata per evita di incorrere, impiegando quella di “realismo metafisico”, in un implicito e potenzialmente equivoco o addirittura fuorviante riferimento al pensiero di Hilary Putnam, rispetto al quale il realismo metafisico greco si distingue per via di un'idea di verità e un'idea di metafisica che – in virtù delle ragioni già chiarite – non sono compatibili con quelle della gnoseologia moderna, dalla quale Putnam dipende per quanto riguarda entrambi questi concetti e in particolare quello della verità come “corrispondenza”.

Parmenide.⁵ Nel cui pensiero le due cose, la verità ontologica e il nichilismo ontico, convergono senza sintetizzarsi, ma, al contrario, tematizzando la loro frattura incomponibile: situazione speculativa particolarissima e senza eguali, che gli permette di sfuggire alla duplice aporeticità, della metafisica (denunciata dalla scuola megarica e da Antistene),⁶ da un lato, e dello scetticismo (denunciata da Aristotele), dall'altro.

Il realismo, come *termine* che designa la teoria secondo la quale esiste una *realtà*, indipendente dal soggetto, che coincide con la *verità* – cioè il realismo nell'unico senso, ad un tempo ontologico e gnoseologico, che sia filosoficamente possibile attribuire ad esso –, non appare, nel lessico del pensiero europeo, prima del medioevo. Ma non è tanto la realtà storica della sua comparsa quella che ci interessa appurare, quanto le ragioni che conferiscono al suo concetto un diritto di cittadinanza nella filosofia medioevale e moderna, che in quella antica, come abbiamo visto, non può essergli riconosciuto senza forzare in chiave metafisica il suo significato. La ragione di fondo sta in un passaggio che di “realistico” o se si preferisce di sensibilmente afferrabile non ha, a dire il vero, in senso stretto, proprio nulla: quello da una metafisica del fondamento ultimo come “causa formale” ad una metafisica dello stesso fondamento come “causa efficiente”. Non mi pare si possa discutere sul fatto che delle quattro cause aristoteliche quella che metafisicamente parlando ha, in Aristotele, la priorità è la causa formale. Questa rappresenta dunque il fondamento o la ragion d'essere di ultima istanza della φύσις nel suo apparire vario e mutevole. Con il pensiero medioevale, ossia con quella riforma del pensiero classico “ispirata al Cristianesimo” (la formula così come le ragioni ricorrendo alle quali mi

⁵ Al quale si potrebbe aggiungere per questo aspetto, ma su un altro piano di elaborazione filosofica, la personalità di Epicuro.

⁶ È possibile riconoscere il carattere aporetico della metafisica nella necessità in cui essa, per poter alimentare il programma speculativo che la sostiene, si trova di tenere distinti *fondamento* e *fondato* senza, in effetti, poterlo fare. Perché, per un verso, il fondato diviene fondamento esso stesso dell'esser fondamento del proprio fondamento (che non sarebbe tale se non fondasse qualcosa, ossia se non fosse il fondamento di un fondato), identificandosi circolarmente con questo; e, per l'altro, il fondamento riassorbe in sé il fondato, facendone una sua parte non partecipe né partecipabile (in quanto interamente risolta nell'identità che esso – come fondamento unico – riveste) e perciò indistinguibile dall'essere di questo (non dal suo essere fondamento: dal suo essere e basta, perché, a questo punto, esso non sarebbe più fondamento di nulla, visto che il fondato, come tale, si sarebbe dissolto).

sembra sia giusto utilizzarla di preferenza in luogo del semplice attributo di “cristiana” appartengono a van Steenberghen) che è la metafisica agostiniana, *in primis*, e Scolastica, poi, alla *res* viene sì riconosciuta un’essenza (la *realitas*) ma questa essenza è un contenuto della mente divina, che *crea* la realtà (come insieme totale delle *res*) e la crea attraverso il Verbo (Agostino, *Confess.* 11) ossia il λόγος, che in greco è tanto la “parola” quanto il “pensiero”. La *res*, pertanto, *ex-siste*, nel senso che sta fuori sia della mente umana (alla quale è totalmente estranea) sia della mente divina (che ne è, invece l’artefice, ossia quella che *la trae fuori da sé creando* la sua *esistenza dal nulla*⁷). Ma in più, rispetto all’apparenza naturale greca, essa (la *res*) è *vera già di per sé*. La Causa che l’ha prodotta, le ha conferito, infatti, con *l’existentia*, anche un’essenza (la *realitas*), che non è la propria (quella dell’ente perfettissimo e creatore, o ente sommo), ma che, in rapporto all’ente creato, è sua e specifica, perché è quella verità che appartiene alla conclusione dell’atto generativo, alla sua *perfectio*: quando l’effetto è compiuto, tutta la potenza generativa della causa si è trasferita in esso, attualizzandosi, e così esso non dipende più, ontologicamente, dalla causa: il cordone ombelicale è stato reciso e la creatura, sebbene priva di quella verità assoluta e necessaria che spetta al Creatore, possiede, tuttavia una *propria*, esclusiva, *verità contingente* o *di fatto*. Il “realismo”, nel senso più tecnicamente specifico del termine, si fonda, perciò, inizialmente, su un principio *idealistico*: un atto intuitivo di *intellezione* divina. Cosa che, tuttavia, anche in questo caso, non toglie nulla al fatto che l’emanciparsi dell’effetto dalla causa lo porta a retroagire concettualmente su quest’ultima, venendo a costituirsi quasi come *ragione formale* della causalità della causa (e quindi del suo *esser causa*): nessuna causa è tale se non produce un effetto e se non viene colta nell’atto di produrlo (o perlomeno di averlo prodotto). Per questo, il più aristotelico e in fondo il più greco degli scolastici, ossia Tommaso, potrà dire che il concetto (aristotelico) dell’*eternità del mondo* è falso ma non eretico (*Opuscula, De aeternitate mundi*).

⁷ Infatti, le cose *create* non partecipano della natura divina e perciò non *derivano* da quella: l’idea o la forma (l’essenza) della cosa nella mente di Dio, “tratta fuori” da questa dimensione non ne conserva il carattere, e per questo, secondo Agostino, l’esistenza che essa informa non è *generata* ma *creata*.

Questa ricostruzione, in parte storica in parte concettuale, del significato e del valore del termine e del concetto di “realismo” dovrebbe, innanzitutto, permettere di stabilire un’equazione, in virtù della quale non sembrerebbe possibile o sensato parlare di “realismo” senza presupporre, come necessariamente implicito nel quadro semantico in cui il “realismo” si iscrive, un “dualismo” sia ontologico sia gnoseologico relativo alla polarità, per un verso, di fondamento e fondato (causa ed effetto, verità nascosta e realtà manifesta), per l’altro, di *soggetto* e *oggetto*. Un siffatto dualismo, al quale ogni possibile realismo deve sottostare perché il suo significato non evapori, è, nella sua espressione gnoseologica (soggetto-oggetto), lo stesso che ritroviamo alla base dell’idealismo e che si riverbera nell’opposizione fra l’idea che la verità consista nella riduzione del soggetto all’oggetto, e quella, viceversa, che essa consista nella riduzione, contraria e reciproca, dell’oggetto al soggetto. Abbiamo così un secondo dualismo (o un dualismo di secondo livello) che dipende dal primo e ne riflette in sé la natura simmetrica: il dualismo fra lo stesso realismo e l’idealismo. Un secondo livello che può assumere svariate forme come quella consistente nell’opposizione di *fatti* e *interpretazioni*, di *pensiero* ed *essere* e così via. Sia l’idealismo sia il realismo pretendono di risolvere il suddetto dualismo attraverso la soppressione di uno dei due termini e la sua risoluzione nell’altro. Che una simile risoluzione – comunque venga ipotizzata e in qualsiasi modo si cerchi di realizzarla – non possa approdare ad altro che alla mera riproposizione di ciò che essa vuole superare e rendere superfluo può essere mostrato attraverso l’analisi di un celebre passaggio che ricorre nella dimostrazione formulata da Kant per confutare la prova ontologica dell’esistenza di Dio.

Contro la dimostrazione anselmiana Kant produce, in realtà, due argomenti. Uno lo si ricava implicitamente da quanto dice nelle prime due pagine della IV sezione del III capitolo del II libro della *Dialettica trascendentale* (quella dedicata, appunto alla confutazione della prova ontologica) e si traduce, in sostanza nella tesi (già sostenuta da Tommaso) che la cosiddetta “prova ontologica” in realtà *non è una prova*, ma soltanto una *definizione* del concetto di “ente assolutamente necessario”. L’altro è il vero e proprio argomento confutativo, noto soprattutto attraverso l’esempio dei “cento talleri”. L’argomento,

celeberrimo, parte, come si sa, dall'osservazione che l'esistenza non può essere un predicato e che, dunque, pensare che il concetto di una cosa esistente abbia uno spettro semantico più esteso (perché contiene un predicato in più: quello di "esistenza", appunto) e dunque una realtà maggiore del concetto della stessa cosa privo di quel predicato, come appunto sostiene Anselmo, facendo leva su queste due premesse per giungere alla conclusione dell'esistenza necessaria dell'ente di cui non si può pensare nulla di più grande, è un modo di ragionare assolutamente improprio, anzi, come sostiene espressamente Kant, del tutto contraddittorio. Quello che ci interessa, al riguardo, è precisamente l'argomento che Kant utilizza per dimostrare questa contraddittorietà, ossia, per intenderci, l'argomento che ruota attorno all'esempio dei "cento talleri". Il motivo che Kant esibisce per dimostrare che l'esistenza è una "posizione assoluta" e non una "nota di concetto", ossia, quello che, in ultima analisi, corrisponde ad un argomento a favore del realismo, è, almeno apparentemente, assai forte e senza dubbio molto acuto. Questo motivo si basa, nelle parole stesse di Kant, sul seguente ragionamento: "Se penso una cosa, con qualsiasi numero e sorta di predicati (e addirittura nella sua determinatezza completa), non aggiungo assolutamente nulla alla cosa per il semplice fatto di affermare che la cosa è. In caso diverso, infatti, non mi troverei più innanzi alla stessa cosa che ho pensato nel concetto, bensì a qualcosa di più; e non potrei affermare che ho dinnanzi, né più né meno, che l'oggetto del mio concetto" (*CdRP*, B 628, tr. Chiodi). L'argomento è molto persuasivo nella sua semplicità, e, apparentemente, incontestabile: se l'esistenza si aggiungesse al concetto, la cosa esistente e il concetto non potrebbero avere nessuna corrispondenza. Ma – si potrebbe domandare a Kant –, se l'esistenza fosse un predicato, il concetto di una cosa esistente, non corrispondendo al concetto della cosa semplicemente possibile (ossia pensata senza la nota dell'esistenza), non dovrebbe, appunto, corrispondere alla cosa realmente esistente? No, direbbe Kant, perché la *cosa realmente esistente* e la *cosa pensata come esistente*, se l'esistenza fosse qualcosa che si aggiunge al concetto, sarebbero diverse e non potrebbe esserci, fra di esse, alcuna conformità: io posso pensare come esistente (aggiungendo – verbalmente o mentalmente –, cioè, ad esso, la nota o il predicato dell'esistenza) qualcosa che non esiste. Pertanto, se l'esistenza reale dovesse

incrementare il concetto dell'esistenza pensata, questo rincorrerebbe quella senza, per definizione, poterla mai raggiungere (con tanta maggiore radicalità dell'Achille zenoniano rispetto alla sua tartaruga, visto che nel caso dell'argomento di Kant non ci sarebbe neppure un avvicinamento asintotico dell'inseguitore all'oggetto inseguito), e la fuga dell'una non potrebbe mai essere arrestata dall'abbraccio dell'altro. Perciò, aggiunge Kant, "...per gli oggetti del pensiero puro non c'è alcun mezzo per conoscere la loro esistenza" e "distinguerla dalla semplice possibilità". Aggiunta, che può apparire ovvia da parte di Kant, tenendo conto, da un lato, di quanto lui ha più volte detto nelle pagine, nei capitoli e nelle sezioni precedenti dell'opera a proposito della distinzione fra possibilità puramente logica e possibilità empirica o reale, oppure riguardo all'uso empirico e a quello puro o trascendentale delle categorie, e non volendo, dall'altro, ora addentrarci nei meandri di questa complicata distinzione, né sollevare il problema se la categoria usata trascendentalmente sia o no pura (cioè non schematizzata) e, nel caso lo sia, come, di una categoria pura, possa farsi un qualsiasi uso. Può apparire ovvia, ma ovvia non è se si legge con attenzione quanto lo stesso Kant scrive appena poche righe prima, ossia che "Se si trattasse di un oggetto dei sensi, non mi sarebbe possibile confondere l'esistenza della cosa con il suo semplice concetto. *In virtù del concetto*, infatti, l'oggetto non è *pensato* che in conformità alle condizioni universali di una possibile conoscenza empirica in generale; *in virtù dell'esistenza* esso è invece *pensato* come rientrante nel contesto dell'intera esperienza..." (corsivi miei). Se qualcuno avanzasse l'ipotesi che la traduzione di Chiodi qui ha sovrainterpretato il testo e le intenzioni di Kant, può confrontarla con l'originale: "Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten *gedacht*" (corsivo mio). La traduzione, dunque, come si vede, è assolutamente fedele e Kant dice proprio che "attraverso l'esistenza (*durch die Existenz*) l'oggetto è pensato (*gedacht*)". Ma come? Kant sostiene, quindi, adesso, dopo non aver fatto altro, fin qui, che negarlo, che "per mezzo dell'esistenza" un oggetto verrebbe "pensato"? Attenzione: Kant dice proprio così, come abbiamo visto, ma ciò che più conta sono i motivi per i quali, verosimilmente, lo dice

(andando, senza dubbio, al di là delle sue stesse intenzioni). Perché, se dicesse, per esempio, che *l'esistenza fa sì che in virtù del concetto* l'oggetto venga pensato in un certo modo, smentirebbe quello che ha appena affermato, ossia che "in virtù del concetto l'oggetto viene pensato *solo* in conformità alle condizioni generali di un'esperienza *possibile*", *non reale*. Kant è quindi costretto a dire quello che dice, altrimenti entrerebbe in contrasto con se stesso e finirebbe col dire l'opposto di ciò che ha detto fino a questo momento, perché direbbe, in definitiva, che l'esistenza rende diverso il concetto dell'oggetto. Eppure, anche esprimendosi nel modo singolare in cui si esprime, dobbiamo riconoscere che questa conseguenza Kant non riesce comunque ad evitarla. Ammettiamo pure, infatti, che "in virtù dell'esistenza" l'oggetto venga *pensato*. Come non chiedersi, subito dopo, "*da chi e attraverso che cosa?*". Sembra difficile rispondere a questa domanda altrimenti che così: "dal soggetto pensante", "attraverso un *concetto*". Pertanto, se "in virtù dell'esistenza" un oggetto "è *pensato* come compreso nel contesto dell'esperienza nel suo insieme", esso non può esserlo che *dando vita ad un concetto specifico* (chiamiamolo "esistenziale"). E questo, allora, non vorrà forse dire che noi distinguiamo *concettualmente* l'oggetto "pensato semplicemente per mezzo di un concetto" dall'oggetto "pensato attraverso l'esistenza"? Certo che vuol dire questo! Come, del resto, potremmo, altrimenti, *pensare* la distinzione che Kant sottolinea con tanta enfasi – la distinzione, intendo dire, fra l'oggetto *semplicemente pensato* e l'oggetto *realmente esistente*, la distinzione, in altre parole, in cui consiste l'essenza del realismo – se non *attraverso due concetti diversi*? Però, d'altra parte, una tale distinzione fra concetti non può significare, a sua volta, altro che questo: che *l'esistenza è un predicato* che si aggiunge al concetto dell'oggetto semplicemente possibile (semplicemente pensato) e lo incrementa, modificandolo semanticamente. Tuttavia, se significa quello che abbiamo appena detto, è evidente che significa l'esatto opposto di tutto ciò che Kant non ha fatto altro che dire e ripetere per l'intera durata della sua dimostrazione. Ma in tal caso che ne è della forza e della persuasività del ragionamento di Kant relativamente al fatto che se noi distinguessimo con *due concetti diversi* l'oggetto pensato da quello esistente, tra pensiero ed esistenza non ci potrebbe mai essere alcuna conformità e che non sarebbe possibile nessun

rispecchiamento dell'una nell'altro? Ovvero che tutto si ridurrebbe ad una vana rincorsa in cui l'uno inseguirebbe l'altra senza poterla mai raggiungere? Che ne è di tutta questa argomentazione e della sua forza persuasiva? È semplice: l'argomentazione rimane pienamente valida tanto quanto il suo capovolgimento. È proprio da un simile modo di ragionare, infatti, che abbiamo desunto la conseguenza che ci ha condotti a rovesciarlo. E questo vuol dire che, rovesciandolo, la conseguenza rovescia se stessa, ossia, in altre parole, che il ragionamento di Kant è *antinomico*. Ma anche che non lo è per un difetto del suo modo di procedere, bensì per una ragione intrinseca, per un limite strutturale del dualismo fra pensiero ed essere, fra soggetto e oggetto, su cui esso si fonda. E su cui si basa il realismo (non più e non diversamente, peraltro, da quanto avviene per l'idealismo, che ad una simile cesura deve, infatti, ugualmente appoggiarsi, presupponendola, per *poterla* togliere e, soprattutto, per *volerla* togliere).

Nel mio breve intervento alla discussione del 22 febbraio (nella quale dovevo fare semplicemente da moderatore di una sessione dei lavori e mi sono poi, invece, spinto a dire alcune cose "a braccio", senza averle minimamente preparate, forzando un po' i limiti del mio ruolo) ho evocato la celebre lettera di Kant a Marcus Herz del 1772, nella quale Kant pone il problema della conoscenza in questi precisi termini (che Vittorio Possenti, in una delle annotazioni diffuse dopo la discussione e contenenti le sue riflessioni sulle cose che aveva ascoltato, definisce "la grande questione che la filosofia moderna non è riuscita a condurre a soluzione"): "Su quale base si fonda il rapporto fra ciò che si chiama rappresentazione in noi e l'oggetto?", dichiarando che tale rapporto sarebbe comprensibile solo se l'intelletto con le sue rappresentazioni fosse la causa dell'oggetto o questo la causa delle rappresentazioni intellettuali, ma l'intermediazione dei sensi fa sì che l'oggetto possa essere causa in noi solo delle rappresentazioni sensibili, non di quelle intellettuali e dunque solo del modo in cui esso ci *appare*, non di come è. La questione, così impostata, benché risenta di un impianto di pensiero rigorosamente dualistico/gnoseologico, non si differenzia molto dal modo in cui la pone la "metafisica realistica", che abbiamo riconosciuto come un tratto costitutivo e caratterizzante della filosofia antica: i sensi ci offrono solo l'apparenza della cosa,

non la sua verità. Per questa è necessario andare “oltre” (è necessaria una “metafisica”). Ora, in un passo della *prima deduzione trascendentale* (quella, cosiddetta “a tre sintesi” del 1781) la questione rivela tutta la sua natura problematica: “I fenomeni sono i soli oggetti”, dice Kant in questo passo, dell’esposizione della terza sintesi – quella della “ricognizione nel concetto” – “che possono esserci dati immediatamente, e quello che in essi si riferisce immediatamente all’oggetto si dice intuizione. Ma questi fenomeni non sono cose in se stesse, ma, per sé, solo rappresentazioni che a loro volta hanno il loro oggetto, il quale, pertanto da noi non può essere più intuito”. In altre parole, le intuizioni si riferiscono *immediatamente* all’oggetto, che, *come oggetto dell’intuizione*, è solo un fenomeno, cioè la rappresentazione di un oggetto non intuibile, del quale, dunque, non si può avere nessuna rappresentazione: insomma i fenomeni sarebbero rappresentazioni di oggetti non rappresentabili. Questa contraddizione non è di Kant: è dell’impianto su base *sensibile* e perciò *dualistica* della sua filosofia. Dire, come fa Possenti, che il proprio realismo è “in presa diretta sul mondo”, non significa dire una cosa sostanzialmente diversa da quella che sostiene Kant quando afferma che l’intuizione sensibile è un modo di riferirsi *immediatamente* all’oggetto. Così come cambia poco che si parli di “rappresentazione” o di “presentazione” se l’oggetto rappresentato o presentato è un’intuizione *fornita dai sensi*: questo vuol dire una sola cosa: che l’oggetto si conosce *attraverso* gli organi di senso e perciò in modo *mediato, non immediato*, e che *immediata* può essere solo l’*apparenza*, non la verità. Può anche darsi che l’oggetto che vediamo sia lo stesso oggetto (persino dal punto di vista morfologico e a tutti gli altri effetti) che non vedevamo quando il nostro sguardo era volto altrove, ma per sostenerlo ci vuole una prova, un percorso logico, senza la *mediazione* del quale noi abbiamo solo l’apparenza della cosa, non la sua verità (che potrà *rivelarsi* uguale all’apparenza, ma *non immediatamente*, proprio perché, per potersi *rivelare* tale, occorrerà che qualcosa la *sveli*, andando *oltre* l’apparenza, anche se ciò che è oltre l’apparenza fosse l’apparenza stessa: quell’*oltre* che si è *rivelato* inesistente è comunque un “oltre” rispetto a ciò che non si era ancora *rivelato* tale e che, per questo, era ancora *velato*, pur essendo lo stesso: lo stesso ma, come direbbe Heidegger, non il medesimo). Il punto è, quindi, proprio questo: il legame fra realismo e

metafisica. Questo legame, che emerge nel pensiero antico e che in quello moderno diventa paradossale o addirittura ossimorico,⁸ è però imposto dalla natura dualistica di entrambi i termini della relazione: del realismo per la sua vocazione naturalmente gnoseologica e della metafisica perché fondata sul rapporto apparenza-verità. Ma proprio questo legame rende improponibile l'idea di una "presa diretta" della conoscenza sul mondo in chiave realistica: già di per sé il concetto di un *rapporto* che sia *immediato* (e *diretto* vuol dire questo) è un controsenso. Il pensiero medioevale ha cercato di ratificare e formalizzare questo controsenso scavando un abisso fra la verità e l'apparenza e, nello stesso tempo, trasferendo un po' di verità nell'apparenza stessa, col farne una realtà creata, una *verità contingente* (perché subordinata a quella necessaria) o *di fatto*. Ma nessuno di questi espedienti ha permesso di evitare che la metafisica moderna finisse nelle secche di una verità contingente che, per non essere puro e semplice "caso", deve, magari attraverso un'*impercorsibile catena infinita* di cause, riconnettersi alla necessità, diventando, o meglio tornando ad essere un semplice abbaglio della mente finita, un'apparenza, appunto.

"Metafisica realistica" significa che tra realtà e verità deve esserci un legame, che porti la prima a coincidere con la seconda, ma che imponga, allo stesso tempo, la necessità che esse rimangano anche e sempre *due*. Se la realtà deve essere vera, la verità deve essere reale. Ma proprio perché questo "dovere", pur non essendo un'aspirazione etica, ma la conseguenza necessaria di uno "svelamento", è un sentiero che si può percorrere in due sensi e non può essere cancellato o interrotto, la realtà che si risolve nella verità cessa di apparire, la verità che si risolve nella realtà cessa di essere (si moltiplica e si relativizza come una qualsiasi percezione istantanea). Eccoci, quindi, tornati all'alternativa tra Platone (o Aristotele) e Protagora. Ci saranno sempre platonici (o aristotelici) e ci saranno

⁸ Non sempre, tuttavia. Non, per esempio, nel caso, già ricordato, di Putnam. Almeno fino a quando il filosofo statunitense non riterrà di dove abbandonare l'espressione "realismo metafisico" – dopo averne criticato, tuttavia, non il concetto, in quanto tale, ma le conseguenze – per aderire ad una prospettiva di carattere "internistico", che non avrà, cioè, più il suo fulcro nel riconoscimento dell'*esteriorità* di ciò che può dirsi "reale", ma nell'*interiorità* del modo, variabile a seconda dei soggetti e delle circostanze, di categorizzare e concettualizzare il mondo (sempre, peraltro, sulla base di una realtà comune intersoggettiva). Un'impostazione, questa, che, situandosi in un certo senso, fra realismo e idealismo, sembra incapace di evadere dalle strettoie di una gnoseologia dualistica e dalle difficoltà che, come abbiamo visto, ne rappresentano la conseguenza inevitabile.

sempre protagonisti nella storia del pensiero occidentale (per lo più inconsapevoli di essere l'una cosa o l'altra). E talvolta potrà accadere non solo che si scambino le parti per un'intima vocazione all'unità, ma che lo sguardo metafisico, avvicinandosi troppo all'oggetto diventi protagonista, e che questo, allontanandosene e vedendolo come un tutto compatto si trasformi in metafisico. Esiste una dialettica puramente fenomenologica (che descrive una fenomenologia del pensare e dell'essere priva di risoluzione sintetica e destinata a riproporsi indefinitamente e senza scopo), in grado di riassumere in sé il "gioco laborioso" (secondo la formula con la quale Platone definisce la propria dialettica nel Parmenide) della filosofia occidentale giunta al tramonto della metafisica, cioè al *suo* occidente. Questa dialettica non è una dialettica della verità, ma di un pensiero *doxastico*, perennemente in movimento, che oscilla tra alternative non separabili e neppure componibili nell'unità di una sintesi. La metafisica al tramonto è quindi una metafisica giunta alla consapevolezza di essere la pura espressione di un istinto, al quale non è dato in sorte di tramontare se non con l'essere umano finito. Un istinto che, radicato nell'uomo, non è niente di più, ma anche niente di meno, della pulsione chiamata a tradursi nello sforzo di difendere quest'ente, con la coscienza che esso ha di sé e del suo destino, dalla sua stessa inspiegabile, enigmatica, incomprensibile e perturbante vocazione a finire.

RISPOSTE DI VITTORIO POSSENTI

Terminato l'incontro del 22 febbraio 2017 presso il CNR, si era rapidamente fatta strada l'idea di raccogliere gli interventi e le risposte in un volume digitale da pubblicare sul sito dell'Illiesi: la liberalità del direttore Antonio Lamarra e dei suoi più diretti collaboratori ha messo a disposizione la collana "ILIESI digitale", e di ciò li ringrazio vivamente. Ringrazio parimenti il collega Riccardo Pozzo per aver suggerito l'iniziativa e seguito l'organizzazione dell'incontro.

In questa sezione sono raccolte le mie risposte ai contributi ed interventi, preparate secondo *due modalità*. Le prime risposte, che tengono presenti gli interventi, per lo più orali, pronunciati durante l'incontro, sono state stese poco dopo il 22 febbraio, basandosi sugli appunti da me presi. Alla fine del dibattito avevo informato che, non potendo rispondere in maniera estesa alle questioni sollevate, avrei cercato di farlo per iscritto.

Le seconde risposte sono state elaborate dopo l'arrivo, vario tempo dopo, dei contributi scritti. Essi ammontano a nove e sarebbe stato difficile tentare una risposta articolata per ciascuno di loro. È sembrato più significativo considerare quattro interventi (E. Berti, M. Dell'Utri, M. Marassi, M. Visentin) per le domande che sollevano e che toccano in maniera esplicita nuclei teoretici nevralgici del discorso svolto in *Il realismo e la fine della filosofia moderna*. Per rendere più puntuale e leggibile il mio testo ho ripreso abbastanza spesso le posizioni dei quattro autori con citazioni letterali.

PRIME RISPOSTE

1. *Necessità e difficoltà della metafisica.* Massimo Dell’Utri ha sollevato la questione se esista una gerarchia dei saperi, e mi pare che abbia risposto dubitativamente o forse negativamente. Per configurare un ingresso al tema occorre stabilire se la filosofia e in specie la metafisica sia un sapere o meno; e poi, se vale il primo caso, se sia un sapere stabile capace di offrire una conoscenza dell’essere e delle sue “leggi”, ossia un sapere sull’ente in quanto ente, una filosofia prima che dichiari qualcosa di basale sulla natura delle cose. Altrove ho cercato di mostrare che Kant e il neopositivismo logico sono alle nostre spalle, che la loro impostazione del problema dell’essere e del conoscere è manchevole, e che la posizione popperiana che riconduce la metafisica a utile serbatoio di ipotesi le quali *donnent à penser* alla scienza, è una proposta forse valida per l’epistemologia della scienza, non invece per la filosofia prima (quest’ultimo aspetto è svolto in specie in *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Morcelliana 1995). Se un senso fondamentale dell’essere alla portata dell’intelletto umano può venir trovato, esso potrà provenire dalla metafisica, che in quanto tale è non solo un sapere ma pure un ingresso nell’ordine della sapienza (di una sapienza della ragione). Per quanto tale sapere sia difficile, non a nostra disposizione nel senso che sia lì a portata di mano, e limitato quanto all’estensione (senza però dimenticare che le questioni metafisiche vertono su quanto è più alto, più essenziale e conta di più), ritengo che la tradizione metafisica, e in specie quella della filosofia dell’essere, abbia avviato sulla giusta strada la riflessione.

Il commento alla *Metafisica* che Tommaso d’Aquino opera su questi punti merita di essere conosciuto per la semplice chiarezza del dettato e per la sua profondità. Riprendo qui in breve quanto scritto con maggiore ampiezza altrove. Nel “Proemio” del suo commento l’Aquinato spiega che tutte le scienze e le arti sono ordinate alla perfezione dell’uomo, ossia alla sua beatitudine, e per questo è necessario che esista una scienza che regga tutte le altre (*aliorum omnium reatrix*) e a cui possa correttamente attribuirsi il nome di sapienza.

Questo sapere sarà il più altamente intellettuale e concernerà gli oggetti maggiormente intelligibili in sé. Esso riguarderà la certezza

scientificamente intellettualmente acquisita sulle cause, in special modo sulle cause prime e sui primi principi più universali, che concernono l'ente, l'uno, i molti, la potenza e l'atto. Questi concetti non possono essere trattati in qualche scienza particolare, ma in un sapere universale (*communis scientia*), il quale sarà anche sotto questo profilo il più altamente intellettuale. Tale carattere gli proviene anche dal fatto che esso considera gli oggetti massimamente intelligibili, che sono completamente separati dalla materia, *non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae*. Già a questo punto ancora iniziale si potrebbe riflettere sulla presenza insieme necessaria e pur tanto precaria della metafisica nell'esistenza e nel sapere umano: l'uomo come essere di frontiera tra mondo animale e mondo spirituale, *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*, ascende solo con grande fatica verso oggetti e saperi altamente intellettuali. *Nos non scimus nisi quaedam infima entium*. Ai fini di una giusta collocazione esistenziale della metafisica è utile cogliere l'implicito richiamo a prudenza e modestia che emerge da queste frasi.

In effetti, portando sul più altamente universale, su ciò che è più lontano dall'esperienza sensibile, essa costituisce un sapere estremamente arduo per l'uomo: "illa quae sunt maxime universalia, sunt sensibilibus remotissima, eo quod sensus singularium est: ergo universalia sunt difficillima hominibus ad cognoscendum. Et sic patet quod illa scientia est difficillima, quae est maxime de universalibus".¹ Si dà dunque una sorta di opacità e di arduità della metafisica nei confronti della mente umana, onde tale scienza non è nella piena disponibilità dell'uomo; egli infatti non può usarne liberamente, *cum frequenter ab ea [scientia] impediatur propter vitae necessitatem. Nec etiam ad nutum subest homini, cum ad eam perfecte homo pervenire non possit*, sebbene la *modica cognitio* che se ne può trarre supera le verità che si conoscono nelle altre scienze.²

2. *Vero dichiarativo e vero trascendentale*. Nicola Vassallo ha osservato giustamente che vero e falso si riferiscono all'ambito del discorso apofantico. Mi è parso che chiedesse se del vero si possa parlare anche al di fuori della modalità dichiarativa. Supposto che io

¹ *In I Met.*, lect. II, n. 45.

² *Ibid.*, lect. III, n. 60.

abbia inteso bene, osserverei che prima dell'apofansi sta l'orizzonte trascendentale dove, oltre al trascendentale fondante *ens*, compaiono anche il *verum*, il *bonum* e il *pulchrum* (impiego qui la nozione centralissima di trascendentale nel senso classico della filosofia dell'essere, e non in senso kantiano).

Ora è un carattere intrinseco delle nozioni trascendentali evocate di *non avere contrario reale*. L'*ens* ha un contrario contraddittorio che è il *non-ens* o *nihil absolutum*, che però è un mero ente di ragione senza esistenza reale. Gli altri tre trascendentali non hanno alcun contrario, neppure come ente di ragione. Non esistono ontologicamente né il *falsum* trascendentale, né il *malum* trascendentale, né il *turpe* o *deforme* trascendentale. Il vero trascendentale è legato all'*ens*, è una manifestazione dell'ente all'intelletto in cui l'essere si presenta come tale, così come è, anteriore ad ogni volontà dichiarativa in cui naturalmente possiamo comporre soggetto e predicato in modo conforme al reale o in contrasto con esso. Anche gli altri trascendentali sono un'esplicitazione dell'ente: questa nozione suprema è talmente ricca di contenuto che si presenta al soggetto pensante anche con altri volti, è e deve essere accostata da più parti onde possa svelare almeno una quota del suo contenuto. In tal senso il *bonum* trascendentale è l'essere che fa fronte al volere, al desiderio e all'amore, in un movimento in cui si esprime la bontà ontologica di ogni cosa, per cui diciamo: è bene esistere invece di non esistere. Qualcosa di analogo vale per il *pulchrum* trascendentale che dichiara all'intelletto una misura, un ordine, un'integrità dell'essere che attrae e si fa contemplare.

Dunque quando talvolta si legge l'espressione: "non si tratta di rispecchiare nel giudizio la verità o falsità inscritta nel reale", si è dinanzi ad una frase infelice perché il falso non è nella realtà, ma nel nostro giudizio che compone malamente soggetto e predicato.

Aggiungo subito che appena passiamo dall'ordine ontologico trascendentale a quello dichiarativo per il vero, a quello dell'azione nella morale e nella dottrina del bene, a quello del bello *estetico* (ossia percepito attraverso i sensi), *si incontrano i contrari*: il falso dichiarativo, il male morale come privazione del bene, il brutto estetico come privazione del bello. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, ossia la *differenza* tra bello *trascendentale* e bello *estetico*, i poeti e i mistici sono andati forse più in profondità dei filosofi. Angelo

Silesio, mistico e poeta, lo dice in maniera sfolgorante nel *Pellegrino cherubico*: “Tant’è attento Dio alla rana che gracida / Quanto al trillo che a lui manda l’allodola [...] Nulla, uomo, è imperfetto: ghiaia è pari a rubino /ed è bella la rana come un angelo serafino”.³ Tutte le cose allo sguardo di Dio sono più o meno belle, nessuna è brutta. Dio non percepisce il bello estetico ma solo quello trascendentale, e presta attenzione al gracidar della rana tanto quanto al canto dell’allodola. Dio percepisce il bello trascendentale, lo splendore dell’essere, non il bello o il brutto estetico che riguarda solo noi. Maritain approfondisce quest’ultimo aspetto in *L’intuizione creativa nell’arte e nella poesia*, un capolavoro della filosofia dell’arte di tutti i tempi.

3. *Realismo speculativo e logiche dialettiche*. Sul realismo si è fortunatamente ripreso a meditare da diversi anni, e l’evento da qualche tempo in qua ha sollecitato attenzioni più ampie. Per quanto concerne il *realismo classico*, la sua permanenza in Italia e altrove non è mai stata in questione neppure negli anni in furoreggiavano nichilismi di vario tipo, strutturalismo, settori dell’ermeneutica e del pensiero debole. Ma era una permanenza non estesa, sottotraccia o francamente assente dai circuiti culturali, alti o bassi, che contano e fanno opinione. La situazione è mutata quando ca. 40 anni fa è emerso il *New Realism* americano e numerosi anni dopo il “nuovo realismo” italiano; da non molto tempo ci si è incominciati ad accorgere che il realismo classico aveva continuato il suo cammino anche in Italia proprio negli anni in cui le tendenze filosofiche erano quelle di cui sopra.⁴

Il realismo è una posizione gnoseologica e metafisica che medita sulla conoscenza. Il modo più alto con cui possiamo penetrare nel mistero e nell’essenza del conoscere è intenderlo quale atto mediante cui si diventa l’altro in quanto altro (*fieri aliud in quantum aliud*): conoscere è portare in noi immaterialmente o intenzionalmente *la forma dell’altro*, in modo che sia possibile la verità come *adaequatio* o con-formità all’alterità, ossia al reale come altro da me. I termini di adeguazione e di conformità esprimono bene la nozione di verità

³ Silesius 1992, I. I, n. 269, p. 153; I. V, p. 303. Testo originale: “Mensch nichts ist unvollkommn: der Kiess gleicht dem Rubin: Der Frosch ist ja so schön allss Engel Seraphin. [...] Gott giebet so genau auf dass koaxen acht, Als auf dass direlirn, dass thin die Lerche macht”.

⁴ Per una riflessione a più voci vedi Lavazza-Possenti 2013.

dichiarativa, meno invece quello di corrispondenza che può far pensare all'idea infelice della mente come specchio dell'essere e della natura, ossia alla verità come mero rispecchiamento passivo, come hanno frainteso R. Rorty in *La filosofia e lo specchio della natura*, e Lenin (*Materialismo ed empiriocriticismo*) in cui sostiene il rispecchiamento della natura (e del suo movimento dialettico) nel pensiero dell'uomo.

Portare immaterialmente in sé la forma o il concetto *dell'altro* significa un immenso arricchimento cognitivo, ossia conoscere l'essere, il reale, l'alterità: ciò non vi sarebbe se noi conoscessimo eternamente solo l'io, il che comporterebbe un *piétiner sur place*. In una lettera ad Herz del 1772 Kant enuncia il problema fondamentale della gnoseologia moderna: come qualcosa entro la mente possa essere la rappresentazione di qualcosa fuori dalla mente. Questa appare la grande questione che la gnoseologia moderna non è riuscita a condurre a soluzione: né tramite il dualismo cartesiano-kantiano tra pensiero ed essere, né tramite la dialettica "idealistica" la quale assume l'identità tra Logica e Metafisica, ossia che l'automovimento logico dell'idea pareggi lo sviluppo dell'ente, cioè il divenire reale. In *Il realismo e la fine della filosofia moderna* si è illustrato che il termine stesso di rappresentazione è inadeguato in quanto le idee *presentano* il reale e l'altro (l'oggetto A), e non lo *rappresentano* se rappresentare significa lo stare di B al posto di A, e nell'ordine pratico agire per conto di un altro. Il concetto presenta invece la *res* e non la rappresenta.

3.1. *Giudizio e concetto*. Questo punto merita molta attenzione. Larga parte della gnoseologia del XX secolo ha puntato sul *giudizio* e ignorato il momento della formazione ed apprensione del *concetto*, momento spesso disciolto in una semiosi infinita in cui il senso di un termine acquista significato soltanto in una relazione mai conclusa con l'infinità di tutti gli altri "oggetti" (tesi dell'olismo semantico). È venuta meno in molti casi l'intellezione degli indivisibili, e quindi la sostanzialità dell'individuo, e di conseguenza il nome acquista senso solo in una proposizione ed entro una rete di relazioni potenzialmente infinita.⁵

⁵ Per uno sviluppo di questo nucleo capitale rinvio a Possenti 2004a.

La logica dialettica di Hegel è di questo tipo, e lo fa intendere in tutti i modi lui stesso quando nella *Scienza della logica* osserva che “un essere determinato finito è un essere che si riferisce ad altro; è un contenuto che sta in un rapporto di necessità con un altro contenuto, col mondo intiero”, di modo che “se venisse distrutto un granello di polvere, rovinerebbe l’intiero universo” (L. I, nota I). Soltanto assolutizzando all’infinito la sola relazione logico-astratta, e voltando completamente le spalle al reale, si può sostenere una simile enormità. L’affermazione ha senso solo a livello logico e in una logica necessaria. La logica dialettica di Severino, pur diversa dalla precedente, non possiede una struttura fondamentale differente. Per Severino il significato di un nome A costituisce un compito infinito in quanto esso dipende dall’infinità delle relazioni tra A e nonA.

Pare ovvio che in questi casi la sostanzialità individuale è dissolta nell’infinitezza delle relazioni, per cui nel nesso tra sostanza e relazione vince a man bassa la seconda. Si tenga presente che nella tavola delle categorie aristoteliche la relazione è la categoria più distante dalla sostanza, quella che ha per così dire il minor valore d’essere e di esistenza, mentre *substantia est primum ens*. Considerando con attenzione questi aspetti, si avrà un’idea del profondo *oblio dell’essere reale* e sostanziale che percorre non poca parte del pensiero moderno.⁶ In effetti Hegel non cerca un sapere sull’ente in quanto ente, ma un sapere sull’intero, la parte e le loro relazioni. Sull’oblio dell’essere le analisi speculative di Heidegger e di Maritain, che denuncia l’*ideosofia moderna* che ha cercato una “sapienza dell’idea” invece che un’*ontosofia* o “sapienza dell’essere” –, hanno alcuni punti di contatto, sebbene la diagnosi heideggeriana che investe senza mezzi termini l’intera vicenda della metafisica, risulti a mio parere fuorviante.

Resta da aggiungere che il termine dialettica ha un significato più ampio di quello che è depresso nelle logiche dialettiche di Hegel o di Gentile. Può significare le categorie fondamentali e le loro relazioni sulla cui base viene compreso il tutto. In tal senso nella vicenda della metafisica sono sorte le dialettiche dell’Uno-Molti e la correlativa metafisica della partecipazione dei molti all’Uno; della Parte-Tutto come in Hegel, Gentile e forse Spinoza; della causalità categoriale

⁶ Su questo processo vedi Possenti 2004a.

come in Aristotele in cui il Motore Immobile non è causa trascendente totale del finito, ma solo causa efficiente e finale del suo movimento; e infine la dialettica dell'essere finito e dell'*esse ipsum per se subsistens* quale causa totale dell'esserci di tutto il finito e di ogni suo ente. Mi preme sottolineare che quest'ultima dialettica non parte come un colpo di pistola dall'Assoluto, ma dal *finito*. È a partire dall'ente come trascendentale primario e fondante che l'analisi filosofica dell'intelletto scopre in esso il polo essenza e il polo essere (o esistenza), ossia quella che Heidegger ed altri hanno chiamato la polarità reggente della vicenda della metafisica. Allora l'ente è *id quod habet esse*: l'*id quod* esprime l'essenza e l'*esse* l'esistenza. Da qui prende origine quella che sembra la più radicale e poderosa dialettica speculativa della vicenda della metafisica, la dialettica *ens-essentia-esse / actus essendi*, propria della filosofia dell'essere; la più radicale perché appunto prende le mosse dalla realtà più originaria di ogni altra: l'ente e l'essere dell'ente.

4. *Il malpasso moderno sul divenire*. Non è sufficiente superare il dualismo cartesiano e kantiano tra pensiero ed essere per ritenersi realisti. Il caso di Hegel è esemplare: questi annienta il dualismo kantiano identificando pensiero ed essere, ma si muove in una direzione esattamente contraria a quella del realista, poiché introduce il movimento logico-dialettico dei concetti, generati dalla mente del filosofo, nel reale, supponendo che il reale si adegui ad esso quasi a priori. In tal modo la comprensione e la spiegazione reali sono sostituite da un dispositivo logico che offre solo un sapere verosimile e incerto. Particolarmente stupefacente è il fenomeno del *divenire* che – come tanti hanno notato – viene ricondotto dalla dialettica hegeliana a una combinazione di essere e nulla che non spiega alcunché, e che parte (male) da astrazioni logiche invece che da un'analisi concettuale dell'esperienza.

Sia consentito aggiungere che uno dei massimi temi negletti dalla filosofia moderna sta nella mancanza o nel difetto di analisi in ordine all'ubiquo fenomeno del *divenire* mondano, cosmico, umano, di cui offrire una soluzione razionale. Tale filosofia per lo più opta per un divenirismo apriorico, dato per scontato o autoesplicantesi (un divenire originario assunto come evidenza primaria che non richiede spiegazioni, e dunque assunto come un mero postulato), o per la

sussunzione del divenire entro una struttura meramente logica. Dal lato neoclassico italiano (Bontadini) si ritiene poi che il divenire possa essere determinato come un *entrare e un uscire dal nulla*: si tratta di un equivoco speculativo di così alta portata che inquina sin dal primo passo la ricerca, avviandola su sentieri senza sbocco (su ciò oltre).

Volendo riassumere, osserverei che i fondamentali momenti di crisi della modernità filosofica sembrano riconducibili a *tre fattori*: il secco dualismo tra pensiero ed essere che conduce all'oblio dell'essere (cammino da Cartesio a Kant); l'identità hegeliana e gentiliana tra pensiero ed essere, tra logica e metafisica che comporta l'inganno dialettico (e anche qui vi è oblio dell'essere reale a favore di quello meramente logico-pensato); la fondamentale irresoluzione in cui è stata lasciata la questione del divenire, spesso considerato originario, o la sua falsa soluzione in cui esso è pensato come un entrare-uscire dal nulla.

5. *Essere, essere percepito, apparire*. Il *common sense* sa che se qualcosa appare ad un soggetto percipiente, esso parimenti si presenta in qualche forma, possiede un certo tipo di esistenza che occorre determinare. Se qualcosa non appare a nessun soggetto non possiamo dire che certamente non esista: rimane aperta la possibilità che se ne possa provare per via argomentativa l'esistenza. Essere e apparire non formano dunque circolo, sono in polarità, potendo esistere ciò che non appare. In proposito è bene distinguere la *parvenza* come un apparire che poi si smentisce e dilegua, e l'*apparenza* in senso forte: l'apparenza è il contenuto dell'apparire, è apparire di qualcosa (in generale l'apparire dell'essere), ossia il fenomeno, ciò che si manifesta.

5.1. La coppia essere-apparire in complesso esprime una positività ontologica, mentre diverso sembra il discorso per quanto concerne il momento gnoseologico; indubbiamente entrambi i termini stanno dal lato di ciò che può essere conosciuto (l'essere che non appare al momento potrà più avanti apparire o direttamente o come esito di un'inferenza reale), ma senza dimenticare che la dialettica essere-apparire ha bisogno di un atto di discernimento: la sua positività ontologica può diventare una problematicità gnoseologica: "non tutto quello che appare è vero" (*Metafisica*, IV, 5, 1010 b 2). Mentre vi è

equivalenza e piena convertibilità trascendentale tra *ens* e *verum*, questo non vale per il nesso tra l'apparire e il vero. Rimanga qui in sospeso se si possa parlare di un apparire trascendentale e a chi.

5.2. Su posizioni diverse è Berkeley nel cui fenomenismo *esse est percipi*: essere è essere percepito, è apparire ad una coscienza. Qui sembra che essere e apparire siano identici, che la sostanzialità dell'essere sia dissolta in un apparire che sconfinava con la parvenza. Secondo Berkeley non esiste nulla al di fuori della mente: della mente di Dio, degli spiriti e dell'uomo. Tra le verità massimamente chiare l'autore includeva la seguente: Tutto il coro del cielo e le aggiunte della terra, tutti i corpi che compongono l'enorme costruzione dell'universo, non esistono fuori di una mente; non hanno altro essere che l'essere percepiti; non esistono se non li pensiamo o esistono soltanto nella mente di uno Spirito eterno.

Vengono negate le sostanze materiali, la cui consistenza si risolve appunto nel *percipi*. Tale posizione comporta non solo l'immaterialismo ma anche l'irrealtà del finito, una tesi simile in certo modo a quella hegeliana per cui l'idealismo è l'affermazione dell'irrealtà del finito. Il ricorso di Berkeley a Dio è dunque postulato in nome di un fenomenismo ontologico, in cui l'ente sembra non avere densità ontologica ma solo fenomenica. Nel fenomenismo ogni ente non esercita l'*actus essendi* con quella scandalosa energia per cui l'universo è un'immensa repubblica di soggetti individuali, ma è polvere e parvenza. La perdita o l'irrealtà del finito è una grande sventura per il finito stesso.

Per Berkeley l'esistenza di Dio è un apriori, l'apriori religioso che deve guidare la filosofia, la quale dovrebbe pensarsi come una parte dell'evento religioso e forse avere un compito apologetico di confermare la dottrina della religione. Ed è dall'esistenza di Dio e del mondo dei puri spiriti che abbiamo la garanzia che esista qualcosa e che le nostre percezioni non siano ingannevoli. Un assunto non così lontano da quello cartesiano secondo cui la veracità e la bontà divina, provate tramite alcune vie a priori e a posteriori, non possono ingannare l'uomo, per cui possiamo essere certi delle nostre facoltà conoscitive. In sostanza nel cartesianismo alle nostre rappresentazioni mentali non corrisponde un contatto diretto col reale:

esse sono proiettate sullo schermo della mente e la veracità divina assicura appunto che ad esse corrisponda qualcosa di reale.

5.3. La dialettica tra *essere e apparire* non è la stessa cosa della dialettica tra *apparire e scomparire* che gioca un grande ruolo in Bontadini e Severino. Ciò vale in specie per l'idea pericolosamente infondata che il divenire come apparire-scompare di qualcosa dallo specchio dell'esperienza, sia da intendere "come non essere dell'essere", e infine l'uscire di qualcosa dal nulla e l'entrare di qualcosa nel nulla.⁷ Tale idea di divenire è passata da Bontadini, che l'ha sostenuta sino alla fine, a Severino che l'ha a buon diritto rifiutata, ritenendo però falsamente che fosse l'unico modo con cui la tradizione metafisica ha pensato il divenire (in realtà quasi nessuno ha pensato il divenire come sopra): da qui l'infondatezza della sua tesi cardinale secondo cui l'intero pensiero occidentale avrebbe pensato l'essere come nulla (una tesi senza di cui non esisterebbe il severinismo).

Nel concepire il divenire come entrare-uscire dal nulla, è perpetuato l'inganno della prima triade della *Scienza della Logica* che pretende di dedurre un divenire reale da un semplice accostamento e gioco dialettico di concetti puri quali l'essere vuoto e il nulla, per cui il divenire non è spiegato ma soltanto posto: conseguenza insostenibile della pretesa identità tra Logica e Metafisica, la pretesa cioè di toccare o raggiungere l'essere esistenziale standosene rinchiusi nel pensiero puro e astratto e giocando a priori coi concetti. E naturalmente si conferma l'errore sopra segnalato, di Hegel e di altri, di non vedere il carattere "irreale" e logico-mentale della nozione di nulla.

5.4. Di poche cose noi conosciamo l'essenza, contrariamente a quanto pensa Hegel per il quale l'essenza appare e si manifesta nel processo dialettico: dapprima nella fenomenologia dello spirito, in cui l'autocoscienza dispiega se stessa prima di passare al momento supremo del Concetto e dunque della Logica come sapere assoluto. Una tale compiuta sicurezza fa a pugno con il fatto che la conoscenza delle essenze è difficile e che spesso le conosciamo indirettamente attraverso le loro proprietà. A fortiori non conosciamo che molto da

⁷ Bontadini 1975, p. 13.

lontano, *per speculum et in aenigmate*, l'essenza di Dio. L'Aquinate ha concentrato in poche parole questo infinito problema: "in finem nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus". Alla fine della nostra ricerca noi conosciamo Dio come sconosciuto: sappiamo che egli è, non sappiamo che cosa sia; la sua essenza ci sfugge.⁸

5.5. *Da dove cominciare la dottrina dell'essere e del sapere?* La decifrazione del rapporto tra essere e apparire esige che si chiarisca *il punto di partenza*. Non possiamo separare l'apparire, che necessariamente è l'apparire di qualcosa, dall'essere di tale qualcosa. L'apparire determinato di qualcosa deve immediatamente essere soggetto *all'analisi della mente* che concepisce in generale il qualcosa come un ente. Pertanto siamo rinviiati all'analisi della nozione di ente, del suo contenuto polarizzato tra essenza ed esistenza, e delle prime appercezioni della mente, tra cui il principio di identità e quello di non contraddizione. Questo è *le point de départ* della filosofia dell'essere.

Il punto di partenza non è il principio di Parmenide o il logo astratto o l'essere vuoto e indeterminato della *Scienza della logica* da riempire a piacimento secondo le preferenze del Logico-Regista: è l'ente e la percezione sensibile, il giudizio del senso esterno. Su questo elemento assolutamente centrale il *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* di Maritain (1947) offre i chiarimenti indispensabili. Dopo aver illustrato le prime operazioni dell'intelletto quali l'apprensione semplice (*simplex apprehensio*) che si volge all'essenza e il giudizio che guarda verso l'atto di esistere o esistenza, l'autore soggiunge: "orbene, l'intelligenza si avviluppa e si contiene in sé, è tutt'intera in ogni sua operazione: al primo scaturire della sua attività emergente dal mondo dei sensi, al primo atto in cui si afferma esprimendo sé a se stessa un dato qualsiasi dell'esperienza, l'intelligenza apprende e giudica a un tempo, essa forma la sua prima idea (quella dell'essere) e pronuncia il suo primo giudizio (di esistenza) e dà il suo primo giudizio formando appunto la sua prima idea". In tal modo l'intelligenza "vedendo" intellettualmente l'esistenza come atto d'essere, comprende che tale concetto non può essere separato dal concetto assolutamente primo dell'ente: "Il concetto di esistenza non può essere visualizzato

⁸ In *Boet. de Trinitate*, q. 1, a. 2. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 3, ad 2m.

completamente a parte, staccato, isolato, separato da quello dell'ente: è in esso e con esso che il concetto di esistenza è concepito".⁹

Ciò si collega a quanto poco sopra l'autore ha detto in merito all'intuizione intellettuale dell'essere: "L'essenziale consiste nell'aver visto che l'esistenza non è un semplice fatto empirico, ma un dato primo per lo spirito, al quale apre un campo infinito di osservazione, in breve la fonte prima e sovraintelligibile dell'intelligibilità" (p. 55).

In quanto *primum cognitum*, il punto d'inizio del sapere è l'ente, alla cui conoscenza cooperano il senso e l'intelletto: "il concetto d'essere [...] scaturisce nello spirito al primo risveglio del pensiero, alla prima presa intelligibile operata dal senso sull'esperienza, trascendendo il senso stesso. Nello stesso istante in cui il dito indica ciò che l'occhio vede, e in cui il senso percepisce, sia pure ciecamente, senza verbo mentale né intellesione, *ciò esiste*, l'intelligenza nel suo giudizio dice: *questo essere (ente) è o esiste*, e (in un concetto): *l'essere*" (p. 59). L'autore si sofferma ampiamente su questi nuclei. Qui basterà ricordare che alla cooperazione tra il senso e l'intelletto in cui si forma il concetto dell'ente e dell'essere, l'analisi metafisica fa seguire le prime divisioni dell'essere e i principi primi, tra cui ovviamente quello di identità: questo "ha un significato non solo 'essenziale' o 'copulativo' ('ogni essere è ciò che è'), ma anche e innanzi tutto esistenziale ('ciò che esiste, esiste')" (p. 60 nota). Con il principio di identità ogni ente afferma se stesso nell'esistenza e con un'esistenza determinata. La partenza è fatta dall'esistenza, non dall'essere *derealizzato* della logica, né dallo *pseudo-essere* vuoto della dialettica scambiata per filosofia.

Veritas sequitur esse rerum, questa è la formula del realismo. La struttura della verità *deve seguire e non precedere* la struttura dell'essere. Per questo Maritain ha insistito a tempo e contro tempo sull'importanza vitale dell'intuizione intellettuale dell'essere: un nucleo sfuggito ai neoidealisti come anche ai neoclassici italiani. Intuizione intellettuale dell'essere significa almeno questo, e non è poco: che la partenza è fatta dall'essere e non dal sapere che afferma a priori. Tra le molte cose implicate da tale movimento ne sottolineo una, ossia che l'asserto "l'essere è e non può non essere" (il cosiddetto

⁹ Maritain 2014, p. 58.

“principio di Parmenide”) appare di primo acchito un pensiero astratto che parte a priori.

Il punto di partenza del neoparmenidismo è la *struttura originaria del sapere necessario*, il *verum*, non è la *struttura originaria dell'ente* polarizzato in essenza ed esistenza. Sembra che in questo modo venga alterato in maniera irrimediabile l'intero processo del sistema dell'essere e del conoscere. Osservo che porre il punto di partenza nel sapere o nella dottrina della scienza è il colpo di pistola con cui ha cominciato Schelling nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800): “Noi intanto affermiamo, con lo stesso diritto con cui il dogmatico afferma il contrario, che quanto finora si è inteso per filosofia *sia possibile solo come scienza del sapere, ed abbia per oggetto non l'essere ma il sapere; che dunque il suo principio sia non già un principio dell'essere, ma un principio del sapere*”.¹⁰ Niente di più chiaro; in altri termini l'autore parte dal trascendentale *verum*, lo fonda in se stesso e lo antepone al trascendentale supremo, l'*ens*: l'essere è dedotto dal sapere, e l'idealismo ha trovato il suo principio direttore da cui non riuscirà più a liberarsi e con il quale si è concluso con uno scacco. Che il sapere abbia un assoluto principio in se stesso significa la vittoria dell'ideosofia contro l'ontosofia, ossia l'assunto che la partenza vada fatta dall'idea e non dal reale, o anche che nell'idea vi sia di più che nella realtà, mentre è vero il contrario.

Giova aggiungere che il secondo Schelling ha ripudiato il suo punto di partenza. In una lettera a K. F. Dormüller del 1841 egli allude a coloro (Hegel e gli hegeliani) che mangiano il suo pane, ma che lasciati a se stessi deragliano: “benché la sua (di Hegel) logica possa a sufficienza mostrare dove egli, lasciato a se stesso, vada a finire”. Perciò Schelling procedette ad una critica della *Scienza della logica* in *Filosofia della rivelazione*, che però arrivò tardi.

In linea generale rimango tuttora ampiamente perplesso dinanzi alla copiosa quantità di contributi (pur utili e opportuni) volti a mostrare o a negare se Hegel abbia violato o meno il principio di non contraddizione, e a quale tipo di opposizioni appartengano le sue mosse dialettiche, mentre ben raramente – mi pare – ci si interroga sulla inusitata dottrina dell'identità tra Logica e Metafisica, l'assunto cioè che l'automovimento logico del concetto pareggi lo sviluppo

¹⁰ Schelling 1990, p. 28 (corsivi miei).

dell'ente, in cui consiste l'essenza della dialettica idealistica e la negazione più piena del realismo.

5.6. *Essere e apparire nell'evento della morte.* Tempo fa è mancata una signora vicina di casa, dopo una lunga malattia che l'aveva letteralmente consumata. Dopo aver reso omaggio alla salma e averne colto l'espressione consunta e insieme pacificata, venendo via mi sono tornate in mente le questioni dell'essere e dell'apparire e le posizioni di Severino in merito alla morte, esposte in *L'essenza del nichilismo*.

Nel pensiero di Severino essere e apparire mantengono una forte differenza: l'essere totale o il Tutto non appare se non in un processo infinito e mai concluso, poiché egli suppone che ogni minimo ente sia eterno, mentre il *percipere* sensibile mostra il divenire e trasformarsi degli enti. Bisogna pertanto ipotizzare che *l'apparire del divenire* sia il processo dell'apparire e del dileguarsi dell'apparire *degli eterni*. In ogni caso l'apparire inganna, poiché sembra dire il contrario del logo che pone l'eternità di ogni ente.

La singolarità del sistema di Severino è pari alla singolarità di quello di Berkeley, per quanto le due posizioni si escludano. In Severino essere e apparire (apparire ai sensi, apparire ad un soggetto percettivo) sono in contrasto: l'apparire sensibile che *crede di vedere* che l'essere va nel nulla e che sorge dal nulla, è in contraddizione con il logo secondo cui ogni ente sarebbe eterno. L'idea bontadiniana del divenire come entrare-uscire dal nulla (in realtà del tutto impossibile, in quanto il nulla non è, e quindi niente può andare-uscire dal nulla) è il modo errato con cui era stato posto il tema del divenire, fermandosi alla polarità essere-nulla, e escludendo il *poter essere ossia la potenzialità*. Un disguido che si paga carissimo e che condiziona ogni altro passo.

Della fondamentale dialettica reale (non meramente logica) tra atto e potenza il severinismo tiene fermo l'atto, e rifiuta la potenza, la causalità, il poter essere reale e il divenire reale come trasformazione: tutti gli eterni ed immobili sono atti puri per la supposta coincidenza tra esse/actus essendi ed essenza, ma non sono infiniti in quanto ciascuno porta una determinazione specifica (il che dovrebbe far riflettere non poco). Rimane comunque in questa teoria l'immenso scoglio del divenire dell'apparire, in rapporto a cui il ricorso al Destino è una gherminella per nascondere l'introduzione

inesplicita e surrettizia alla causa del divenire dell'apparire. Poiché la causalità è onnipresente nell'esistenza, bisogna ricorrere a molti trucchi per celarla, ed uno dei migliori è quello di portare il discorso ad un livello meramente logico-dialettico in cui il dialettico manovra le nozioni come vuole, senza che alcunché di reale accada.

Comunque far sparire dall'essere reale la causalità è un'impresa disperata ed anche il dialettico più esperto nelle arti sofistiche deve introdurla di nascosto e senza dirlo in alcun modo, perché il karakiri sarebbe troppo evidente. Si potrebbe dire che la causalità è in certo modo come il nano di W. Benjamin: il nano della teologia (della causalità), piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno, ma che c'è e opera.

6. *L'eternismo*. Con i presupposti suddetti è possibile spezzare ogni apparire, anche il più certo e sicuro, dinanzi al (falso) dettato del logo eternista. Anche la morte è irrealistica. Di chi è morto noi diciamo a buon diritto che è *scomparso* in quanto è uscito dal circolo della relazione con noi, non è più presente nella sfera dell'apparire. Ci appare il suo *cadavere*, come più volte abbiamo sperimentato, ma non ci appare più il suo *corpo* se non come cadavere in disfacimento. Per il severinismo "Il disfacimento del corpo non ne è l'annientamento, ma è il modo in cui il corpo si porta stabilmente al di fuori dell'apparire dell'essere. La storia è il processo del comparire e dello sparire dell'eterno. La dialettica non è l'essenza dell'essere in quanto è, ma dell'essere un quanto appare". Il corpo si porta al di fuori dell'apparire, eppure lì abbiamo dinanzi un corpo morto, un cadavere, che per le note tesi severiniane è anch'esso un eterno come sono eterne tutte le infinite fasi del suo disfacimento, etc.

"Il pensiero che testimonia la verità dell'essere non può quindi accogliere l'affermazione che con la morte del corpo l'anima continui ad esistere: ma non perché si debba invece affermare che, non esistendo più il corpo, non possa più esistere nemmeno l'anima, bensì perché tanto il corpo quanto l'anima sono eterni. L'anima non può esistere senza il corpo, così come non può esistere senza uno qualsiasi degli enti, giacché il destino della totalità dell'ente è di esistere. [...] *L'essere sopporta inalterato ogni aggressione della tecnica. Non ne resta in alcun modo intaccato, ma lascia apparire gli spettacoli dell'alienazione del senso dell'essere.* Il nostro tempo è

ormai tutto diventato un siffatto spettacolo. È ormai persuaso di poter giungere a un illimitato controllo della creazione e dell'annientamento dell'essere. Ogni opera del nostro tempo è compiuta sul fondamento di questa persuasione e perciò essa è un condurre nell'apparire gli spettacoli dell'alienazione [...] la tecnica occidentale è una tecnica del disvelamento dell'essere, la quale però conduce nell'apparire un contenuto diverso da quello che apparirebbe qualora l'Occidente fosse libero dall'alienazione in cui il consiste il nichilismo metafisico".¹¹

L'assoluto *dualismo tra essere e apparire* qui sopra affermato offre ai suoi sostenitori la *grandiosa chance* di ricorrere al concetto di *alienazione*, di coscienza alienata che sarebbe propria di tutti noi mortali. E offre il destro ad un linguaggio oscuro, dotato di un'alta dose di retorica profetica, che abbastanza stranamente in rapporto alle premesse fortemente razionalistiche, veste i panni del progetto soterico: la terra interamente illuminata dalla luce del Giorno risplenderà infine entro il Destino (tutto il contrario dell'incipit della *Dialettica dell'illuminismo* secondo cui la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura). Per quale motivo la Terra entrerà nella luce del Giorno e non nella Notte, in un costante moto verso il peggio? Perché il Destino è soterico?

Secondo l'autore, noi mortali alienati prestiamo fede al divenire (anche se non inteso assurdamente come entrare-uscire dal nulla) in quanto viviamo nell'alienazione dell'apparire della Terra isolata dalla verità dell'essere e dal Destino. "La costruzione dell'uomo, compiuta dalla tecnica, non inventa l'uomo, ma è il disvelamento dell'uomo eterno. Ma, proprio perché non conosce l'essenziale rivelatività del suo (e di ogni) agire, la tecnica disvela un'umanità diversa da quella che apparirebbe alla luce della verità dell'essere: *disvela l'umanità dell'alienazione*" (corsivo mio). Si dovrebbe qui commentare a lungo la "contraddizione" tra l'idea della tecnica che Severino adotta – la tecnica come volontà di potenza che ritiene di far entrare-uscire gli enti dal nulla –, e il responso del logo secondo cui ogni ente è eterno e infinitamente intrasformabile: *L'essere sopporta inalterato ogni*

¹¹ Severino 1982, pp. 197-198, corsivo mio. La dottrina dell'alienazione può essere intesa in due modi: quello di un'unità e verità originarie di un'età dell'oro che è andata persa: quindi i mortali vivono nella non verità, per cui occorre ritornare all'unità; e quella per cui un'unità originaria non vi è mai stata e lo stato attuale di derelizione va sormontato per edificare l'unità.

aggressione della tecnica, si è letto poco sopra. Allora l'alienazione di cui si dice rimane meramente logico-pensata e irreali, un'alienazione che riguarda la mente, il nostro modo di vedere le cose, ma che non cambia in nulla la assoluta verità che la tecnica non intacca l'essere (altra prova che nell'eternismo di questo tipo *non si dà alcuna causalità reale*).

Dove ci conduce questo assoluto dualismo tra essere e apparire, per cui quello che appare è universalmente connotato dallo stigma della coscienza alienata? L'immortalità che *L'essenza del nichilismo* promette è l'immortalità che vorremmo? Talvolta si ritiene che la macchina della metafisica contro cui si sono scagliati Heidegger e Severino sia nient'altro che un'invenzione, un'ideologia appunto elaborata dalla coscienza infelice per esorcizzare la morte: un'illusione senza fine per combattere la disperazione. Anche a questo proposito emerge l'elemento dell'alienazione che da Hegel e Marx in avanti ha fatto scuola e si è riversato ben oltre i rapporti sociali per investire ogni aspetto dell'essere: l'intera vicenda della metafisica come esito di un'infinita alienazione, guidata dalla paura della morte. Filosofare disperatamente per sormontare la disperazione della morte. Vi è una parte molto modesta di vero in ciò, perché la *meditatio mortis* di Platone è una tensione dell'anima verso l'alto e non un movimento di disperazione (d'altro canto Platone è nato troppo presto in questo mondo per possedere una sufficiente esperienza del negativo e del male). Ma almeno altrettanto importante è lo spettacolo della vita e del suo prorompere, che affascina e meraviglia: vi è bisogno di una filosofia "natale" e non solo "mortale", una filosofia del nascere e non solo del morire.

Nella nascita e nella morte il pensiero filosofico trova permanenti motivi di ispirazione. Secondo H. Arendt "Ogni uomo costituisce un nuovo inizio in virtù della sua nascita", per cui gli uomini andrebbero definiti "non, al modo dei Greci come 'mortali', bensì come 'natali'". Ogni nuovo inizio è per sua natura un miracolo, ed esso accade in modo del tutto speciale nella natalità.¹²

7. *Di nuovo sui trascendentali*. Nella *Critica della ragion pura* una pagina dell'*Analitica trascendentale* dedicata alla filosofia

¹² Arendt 2009, p. 430.

trascendentale degli antichi, concerne i “concetti puri dell’intelletto che, pur non essendo annoverati fra le categorie, per loro dovevano tuttavia valere come concetti a priori degli oggetti”. Kant fa riferimento alla proposizione scolastica *quodlibet ens est unum, verum, bonum*.¹³

Egli ritiene che il ricorso a tali nozioni “abbia avuto un valore così *miserevole*, che ai tempi nostri quasi solo per convenienza si deve farne menzione nella metafisica”. Semmai può essere utile una ricerca della loro provenienza per giustificare l’assunto che essi abbiano avuto origine in qualche regola dell’*intelletto* falsamente interpretata dagli antichi. L’autore si mette rapidamente all’opera e in poche righe trae la sua soluzione: “Questi presunti predicati trascendentali delle cose non sono altro che *esigenze logiche e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale*, a fondamento della quale pongono le categorie della quantità, ossia della unità, pluralità e totalità”; ma gli antichi “di questi criteri del pensiero facevano incautamente proprietà delle cose in se stesse [...] Perciò coi concetti di unità, verità, perfezione, la tavola trascendentale delle categorie [kantiana] non è completata, quasi fosse stata incompleta; ma soltanto, *essendo posto da parte il rapporto di questi concetti cogli oggetti*, l’uso che se ne fa vien ridotto entro le regole generali dell’accordo della conoscenza con se stessa” (corsivi miei).

A mio parere siamo dinanzi ad un vero “gioiello” del kantismo e della sua filosofia trascendentale che ci ammaestra su varie cose assai notevoli: le nozioni trascendentali classiche non sono le proprietà più universali di ogni ente, sono invece esigenze logiche e regole dell’intelletto, e per prenderle in considerazione bisogna mettere da parte il nesso tra queste nozioni e le cose. Dunque antirealismo completo e senza sconti, apriorismo altrettanto acuto, e in ultima analisi una prova ulteriore dell’*alto oblio dell’essere* del kantismo, in cui la sorgente fondamentale dell’intelligibilità del reale *non* è l’esistenza stessa, quell’esistenza che è a se stessa la sua propria luce. Sembra che l’essere o l’esistenza non abbiano mai detto gran che a Kant, se appunto cento talleri reali non aggiungono nulla a cento talleri possibili.

In merito induce a riflettere che Kant non elabori in alcun modo l’*ens* quale trascendentale classico fondante, di cui tutti gli altri sono

¹³ I. I, c. I, sez. III, n. 12; Kant 1983, p. 119ss.

un'esplicazione. Ciò sembra dipendere dal fatto che l'autore non prende le mosse dall'*ens*, ma dall'io penso e dall'accordo del pensiero con se stesso per determinare la nozione di verità: egli ci assicura che la nozione di verità come *adaequatio* tra intelletto e oggetto vale solo come "definizione *nominale* della verità". Sembra che il momento originario della prima *Critica* sia l'io penso, non io penso l'ente.

Se aggiungiamo a questo la scoperta kantiana della *sintesi a priori*, sono presenti gli elementi sufficienti per giungere alla dialettica hegeliana e gentiliana e alla pretesa irricevibile dell'identità tra Logica e Metafisica. L'idealismo dialettico eredita da Kant l'oblio dell'essere reale e la sintesi a priori ossia il carattere produttivo e non "contemplativo" del conoscere teoretico, e vi aggiunge l'irrelevanza dell'intuizione sensibile (ancora presente in Kant) e il primato incondizionato del logico sul reale. Dopo di che nulla potrà fermare l'abbandono dell'essere reale e la corsa al logicismo assoluto. Essi sfoceranno nella riforma della dialettica hegeliana da parte di Gentile che nell'opera di pari titolo (1913) mette da parte tutte le categorie (aristoteliche, hegeliane, kantiane) per sostituirvi il pensiero come categoria unica nella sua eterna attualità; "onde l'uomo moderno sente in sé Dio, e celebra nella potenza dello spirito la divinità essenziale del mondo".¹⁴

Ma tutto ciò altro non è che un vertice dell'*ontofobia antirealistica* con cui catastroficamente si conclude la modernità filosofica, in attesa di una nuova partenza.¹⁵

8. *Perché vi è qualcosa e non il nulla?* Alla questione di Leibniz "Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien, car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose?" ha accennato Roberto Palaia nel suo intervento in dialogo con alcuni cenni da me avanzati verbalmente. La domanda leibniziana a cui ho dedicato attenzione in *Essere e libertà* e altrove, riveste un'importanza fondamentale nel corso della filosofia moderna, che ne è stata influenzata molto più di quanto si pensi.¹⁶ Riprendendo ora brevemente il tema vi sono *due*

¹⁴ Gentile 1975, p. 7.

¹⁵ Marco Ivaldo mi inviò talune considerazioni sui trascendentali classici in Kant, cui risposi. Per mancanza di spazio non è qui possibile inserire lo scambio, che d'intesa con l'interlocutore verrà inserito nel mio sito www.vittoriopossenti.it.

¹⁶ Vedi Possenti 2004b, cap. III.

ulteriori considerazioni da avanzare rispetto a quanto scritto nel volume citato nel quale ho cercato di delineare la duplicità implicita nella domanda leibniziana.

A) La prima considerazione emerge effettuando un paragone con la grande domanda di Plotino: *Perché il mondo e non soltanto l'Uno?* “Come dall'Uno, da un 'uno' così fatto come noi asseriamo che è l'Uno, come venne all'esistenza qualsiasi altra cosa – molteplicità, diade o numero?”.¹⁷ Plotino domanda il motivo per cui vi è qualcosa oltre l'Uno, qualcosa che proviene o emana dall'Uno. La questione, trasposta nel registro creazionistico, appare analoga alla domanda di Leibniz, intesa nel primo modo, ossia come domanda sull'esserci del finito: perché Dio ha creato il mondo? Non soffermiamoci a chiedere se una tale questione sul “perché” possa avere una risposta partendo dal finito (in realtà non ne ha); consideriamo solo che Plotino sta alla domanda enunciata, mentre Leibniz sente la necessità di aggiungere “car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose”.

Questa aggiunta sul nulla mi è sempre sembrata peregrina, perché il nulla come *nihil absolutum* non c'è ed è un mero ente di ragione; perciò il nulla è la cosa più difficile, non la più facile: il nulla è un “ente impossibile”. Dio può creare il mondo dal nulla (del mondo), ma non può creare il nulla assoluto. Ma può darsi che Leibniz pensi che la *creatio ex nihilo sui et subiecti* sia un lavoro e una fatica per Dio creatore, e che non creare (ossia fare nulla) sarebbe stato per lui più agevole. Sembra che Leibniz abbia preso molto alla lettera il biblico “il settimo giorno Dio si riposò”.

Per completezza ricordo che il secondo possibile significato della questione di Leibniz, intesa nel senso “perché vi è l'essere e non il nulla assoluto?”, ossia nella maniera più generale e radicale possibile, non ha risposta perché l'essere c'è ed è senza perché. D'altro canto dall'assioma *ex nihilo nihil fit* è agevole vedere che una qualche forma di essere vi è sempre stata e non ha avuto principio o origine.

B) La seconda considerazione da avanzare è di alta portata e chiede se in grandi pensatori della modernità non si sia verificato un *equivoco o un errore fondamentale* nel rapporto con la nozione di nulla; ciò potrebbe essere all'origine, insieme ad altri fattori primari,

¹⁷ *Enneadi*, V, 1, 6, 4s.

della deviazione ideosofica moderna, della sostanzializzazione del nulla, e della falsa dialettica logica di Hegel e Gentile.

Sino a Kant la nozione di nulla assoluto è compresa correttamente come un *ens rationis*, ed anzi Kant traccia la tavola dei significati del nulla partendo proprio dal nulla come mero ente di ragione (vedi *Critica della ragion pura*, vol. I, p. 281s). Poco dopo la situazione si squilibra rapidamente con l'idealismo, e in specie con la *Filosofia della rivelazione* di Schelling, per il quale la domanda di Leibniz è diventata la domanda della disperazione, e in maniera maestosa e tragica con la *Scienza della Logica*, sino ad arrivare a noi col tardo idealismo dell'*ontologia della libertà* di Pareyson e di suoi allievi in cui la libertà, che *precede l'essere*, è quella "forza" che trasforma il nulla in essere.¹⁸ Questo assunto merita un cenno che viene offerto da un opuscolo di Pareyson stesso: *Heidegger. La libertà e il nulla* (Napoli, ESI 1990), notevole sotto molti aspetti tra cui la fondamentale ambiguità del pensiero di Heidegger, sostenuta dall'autore e riportabile alla "reciproca scambiabilità di essere e nulla che domina il pensiero di Heidegger" (p. 36).

Non conta qui osservare che la vicinanza tra Schelling e Heidegger, sostenuta da Pareyson sulla scorta del fatto che entrambi hanno preso le mosse dalla domanda fondamentale "Perché l'essere piuttosto che il nulla?", è secondaria dal momento che i significati che i due filosofi assegnano alla domanda sono ben diversi. Ciò che qui importa è che Pareyson introduce un "vincolo originario tra la libertà e il nulla" in cui la libertà è assoluto cominciamento e si origina da se stessa: "Dire che la libertà comincia da sé è la stessa cosa che dire che *essa comincia dal nulla*. L'istantaneità dell'inizio non si può pensare se non come *uscita da un non essere*" (p. 44, corsivi miei). In queste espressioni notevoli e "straordinarie" incontriamo non solo l'abbandono e la negazione della domanda di Leibniz (del che non mi dispiacerei gran che), ma anche il netto rifiuto del *ex nihilo nihil fit*. Quel nulla che in Leibniz è la cosa più semplice e facile di tutte è diventato in Heidegger lo stesso che l'essere, e in Pareyson la scaturigine della libertà e della vita: un *nulla assolutamente produttivo*, con buona pace del principio di ragione che viene infranto,

¹⁸ La domanda della disperazione è per Schelling "perché in generale c'è qualcosa? [...] Se io non posso rispondere a quella domanda, allora ogni altra cade per me nell'abisso di un nulla senza fondo": Schelling 1972, p. 103.

mentre è pericolosamente abbandonata l'idea dell'Essere originario, eterno e senza cominciamento.¹⁹

SECONDE RISPOSTE

ENRICO BERTI

1. Enrico Berti ha elevato una serie di domande concernenti l'*intuizione intellettuale dell'essere* (iie) in Maritain e il suo ruolo nel realismo e nella metafisica: gli sono grato perché la questione è di alto rilievo e in genere quasi ignorata da molti pensatori moderni, fortemente segnati dall'eredità kantiana, contraria all'intuizione intellettuale come tale. Le domande sono numerose e richiederebbero risposte estese. Che metodo scegliere? Potrei allineare e commentare una gran quantità di testi di Maritain che molto probabilmente è il filosofo moderno che ha più lungamente approfondito il tema dell'intuizione intellettuale e di quella dell'essere. Dovrei citare da *La philosophie bergsonienne*, *Sept leçons sur l'être*, *Court traité de l'existence et de l'existent*, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, *Le Paysan de la Garonne*, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, *Approches sans entraves* e un suo capitolo tanto significativo su "Réflexions sur la nature blessée et l'intuition de l'être", etc. Ne verrebbe fuori quasi un libro che segnalerebbe l'importanza di dedicare studi rigorosi all'intuizione intellettuale in Maritain. Alcuni pochi ve ne sono stati, ma diversi decenni fa, e quasi nessuno se ne ricorda. È significativo che il tema dell'iie sia ad oggi quasi ignoto nella filosofia contemporanea e nella relativa storiografia, sebbene veicoli una svolta profonda rispetto alla gnoseologia moderna e alla filosofia che le corrisponde. In realtà esso rappresenta uno dei fondamentali punti di svolta che il filosofo francese ha cercato di imprimere al pensiero moderno giunto alla conclusione.

2. È inopportuno procedere con una lunga lista di citazioni, mi propongo di segnalare i nuclei su cui la posizione di Maritain, che prolunga e approfondisce la lezione d'Aristotele sul *nous* e di

¹⁹ Sull'autooriginazione divina e il tema del male vedi il cap. "Dio e il male" in Possenti 2004b.

Tommaso sull'*intellectus*, critica e abbandona il cartesianismo, il kantismo e l'hegelismo.²⁰ Procedo dapprima a rispondere a singole domande di Berti, riportate alla lettera tra virgolette (“ ”) per poi proporre alcune riflessioni di insieme sul significato dell'intuizione intellettuale nel discorso metafisico. Le risposte analitiche richiedono al lettore una certa pazienza, che confido sia ripagata in quanto è in esse che si dispiega il carattere dell'iiie e la portata rivoluzionaria della filosofia dell'essere rispetto al pensiero moderno. Inoltre il frequente richiamo testuale allontana dai frettolosi e insoddisfacenti asserti in cui incorrono coloro che si avvalgono di letteratura secondaria senza aver avvicinato i testi dell'autore (naturalmente non mi riferisco a Berti che non pratica questo andazzo corrivo).

2.1. Berti obietta che la dottrina dell'intuizione intellettuale dell'essere non è necessaria “per poter aderire al realismo e alla metafisica”, e anzi che non è l'unico approccio compatibile con queste posizioni. Neppure è necessaria per riconoscere la formula centrale del realismo: *Veritas sequitur esse rerum*, che introduce il primato dell'essere sul vero.

In linea di massima concordo; in effetti il primato dell'essere sul vero è già espresso nella formula che il vero è *adaequatio intellectus ad rem*, in cui la priorità spetta originariamente alla *res*; ma l'iiie rende più chiaro e netto il primato dell'essere.

2.2. “Anzitutto non capisco bene come Maritain possa parlare di ‘intuizione’, che secondo me significa conoscenza diretta, immediata, semplice (*in-tueor* significa ‘vedo dentro’), quando lui stesso riconosce che la conoscenza umana comincia dal senso, il quale ‘coglie l'esistenza in atto senza sapere che si tratta di esistenza’, e poi l'intelligenza attinge le essenze mediante l'astrazione, e infine la stessa intelligenza restituisce le essenze all'esistenza mediante il giudizio che dichiara: ‘è così’ (pp. 46-47 del *Breve trattato dell'esistente e dell'esistenza*, Morcelliana, Brescia 2014). Mi

²⁰ In *Nichilismo e metafisica* ho dedicato varie pagine all'intuizione intellettuale dell'essere e un capitolo all'intuizione astrattiva, ponendo a confronto Kant, Husserl e Maritain. Altri sviluppi sono nel cap. “Identità della metafisica e oblio dell'essere” (Possenti 1995).

domando come l'insieme di tutte queste operazioni, sensazione, astrazione e giudizio, possa essere considerato un'intuizione".

Naturalmente vi è un'intuizione *sensibile* che opera preliminarmente, e un'intuizione *intellettuale*, che è un'intuizione *astrattiva*, non un'intuizione pura e perfetta. L'intuizione intellettuale *umana* di cui dice Maritain, non è pura ma appunto operata al congiungimento tra intuizione e astrazione: è impossibile per l'intelletto umano fare a meno dell'astrazione che astraie l'intelligibile dal sensibile. Ma intanto il *contenuto intenzionale* dell'intuizione sensibile, che la sensazione *non decodifica*, viene trasmesso all'intelletto che lo eleva al suo livello e ne coglie la carica intelligibile. Quello che ho descritto è un insieme di operazioni che sono strettamente concatenate e in certo modo simultanee: il senso dice "questo A" e l'intelletto dice "essere".

Questo processo è fondamentale sempre e in specie nella formazione del concetto di essere, in cui intuizione (astrattiva) e giudizio operano sinergicamente per formare il concetto di essere e il primo giudizio di esistenza. In tal modo si riafferma il *primato dell'essere-esistenza sul vero*, ossia il suo carattere di nozione trascendentale che oltrepassa le specie e i generi, e che pertanto possiede un grado di intelligibilità in sé più alto e più arduo per noi, poiché il nostro intelletto ha come oggetto connaturale l'essere delle cose materiali.

L'oggetto dell'essere è l'essere o l'esistenza, in quanto il significato fondamentale di essere è "essere esistente", è "essere fuori dal nulla": quest'ultima espressione è povera e zoppicante, e però non ne abbiamo di migliori. Certamente l'esistenza si dice in molti sensi come illustra Berti, ma vi sarà un significato primario di essere-esistenza, quello delle sostanze prime che esercitano l'esistenza.

In che senso intuizione astrattiva e giudizio di esistenza possono essere raccolti entro la categoria dell'intuizione? In *Approssimazioni all'essere* ho cercato di rispondere e qui riassumo. Vi è un'intuizione in *senso stretto* in cui non si danno *intermediari* né soggettivi né oggettivi nell'intuizione dell'oggetto: la conoscenza dell'angelo di se stesso è una conoscenza intuitiva della propria essenza. E vi è un'intuizione in *senso largo* senza intermediari oggettivi ma con intermediari soggettivi o similitudini psichiche dell'oggetto. L'intuizione intellettuale umana (non divina, e quindi astrattiva) coglie le nature in

via diretta, ossia senza intermediari oggettivi dapprima conosciuti, ma solo mediante intermediari come le *species* che veicolano l'identità intenzionale tra intelletto in atto e l'intelligibile in atto. E là dove si dà identità vi è pure immediatezza. Poi nella coimplicazione tra apprensione e giudizio di esistenza l'intelletto supera l'ordine delle essenze e coglie o percepisce l'esistenza o l'atto d'essere. "Paolo è" risulta giudizio assai diverso da quello attributivo, in cui un predicato-essenza è attribuito ad un soggetto-sostanza: Paolo è bianco. Ciò che qui viene descritto in modo analitico è per l'intelletto, e nella sua sinergia con l'intuizione sensibile, un atto primario in cui la mente "tocca" (termine che proviene da Aristotele) la cosa, e che l'analisi in certo modo scioglie in successione. Bisogna aggiungere che l'intuizione intellettuale non esaurisce l'oggetto, che può essere reiterata e approfondita, e che va accompagnata da un'analisi confermativa.

2.3. "Dunque, se l'esistenza è solo uno dei molti significati dell'essere, e se essa stessa ha molti significati, come possiamo dire che essa è oggetto di un'intuizione, cioè di una conoscenza semplice?"

Nel brano del *Breve trattato* ripreso da Berti, Maritain fa riferimento non ai vari significati dell'essere, tra cui l'essere come vero, come atto e potenza, etc, *ma all'essere come tale*. Secondo la *Seinsphilosophie* l'oggetto formale dell'intelletto è l'essere, e per l'intelletto umano è l'essere incorporato nelle cose sensibili: si può dire che *l'intelletto è la facoltà dell'essere*. L'oggetto della metafisica è *l'ens in quantum ens*, non l'essere attinto abitualmente nell'esperienza comune; l'ente in quanto ente presenta l'aspetto essenza e quello esistenza, la quale è ciò che più conta in quanto è l'elemento perfetto dell'essenza. In questo cammino si mostra l'importanza del giudizio come movimento in cui si compie il conoscere e si raggiunge il reale. La filosofia realista vuole conoscere il concreto, l'esistenza reale nelle sue forme illimitate, vuole sapere non solo le essenze o nature ma anche come esse esistono: in ciò l'esperienza sensibile e il ritorno ad essa sono fondamentali.

Forse il termine di "conoscenza semplice" non sembra appropriato per l'intuizione sensibile e per quella intellettuale. Ciò che fa l'intuizione nel senso largo di cui sopra non è la semplicità ma l'immediatezza: apro gli occhi e vedo immediatamente un panorama

che può essere molto ricco e variato, e richiedere attenzione e descrizione complessa. Ciò vale a fortiori per l'ie data la ricchezza sovrabbondante del suo oggetto trascendentale. Mi sembra che sia più opportuno parlare di conoscenza im-mediata, “conoscenza diretta” di ciò che ricchissimo e che non è mai colto pienamente: una conoscenza inesauribile quando si tratta dell'essere.

“Allora, mi chiedo, in quale senso si può avere una ‘intuizione intellettuale’ dell'esistenza? Si ha un'intuizione diversa per ciascuno dei suoi diversi significati? E come queste diverse intuizioni si riducono tutte a una?”.

L'ie è fondamentalmente unitaria, può scaturire dinanzi a qualsiasi oggetto: in essa, in cui si manifesta la meraviglia dell'esistere oppure la durezza inesorabile delle cose che ci respingono, si esprime l'intuizione della forza e della solidità delle cose, dei viventi, degli oggetti, del fatto che esistono indipendentemente da me, e che ciascuno di loro è un'espressione del verbo “essere” come attività prima e suprema, diversificata perché ciascuno esiste a suo modo; ma nel contempo tutto ciò che esiste è ricompreso entro l'unità analogica della nozione di essere. Ciò significa qualcosa di infinitamente importante, ossia che *le point de départ* accade a partire dall'essere reale, e non dall'essere vago del senso comune, né dall'astratto e indeterminato essere della scienza della logica, dall'essere logico e dialettico, *totalmente derealizzato*.²¹

2.4. “Il concetto di esistenza – scrive Maritain – non può essere separato dal concetto di essenza, [...] forma con questo un solo e medesimo concetto semplice, sebbene intrinsecamente vario, un solo e medesimo concetto essenzialmente analogo, il concetto di essere, *che è il primo di tutti*” (pp. 58-59). Anche a questo proposito ho qualche difficoltà: se il concetto di essere comprende tanto l'esistenza quanto l'essenza, non vedo come possa essere “semplice”; e se è “intrinsecamente vario”, non vedo come possa essere “un solo e medesimo concetto”; se, infine, presuppone tutti questi altri concetti, non vedo come possa essere “il primo di tutti”.

Semplice può significare primo, ossia che non ne presuppone altri. Ora il concetto assolutamente primo è quello di *ente*, come è

²¹ Su questi nuclei basilari vedi *Sept leçons sur l'être*, II e III lezione, *ÆC*, vol. V, pp. 543-590.

espressamente detto a p. 59, e nel titolo del §7 del *Breve Trattato*. La possibilità di malinteso dipende dal fatto che in francese *être* significa tanto l'essere quanto il participio ente. Maritain cerca di differenziare aggiungendo spesso, ma non sempre, i termini latini di *esse* e di *ens*. Si presti attenzione che quando il *Breve Trattato* introduce il concetto di esistenza o di esistere ha cura di porre tra parentesi *esse*, che è sinonimo di *actus essendi* (vedi *ÆC*, vol. IX, p. 31).

D'altro canto il concetto di essenza non può essere separato da quello di esse-esistenza perché siamo sempre dinanzi all'esistenza di qualcosa, di un ente che ha una *quidditas*, e tanto l'essenza quanto l'esse sono parte della nozione di ente, che nella sua polivalenza trascendentale e analogica include tutto ciò che è in esso contenuto e certo non presuppone gli altri concetti, poiché la mente percependo l'ente si accorge che esso include – non quindi presuppone – il lato essenza e il lato esistere. Ciò risulta dall'analisi metafisica che consegue alla percezione dell'essere. L'ente è dunque il primo in assoluto, il primo di tutti, perché non si può trovare un'altro concetto più alto e universale che lo includa.

2.5. “Maritain infatti, pur mettendo insieme, come oggetti della metafisica, l'essere in quanto tale, l'essere come oggetto del terzo grado di astrazione e l'*ens commune* dichiara che sarebbe la più grave eresia metafisica intendere l'essere come il *genus generalissimum*, facendone ad un tempo un univoco e una pura essenza. Ma, per evitare questa conseguenza, egli ne fa, citando Gilson, “ciò che ha per essenza di non essere un'essenza: l'atto di esistere” (pp. 65-67).

Temo che nella frase qui sopra vi sia un serio equivoco: Maritain esclude tassativamente che l'*ens commune* – ossia l'essere che possiedono tutte le cose create considerate astraendo dalle loro determinazioni – sia l'oggetto della metafisica o dell'iiie. Tale oggetto è per lui l'ente in quanto ente, raggiunto al terzo livello di astrazione o separazione: separazione cioè dalla materia individuale come dalla materia signata quantitate.

“Rispetto al discorso precedente, qui abbiamo l'applicazione all'esistenza della distinzione aristotelica tra potenza ed atto. Ma la potenza e l'atto si applicano a tutti i significati dell'esistenza, per cui l'atto di esistere può applicarsi sia alle sostanze, sia alle qualità, sia

alle relazioni, etc., dunque ha anch'esso molti significati. Possono esistere, infatti, sia in potenza che in atto, una cattedrale, un'amicizia, una passione, etc. L'atto di esistere, di per sé, non è isolabile, non è un atto unico, non ha nulla di speciale”.

Quanto osserva Berti è esatto, tranne la conclusione in cui sostiene che l'esse non ha nulla di speciale. L'atto di esistere è isolabile a livello mentale ma non è isolabile nel reale, dove è sempre atto di un'essenza, per cui l'ente – ogni ente – è l'attuazione di un'essenza-potenza da parte di un *actus essendi*, che è variato illimitatamente in quanto vi sono illimitate modalità di esistere. Quanto al fatto che l'esse non avrebbe nulla di speciale, ebbene Tommaso, Maritain e molti altri dicono esattamente il contrario, ossia che è l'atto di tutti gli atti e la perfezione di tutte le perfezioni.²² È più che possibile che molti anche oggi *non abbiano colto* la decisività di tale nucleo vitale. Nel XVI secolo il domenicano D. Bañez osservava: “Et hoc est quod saepissime D. Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed ut receptum et perficiens illud in quo recipitur...”.²³

2.6. “Ma siamo sicuri che per *esse*, o *actus essendi*, o *esse ut actus*, Tommaso intendesse il semplice atto di esistere? L'attualità di tutti gli atti e la perfezione di tutte le perfezioni non può essere il semplice atto di esistere il quale appartiene a qualsiasi esistente, ma deve essere un essere speciale, anzi unico, l'essere perfettissimo, che non manca di nulla, cioè è infinito, insomma l'essere divino. È questo essere perfettissimo ciò che costituisce la stessa essenza di Dio, non il semplice esistere, o il semplice atto di esistere”.

Qui sembra perpetuarsi l'equivoco già presente sopra. È deviante parlare dell'*actus essendi-esse* come *semplice* atto di

²² Nelle sostanze composte di materia e forma si incontra un doppio ordine: della materia alla forma, e della cosa già composta all'esistere, perché l'esistere della cosa non è né la sua forma, né la sua materia. La forma è atto ultimo nel suo ordine, rimanendo però in potenza rispetto all'esse: “hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est *perfectio omnium perfectionu* [...] Esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus [...] ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum [è chiaro che per Tommaso l'*actus essendi* attua le forme e le essenze]”, *S. Th.*, I, 3, 4 resp.; 4, 1, ad 3m.

²³ *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologiae s. Thomae Aquinatis*, Comm. In I, q. 3, a. 4.

esistere, dopo che l'Aquinate ha innumeri volte detto che esso è l'atto di tutti gli atti, la perfezione di tutte le perfezioni, l'atto di tutte le forme: questo vale *per ogni ente finito per quanto piccole siano le sue perfezioni ontologiche*, e vale per antonomasia per l'*Esse ipsum per se subsistens*. È fondamentale non *scambiare causa ed effetto*: è l'esse di ogni ente che attiva in esso tutti gli altri atti e tutte le perfezioni di tale ente, per quanto modesto e insignificante esso sia. Ciò che dice Tommaso è esattamente questo, ossia che all'origine di ogni esistenza individuale vi è il suo *actus essendi* quale energia originaria che attiva la sua essenza.

È fondamentale non obliare che il tomismo è una *metafisica del concreto* e che *non fa del finito* una mera ombra e proiezione dell'Idea; il finito sta e consiste, e non è destinato dialetticamente ad essere assorbito dall'Infinito.

Per quanto concerne l'*Esse ipsum per se subsistens* il suo unico e infinito *esse* è l'atto eterno in cui tutte le infinite perfezioni di Dio – vita, intelligenza, libertà, amore – si identificano e che noi distinguiamo malamente come distinzioni di ragione, essendo tutte identiche tra loro e all'essenza divina.

2.7. “L'essere perfettissimo include, appunto, tutte le perfezioni, cioè la vita, l'intelligenza, l'amore, tutte presenti in misura infinita, perciò non è il semplice esistere. Nella Sacra Scrittura non si dice mai che Dio è l'esistere, ma si dice che Dio è vita, che Dio è spirito, che Dio è amore. Se infatti Dio fosse lo stesso esistere, l'intuizione intellettuale dell'esistenza, ammessa da Maritain, sarebbe intuizione della stessa essenza divina, cioè noi avremmo l'intuizione dell'essenza di Dio, il che è ovviamente escluso, sia da Tommaso che da Maritain”.

“Nella Sacra Scrittura non si dice mai che Dio è l'esistere”. In realtà per secoli e millenni la teologia cristiana ha inteso Dio come l'essere stesso per se sussistente, a partire da *Es. 3, 14* in cui si legge *Ego sum qui est*. Nel *Contra Gentes* e in numerosi altri luoghi Tommaso definisce tale brano come *haec sublimis veritas*. È poi errato dire che Dio sia l'esistere, frase in cui gli si attribuirebbe un'esistenza generica e indeterminata: Dio è il *suo* stesso esistere, Dio è l'essere per essenza, l'unico in cui essenza ed esistenza coincidono. L'esistere è la perfezione su cui si innestano tutte le altre, quindi l'esistere non è semplice come dice Berti, ma è la perfezione

per eccellenza perché tutte le altre (libertà, amore, etc.) sono da lui attuate e in Dio tutte coincidono. Le perfezioni ontologiche non esisterebbero se non attuate dall'esse. Questo è la condizione primordiale di possibilità di ogni altra perfezione, che senza l'esse non sarebbe.

Inoltre l'idea del semplice esistere significa assai poco, in quanto l'esistenza reale è sempre l'esistenza di qualcosa (di un ente), che trova le perfezioni ontologiche che gli competono attuate dall'esse, senza di cui l'essenza di quell'ente rimarrebbe un mero possibile. L'esse come sopra inteso è la *metafisica dell'atto* condotta al suo più alto vertice.

Si capisce inoltre che non vi è alcun ontologismo in Maritain, nessuna intuizione diretta di Dio, perché l'oggetto connaturale dell'intelletto umano è l'ente (materiale) finito, ossia quell'ente in cui essenza ed esse sono realmente distinti.

2.8. "Insomma a me pare che Maritain e con lui Gilson, suggestionati dall'esistenzialismo, abbiano sopravvalutato l'esistenza, identificando con essa, o riducendo ad essa, quell'essere perfettissimo che per Tommaso costituisce la stessa essenza divina".

Temo che l'espressione riprenda l'equivoco di cui sopra: meditando su Dio ne vengono visti taluni attributi quali il pensiero, l'amore, la libertà, ma non viene visto che essi fanno uno con l'*ipsum esse* divino, senza di cui nulla sarebbe. Quanto a Dio egli il suo stesso esistere sostanziale, e questo è la sua infinita essenza e le infinite sue perfezioni, per cui non ha senso dire che Maritain e Gilson abbiano *ridotto* all'esistenza il Dio essere perfettissimo. In Lui esse ed essenza fanno uno, mentre nel finito esse ed essenza fanno due: dunque l'essenza come potenzialità ad essere resta tale sino a quando non è attivata da un esse finito che la attua secondo i suoi propri caratteri essenziali. In metafisica non si sopravvaluta mai l'esistenza, e l'addebito andrebbe rivolte alle tante filosofie che la mettono da parte, la logicizzano, la pongono come un derivato secondario dell'essenza.

Vi è in quanto detto un cedimento all'esistenzialismo degli anni '30 e '40 da parte di Gilson e di Maritain? Vi è una somiglianza di attenzione per quanto concerne il termine "esistenza", inteso però in maniera molto diversa: la filosofia dell'essere lo intende come *atto primo di ogni esistente individuale*, umano e nonumano, mentre

l'esistenzialismo come riflessione spesso fenomenologica e non ontologica sull'esistenza umana. La scuola dell'esistenzialismo nelle sue varie espressioni è terminata, mentre la metafisica dell'essere continua il suo cammino secolare, avendo messo meglio in luce ciò che sfuggiva agli esistenzialismi che sacrificavano l'essenza all'esistenza (il famoso detto secondo cui l'esistenza precede l'essenza, che per la filosofia dell'essere ha scarso significato in quanto esistenza ed essenza sono date *insieme* nell'ente), e che sfuggiva ai neoscolastici di tendenza essenzialistica, intenti a valorizzare quasi solo filosofie dell'essenza.

Dio mi guardi dal sottovalutare l'elemento dell'essenza, specialmente in un'epoca la cui cifra è un generale *antiessenzialismo*; ma la metafisica dell'essere non è una filosofia della sola essenza, bensì dell'atto d'essere e della loro congiunzione da cui prende vita e realtà ogni esistente individuale ad ogni livello.

2.9. "Ma per aderire al realismo non è necessario [...] ammettere, mi sembra, l'intuizione intellettuale dell'essere. Il rischio di confondere l'essere perfetto con la semplice esistenza si produce, a mio avviso, proprio quando si vuole ammettere l'intuizione intellettuale dell'essere. Si può infatti ammettere che dell'esistenza abbiamo un'intuizione, cioè una conoscenza immediata, quando percepiamo che qualcosa esiste, o che noi stessi esistiamo (*cogito ergo sum*). Ma questa esistenza, anche ammesso che sia oggetto di un'intuizione unica, e non di molte, tante quante sono i suoi significati, non è l'essere, il quale non è oggetto di un'intuizione, e nemmeno, a mio avviso, di un'astrazione, perché se lo fosse, sarebbe appunto un'essenza, mentre l'essere è una molteplicità di essenze". Meglio dovrebbe dirsi non che "l'essere è una molteplicità di essenze" il che ci riporterebbe verso l'essenzialismo, ma che include una *molteplicità di enti*: la molteplicità analogica vale tanto per le essenze quanto per gli *actus essendi* che le attivano, e qui entra in gioco la dottrina della distinzione reale tra essenza ed esistenza in ogni ente finito.

In breve temo che Berti, pensando l'essere come una molteplicità di essenze, rimanga sul piano dell'essenza e non raggiunga quello dell'atto di esistere.

3. Ulteriori riflessioni

3.1. L'autentica intuizione intellettuale *umana* è un'intuizione che coordinandosi con l'intuizione sensibile, coglie nel sensibile un contenuto intelligibile, che l'intelletto visualizza con l'idea di essere.²⁴ In quanto umana tale intuizione non è piena e avvenuta una volta per tutte ma può progredire e regredire come ciò che è umano, e non è perfetta in quanto opera mediante l'astrazione. In breve ciò che è in gioco nell'iiie è affermare la *capacità intuitiva dell'intelligenza umana*, che per quanto debole possa essere non è nulla. È notevole che Kant, Heidegger, Hegel, Gentile abbiano negato l'iiie per edificare sistemi antirealisti. Tolto o negato il valore dell'*intellectus* in metafisica, si è costretti a volgersi solo alla *ratio* che emergerà come discorso sillogistico che volta a volta deve cercarsi un punto di partenza: così avremo il logicismo di Hegel, l'attualismo di Gentile o il razionalismo di Severino pronti a sacrificare ogni indice di realtà a favore di una *ratio* puramente logica. In questi casi e in altri ancora l'oblio dell'essere reale è profondissimo.

Nei *Secondi analitici* Aristotele ha esposto in termini potenti, ma spesso sorprendentemente ignorati anche dagli aristotelici, l'importanza del *nous* e dell'intuizione: “i possessi sempre veraci sono la scienza e l'intuizione, e non sussiste alcun altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione [...] E allora, se oltre alla scienza non possediamo alcun altro genere di conoscenza verace, l'intuizione dovrà essere il principio della scienza”, e quindi dovrà considerarsi “il principio del principio”.²⁵ Aristotele ha enunciato in maniera acutissima quanto occorre dire.

Bergson e Maritain hanno dato una scossa fondamentale al pensiero moderno, che per ora non ha ottenuto grandi esiti, perché è più facile e abitudinario rimanere nella discendenza di Cartesio, di Kant e di Hegel invece di aprire nuove porte. Tuttora è frequente incontrare l'idea che l'essere sia una mera posizione di fatto come è per Kant e non l'atto primo di ogni realtà. Per motivi simili Maritain nel *Paysan* ha avanzato il giudizio per cui i pensatori moderni sarebbero

²⁴ Nella prefazione alla II ed. di *La philosophie bergsonienne* (1929) Maritain dedica non poca cura a differenziare l'iiie tipicamente umana dalle altre forme di intuizione intellettuale come quelle di Platone, Plotino, Spinoza, Cartesio, Schopenhauer.

²⁵ *Secondi Analitici*, 100b8ss.

ideosofi e non ontosofi, ossia preoccupati in primo luogo dell'idea e non dell'essere.

3.2. L'ie offre una risposta alla questione decisiva del nesso tra pensiero ed essere, del ponte tra intelletto e cosa. Quando questo ponte è negato si ha il dualismo kantiano-moderno, o il dialettismo a priori hegeliano: il primo parte da categorie a priori, il secondo dall'essere astratto e vuoto della *Scienza della Logica*. Il realismo della filosofia dell'essere parte dall'ente. Il tema dell'ie presenta il ponte primario per porre in contatto "immediato" intelletto ed essere, e quindi come condizione per elaborare una dottrina dell'essere ed una del conoscere.

3.3. L'ie è un'intuizione eidetica o intellettuale nel senso che non è un'intuizione emotiva, psicologica o affettiva; può prendere avvio da tutto ciò, ma poi si autotraspassa in un'intuizione che non è più un'emozione ma che si formula in un'idea, quella dell'essere, e in un giudizio, quello di esistenza prima.²⁶ Il soggetto pensante può giungere a formare il concetto di esistenza per via generalizzante e astratta (una sorta di *genus generalissimum* che include in modo indistinto tutto), oppure formulando un giudizio di esistenza reale. Secondo l'autore "nel caso dell'intuizione intellettuale dell'essere, l'idea o concetto (di esistenza) non precede il giudizio (di esistenza), essa viene *dopo* di esso e da esso scaturisce".²⁷

4. *Come sorge l'ie?* L'ie può nascere in vari modi: intuizione delle profondità dell'io in un atteggiamento contemplativo di percezione interna; intuizione della ricchezza, solidità, insuperabilità dell'essere che ci circonda, ci sostiene, ci assedia; intuizione di qualcosa di bello e di buono che porta in sé una durevolezza, un qualcosa che trionfa sul flusso dell'impermanenza. Occorre uscire dalle esigenze della prassi quotidiana e dalle sue costrizioni per assumere un atteggiamento contemplativo, ossia far luogo in noi a una "percezione pura" che ci pone in contatto diretto con le cose, con il fluire della vita in noi e fuori di noi, con la consistenza dell'essere. Non che noi in un simile atto

²⁶ Sulla differenza profonda tra il giudizio "Pietro è bianco" e quello "Pietro è", vedi sopra e per una trattazione più ampia Possenti 2004a, pp. 72-76.

²⁷ Maritain 1973, p. 264.

penetriamo l'essenza della cosa in sé e per sé, ma accade che ci confrontiamo con la sfida dell'essere e della vita che sotto le più diverse tonalità affettive si fa avanti in noi e fuori di noi. Allora accade che l'esistere come tale si faccia avanti e dichiari la sua gloria, o la sua insostenibilità o perfino la sua ributtante durezza della contingenza senza senso.²⁸ Ciò sembra accadere prima che le interferenze del mondo dell'azione prendano il sopravvento sulla densità della "percezione pura" e dell'intuizione sensibile e intellettuale che le corrisponde. L'intuizione apre all'analisi dell'ente e del mondo, è un'intuizione che veicola un contenuto cognitivo che occorre decifrare con il concetto. Ma l'analisi da sola non è sufficiente. Intendiamoci: la posizione di Maritain non è quella di Bergson per il quale l'intuizione è *il metodo della metafisica* (cfr. *Introduzione alla metafisica*, 1903), ma è l'apertura dello spazio della metafisica.

L'intuizione di cui diciamo è lontana da quella dell'ordine geometrico-matematico propria di momenti della filosofia moderna. L'intelletto non è a suo agio solo in un passato che si ripete, ma è ancor più nel seguire e intercettare il divenire e il movimento della vita. L'intuizione non è assolutamente qualcosa di irrazionale tanto meno di mistico, è l'attività propria dell'intelletto umano quando opera non in modo discorsivo, ossia come *ratio*. Alla base del pensiero hegeliano sta l'intuizione profonda della realtà del divenire, del moto, dell'universale cambiamento. Intuizione reale che deve poi trovare il modo di mettersi alla prova del concetto e dell'analisi del concreto. Questa prova nel caso di Hegel evidenzia a mio parere una notevole deviazione non per l'intuizione in quanto tale, ma per il modo in cui essa è stata ingabbiata in una griglia logica che fa violenza al reale, e che sostituisce ad un'esperienza intima del concreto un divenire mentale. Intuizione intellettuale e *intuizione* non sono la stessa cosa: all'origine di grandi filosofie vi è un'intuizione originaria che non è detto che sia intuizione dell'essere.

Dinanzi all'esistenza il pensiero fabbricante non è tutto, mentre il movimento della vita e il suo divenire è qualcosa di primario per il metafisico. In un essere vivente la totalità organica precede la

²⁸ Nella *Filosofia morale* Maritain opera un confronto notevole tra l'idee descritta nelle *Sette lezioni* (1934) e quella cui accenna Sartre nella *Nausea* (1938) con il sentimento della radicale contingenza dell'esistere e nel contempo della sua solida radice.

molteplicità distinta delle parti; l'intuizione della totalità può e deve certamente dar luogo all'analisi, più difficile sembra invece conquistare il livello della totalità vivente partendo da un'analisi esterna e spazializzante. Se l'iiie è in qualche misura genuina allora sorge in noi il sentimento di una novità che va oltre schemi chiusi e che allude alla libertà, per cui i nostri atti emanano da noi stessi. L'intuizione intellettuale non ricorre al metodo cinematografico di ricomporre delle istantanee separate depositate su una pellicola e poi proiettate per ricostituire il movimento. Scende ad un livello di profondità più originario in cui il movimento è come toccato.

5. L'iiie ha valore aprente, *non inferenziale*, apre per così dire lo spazio della metafisica e dichiara un rapporto intimo con l'essere reale. Questi aspetti sono sfuggiti a parmenidei e neoparmenidei. Per quanto ne so, G. Bontadini si è occupato poco di Maritain, se non forse solo in un breve intervento del 1986 in "Per la filosofia".²⁹ Egli coglie la presenza diffusa dell'iiie nel filosofo francese, ma sembra che non la comprenda per quello che è. Scrive "Il ricorso all'intuizione [in Maritain] dispensa, qui, dall'onere della semantizzazione (originaria). Diguisaché non emerge che cosa si ha in mano, che cosa sta alla base dell'edificio metafisico" (p. 5).

Il fatto è che per Maritain l'iiie *non è un primo principio da cui possa dialetticamente o meno inferirsi qualcosa, ma è l'apertura dello spazio della metafisica*, l'operazione con cui tocchiamo l'essere mediante i sensi e l'intelletto, con cui formiamo e approfondiamo le nozioni di ente e di esse, e in cui operiamo l'autentica semantizzazione dell'essere. L'argomentazione metafisica dell'immobile viene attuata da Tommaso e da Maritain per le note strade (causalità, necessità e contingenza, gradi dell'essere, etc.), e non per via dialettica, ossia semantizzando l'essere esclusivamente in rapporto al nulla (ente di ragione), e intendendo malamente il divenire come entrare-uscire dal nulla. Al posto dell'iiie ci si è volti verso il Principio di Parmenide ("l'essere è e non può non essere"), che fa la partenza dall'essere e non dall'ente, e in cui si esprime una via dialettica che rimane logico-

²⁹ Bontadini 1986, pp. 2-8.

pensata e che manifesta un notevole difetto di analisi in ordine all'ente e all'essere.³⁰

Ho appena fatto riferimento a Parmenide. Maritain ritiene che con lui sia stato scoperto, in modo ancora assai imperfetto, l'essere in quanto essere, e di questo evento non si potrà né si dovrà mai perdere la memoria in filosofia. "Parmenide – sembra – il primo nella storia della filosofia occidentale ad aver avuto, ancora assai imperfetta, l'intuizione dell'essere per se stesso".³¹ Imperfetta in quanto egli sembra aver interpretato la propria intuizione dell'essere entro una percezione fisica del reale e come univoca: da cui il suo monismo. Dunque "ritornare a Parmenide" è fare rotta verso una fase ancora aurorale del pensare, in cui tra le altre cose l'identità tra pensare ed essere sembra intesa fisicamente e non intenzionalmente. L'asserito ritorno a Parmenide appare un tentativo maldestro per marginalizzare due millenni e mezzo di speculazione filosofica, e per rilanciare il vezzo delle diagnosi destinali onnicomprehensive.

MASSIMO DELL'UTRI

1. *Filosofia prima, la triade "Dio uomo mondo" e l'ordine dei saperi.* Secondo la posizione epistemologica illustrata da Massimo Dell'Utri le varie discipline – filosofia, scienze naturali, etica, religione, estetica, psicologia, etc. – sono tutte sullo stesso piano, ed una al servizio dell'altra senza gerarchie, per dare il proprio contributo a comprendere l'essere umano nel mondo. Conseguentemente viene messa in dubbio l'idea di "filosofia prima" quale carattere fondamentale del discorso metafisico, temendo che si voglia attribuire un primato assoluto alla filosofia.³²

Una precisazione potrà forse essere utile al chiarimento del punto. Aristotele chiama la metafisica principalmente come "filosofia

³⁰ L'intento dichiarato da Bontadini era di rigorizzare le cinque vie di Tommaso, ma è facile rendersi conto che la via dialettica proposta dal filosofo milanese non ha molto a che vedere con esse, in quanto in tale via l'Immobile è presupposto con il ricorso al "Principio di Parmenide" e non guadagnato, mentre il *proprium* della via dialettica è il tentativo di mostrare il "teorema di creazione".

³¹ Maritain 1934, p. 64.

³² "Filosofia prima" o protologia è termine antico ed usato non solo dagli storici del pensiero greco ma pure da vari pensatori moderni, tra cui ad es. A. Gioberti e G. Bontadini.

prima” perché essa considera le cause prime della realtà e perché offre la giustificazione e la difesa dei primi principi della conoscenza, necessari ad ogni altra scienza. Egli osserva che la filosofia prima è la “scienza dell’ente in quanto ente”, in quanto non si riferisce a nessun oggetto particolare (come le altre scienze particolari) ma alla realtà tutta intera (cfr. *Metafisica*, 1003 a20s).

Un punto cruciale viene qui toccato: quello sullo scopo e l’oggetto della filosofia e in specie della filosofia *teoretica* come metafisica. Una poderosa tradizione ha posto come oggetti primari del filosofare la triade “Dio, uomo, mondo” o se si vuole “mondo, uomo, Dio”. La triade ha retto molto a lungo, all’incirca sino alla metà del XIX secolo quando l’ateismo montante e prima ancora gli effetti della critica kantiana al problema teologico in filosofia hanno ridotto la triade alla diade “uomo-mondo” e successivamente solo all’uomo: sino ad un passato recente il pensiero filosofico si è concentrato sull’uomo a tal punto da risultarne un *antropocentrismo asfissiante*; di conseguenza l’oggetto proprio del filosofare ha subito una straordinaria restrizione di campo e di problematiche, un impoverimento di prima grandezza. Da qualche lustro la situazione è in movimento a motivo dell’interesse crescente per la cosmologia (scientifica e filosofica) innescato dalle affascinanti scoperte riguardanti la fisica dell’infinitamente piccolo e dell’infinitamente grande: un mutamento che considero con grande favore.

Oltre a sollecitare intensamente il nostro desiderio di sapere, quelle scoperte avvertono che per quanto importante sia l’essere umano – e lo è – non è al centro di tutto, ed anzi per conoscerlo in modo più appropriato vi è bisogno del discorso sul mondo e del discorso su Dio. Il compito filosofico e propriamente metafisico non si riduce a “conferire un senso generale all’essere umano”. Il mio auspicio è che venga recuperata l’intera triade, e che l’essor recente della cosmologia potrebbe comportare quello della teologia filosofica quale luogo fondamentale del realismo e della metafisica.

È giusto e sensato riconoscere tutto l’apporto conoscitivo che proviene dalle scienze naturali, che mi guardo dal *subordinare* alla filosofia.³³ Scienze naturali, filosofia della natura, matematiche,

³³ Il discorso sulle scienze umane è assai più complesso. Ho sviluppato il tema nello studio introduttivo in Possenti 1979.

metafisica sono saperi o scienze (nel senso classico) che possiedono oggetti formali *diversi* e che sono *differenziate*. Nel volume *Nichilismo e metafisica* ho cercato di tracciare uno schema fondamentale delle primarie scienze *teoretiche*, ed ancor più pienamente lo traccia J. Maritain in *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, un testo che a mio parere contiene la dichiarazione di fine dell'antirealismo speculativo moderno. La tavola delle scienze teoretiche significa almeno questo, che tutte sono saperi e che non esiste solo il sapere scientifico strettamente inteso, come tanti opinano oggi. L'immenso dibattito novecentesco sulla filosofia della scienza ha finito perlopiù di smontare la pretesa che solo la scienza naturale conosce. I diversi saperi teoretici sono caratterizzati dai diversi modi con cui l'intelletto si rapporta all'oggetto e alle *differenti astrazioni* cui ricorre per accedere alle scienze come sopra elencate. Senza tutto ciò la tavola delle scienze o saperi rimane empirica e ciascuna scienza a seconda dei tempi riterrà di stare più in alto delle altre. Gran parte di tale confusione dipende dall'alta negligenza praticata dai moderni verso l'operazione *astrattiva* che è consustanziale all'intelletto umano: tornerò su questo nucleo assolutamente cruciale.

Anche oggi sembra permanere tra i vari saperi un rischioso disordine e per tale motivo siamo assediati da una notevole inquietudine intellettuale, perché non riusciamo a cogliere le relazioni e l'ordinamento tra le varie discipline in rapporto ai loro oggetti e metodi. Il risultato è spesso una scoraggiante anarchia epistemologica; in tal modo il dialogo tra le scienze, la filosofia della natura e la metafisica rischia di essere vano e capace di condurre a continui malintesi invece che a confronti fruttuosi.

2. *Sulla conoscenza, il concetto e l'oggetto formale dell'intelletto.* Il modo con cui il sapere filosofico (e in particolare la *filosofia della natura*) accosta i suoi oggetti trae giovamento dalle scoperte scientifiche, ma non si riduce ad esse. Dell'Utri adduce l'esempio appropriato delle scienze cognitive, della neurofisiologia, della neuropsicologia, per convalidare la loro importanza anche per il realismo diretto e l'analisi della sensazione. Non lo nego, anzi accolgo il suggerimento, con l'avvertenza che l'analisi filosofica della

conoscenza sensibile e di quella intellettuale – del resto tra loro fortemente intrecciate – si svolgono secondo processi ed argomenti che non sono riducibili alle sole scienze cognitive. Queste in genere operano avendo presente la sola causalità *efficiente*, che è soltanto una delle quattro cause (materiale, formale, efficiente, finale) che stanno entro qualsiasi “porzione” del reale.

Quando sostengo che i sensi e l'intelletto sono assicurati di primo acchito sulle cose, devo tener conto dei risultati delle scienze cognitive, senza limitarmi ad esse per il motivo appena segnalato. In *Il realismo e la fine della filosofia moderna* e in *Nichilismo e Metafisica* ho abbozzato un'analisi del contenuto intenzionale di cui è pregna la sensazione e che essa veicola alla mente, perché non è in grado di decodificarla; questo compito primario spetta all'intelletto che opera in stretta congiunzione con i sensi. Compete all'intelletto che è in grado di percepire la causa formale (e quella finale) involuppate nella percezione sensibile ma che appunto questa non vede.

Incontriamo qui l'obiezione forse principale del mio interlocutore: “Se i concetti hanno la mera funzione di presentare gli oggetti, e se questi ultimi sono già dati nella percezione, sembrerebbe che quella funzione [quella per cui il concetto presenta l'oggetto] sia del tutto pleonastica”. Qual è dunque il ruolo del concetto, senza di cui non vi è sapere? E quale il ruolo della percezione sensibile? Attraverso l'attività dell'intelletto umano, che non è perfettamente *intuitivo* ma è connaturalmente un intelletto *astrattivo*, il contenuto intenzionale veicolato dall'intuizione sensibile viene illuminato dall'intelletto agente e percepito per astrazione dell'intelligibile dal sensibile: lasciando cadere le note individuanti della cosa presentata dalla sensazione, la mente ne forma il concetto che in quanto tale è universale e copre un'intera classe di enti. Mentre l'organo della vista vede un gatto, questo gatto qui, fatto così e così, l'intelletto ne forma il concetto o nozione universale. Il concetto *non modella l'oggetto*, ne è modellato, e nello stesso tempo lo universalizza, rendendo possibile la conoscenza intellettuale, il giudizio e il ragionamento. Gli oggetti sono dati nella percezione solo potenzialmente perché senza idea/concetto, per formare i quali occorre l'intervento dell'intelletto. Senza concetto non vi può essere alcuna conoscenza vera, ma un insieme di immagini che vagolano nello psichismo.

Esiste una differenza tra immagine e idea: la prima per quanto confusa è concreta, la seconda è astratta e universale; l'astrazione universalizza, ossia mette da parte i connotati individuali. Le sensazioni e le immagini presentano l'individuale, le idee l'universale.

Ho accennato alla sensazione e all'astrazione. Per avanzare ulteriormente occorre stabilire quale sia l'*oggetto formale* dell'intelligenza: esso è *l'essere delle cose, non l'idea dell'essere*. Per questo diciamo che il realismo è diretto: l'essere è l'oggetto *necessario e immediato* dell'intelletto. Se chiamo intelligibile ciò che è conoscibile da parte dell'intelligenza, questo conoscibile è l'essenza. Pensiamo ad es. a Paolo come individuo esistente o possibile: dinanzi a Paolo l'intelletto discerne in lui la nozione di uomo, e dinanzi a un petalo giallo la nozione di fiore. Dunque dinanzi ad un *ente A* che può essere *qualsiasi ente*, l'intelligenza chiede che cosa *A* sia: l'essenza nel senso preciso del termine risponde alla domanda *quid est?*, qual è la natura di tale ente.

L'essenza è l'essere necessario e primo di A, ciò di cui *A* non può essere privato fin tanto che è pensato come *A*. Se Paolo è l'ente *A*, l'intelletto può pensare Paolo in infiniti modi – alto, basso, seduto, mentre beve, etc. – ma non può pensarlo privo dell'essenza umana (essere necessario), e inoltre è a questo carattere (che cos'è Paolo?) che l'intelligenza si volge primieramente (essere primo) per sapere chi è Paolo, e non ad altri suoi caratteri accidentali, come ad es. quelli in cui Paolo dorme o corre.

Il realismo moderato e diretto prende le mosse distinguendo la cosa reale o *res* e il suo modo di esistenza, ossia lo stato in cui essa si trova, concludendo che la *res* si trova nella mente in un modo universale mediante un concetto, e nel reale in un modo individuale. La idea o nozione di *natura umana* si trova nell'intelletto allo stato universale, e in Pietro, Vittorio, Raimondo in uno stato individuale, individualizzata in essi. Infine le idee sono tratte o "astratte" dal dato sensibile dall'attività dell'intelletto agente che oltrepassa l'ordine della sensazione. Da ciò segue che le nozioni fondamentali della filosofia della natura e della metafisica *sono pensabili, ma non immaginabili*. Prendiamo il caso della nozione di sostanza, centrale nei due ambiti detti, ma il discorso tiene altrettanto bene per i concetti di atto, potenza, accidente, materia, forma. Una critica diffusissima dei tardo-moderni e dei contemporanei alla nozione di *sostanza* è di essere un morto e inutile substrato, un residuo di un passato barbarico che noi

moderni siamo fieri di aver abbandonato. Ma con ciò denunciavamo purtroppo la nostra ignoranza, poiché le *sostanze prime*, ossia gli individui, esistono, vivono, agiscono in virtù del loro essere sostanze, le quali non mutano se non attraverso la trasformazione sostanziale, mentre di continuo cambiano secondo trasformazioni accidentali. Ciò che caratterizza alla massima profondità le sostanze prime o gli individui è il loro atto di esistere, non le loro funzioni per cui è privo di senso addebitare alla sostanza prima il carattere della staticità e dell'immobilità.

La *filosofia della natura* (o Fisica secondo il linguaggio degli antichi) ha sempre avuto, ed oggi più che mai ha uno status di primo piano: è un passaggio necessario per accedere al livello della metafisica e dell'ente in quanto ente: non si entra in metafisica con un colpo di pistola. Ma purtroppo la filosofia della natura contemporanea o non c'è, nel senso che è ignota a tanti, o è solo una maldestra estrapolazione di questo o quel sapere empirico-matematico. Scienziati e divulgatori di classe come Hawking e Mlodinov straparlano in maniera insopportabile quando sostengono l'idea che l'intero universo è uscito da solo dal nulla, e che tutto ciò sarebbe provato dalla fluttuazione quantistica.

Riprendiamo l'analisi della *malfamata nozione di essenza* (o natura). Nella filosofia dell'essere il processo conoscitivo parte dal concreto, dall'individuale e dal sensibile per elevarsi all'astratto, all'universale, all'invisibile. In quanto universale il concetto cerca di cogliere le *nature universali* proprie di ogni oggetto, fin dove ci riesce, e il compito è tutt'altro che agevole e mai finito: con il concetto si cerca di *approssimare* l'essenza dell'oggetto. Appena si parla di essenza, un moto di delusione e perfino di secco rifiuto percorre l'uditorio, tanto il termine è malfamato e il *crucifige* contro di lui facilissimo. Non è una novità che l'antiessenzialismo è da gran tempo una caratteristica dominante di molti alti settori della cultura, imbevuti di storicismo, relativismo, nominalismo: tra i non molti H. Jonas ha denunciato l'antiessenzialismo contemporaneo. Resta però che senza concetti-essenze non è possibile un discorso qualunque. La natura o essenza è il costitutivo intelligibile di ogni cosa, l'essenza è ciò che è l'intelletto afferra nella cosa ponendosela davanti. Ciò non toglie che l'essenza sia raggiunta più o meno bene nel e con il concetto: cogliere le essenze è un mestiere difficile per vari motivi.

3. *Essenza e nichilismo delle essenze.* Anche Dell'Utri nutre diffidenza per la nozione di essenza espressa in un concetto: ritiene che un mondo tessuto di essenze indirizzi la mente verso una rigida griglia di oggetti precostituiti. Ciò può accadere in taluni casi, soprattutto quando si dimentica che il mondo, il cosmo, il reale *non sono fatti di essenze, ma di enti*, che esercitano in infiniti modi il loro *actus essendi*. La conoscenza delle essenze è primaria per *non confondere tutto con tutto* e rendere completamente impossibile ogni conoscere, ma non è l'unico scopo del conoscere. In effetti conoscendo l'essenza di A, siamo appena a metà strada, perché l'essenza è uno dei due *coprincipi* dell'ente (nel quale l'analisi individua il lato "essenza" e il lato esistenza), e *solo gli enti esistono realmente*, mentre le essenze esistono nelle cose, negli enti.

In *Il Nuovo Principio Persona* (p. 189s.) ho parlato di *nichilismo delle essenze* in merito all'assunto che le essenze siano mere convenzioni lessicali, qualcosa che fundamentalmente dipende dalle scelte dell'uomo e dalle mai ferme determinazioni della sua libertà. L'antirealismo gnoseologico-ontologico qui si declina come antirealismo o irrealtà delle essenze/nature, verso cui si volge l'ideologia (in sé nichilista) dello scientismo tecnologico, che intende procedere alla manipolazione e trasformazione di ogni cosa e dell'uomo stesso – della sua essenza – senza sapere che le essenze appartengono all'ambito del necessario, il quale è sottratto alla presa della tecnica.³⁴

Personalmente ritengo che si possa parlare di essenze stabili e non mutabili nel tempo (anche Nietzsche riteneva, abbastanza curiosamente, che le essenze fossero eterne e senza storia). L'asserto secondo cui non vi è una totalità definita e conclusa di enti, non comporta che le essenze-nature degli enti esistenti siano mutabili. Due punti debbono essere chiariti: tutti gli enti sono soggetti a due tipi di mutamenti: *accidentali* e *sostanziali* a cui corrispondono due tipi di trasformazioni che chiamiamo appunto accidentali e sostanziali. Nella prima non cambia la natura o essenza dell'ente: un cane che invecchia cambia pelo ma non è meno cane di quello che era 5 anni prima; il mio essere un "animale razionale" non muta se io a 50 anni ho più vigore intellettuale che a 10. Anche la trasformazione

³⁴ Questo punto cruciale, in cui si tratta della potenza e dell'impotenza della tecnica, è svolto in Possenti 2013b.

sostanziale non muta la natura o essenza dell'ente soggetto a tale cambiamento, ma dà origine a qualcosa di nuovo: nei processi di putrefazione nasce qualcosa di nuovo che non ha i caratteri della sostanza da cui proviene, ed in modo ancor più evidente ciò accade nei processi di generazione.

Detto questo, immagino che le obiezioni verso l'essenza provengano dalla *teoria dell'evoluzione* in cui una specie A – poniamo un pesce – diventa una specie anfibia B. Non vi è in ciò nulla che smentisca la nozione di essenza. Se l'ipotetico pesce scompare dopo qualche milioni di anni, la sua "essenza" verrà meno e rimarrà come ricordo in una mente, e il nuovo anfibio avrà un'essenza diversa e prenderà esistenza in un nuovo ente-animale. L'essenza di A rimane *come essente stata* anche quando A non c'è più, e altrettanto vale per B, perché le proprietà di A e di B sono diverse e le loro essenze pure. Non pochi pensano che nel movimento della trasformazione evolutiva i cambiamenti quantitativi divengano gradualmente qualitativi; può darsi che si possa pensare così, ma niente osta a ritenere che le autentiche *trasformazioni sostanziali* siano a gradino, in certo modo istantanee, preparate da un'attività precedente anche lunghissima che ha posto le condizioni per il salto qualitativo non graduale.

L'evoluzione è una forma molto importante del *divenire*, e per comprenderne i caratteri primari occorre dotarsi di una *filosofia* che abbia fatto i conti a dovere con tale elemento ubiquo e onnipresente della vita umana e cosmica. A mio avviso la filosofia dell'essere questi conti li ha fatti da tempo – da secoli e secoli – ed è un vero peccato che scienziati e filosofi della natura sembrano essere poco consapevoli del potente complesso intellettuale di cui potrebbero usufruire.

4. *Isomorfismo tra pensiero ed essere. Il mistero della conoscenza e i colpi di sonda di Aristotele.* L'ultima importante questione sollevata da Dell'Utri è l'isomorfismo tra pensiero ed essere, e più esattamente il conoscere *come fieri aliud in quantum aliud*, come un attivo conformarsi dell'intelletto alla cosa onde portare in sé la sua forma o natura. La filosofia del realismo classico ha dedicato una grande cura a comprendere il misterioso fenomeno del conoscere. I viventi che sono dotati di capacità di conoscenza *godono di un livello più alto di*

vita perché oltre a essere se stessi, portano in sé intenzionalmente la forma dell'altro, e quindi sono aperti alla totalità (un sasso o un albero non lo sono). La conoscenza appartiene alla categoria della *qualità*, non dell'azione efficiente, perché opera nel soggetto conoscente un innalzamento qualitativo, una sovraesistenza in cui esso porta in sé l'alterità. È questa prospettiva armonizzabile con quella delle scienze naturali? Dipende: se le scienze cognitive pretendono di dirci tutto sul conoscere, molto probabilmente no; se invece offrono informazioni utili sul loro piano, allora un'armonizzazione è possibile, purché il fenomeno del conoscere non sia ridotto solo al momento della *causa efficiens*, quando in esso è primaria la *causalità formale*: portare in sé la forma o l'essenza dell'altro.

Da qui scaturisce una lezione centrale per la nozione di verità come con-formità tra l'intelletto e la res. Se nel momento del giudizio, quello della cd. verità logica o dichiarativa o apofantica, vi sarà una conformità nel senso che la mente dice essere quello che è e non essere quello che non è, la condizione trascendentale di possibilità di ciò sta esattamente nell'*identità intenzionale* tra intelletto e res nel concetto. Altrimenti è idea vana che da una separazione presupposta tra mente e mondo in cui l'intelletto non tocca l'oggetto, possa venire fuori una conformità o *adaequatio*. Allora la verità sarà solo quella empirica, oppure quella produttiva dell'idealismo in base al folle assunto che il soggetto produca in vario modo l'oggetto: ciò è vero per la verità *poietica* come *adaequatio rei ad intellectum*, come accade nella produzione artistica in cui l'opera sarà tanto più vera quanto più si conforma all'intuizione creativa dell'artista, ma non per la verità *teoretica* o dichiarativa.

Dell'Utri e Visentin pongono in maniera esplicita la domanda sul carattere del conoscere sensibile e specialmente intellettuale. Per abbozzare una traccia di risposta ad un tema tanto arduo in uno spazio limitato proverò a seguire per sommi capi il filo conduttore elaborato da Aristotele nel *De anima*, e in specie nel libro III, un testo che è una pietra miliare nel corso della filosofia occidentale e del quale i moderni si sono interessati assai poco. È un peccato che Putnam, attento alla lezione aristotelica per quanto concerne la percezione sensibile, abbia lasciato da parte l'insegnamento di Aristotele sulla "percezione intellettuale".

“L’atto del sensibile e del senso sono in realtà *lo stesso e unico atto*, benché la loro essenza non sia la stessa; dico, ad esempio, il suono in atto e l’udito in atto: può darsi certo che ciò che ha l’udito non ascolti e che ciò che ha il suono non sempre suoni. Ma quando esercita l’atto ciò che è in potenza a sentire, e suona ciò che è in potenza a suonare, allora avvengono simultaneamente udito in atto e suono in atto; si potrebbe chiamare il primo audizione e il secondo risonanza” (*De anima*, III, 425bss., il corsivo è mio). Quando Aristotele passa ad esaminare la conoscenza intellettuale egli ritiene che il pensare sia per vari aspetti come il sentire, e pertanto la parte dell’anima a cui fa riferimento è considerata “recettiva della forma e in potenza tal qual è la forma e tuttavia non identica alla forma e, come la facoltà sensitiva si comporta rispetto ai sensibili, così l’intelletto deve comportarsi rispetto agli intelligibili; di conseguenza [...] non avrà altra natura se non questa di essere in potenza”, ossia di essere un possibile ricettacolo di ogni forma (429 a16ss.). Qui Aristotele si riferisce all’intelletto possibile. “Hanno ragione quindi quelli che sostengono che l’anima è il luogo delle forme, solo che non l’anima intera è tale, ma l’intellettiva e che non si tratta di forme in atto ma in potenza” (429a27s.). “C’è pertanto un intelletto analogo [alla materia] perché diventa tutte le cose, e un altro [analogo alla causa agente, intelletto agente] perché le produce tutte [...] E questo intelletto è separato, immisto e impassivo, per sua essenza atto [...] *In generale, l’intelletto, quando è in atto, è i suoi oggetti*” (431b18, corsivo mio).

Poco dopo Aristotele aggiunge che “l’anima è in qualche maniera tutte le cose [...] La facoltà sensitiva e quella conoscitiva dell’anima sono in potenza questi oggetti, e cioè da una parte l’intelligibile, dall’altra il sensibile. Ma è necessario che siano le cose o le forme: ma non sono le cose, perché non c’è la pietra nell’anima, bensì la forma della pietra. Di conseguenza, l’anima è come la mano, perché la mano è lo strumento degli strumenti e l’intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili”, (431b20ss.).

L’intelletto, quando è in atto, è i suoi oggetti: questa è l’espressione reggente della dottrina aristotelica, secondo cui intelletto in atto e cosa intelletta in atto *fanno uno*, in un’unità così profonda che è superiore all’unità tra materia e forma. Coloro che in proposito parlano avventatamente di dualismo non considerano questo nucleo primario, e rimangono interamente entro lo schema dualistico

moderno, che la filosofia dell'essere e il realismo hanno rifiutato sin dall'inizio.

Da *Nichilismo e metafisica* riprendo qualche riga di sintesi: "Possiamo ricapitolare le posizioni difese, prendendo avvio da un celebre testo aristotelico del *De interpretatione*, secondo cui i suoni della voce o le espressioni pronunciate 'sono anzitutto segni di affezioni dell'anima che sono le stesse per tutti, e costituiscono immagini di oggetti, che sono già identici per tutti' (16a8s.). In base alla dottrina aristotelica si dà un isomorfismo fra realtà, pensiero e linguaggio. Il linguaggio manifesta la struttura del pensiero e questo quella del reale. Il pensiero, che è un *pathema* o un'affezione della sola anima, è sovraordinato rispetto al linguaggio e subordinato rispetto al reale.

Nonostante i diversi cammini psicologici attraverso cui gli individui arrivano a pensare e a formulare concetti, Aristotele sostiene che le affezioni dell'anima (e dunque i concetti reali) sono gli stessi per tutti, e rinviano ad oggetti che sono gli stessi per tutti. Il fondamento della possibilità del linguaggio sta nell'attività intenzionale della mente, la quale conduce ad un *noema/conceptus* quale apprensione-espressione di un oggetto indivisibile, identico per tutti. Poiché dunque in qualsiasi lingua la parola pronunciata è segno del concetto e questo dell'oggetto, la diversità delle lingue non impedisce né l'universale traducibilità, né l'universalità della comunicazione. Ogni esperienza conoscitiva può venire espressa in qualsiasi lingua esistente, come sostiene fra gli altri R. Jakobson (cfr. *Saggi di linguistica generale*). La trascendenza del pensiero rispetto al linguaggio e la sua intrinseca finalizzazione alla conoscenza degli oggetti, che sono gli stessi per tutti a dispetto della diversità delle lingue in cui sono espressi, implica che la logica, il principio di non contraddizione, le regole fondamentali del pensare non varino a seconda che la cultura sia indoeuropea, cinese, africana".³⁵

5. *Ricapitolazione*. La questione della conoscenza costituisce un problema capitale che la modernità non è stata in grado di sormontare, di modo che anche dal lato gnoseologico il pensiero moderno si è concluso con uno scacco. Ancor oggi è frequente che il

³⁵ Possenti 2004a, p. 52.

problema della conoscenza venga impostato in termini kantiani, in genere lontani dal realismo. Ancor più sorprendente è l'evento che kantiani, antikantiani, moderni, postmoderni, epistemologi ed altro non possano porre il tema gnoseologico se non in termini *dualisti e kantiani*, sia per corroborarlo sia per rifiutarlo. La posizione di Kant rimane tuttora un discrimine, mentre sembra giunto il tempo di abbandonarla. Nel corso degli anni si è formata in me la convinzione che neanche l'intelletto di Kant operasse nel modo in cui questi lo tratteggia nella prima *Critica*. Nel volume *Le ragioni della laicità* (2007) mi è occorso di scrivere un giudizio a punta e chiedo venia se colpirà sfavorevolmente qualche lettore; può essere riformulato con qualche spigolo in meno, eppure la sostanza che la gnoseologia kantiana è un tentativo non riuscito rimane. Ed ecco il brano che riguarda il modo kantiano di concepire la conoscenza e il funzionamento della mente: "Un funzionamento non solo antirealistico e disattento verso il potenziale di intelligibilità deposto nel cosmo di cui si occupano scienze e filosofia, ma artificiale a tal punto che neppure l'intelletto di Kant operava come egli andava descrivendo nella *Critica della ragion pura*, ossia non regolandosi sugli oggetti ma costringendoli vanamente a regolarsi sulla mente. Se il *common sense* prevedesse una casa di salute per le distonie della ragion pura, non è improbabile che vi si trovi la ragione che pretende di funzionare come si descrive nella prima *Critica*".³⁶

Stando sul piano *teoretico*, vi è qualcosa in Kant che è suscettibile di futuro? Probabilmente sì, ma intanto non è inutile esprimere ciò che non lo è. L'elenco è ampio: l'apriori dello spazio e del tempo; il modo di intendere la causalità; il noumeno; il rifiuto dell'intuizione intellettuale; la negligenza in cui è lasciato il tema del divenire; la questione dell'analitico e del sintetico; la sua critica della metafisica; l'abbandono risoluto di questa a favore del modo di conoscere scientifico; la ristretta idea di sapere che Kant aveva, dal momento che non vi è in lui una dottrina dei gradi del sapere come in Maritain. La sua idea del trascendentale come conoscenza diretta non degli oggetti ma delle categorie a priori dell'intelletto non mi ha mai persuaso; lo stesso vale per l'assunto che la determinazione della verità come *adaequatio* sia meramente nominale, e per il secco

³⁶ Possenti 2007, p. 107s.

dualismo tra natura e spirito, di un *Sein* del tutto separato dal *Sollen*, il quale ultimo riposa solo su se stesso.

A mio parere una grande filosofia si misura in rapporto alla capacità di saper rispondere adeguatamente alle nuove problematiche storico-mondiali e concettuali che lo scorrere del tempo manifesta. Non posso perciò non domandarmi su quali punti Kant possa aiutarci dinanzi alle problematiche attuali. Non sembri protervia se dico che ci può aiutare assai poco sul tema della persona, della tecnica, della portata del sapere scientifico, per la sua idea del diritto come regola (estrinseca) della pari libertà (ho cercato di motivare queste valutazioni in diversi scritti). Kant mi può ancora parlare per l'intento cosmopolitico, per l'eroismo della legge morale che però riposa su se stessa, meno per il tema ecologico, essendo la sua idea di natura estrinseca.

MASSIMO MARASSI

1. *La critica del pensiero moderno*. Il contributo di M. Marassi mi ha sollecitato non poco, perché vi ritrovo molte cose che ritengo fondate e che posso condividere, e alcune notevoli obiezioni. Inizierò dalla maggiore concernente la mia diagnosi di *conclusione della filosofia moderna antirealistica*: l'aggettivo conta in quanto non tutta la filosofia moderna è stata tale. È naturale che tale giudizio venga considerato quasi provocatorio e alimentato da una poco illuminata visione. Marassi esplicita così la sua valutazione: "In definitiva, *dietro o prima della filosofia moderna non si torna*, si può solo rispondere ai rilievi che sono stati rivolti alla metafisica realista ed elaborare un metodo adeguato [...] Il realismo, come filosofia del tempo presente, può svolgere la sua funzione di approfondimento critico della domanda sull'essere e sul fondamento a una condizione: che sappia innanzitutto *attraversare la modernità e sciogliere le molteplici obiezioni* con cui essa non ha impoverito, bensì arricchito l'epoca che ha saputo generare" (corsivi miei). Marassi formula esattamente il punto: occorre attraversare la modernità e sciogliere le sue molteplici obiezioni, non illudersi di tornare a prima della modernità.

Per procedere è opportuno illustrare la portata del mio giudizio di conclusione ed esaurimento del pensiero filosofico moderno antirealistico: la valutazione si riferisce *alla dottrina della conoscenza*

dei moderni e al loro pensiero metafisico-teoretico, non a quello morale, politico, estetico, etc. dove l'analisi sarebbe tutta da elaborare. Il giudizio sulla metafisica moderna è maturato lentamente in me di fronte a prolungate analisi di fondamentali autori moderni, dunque operando come suggerisce Marassi: attraversare la modernità. Tutte le volte che è stato possibile ho citato le soluzioni moderne di questo o quell'autore, cercando di mostrane la fragilità o l'incompletezza (questo in particolare in *Nichilismo e metafisica*) e/o di sciogliere le obiezioni avanzate. Attraversare significa meditare e vivere i problemi del moderno e valutarli nella loro portata conoscitiva, teoretica e ontologica. È di scarso rilievo dichiararsi moderni o antimoderni o postmoderni se non si offre un contenuto speculativo determinato a tali termini. In caso contrario la vicenda si trasforma in questioni di temperie culturale, per cui dopo l'illuminismo – che è stato una macchina “mediatica” potentissima che ha agito e agisce ancora – è diventato blasfemo dirsi critici del moderno.

Il rapporto col moderno filosofico mi sembra impostabile secondo due moduli: *risposta a sfida e inveramento*. Sul nesso pensiero-essere, sul ruolo della logica in metafisica, sulla logica dialettica, sul divenire, sul nesso atto-potenza, sulla causalità e sulla concezione spesso essenzialistica dell'essere (che è una forma del suo oblio), sulla marginalizzazione della metafisica della creazione non ritengo possibile se non la forma della risposta a sfida. Risposta della filosofia dell'essere alla sfida del moderno filosofico: ciò appunto suppone che le fondamentali problematiche appena citate e che sono al cuore della metafisica, siano state travisate e male impostate nei moderni, e che questi non siano riusciti a cogliere *la struttura fondamentale dell'intero* come diversi tra i loro predecessori.³⁷ Mi sembra inoltre che il moderno abbia più volte soggiaciuto alla tentazione di estrapolare dalle scoperte scientifiche una o più metafisiche.

Dove è possibile l'inveramento e il prolungamento delle posizioni moderne? Sulla questione della soggettività e della persona, sul nesso filosofia-scienza, sul tema della filosofia della storia, sulla possibilità di trovare una filosofia della tecnica idonea per l'oggi, su

³⁷ Bontadini sosteneva che il ciclo moderno “va in sé” e riapre la strada al tema metafisico e teologico. Ritengo che in linea di massima avesse ragione, sebbene la sua diagnosi sul moderno sia stata a mio parere incompiuta e deteriorata dall'inconsistenza del modo di pensare il divenire.

una filosofia dell'arte e del bello che tenga conto dell'intuizione creatrice e della soggettività poetica, su un miglior bilanciamento tra etica del bene e della virtù, ed etica del dovere, etc.

“Dietro o prima della filosofia moderna non si torna”. La frase include tre significati: che la filosofia nella sua vicenda storica è soggetta alla freccia del tempo; che le soluzioni moderne sono essenziali per la prosecuzione della filosofia; che le obiezioni moderne non siano state assunte e sciolte dai realisti che si rifanno a gnoseologie e metafisiche “premoderne”. Concedo volentieri il primo significato, meno gli altri due, seppure in diversa misura. La posizione qui difesa è che per la ricerca *metafisica* attuale e di domani occorra un nuovo cammino: non pensarsi come un mero *prolungamento del moderno*, ma come una nuova partenza che riprenda e sviluppi le virtualità inesprese della tradizione della filosofia dell'essere, e che *si giovi delle obiezioni e degli approfondimenti dei moderni sin dove possibile*. L'idea di metafisica che ritengo fondata porta a concludere che esista in taluni casi, rari e fondamentali, l'acquisto per sempre. I punti su cui mi pare esistere un acquisto per sempre sono stati sopra enunciati, tanto nella parte positiva (ad es. la dialettica atto-potenza e la causalità) quanto per quella critica (ad es. il carattere non conoscitivo-scientifico della logica dialettica hegeliana). In breve ritengo che la filosofia dell'essere e il realismo tomista del XX secolo abbiano sciolto le obiezioni moderne, abbiano mostrato la fondamentale verità della *terza navigazione metafisica*, e abbiano elevato a loro volta obiezioni multiple e radicali alla metafisica moderna.³⁸

1.2. Il giudizio di fine della filosofia moderna non implica esorcizzare come demoniaci i suoi esiti speculativi, quanto considerare che il ciclo filosofico moderno si è *concluso* (grosso modo con Gentile, mentre Heidegger e Maritain non appartengono al ciclo moderno), che è difficile immaginare sviluppi e riprese feconde di tale ciclo. Esso

³⁸ In Possenti 2016 ho ricordato una valutazione severa di Maritain sulla filosofia moderna (giudicata ideosofia invece che ontosofia) che qui riprendo in parte, per mostrare che l'attraversamento critico del moderno speculativo non significa certo la sua irrilevanza: “Il loro [dei pensatori moderni] contributo alla storia del pensiero fu immenso. Resero alla filosofia servizi considerevoli, obbligarono i filosofi a prendere più esplicitamente coscienza dell'attenzione che devono portare alla teoria della conoscenza e all'esame critico delle sue vie. È importante leggerli e studiarli con la più gran cura...”, Maritain 1969, p. 153.

indubbiamente ha elevato problematiche fondamentali cui sembra non abbia dato risposta: è possibile riprendere per l'ennesima volta il cogito? O l'idea di noumeno? Sostenere che la modernità filosofica antirealistica è esaurita da tempo vuol dire che la questione dell'essere non ha avuto una risposta soddisfacente e che l'oblio dell'essere vi è alto, e parimenti l'antropocentrismo. L'universo filosofico moderno ha fatto perno, in maniera sempre più accentuata col progredire della modernità, sull'uomo, sebbene non vi siano adeguate basi filosofiche per questa seria restrizione di sguardo e di oggetto.³⁹

La mia non vuole essere una diagnosi epocale-destinale cui ci hanno male abituato Nietzsche, Heidegger e Severino secondo i quali da Platone in poi, anzi dagli albori del pensiero greco in avanti è accaduto un erramento universale. L'assunto qui sostenuto è che la fecondità speculativa del pensiero moderno non è stata così alta come dall'illuminismo in avanti si ritiene, e che il futuro di tale pensiero mi sembra problematico. Quanto ho cercato di sostenere è che i Greci, i Medievali e i realisti moderni, in specie le ultime due classi hanno sul piano del discorso protologico visto più in profondità dei moderni, nonostante i meriti e la forza critica di questi ultimi. Leggendo la filosofia moderna come una nuova partenza inaugurale che si collega alla critica della tradizione filosofica precedente, opino che tale nuova partenza abbia dato in oltre tre secoli tutto quanto poteva offrire sul piano delle posizioni di base e delle critiche alla tradizione metafisica: pertanto molto difficilmente possiamo aspettarci nuove proposte speculative e protologiche oggi.

Non è secondario che Marassi per difendere a buon diritto la soggettività e la riflessione citi Tommaso (e si potrebbe aggiungere Agostino): se ne può trarre l'assunto che questi autori non siano rimasti indietro ai moderni nell'esplorare gli abissi senza fondo della soggettività. Senza dubbio i moderni hanno valorizzato la persona e

³⁹ Marassi evoca per cenni un confronto tra *La legittimità dell'epoca moderna* di H. Blumenberg e *Il realismo e la fine della filosofia moderna*: i due titoli non vertono sullo stesso tema, e il secondo ha una portata meno rilevante del primo. È possibile riconoscere la legittimità del mondo moderno e della civiltà moderna e insieme considerare concluso il ciclo filosofico moderno, non nella sua totalità ma nei suoi nuclei speculativi più caratteristici. L'assunto dell'importanza reggente dell'alta cultura e della filosofia nel determinare il carattere di un'epoca comporta il primato della causalità ideale, senza però dimenticare che questa non esaurisce il tema della causazione storica.

la soggettività ponendone in luce nuovi aspetti (in ciò l'apporto del personalismo del XX secolo è stato considerevole), e compiuto notevoli passi avanti nella conoscenza dell'uomo e nelle scienze dell'uomo, talvolta a tal punto da avere molteplici scienze umane senza più l'uomo stesso, come nelle filosofie dell'impersonale e della "terza persona".

1.3. Vi è inoltre un fattore esistenziale primario – filosofico ed extrafilosofico – che percorre in profondità la modernità ossia la *ricerca della potenza*, che viene poi tematizzata come volontà di potenza, ritenuta da Nietzsche la sostanza fondamentale dell'essere e della vita. Questa vena profonda inizia a emergere – inizia soltanto – con Cartesio e con Bacone (farsi signori e dominatori della natura), procede in vario modo in Goethe e in Fichte ("In principio era l'Azione"), fiammeggia in Nietzsche, trova molti nutrimenti in Hegel e infine in Gentile con il prassismo trascendentale. È molto difficile gestire la volontà di potenza in un pensiero immanentistico, antropocentrico, volto alla produzione, ed oggi la tecnica incarna efficacemente tale volontà che cresce su se stessa. Spesso mi sono chiesto se siano rintracciabili nella metafisica moderna in quanto tale nuclei vitali per contrastare la dottrina generale della potenza e della volontà di potenza, che comporta tra le altre cose l'intendimento dell'essere quale mero substrato da dominare e sfruttare, come osserva Heidegger con intenti chiaramente antimoderni. Su questi aspetti si impone la diagnosi di *Totalità ed infinito* di Lévinas, che legge la filosofia moderna come un pensiero della totalità, del potere e dell'ingiustizia, nella riduzione dell'Altro al Medesimo e nella dimenticanza della soggettività: ossia, per impiegare termini che mi sono usuali, come "filosofia del Neutro".⁴⁰

1.4. Nella valutazione critica della filosofia moderna antirealistica pesa in numerosi ambienti, più o meno consapevolmente, la lunga *querelle* tra cristianesimo (in specie cattolicesimo) e modernità, per cui in tanti *intellettuali* – categoria notevolmente più ampia di quella

⁴⁰ "Questo libro presenterà la soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità. In essa si consuma l'idea dell'infinito [...] La neutralizzazione dell'Altro, che diventa tema od oggetto che appare cioè che si pone in trasparenza – è appunto la sua riduzione al Medesimo", Lévinas 1996, p. 25 e p. 41. Sulla vitale questione della tecnica rinvio a Possenti 2013b e a Possenti 2017.

dei filosofi – l'accusa di non essere sufficientemente moderni pesa come un marchio di infamia; e ci si fa un punto di onore di essere il più possibile moderni.⁴¹

In metafisica il discorso dovrebbe essere condotto in modo più essenziale: quanto conta è la forza intrinseca della proposta, da qualunque parte provenga, e le capacità di antiche e nuove posizioni teoretiche di convalidarsi. Né dobbiamo dimenticare che ogni epoca ha le sue mitologie. Vi sono mitologie *giuridiche* della modernità, di cui parla in un bel libro di P. Grossi, e mitologie *filosofiche* della modernità: ogni epoca innalza i suoi propri eroi e poche epoche l'hanno fatto con tanta abbondanza e sicurezza come la modernità, in tutti i campi. Non me ne scandalizzo, ma nel contempo non me ne dimentico. Bacon stesso ne era convinto quando elaborava i suoi vari *idola*.

2. *Riflessione, soggettività e realismo diretto*. Marassi richiama con ottimi motivi il problema della riflessione: riflessività della mente su se stessa e sul proprio atto. In *Il realismo e la fine della filosofia moderna* tale aspetto è poco trattato (di più in il *Nuovo Principio Persona*), in quanto il punto di mira era il realismo diretto, ossia il carattere dell'*intentio directa* del conoscere, che mi sembra il vero punto debole di molta noetica moderna. La filosofia dell'essere, e il realismo ad essa connesso, sono parimenti una filosofia *dello spirito e della soggettività*, del suo mistero profondo che resiste ad ogni obiettivazione. Anche sotto questo aspetto il *Breve trattato* di Maritain offre riflessioni molto ricche sulla soggettività e la struttura del soggetto. J. De Finance opina che le grandi pagine sulla soggettività di tale libro non sarebbero forse state possibili senza il *cogito* e, aggiungerei, senza sant'Agostino.⁴²

“L'eredità della filosofia moderna non consiste nel ritenere che sia il soggetto a porre il mondo”: sono d'accordo con Marassi per una parte della filosofia moderna, in quanto per altre parti il *cogito* implica che il pensare sia la condizione dell'essere. In ultima istanza il realismo si basa sull'accettazione dell'evidenza concernente l'esistenza del

⁴¹ In linea generale vi sono stati degli antimoderni anche tra i moderni, tra cui appunto Lévinas, la *Dialettica dell'illuminismo* e una parte della scuola di Francoforte, Rosenzweig, e dunque una quota notevole del pensiero ebraico del Novecento.

⁴² De Finance 1983, p. 433. Per un approfondimento della soggettività in quanto soggettività e della struttura del soggetto, vedi Maritain 2014, cap. 3.

mondo esteriore come punto di partenza per edificare il sapere filosofico: si tratta di una posizione esattamente contraria a quella di Cartesio in cui tale esistenza è dedotta. In ciò il realista è meno lontano da Kant che da Cartesio in quanto il primo non ha mai dubitato dell'esistenza delle cose e non ha ritenuto necessario dedurla.

Realismo diretto o immediato significa che l'oggetto immediato della conoscenza intellettuale è la cosa e più esattamente la quiddità della cosa che in quanto immateriale include un'unità reale con l'intelletto: nell'atto del conoscere accade l'identità formale intenzionale tra due cose (soggetto e oggetto) che costituiscono una *dualità reale* nell'ordine ontologico. I "direttisti" o immediatisti rifiutano di dedurre dal pensiero l'esistenza, e la realtà è concepita sin dall'inizio come non generata dal pensiero, ma come la cosa da conoscere.⁴³

Queste precisazioni sono preliminari per intendere un'obiezione netta di Marassi: "il 'realismo diretto' mi pare un'intuizione vuota e senza soggetto": vuota perché nel realismo diretto non vi sarebbe un oggetto intuito e, addirittura, neanche un soggetto conoscente-intuente.

Per rispondere ad un rilievo tanto radicale, domando che cosa significa pensare: pensare è formare un concetto e percepire la realtà in un giudizio, per cui pensare è un *concipere* e un *percipere*. Il *concipere* o la formazione del concetto prelude al *percipere* in cui il giudizio dell'intelletto si conforma al reale in una percezione giudicativa nella quale si compie la conoscenza. Pur dando il dovuto rilievo alla *reditio* e alla riflessione, queste partono dall'irrefutabile evidenza che nel conoscere l'intelletto in atto e l'intelligibile in atto fanno uno, tramite un'identità intenzionale nel concetto che l'intelletto pronuncia in se stesso e senza di cui non avrebbe in sé *nulla su cui riflettere*; lo stesso vale per il giudizio. La fatale dislocazione di larga parte della noetica moderna è di essersi volta quasi esclusivamente verso il giudizio e di aver *dimenticato la formazione del concetto* senza di cui non vi è conoscenza intellettuale. Il realismo diretto non nega in alcun modo l'atto di autoriflessione con cui la mente torna su se stessa e riflette sul carattere di tale atto e sul suo rapporto con

⁴³ Naturalmente sul piano storico vi è un anacronismo nel parlare di realismo antiidealistico per i medievali il cui avversario era il nominalismo, non l'idealismo. I medievali di vario carattere, compresi i nominalisti, non elevavano dubbi sull'esistenza delle cose e avrebbero considerato follia cercare di dedurla dal pensiero.

l'oggetto. Quella che viene sbrigativamente determinata come "un'intuizione vuota e senza soggetto" è in realtà il *concupere* di un *soggetto personale pensante* che nel e con il concetto tocca l'oggetto. È l'atto *originario* del conoscere intellettuale senza di cui la *reditio* è vuota, e il dato dell'esperienza sensibile vano. Le posizioni del realismo diretto sostengono che il conoscere non è semplice passività e rispecchiamento da parte dello spirito, e che questo nel conoscere ha consapevolezza del proprio atto conoscitivo: non vi è dunque alcuna contraddizione tra il nome "attività" e gli aggettivi "teoretica" e "riflessiva".⁴⁴ L'Aquinate ha fissato in forma lapidaria il processo conoscitivo osservando: "Dapprima l'intelletto conosce la natura della cosa materiale, poi l'atto con cui conosce l'oggetto e mediante tale atto è conosciuto l'intelletto stesso; gli oggetti sono conosciuti prima degli atti, e gli atti prima delle potenze".⁴⁵

3. *Metodo della metafisica e inferenza.* In quella che chiamerò succintamente "metafisica classica" oggetto e metodo sono distinti e correlati, e per dirla tutta l'oggetto ha una sorta di primazia sul metodo. Non credo di aver mai sostenuto altra posizione.

La filosofia dell'essere, che si corona nella corrispondente metafisica, cerca un sapere sull'ente in quanto ente, una scienza

⁴⁴ Per i motivi suddetti, è giustificato mantenere una netta differenza tra realismo (tomista) e idealismo sul piano teoretico, e con una specifica attenzione all'Italia in cui il (neo)idealismo ha influito in profondità. I sostenitori di operazioni di conciliazione non sono mancati: l'importante è che mostrino in che cosa l'idealismo contribuisce alla dottrina del realismo, in che cosa la migliora e la integra, e se il risultato possa ancora chiamarsi realismo. Le facoltà chi le esercita?, chiede il mio interlocutore: non vi è dubbio che le eserciti il soggetto. Spero vivamente di non aver dato ad intendere posizioni diverse su un tema così ovvio: non vi è conoscenza senza un conoscente. Marassi sostiene il valore della riflessività con citazioni di Tommaso, attinte in specie dal *De Veritate*, che sono particolarmente efficaci e persuasive. Sentendomi d'accordo, potrei aggiungere che quelle concernenti *l'intuitività dell'intelletto* sono ancor più numerose, e che per restituire l'autentica dottrina dell'Aquinate occorre considerarle insieme. Vorrei anche ricordare il rilievo ineludibile dell'astrazione: "La riflessione è il metodo con cui la metafisica attinge il suo oggetto", scrive Marassi. Parrebbe necessario aggiungere che per riflettere su quanto è dato allo spirito occorre presupporre l'astrazione e l'attività dell'intelletto agente e passivo.

⁴⁵ "Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum [scilicet natura materialis rei]; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit quod objecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis", *S. Th.*, I, q. 87, a. 3, resp.

suprema e prima di tale oggetto. Il metodo come strada da seguire e come cammino per meglio conoscere l'oggetto (l'essere, la realtà) deve conformarsi e stabilirsi sull'oggetto stesso. Tale posizione sembra notevolmente diversa da quella del *Discorso sul metodo* di Cartesio in cui il metodo – le idee chiare e distinte, il processo a carattere geometrico e deduttivo – tende a predeterminare l'oggetto raggiunto attraverso il metodo. Ora a me sembra che nella modernità si sia verificato un alto oblio dell'essere, per usare un termine heideggeriano in un contesto diverso, e che il primo recupero da effettuare sia appunto il senso dell'essere reale, della realtà esistenziale, che primeggia rispetto al possibile. Per cui ogni richiamo all'imprescindibilità della percezione sensibile, come fa Marassi citando l'Aquinate, suscita in me un accordo profondo: realismo significa anche questo, e ciò implica un'antecedenza dell'oggetto sul metodo.

Quanto a quest'ultimo, la metafisica non sta in piedi soltanto e primariamente attraverso la negazione della propria negazione, ma attraverso la conoscenza più profonda e vasta possibile dell'ente e dell'essere (che non sono per nulla la stessa cosa, sebbene accada frequentemente che vengano identificati). Ritengo che il *sapere filosofico-teoretico* non sia di tipo assiomatico-deduttivo a partire da principi prescelti, come sembra ritenere Berti nel brano citato da Marassi, e quindi un sapere ipotetico in rapporto all'eventuale arbitrarietà della scelta del punto di partenza, ma che l'inferenza argomentativa sia in tale sapere essenziale. Le mie riserve non sono dunque sul metodo elentico quale *reductio ad absurdum* della contraddittoria (come potrei avere riserve?), ma sull'assenza di riflessione sui primi principi della ragione speculativa (identità, non contraddizione, ragion d'essere, causalità, finalità), e la intrinseca portata inferenziale che essi incorporano, in quanto essi diventano essenziali per l'inferenza metafisica. Una tale assenza di elaborazione mi pare presente in non poche versioni della metafisica (neo)classica contemporanea, in cui si ritiene che basti ricorrere al principio di non contraddizione per regolare la questione della metafisica: quale illusione! Questo punto essenziale è svolto in numerose pagine di *Nichilismo e metafisica*, dove impiego: la *reductio ad absurdum* nella giustificazione dei primi principi, l'efficacia dell'intuitività dell'intelletto, l'appartenenza necessaria tra soggetto e predicato in tali principi, appartenenza che è di primo o secondo

modo (si tratta di un nucleo notevolissimo quasi ignoto ai moderni). Il capitolo pertinente è stato scritto vent'anni fa, ma finora con poco esito e reazioni.

Per chiarire ulteriormente il concetto di inferenza metafisica, osservo che realismo diretto non significa in alcun modo un'intuizione apodittica dell'assoluto e neppure una indifferenziazione tra interno ed esterno, immanenza-trascendenza. È l'apertura originaria della persona all'essere e al mondo che richiede l'inferenza sollevando la domanda se il finito sia ragion d'essere di se stesso, o come dice Marassi, se il finito non richieda come suo fondamento o condizione di possibilità qualcosa di altro da sé. L'espressione "senza inferenza alcuna" che il mio interlocutore sembra disapprovare, perché teme che voglia dire "senza argomentazioni", non significa in alcun modo la negazione del metodo analitico e dell'argomentazione, si riferisce *soltanto* alla pretesa deduzione del mondo, e caratterizza la posizione dei realisti in merito. Essa significa esattamente il cammino contrario a quello di Cartesio, il quale come è noto dubitava dell'esistenza delle cose e le deduceva con un'inferenza. Il principio della filosofia non è il *cogito* ma *scio aliquid esse*. La gnoseologia non è la condizione di possibilità dell'ontologia: nel cammino esse si sostengono a vicenda. Il realismo diretto in nessun caso fa ricorso alla causalità per stabilire l'esistenza delle cose a partire dal pensiero. Per il resto il procedimento analitico che muove dal più noto per conoscere il meno noto è indispensabile, ed in esso il ruolo del principio di causalità è primario.

Che cosa s'intende per inferenza? chiede Marassi: le cinque vie di Tommaso sono un caso esemplare di risalimento dal contingente al necessario, dal causato alla causa, in un processo che va dal più noto al meno noto, dal sensibile al meta-fisico. Altre scuole propongono un diverso tipo di inferenza, riferendosi ad un celebre passo della dialettica trascendentale kantiana, interpretato in senso "nuovo": "se il condizionato è dato, è allora data altresì l'intera somma delle condizioni, e quindi è dato l'assolutamente incondizionato".⁴⁶ Secondo Kant tre sono le "idee" della ragione nella dialettica trascendentale, e pertanto tre sono i modi secondo cui potrà essere *illusoriamente* varcato il confine che separa il condizionato dall'incondizionato: affermazione di un soggetto assoluto che non

⁴⁶ Kant 1983, p. 295.

possa più essere a sua volta predicato; affermazione di una totalità di fenomeni dipendenti gli uni dagli altri; affermazione di un fondamento unico di tutte le sostanze. Per Kant alla base del progredire della conoscenza verso l'incondizionato non sta alcuna necessità oggettiva, bensì soltanto *soggettiva e illusoria*.⁴⁷

Quella che è per Kant una regola della ragione o *massima logica* è stata intesa da J. Maréchal in *Le point de départ de la métaphysique* come un *asserto di realtà* che nella riflessione ci farebbe realmente passare dal condizionato all'Incondizionato, cosa che appunto Kant negava con tutte le sue forze. Non è difficile scorgere i motivi per cui egli non perviene all'Atto puro, e deve introdurre in merito la dialettica o illusione trascendentale: Kant non analizza il divenire ricorrendo alle nozioni di atto, potenza, causa, ma mediante le categorie logiche di condizionato e incondizionato. Tali categorie possono da logiche diventare *ontologiche* solo presupponendo surrettiziamente la causalità e la dialettica reale tra l'atto e la potenza.⁴⁸

4. *Un chiarimento sul realismo del XX secolo*. Come è noto, Gilson preferisce il termine realismo *metodico* come contrapposto al dubbio *metodico* di Cartesio, e Maritain quello di *realismo critico*, nel senso che attraverso la riflessività dello spirito il soggetto acquisisce consapevolezza della propria conformità alla *res*: entrambi comunque sostengono che la mente raggiunge e "tocca" le cose e l'essere. Qui il bersaglio in gioco è la posizione di Cartesio, cui si oppone Gilson: Cartesio inferisce l'esistenza del mondo invece di darla come immediata.

Il realismo è primariamente una gnoseologia, una dottrina della conoscenza, ossia dell'intelletto, dell'intenzionalità, del concetto, del giudizio, della verità, che non si muta *ipso facto* in metafisica, e che per farlo si rivolge all'ente e all'essere.⁴⁹

⁴⁷ Tali idee "non hanno nessuna relazione con un oggetto qualunque ad esse adeguato, che possa esser dato, appunto perché esse non sono se non idee", per cui Kant procede ad una loro deduzione soltanto soggettiva dalla natura della nostra ragione (*ibid.*, p. 314), che appunto è dialettica e necessariamente si inganna su tali temi.

⁴⁸ La metafisica dell'essere e la tradizione di Aristotele e di Tommaso hanno assegnato alto rilievo al *nous-intellectus* che meno si trova negli autori riflessivi, e che costituisce una loro specifica debolezza derivante dall'influsso dell'intelletto kantiano privo di ogni intuitività.

⁴⁹ Quanto all'ermeneutica, non ne formo un giudizio di condanna indiscriminata. La considero una *disciplina irrinunciabile* in diritto, filosofia, teologia, estetica, etc. Occorre distinguere tra autori e autori, come osserva giustamente Marassi (su

5. *Sul divenire e la creazione.* Un'ultima annotazione concerne Aristotele e la dottrina della creazione: sono lungi dall'imputargli in maniera antistorica e anacronistica di non aver raggiunto la verità della creazione, sebbene Tommaso ritenesse che ci fosse arrivato (ma su ciò gli studiosi si dividono). Sottolineo la diversità tra il motore immobile che è *causa del divenire* e il Dio creatore *ex nihilo*. La prova aristotelica del motore immobile è benedetta perché ci porta verso l'atto puro e il pensiero di pensiero: resta che tale motore è causa del divenire, non della creazione dal nulla. Sono lieto che un pagano abbia detto quello che ha detto Aristotele (60 o 70 anni fa invece non pochi lo ritenevano un proto-occidentale deplorabile da cui guardarsi), osservo che la sua concezione dell'essere non è così profondamente *esistenziale* come in Tommaso nel senso che nel rapporto tra essenza ed esistenza non vi è in Aristotele quel pieno primato dell'esistenza che verrà successivamente.

MAURO VISENTIN

1. *Realismo e idealismo.* Il contributo di Mauro Visentin appare particolarmente stimolante per il modo con cui viene elaborato il problema a partire dal pensiero greco, salendo poi attraverso il medioevo sino al moderno e all'oggi. Non ho qui lo spazio di tracciare un profilo generale del tema "realismo e idealismo". Meglio mettere in luce i nuclei ontologici e gnoseologici che mi hanno condotto in diversi miei scritti, e in specie in *Nichilismo e Metafisica* e in *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, a individuare un'opposizione insormontabile tra le due posizioni del realismo e dell'idealismo; Visentin le vede invece come *entrambe soggette al dualismo*, per cui l'idea di verità del realismo comporterebbe la riduzione del soggetto all'oggetto, e quella dell'idealismo dell'oggetto al soggetto.

Procedo come ho fatto con i precedenti interlocutori: presentare le loro posizioni citando tra virgolette e abbozzare una risposta. Inizio

Gadamer, Ricoeur, Vattimo ho scritto in *Nichilismo e Metafisica*). Sul piano strettamente filosofico i miei dubbi sull'ermeneutica provengono dal frequente rifiuto del giudizio dichiarativo o apofantico (si pensi alla posizione di Pareyson e a quella di vari heideggeriani), e dalle posizioni dell'ermeneutica infinita che non si chiude mai.

da quanto sembra il punto centrale del discorso di Visentin: occorre “presupporre, come necessariamente implicito nel quadro semantico in cui il ‘realismo’ si iscrive, un ‘dualismo’ sia ontologico sia gnoseologico relativo alla polarità, per un verso, di fondamento e fondato (*causa ed effetto, verità nascosta e realtà manifesta*), per l’altro, di soggetto e oggetto. Un siffatto dualismo, al quale ogni possibile realismo deve sottostare perché il suo significato non evapori, è, nella sua espressione gnoseologica (soggetto-oggetto), lo stesso che ritroviamo alla base dell’idealismo e che si riverbera nell’opposizione fra l’idea che la verità consista nella riduzione del soggetto all’oggetto, e quella, viceversa, che essa consista nella riduzione, contraria e reciproca, dell’oggetto al soggetto. Abbiamo così un secondo dualismo (o un dualismo di secondo livello) che dipende dal primo e ne riflette in sé la natura simmetrica: il dualismo fra lo stesso realismo e l’idealismo. Un secondo livello che può assumere svariate forme come quella consistente nell’opposizione di *fatti e interpretazioni, di pensiero ed essere* e così via. Sia l’idealismo sia il realismo pretendono di risolvere il suddetto dualismo *attraverso la soppressione di uno dei due termini e la sua risoluzione nell’altro*” (i corsivi sono miei).

Si tratta di una posizione reggente, che è bene leggere con particolare attenzione.

2. *Il pensiero greco, la physis e il realismo.* Naturalmente per districare il problema occorre individuare un significato accettabile di realismo. Per Visentin realismo è riconoscimento dell’esistenza di una realtà esterna a noi (*ontica* egli dice) e indipendente dalla nostra facoltà di conoscere, assunto già presente nel pensiero greco.⁵⁰ E inoltre realismo è l’assunto che le cose siano conoscibili come tali, cioè come realmente sono in se stesse. “Il concetto di ‘realismo’ implica, quindi, *nello stesso tempo*, un’ontologia e una gnoseologia. Ma il pensiero greco classico ignora, per lo più, il problema della

⁵⁰ “la filosofia greca ritiene che le cose sensibili che appaiono al di fuori di noi e indipendentemente da noi, ossia dal *Soggetto*, esistano davvero, e ritiene anche (almeno una parte di essa, mentre un’altra parte li considera semplice frutto di astrazione) che gli universali (cioè le forme o, platonicamente, le idee) godano di un’esistenza a sé, indipendente dal pensiero umano e dalla sua facoltà di conoscere”.

conoscenza. Non dispone, in altre parole, di una vera e propria gnoseologia. Non ne dispone, almeno *in positivo*". In linea di massima concordo, per quanto poi siano necessarie esplicazioni primarie.

In *Il realismo e la fine della filosofia moderna* senza uno specifico riferimento alla greicità, ho parlato di "*realismo ontologico*" e di "*realismo gnoseologico*": il primo può essere chiamato "realismo esterno" per significare che "là fuori" c'è un mondo e degli oggetti che esistono in un modo ontologicamente indipendente da noi e che non ci chiedono il permesso di esistere. Inoltre il realismo ontologico sostiene che la verità delle nostre asserzioni è misurata dalla realtà delle cose. Quanto al "realismo gnoseologico" esso è connotato da tre nuclei: 1) la natura o essenza degli oggetti non è condizionata o trasformata dal fatto di essere conosciuta; 2) noi conosciamo l'oggetto attraverso un segno mentale, che è costituito dal concetto; 3) la mente intenziona direttamente l'oggetto e non ha come termine immediato di riferimento l'idea entro lo spirito, ma la cosa stessa.

Credo di non tradire la posizione di Visentin dicendo che la filosofia greca è stata realista in quanto ammette l'ontico come indipendente da noi, e realista in quanto antinominalista, non realista come *antiidealista*. Concordo che nel pensiero greco non esista un'alternativa tra realismo e idealismo per l'insussistenza della seconda posizione e per l'anacronismo del termine "realismo". D'altro canto l'opposizione realismo-idealismo non viene riferita in *Il realismo e la fine della filosofia moderna* al pensiero antico ma a quello *moderno* di cui si constata la fine. L'opposizione realismo-idealismo è nata nella modernità e il realismo classico l'ha assunta, ritenendo l'idealismo insostenibile. L'elaborazione teoretica di tale posizione è stata compiuta dai realisti moderni sulla scorta di una dottrina della conoscenza proposta da Aristotele e ripresa da buona parte dei dottori medievali. Certo i Greci non definirono espressamente ciò che i moderni chiamano gnoseologia, sebbene ne avessero colto con grande profondità il tema e intuiva la soluzione: non ne avevano il nome, ne tenevano però la cosa (vedi oltre).

Per Visentin il motivo fondamentale dell'assenza di gnoseologia presso i Greci è ravvisato nel fatto che essi si sentono parte della *Physis*. "Essa, perciò, non ci è estranea. Noi *ne siamo parte*. Questo vuol dire che, diversamente dall'oggetto del realismo, la φύσις greca

non ci sta *di fronte*, non si *contrappone* a noi, ma, piuttosto, come ho già detto, ci avvolge e ci circonda da ogni lato”. D’altro canto “la φύσις, ciò che ci appare sensibilmente, è mutevole, soggetta ad evoluzione e involuzione, crescita e decrescita, generazione e corruzione etc. Di conseguenza, non è, ‘di per sé’, *vera*, anche se è certamente *reale*, perché la verità, per un greco, deve essere *eterna, immutabile, necessaria, incontrovertibile*”, e di conseguenza risulta necessario che il fisico diventa anche meta-fisico, ossia cerchi una realtà stabile oltre le apparenze mutevoli del sensibile e una verità che le corrisponda.

Le cose sensibili per il loro apparire mutevole non sembrano in grado di essere fondamento di un sapere stabile, né lo è la sola *physis* di cui siamo parte. In questo senso il dubbio scettico e il relativismo protagoreo avrebbero un’indubbia verosimiglianza. Tuttavia nella dialettica tra opinione e sapere ad un certo momento è comparso Socrate *con la elaborazione del concetto e dell’essenza come nuclei stabili da far emergere entro il fluire dell’impermanenza*, e dopo di lui Platone e Aristotele: la scoperta dell’idea platonica e della forma aristotelica sono l’ingresso del pensiero nell’ambito di una filosofia che non sia solo una fisica ma pure una metafisica. Avanzo la considerazione che tale passaggio sia intervenuto non solo a livello di “realismo ontologico” ma pure di “realismo gnoseologico” connotato dai tre caratteri di cui si è detto sopra.

3. *La scoperta greca sulla conoscenza.* È essenziale intendere quale dottrina della conoscenza il pensiero greco più alto e coerente avesse elaborato per render conto del fenomeno del conoscere. È qui che occorre guardare verso il *De anima* aristotelico – in specie verso il libro III – in cui la dottrina della conoscenza ha toccato un vertice sinora inoltrepassato e forse inoltrepassabile. Assumo che siano note le elaborazioni aristoteliche sulla conoscenza sensibile, quella intellettuale, sull’intelletto agente e quello possibile, sull’astrazione, etc. Per le posizioni pertinenti di Aristotele rinvio alla risposta a Dell’Utri, che è su questo aspetto anche una risposta a Visentin.

L’esito straordinario della ricerca di Aristotele sull’enigma della conoscenza ha un solo nome sotto il quale possiamo ricomprenderla: *unità sino all’identità* (già da ora possiamo misurare la radicale opposizione di questo assunto al dualismo moderno tra pensiero ed

essere). Unità tra senso e cosa sensata nell'atto del sentire (udito in atto e suono in atto fanno uno); *unità tra intelletto e cosa intelletta nell'atto dell'intelligere*. Senso in atto e sensato in atto fanno uno, tanto quanto intelletto e cosa intelletta. *L'intelletto, quando è in atto, è i suoi oggetti*, in un'unità così profonda che è superiore all'unità tra materia e forma. È l'idea centrale – vero cuore di ogni fondata dottrina della conoscenza, passata, presente e futura – dell'*identità intenzionale tra intelletto ed essere*. È chiaro che là dove vi è unità o addirittura identità intenzionale, è *assurdo parlare di dualismo*, per cui la contrapposizione tra soggetto ed oggetto o il dualismo presupposto, che è stato una vera croce per la modernità, perde significato e rimane un passo falso tipicamente moderno. Coloro che in merito al realismo classico parlano di dualismo rimangono interamente entro lo schema dualistico moderno, che la filosofia dell'essere e il realismo classico hanno rifiutato sin dall'inizio. Risulta del tutto deviante parlare della gnoseologia del realismo classico come di una gnoseologia dualistica.

Le frasi stesse di Aristotele sulla *stretta analogia* tra atto della sensazione e atto dell'intellezione non autorizzano la diffusa vulgata che il pensiero greco sia scettico verso l'apparire sensibile della *physis*, poiché è proprio in tale apparire che l'intelletto decodifica i nuclei di stabilità del reale.

Ho parlato dell'atto del conoscere come *identità* intenzionale; questo configura il conoscere come qualcosa di completamente diverso dalla *sintesi a priori* kantiana. La sintesi cui ricorrono Kant e gli idealisti per spiegare la conoscenza è un modo altamente improprio e fondamentalmente errato di intendere la conoscenza: *essa non è sintesi tra materia sensibile e forme a priori della mente*, il che darebbe luogo ad un *tertium quid* che non è né mente, né cosa, ma è identità intenzionale che si dirige verso gli enti per sciogliere nell'analisi del pensiero il contenuto dell'ente disposto nella polarità originaria di essenza ed esse. La grande lezione classica è andata quasi completamente dispersa nella modernità e anche nella postmodernità, trattenuta nell'equivoco di pensare la conoscenza come sintesi a priori tra forma e materia. Anche quando si dicono fieramente avversi a Kant, moderni e postmoderni rimangono sotto la dipendenza di Kant nel pensare il fenomeno del conoscere.

In esso, che riguarda quantitativamente un *numero infimo* dell'illimitata miriade di enti nell'universo, accade una *comunione tra intelletto ed essere*, per cui la forma del secondo è portata intenzionalmente o immaterialmente nel primo. Pertanto è falso che il realismo risolva l'*opposizione* pensiero-essere riportando il primo al secondo (ossia riducendo il soggetto all'oggetto): la conoscenza non è mai un'opposizione ma una *relazione* che per i realisti ha la forma di un'unità tra intelletto e mondo nel concetto che "porta in sé" la forma della *res*.

Non voglio dire che autori realisti *moderni* non ricorrano talvolta all'opposizione soggetto-oggetto, ma si tratta di un termine meno felice e in ogni caso da intendere in maniera profondamente diversa da come l'intendono gli idealisti o i neoidealisti. Fra questi ultimi ci si può riferire a Gentile, il quale fa perno sull'assoluta polarità tra soggetto ed oggetto per individuarvi quello che in maniera errata ritiene essere il peccato mortale del realismo (chiamato sprezzantemente *naturalismo*), ossia l'indipendenza e l'alterità dell'oggetto. Come se ciò non bastasse, l'attualismo intende poi l'oggetto come produzione conscia o inconscia del soggetto, per cui l'oggetto o la realtà o l'essere, nella cui conoscenza consiste lo scopo del filosofare, viene annientato. La conoscenza teoretica è obliata e sostituita dalla prassi produttiva dell'oggetto, ossia in certo modo dalla tecnica.⁵¹

In breve il concetto di dualismo gnoseologico adoperato per designare il realismo postgreco (medievale e moderno) è errato, in quanto il realismo classico non pensa il nesso intelletto-essere sotto la categoria dell'opposizione dualistica. Il realismo rimane integro quando mette da parte l'opposizione tra pensiero e mondo, ritenuta invece insuperabile in specie nell'arco da Cartesio a Kant che hanno condotto fuori strada la noetica moderna. E la mette da parte nelle sue due forme: quella per cui la verità consista nella riduzione del soggetto all'oggetto, e quella che essa consista nella riduzione,

⁵¹ Il dualismo gnoseologico quale dramma della modernità filosofica si riverbera anche in pensatori 'antimoderni' ed esplicitamente anticartesiani come Heidegger, che leggono il rapporto soggetto-oggetto solo nella forma del dominio tecnico del soggetto sull'oggetto. Un tale dominio che vediamo oggi esercitarsi in modo spietato a livello planetario, comporta che la conoscenza come comunione contemplativa tra intelletto ed essere non venga più compresa: il *tecnico* ha quasi completamente scalzato e distrutto il *teoretico-contemplativo*.

contraria e reciproca, dell'oggetto al soggetto. Non vi è nulla nel realismo classico che comporti la risoluzione del soggetto nell'oggetto: questa infelice idea potrebbe dipendere dalla scarsa conoscenza del realismo classico.

4. *Il ponte tra soggetto ed oggetto e la dottrina dell'astrazione.* I realisti antichi, medievali e in buona misura quelli moderni non *contrappongono* soggetto e oggetto, come se essi fossero su due lati opposti di un baratro per cui occorrerebbe trovare un ponte per metterli in comunicazione. *Il ponte è già sempre disponibile* e nessuno l'ha compreso e illustrato con la stessa profondità di cui è stato capace Aristotele nel *De anima* e nel *Peri hermeneias*, come detto. Nel suo argomento un ruolo centrale è stato svolto dall'astrazione e dalla relativa dottrina per cui l'intelletto *umano* opera astraendo l'intelligibile dal sensibile. Posizione preziosissima, andata quasi completamente deserta nel moderno: è elemento che dà molto da pensare il fatto che tanta parte della noetica moderna metta da parte l'astrazione.

Tale noetica ha per così dire inventato o un intelletto cieco come quello di Hume, o un intelletto che opera mediante le categorie apriori kantiane, o un intelletto che intuisce direttamente e perfettamente l'intelligibile, come l'intelletto dell'angelo, o un intelletto-pensiero che produce l'oggetto. Ma ha dimenticato come funziona l'intelletto umano, limitato e finito, *che opera attraverso l'astrazione* dell'intelligibile dal sensibile. Rifiutare in un modo o nell'altro l'astrazione significa *rifiutare la condizione umana*, in quanto il *nostro intelletto* opera mediante l'astrazione.

In Kant, Schelling, Hegel, Gentile ed altri non vi è alcuna traccia capace di farci pensare che essi avessero una qualche idea dell'operazione astrattiva della mente. Il modo in cui in loro opera l'intelletto prescinde dall'astrazione autentica e reale, che coglie l'universale nel particolare e nell'individuale, sebbene essi facciano ad ogni passo ricorso al termine di astratto connotandolo in senso negativo.

Possiamo ora rispondere alla domanda sul realismo tipico della filosofia dell'essere. Secondo il mio interlocutore "la distinzione fra l'oggetto *semplicemente pensato* e l'oggetto *realmente esistente*, [è] la distinzione in cui consiste l'essenza del realismo". In base alle chiarificazioni precedenti è limitativo e fuorviante far consistere l'essenza

del realismo solo in ciò. Essa include l'assunto che nel concetto mentale formato mediante l'astrazione è presente intenzionalmente la cosa stessa. Poi occorre aggiungere che il vero si raggiunge nell'atto del giudizio, nel senso che la composizione di soggetto e predicato nel giudizio dice la verità se tale composizione appare nel reale (dottrina della con-formità o dell'*adaequatio*); inoltre la verità come *adaequatio* non è un banale rispecchiamento, come talvolta si sostiene nel debolismo contemporaneo, ma comunione intenzionale di mente e cosa.

Occorre valutare appropriatamente l'abisso che divide il nous/intellectus di Aristotele, Tommaso, Maritain e la mappatura della ragione proposta da Kant, cui non pochi si riferiscono, in filosofia e in epistemologia come il punto più alto del moderno filosofico.⁵²

Il contributo di Visentin è assai ricco di sollecitazioni e obiezioni, anche oltre l'area del tema gnoseologico, che concernono fondamentali problemi *ontologici e metafisici*. Ne richiamo diversi nell'intento di presentare la sua posizione e di abbozzare una risposta puntuale in rapporto alle singole obiezioni.

5.1. *Sul realismo diretto e la metafisica*. "Il punto è, quindi, proprio questo: il legame fra realismo e metafisica. Questo legame, che emerge nel pensiero antico e che in quello moderno diventa paradossale o addirittura ossimorico, è però imposto dalla natura dualistica di entrambi i termini della relazione: del realismo per la sua vocazione naturalmente gnoseologica e della metafisica perché fondata sul rapporto apparenza-verità. Ma proprio questo legame rende improponibile l'idea di una 'presa diretta' della conoscenza sul mondo in chiave realistica: già di per sé il concetto di un *rapporto* che sia *immediato* (e *diretto* vuol dire questo) è un controsenso. Il pensiero medioevale ha cercato di ratificare e formalizzare questo controsenso scavando un abisso fra la verità e l'apparenza e, nello stesso tempo, trasferendo un po' di verità nell'apparenza stessa, col farne una realtà creata, una *verità contingente* (perché subordinata a quella necessaria) o *di fatto*".

⁵² Pertanto non vedo su che base si possa sostenere quanto segue: l'argomento kantiano presenta il "limite strutturale del dualismo fra pensiero ed essere, fra soggetto e oggetto, su cui esso si fonda. E su cui si basa il realismo (non più e non diversamente, peraltro, da quanto avviene per l'idealismo, che ad una simile cesura deve, infatti, ugualmente appoggiarsi, presupponendola, per *poterla* togliere e, soprattutto, per *volerla* togliere)".

Consideriamo l'obiezione sull'immediato che includerebbe un controsenso: *immediato significa senza mediazione, ossia senza termine medio prioritariamente attinto*. È l'idea dell'*identità intenzionale*, e non vi è in ciò alcun controsenso. Ora il rapporto o la relazione tra intelletto e cosa è immediato in tal senso, mentre in Cartesio e Kant non accade così, e in ciò sta tutta la differenza tra presentazione e rappresentazione. L'oggetto presentato alla mente non è solo un'intuizione fornita dai sensi dall'intuizione sensibile e basta, poiché quest'ultima è piena di un contenuto intenzionale che il senso non vede e che però trasmette all'intelletto che lo decodifica formando il concetto.

5.2. La metafisica è fondata sul rapporto apparenza-verità, e i medievali hanno scavato un abisso tra la prima e la seconda? Il pensiero medievale e in genere il realismo classico muovono verso una filosofia dell'essere che non si può ricondurre solo o primariamente al rapporto tra verità e apparenza, ma che fa perno sulla concezione dell'essere e sulla domanda su *qualiter se habeat veritas rerum*. Secondo il realismo esiste una *verità e una solidità del finito* che va difesa e valorizzata, per cui esso non è apparenza.

Una *realtà* creata sarebbe la base di una *verità* contingente o di fatto? È difficile comprendere il significato di tale asserto: il triangolo creato potrebbe solo contingentemente avere 180 gradi? O il pensiero umano non potrebbe in quanto contingente ascendere verso il necessario? Essendo l'intelletto umano creato una partecipazione lontana di quello divino, esso partecipa del vero divino. In linea generale il finito non è ombra rapidamente dileguante. Io diffido profondamente – dirò meglio la filosofia dell'essere diffida – delle filosofie che relegano il finito ad ombra ingannevole e nient'altro.

5.3. Un'ulteriore obiezione suona: "Metafisica realistica" significa che tra realtà e verità deve esserci un legame, che porti *la prima a coincidere con la seconda*, ma che imponga, allo stesso tempo, la necessità che esse rimangano anche e sempre *due*. Se la realtà deve essere vera, la verità deve essere "reale".

Non è la realtà che deve coincidere con la verità, anzi è esattamente il contrario: è la verità che deve adeguarsi al reale nell'atto del giudizio che esprime la *verità dichiarativa*. Dunque il sentiero può essere percorso *solo in un senso, dall'essere al vero*,

non dal vero all'essere, perché per definizione il vero è “dopo” l'essere: *la verità è verità dell'essere*. Le posizioni che partono dal vero per “dedurre” l'essere sono idealistiche come quella di Schelling del *Sistema dell'idealismo trascendentale* (già citata), in cui l'oggetto della filosofia non è l'essere ma il sapere, per cui il suo principio è non già un principio dell'essere, ma un principio del sapere.

Ma può darsi che la frase secondo cui “la verità deve essere reale”, possa essere letta a livello delle nozioni trascendentali in cui l'ente e il vero sono convertibili, e dunque l'ente è vero in quanto rivela se stesso (verità trascendentale, qualcosa di simile all'*aletheia* heideggeriana). In ogni caso la realtà non deve esser vera, deve essere solo se stessa, ossia realtà, e da ciò potrà seguire che l'intelletto dica il vero pronunciando un giudizio sul reale: verità dichiarativa. A questo livello non vi è circolarità tra verità e realtà, ma conformità raggiunta nel giudizio: osservo che *la condizione di possibilità della conformità giudicativa è l'identità intenzionale tra intelletto e oggetto nel concetto*, nel momento dell'apprensione. Senza questo ponte originario non vi è modo di salvaguardare l'idea inderogabile di verità come *adaequatio*. È quanto è capitato in Kant che in base al dualismo presupposto tra pensiero ed essere ha dovuto abbassare a “definizione nominale” l'idea classica di verità, e ripiegare sull'idea di verità come coerenza del pensiero con se stesso.⁵³

La verità è appunto per Kant l'accordo della conoscenza con i propri principi a priori. Da qui siamo condotti verso i giudizi *sintetici a priori* in cui la mente può operare la sintesi secondo *due modalità*: secondo che l'intelletto coglie nel reale la *necessaria congruenza* tra soggetto e predicato (che è di due modi, vedi subito dopo); oppure secondo che l'intelletto porta a sintesi gli oggetti in base alle sue categorie a priori, e dunque non in base al contenuto nozionale reale, ma in base all'apriori.

Deviato probabilmente dal Leibniz del *Discours de métaphysique*, Kant ignora il secondo modo *dicendi per se* (*dicendi per se* è la predicazione necessaria), ben noto agli antichi e ai medievali, ossia il modo per cui non è il predicato ad appartenere alla nozione del

⁵³ Kant ha trasformato la nozione di verità della tradizione abbassandola a mera definizione nominale, che viene tenuta in vita forse per non scandalizzare i lettori ma che non gioca più alcun ruolo. Sulla nozione di verità cfr. il cap. “La verità e i suoi concetti”, in Possenti 2004b.

soggetto, ma è il predicato che necessariamente richiede di essere congiunto con un determinato soggetto. Questa operazione, che gli antichi chiamavano *complexio extrasubstantialis*, ossia sintesi che accade al di fuori del soggetto-sostanza perché parte dal predicato, è del tutto ignota a Kant, per cui la sua classificazione dei giudizi tra analitici e sintetici è largamente da rivedere. Tutto ciò implica conseguenze radicali sullo statuto dei principi di causalità e di finalità, che appartengono al secondo modo *dicendi per se*.⁵⁴

Per quanto concerne il *point de départ* esso è l'essere non il vero: la stessa ricerca della "verità dell'essere", di una verità *dichiarativa* che sia correlativa all'essere, mostra chiaramente la primazia dell'essere sul vero. La metafisica è essenzialmente una dottrina dell'ente in quanto ente, assai più che una dottrina del vero in quanto vero. E se a livello trascendentale vi è circolarità tra ente e vero, le nozioni di realtà e di verità rimangono distinte, e a fortiori quando ci si inoltra nel dominio della verità apofantica.

5.4. *Il dubbio scettico protagoreo e la mutevolezza sensibile*: "quando [il pensiero greco] si accorge che non solo la φύσις è mutevole e che, di conseguenza anche noi lo siamo, come parte del suo insieme, ma che essendolo noi stessi, in quanto parte di essa, lo sono, allo stesso tempo, le medesime impressioni che ne ricaviamo sensibilmente. Le quali, dunque non sono più una possibile via di accesso alla verità *oggettiva* degli enti (neppure di quell'ente in cui l'uomo stesso o la sua mente e i suoi sensi consistono). Il dubbio scettico, il relativismo protagoreo hanno in questa intuizione critica (o nichilistica) la loro radice. Quindi, per i Greci, se la verità esiste, non coincide con la realtà sensibile (è metafisica)".

Dichiaro il mio accordo, aggiungendo una considerazione che mi pare fondamentale. La via "realistica" e antiscettica greca è che nella stessa sensazione mutevole è presente un contenuto intenzionale da cui l'intelletto astrae proprietà ed essenze stabili, come si è detto sopra. La scoperta socratica, platonica e aristotelica del concetto significa appunto che, entro il flusso del divenire ed entro il contenuto della sensazione, sono presenti nuclei di intelligibilità che il senso non coglie ma che l'intelletto decodifica al suo livello, rintracciando nuclei

⁵⁴ Per chiarimenti e sviluppi cfr. Possenti 2004a, cap. IV.

di stabilità e di permanenza. Anche per i metafisici postgreco vale l'assunto che se la verità esiste, non coincide con la realtà sensibile (è appunto meta-fisica). Il termine di "metafisica realistica" mi pare azzeccatto per buona parte del pensiero greco in quanto questo aveva coscienza di poter raggiungere la verità delle cose e che questa verità non fosse esclusivamente fisica.

5.5. *Fondamento e fondato*. "È possibile riconoscere il carattere aporetico della metafisica nella necessità in cui essa, per poter alimentare il programma speculativo che la sostiene, si trova di tenere distinti *fondamento* e *fondato* senza, in effetti, poterlo fare". Non sono sicuro di aver compreso l'argomento di Visentin esposto nella nota 6 in termini difficili che mi sembrano più logici che ontologici, ma che meritano grande attenzione per il loro rilievo. Considero il tema qui e nel paragrafo successivo.

Mi limito a esporre come il realismo della filosofia dell'essere elabora il nesso tra *fondamento* e *fondato*. La prima dichiarazione da avanzare, di portata immensa, è che la ragione umana *teoretica* (di questa stiamo parlando) non fonda alcunché in senso ontologico-reale: *non fonda ma riconosce*. Al livello teoretico la ragione non è poetica o produttiva, come invece è la ragione operante e artistico-creativa. Vi è fondazione ontologico-reale quando, venendo qualcosa all'essere, essa ha di che stare nell'esistenza: una casa è fondata se è dotata di pilastri che poggiano su terreno solido. In senso logico, qualcosa è fondato quando può essere ricondotto ad un principio inconcusso. Propriamente parlando, *la ragione metafisica non fonda nulla, ma riconosce*.

Se non ho compreso male, la posizione di Visentin su *fondamento* e *fondato* muove verso una relazione o un rapporto incrociato tra loro, ossia si volge verso una loro implicazione logico-dialettica posta dalla mente a priori, senza che venga studiato o indagato il rapporto reale tra i due termini. Una cosa è elaborare a livello mentale una qualche forma di *logica relazionale* in cui *fondato* e *fondamento* siano pensati entro un certo rapporto, tutt'altra cosa è ricercare la forma reale di tale relazione: nel primo caso il discorso si pone come una *onto-logica* ossia una forma di logica che surrettiziamente si fa diventare metafisica, nel secondo la ricerca è una *onto-logia*, la ricerca di un sapere reale sull'ente. Standosene alla prima opzione, sembra che si rimanga "prigionieri" dell'idealismo, il

cui peccato mortale sta nella presupposizione, che nulla autorizza, per cui la logica e la metafisica si identificano, dove il primato spetta alla logica prescelta e in cui dell'essere reale non ne è più nulla. L'assunto drasticamente opposto al realismo è che l'automovimento logico e apriorico dei concetti sia sufficiente a restituirci l'essere reale, al posto invece di un esame accurato e ontologico del tema. Nessuna presunzione di questo tipo è mai stata più infondata e arbitraria.

Consideriamo infatti. Nel gran discorso sul fondamento e il fondato che si incrociano, si coimplicano, si abbracciano e si separano, non compaiono le realtà primarie dell'ente in movimento, del movimento stesso e della causalità; anzi tutto si risolve in relazioni logiche nel più classico stile idealistico. Siamo dinanzi ad un'onto-logica pensata che si spaccia per un'onto-logia, in quanto la partenza non è fatta dall'ente reale, ma dalla relazione, dall'idea, da un certo tipo di logica dialettica.

5.6. *Causalità e creatio ex nihilo*. Nel problema del fondamento e del fondato irrompe la questione della *causalità* che assume uno straordinario rilievo tanto più che Parmenide, il neoparmenidismo, la via neoclassica di Bontadini, l'idealismo hanno preteso di fare a meno del principio di causalità, e Kant si è limitato a farne una regola dell'intelletto. Se c'è un tema che emerge come assente nel pensiero moderno dopo Cartesio e Spinoza è esattamente quello della causalità reale: la sua latenza avvia il discorso sul piano logico-pensato in cui accade una delle massime manifestazioni di quell'*ideosofia moderna* di cui ha detto Maritain. *Oblio dell'essere reale e oblio della causa procedono a braccetto*.

Non pretendo qui di dipanare problemi tanto fondamentali e delicati come quelli della causalità, della causa prima e della creazione dal nulla, da cui una quota considerevole del pensiero contemporaneo si tiene lontana. Espongo una linea argomentativa propria della filosofia dell'essere, e altamente elaborata dall'Aquinate e dai suoi successori.

L'apporto maggiore di Tommaso alla questione cosmologica e creazionistica è l'idea *ontologica e non fisica* di creazione, mentre la cosmologia filosofica e scientifica attuali non sembrano riuscire ad evadere dall'ambito della fisica e dalla questione del divenire evolutivo come verità ultima: cercano una spiegazione puramente

fisica ad un problema che non ne ha. Tommaso e la filosofia dell'essere determinano il concetto di creazione sul piano metafisico e non su quello fisico e temporale: "Creare est aliquid ex non ente facere"; creare est "absque a materia preiacente aliquid in esse producere". Rinvio in nota ad alcuni testi di Tommaso che pregherei chi fosse interessato al tema di consultare attentamente.⁵⁵

Tommaso osserva che la questione della Causa prima e della creazione non è soltanto un nucleo di fede: "Quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat".⁵⁶ Il tema della creazione è di competenza della metafisica, non però in esclusiva poiché essa include profonde implicazioni formalmente teologiche. La causa prima di cui si dice non è una causa fisica ma metafisica, ossia Dio non è il primo di una serie successiva di cause fisiche, è trascendente la serie fisica in quanto atto puro.⁵⁷

A proposito della creazione Visentin osserva: "quando l'effetto è compiuto, tutta la potenza generativa della causa si è trasferita in esso, attualizzandosi, e così esso non dipende più, ontologicamente, dalla causa: il cordone ombelicale è stato reciso e la creatura, sebbene priva di quella verità assoluta e necessaria che spetta al Creatore, possiede, tuttavia una *propria*, esclusiva, *verità contingente* o *di fatto*. Il 'realismo', nel senso più tecnicamente specifico del termine, si fonda, perciò, inizialmente, su un principio *idealistico*: un atto intuitivo di *intellezione* divina".

Nel testo rimane indeterminato che cosa sia idealismo: un atto di intelletione divina creante (che è identicamente atto di volizione divina) non ha nulla a che vedere con la dottrina moderna dell'idealismo postkantiano in cui in vario modo l'essere è una

⁵⁵ *CG*, I, II, c. 16; *S. Th.*, I, q. 45, a. 6; *S. Th.*, I, q. 46, e q. 104; *De potentia*, q. 3, "De creatione quae est primus effectus divinae potentiae, in 19 artt."; q. 5, "De conservatione rerum in esse a Deo" in 10 artt. Nell'art. 5 della questione 3 Tommaso discute le posizioni dei filosofi greci e di Avicenna per concludere: "Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata". Questo articolo è di notevole rilievo anche per la lettura, ascendente verso una verità più profonda, che l'autore opera della vicenda della filosofia dai filosofi fisici in avanti.

⁵⁶ *In II Sent.*, d. 1, a. 2.

⁵⁷ Quanto all'esistenza di Dio e alla creazione del mondo Tommaso si pone volutamente nella posizione più difficile per risolvere il tema e le obiezioni, ossia quella dell'eternità del mondo: "Via efficacissima ad probandum Deum esse est ex supposizione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit", *CG*, I, I, cap. 13. "Nihil prohibet id quod semper est, aliquo indigere ad hoc quod sit, in quantum non a se ipso, sed ab alio esse habet", *De potentia*, q. 3, a. 13, ad 1. In sostanza non vi è nulla che non sia creato da Dio, *De potentia*, q. 3, a. 5.

deduzione del sapere e della logica. La creazione è invece una *posizione nell'essere* da parte di un Essere in cui essenza ed esistenza coincidono, che è Atto Puro. In tutto ciò non entra l'idealismo, in quanto l'intellezione-volizione divina è atto originario di comunicazione dell'essere ossia *creatio ex nihilo sui et subiecti*: in questa si esprime la capacità dell'Essere stesso (*Esse ipsum*) di produrre l'essere.

Se si considera la creazione divina del finito, la *creatio* quale *atto intemporale* di Dio è *creatio continua*, per cui le cause seconde agiscono per così dire portate in ogni istante dalla Causa prima. Il fondato – ossia il cosmo, il finito – in quanto creato *non retroagisce sul fondamento* (fondato e fondamento sono termini moderni che in più di un caso traggono in inganno): il creato è in una relazione di *dipendenza reale e continua* dal Creatore – nessun cordone ombelicale è stato reciso –, mentre non vale il viceversa. È un discorso meramente logico e non ontologico-reale quello di applicare la reciprocità circolare tra fondamento e fondato, senza stabilire prioritariamente se nel caso della creazione dal nulla ciò abbia senso reale.⁵⁸

Non vi è incompatibilità tra la contingenza dell'evoluzione, la presenza della causa prima divina e le cause seconde, che non sono determinate causalmente o deterministicamente dalla causa prima, ma “sostenute nell'essere” nella loro causalità propria.

6. *Il tema del divenire (mutatio) e quello della creazione (creatio)*. È noto che i moderni abbiano sostanzialmente messo da parte la fondamentale dottrina aristotelica delle quattro cause, a partire in specie da quella finale ritenuta inutile dal meccanicismo di Cartesio e Spinoza, ed abbiano puntato tutte le loro carte sulla *causa efficiens*. È una lunga vicenda che forse si sta chiudendo, e che comunque non è stata una vicenda di gloria. Con la crisi metafisica sviluppatasi nel moderno sotto la spinta della nuova scienza fisico-matematica perfino la *creatio ex nihilo sui et subiecti* è stata intesa solo sotto il segno della causalità efficiente: è quanto Visentin sembra sostenere alludendo al passaggio medievale da una metafisica del fondamento ultimo come “causa formale” ad una metafisica dello stesso fondamento come “causa efficiente”. Punto molto notevole che esige

⁵⁸ Cfr. Possenti 2012.

un chiarimento fondamentale che qui riassumo. Nella creazione *totius esse ex nihilo* Dio è causa *totale* di tutto l'essere, e dunque è causa materiale, formale, efficiente e finale. I "modernisti" stentano a vedere questo nucleo centrale, perché da Spinoza e da Cartesio in avanti hanno spesso elevato una fisica scientifica meccanicistica in una metafisica che fa perno sulla causa efficiente. Più o meno consapevolmente hanno confuso *creatio* e *mutatio*, creazione dal nulla e divenire che sono realtà del tutto eterogenee.

L'Aquinate ha elaborato come nessun altro questo tema decisivo osservando che *creatio non est mutatio*: nella *mutatio* ossia nel divenire *può talvolta* prevalere la causa efficiente (si pensi al meccanicismo e al moto locale), ma non nella creazione.⁵⁹ Il divenire accade *nel tempo*, mentre la creazione è atto intemporale, fuori dal tempo: il tempo "inizia" con la creazione e il suo divenire, ma l'atto creatore è appunto privo di temporalità (importantissime sono le conseguenze di quanto detto sulla questione del *big bang*, che rimane soltanto una *teoria fisica* sull'evoluzione dell'universo, e che non può essere confusa con l'atto creativo il quale sta fuori dal tempo. L'atto creativo *non appartiene* all'ambito della fisica e del divenire).

Osservo poi che il predominio assegnato alla causalità efficiente dai "modernisti" ha condotto tra le altre cose all'idea inverosimile per non dire totalmente assurda di Dio come *causa sui*. Contro questo assunto, che già affiora nel tardo Cartesio, e divampa in Spinoza, si scaglierà a buon diritto Heidegger, assolutamente dimentico però che un Dio *causa sui* è il Dio di una certa metafisica moderna e in nessun modo il Dio della filosofia dell'essere in cui Egli è *ipsum esse per se subsistens*.

7. *Ancora sul divenire*. Nella questione del divenire è in gioco la ricerca del fondamento inapparente e stabile di ciò che appare.

⁵⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 44, a. 2. Sulla creazione che appartiene non al divenire o alla *mutatio*, ma alla categoria della relazione: "Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti, quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, *producit res sine motu*. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse", *S. Th.*, I, q. 45, a. 3, resp., corsivo mio.

Perfino nel flusso dell'impermanenza costituito dal divenire rimangono dei nuclei concettuali stabili quale l'atto, la potenza, la causa, la materia prima, il divenire sostanziale, quello accidentale, etc, in cui l'intelletto coglie momenti di stabilità, onde la formula *intellectus supra tempus* non è un vano parlare. È un evento su cui meditare che nel pensiero moderno il tema del divenire come tale non abbia raccolto speciale attenzione, mentre esso è onnipresente e al centro del pensiero greco e medievale. Quando la modernità ha tentato di pensarlo non è andata oltre le brillanti assurdità sul divenire di Hegel e di Gentile: la prima triade della *Scienza della Logica* è l'emblema della disfatta moderna nell'intendimento di quel fenomeno centrale dell'essere e della vita che è il movimento, la trasformazione, il poter essere. Parlo di disfatta in quanto il divenire non è più pensato e indagato come evento centrale dell'essere, ma come processo di pensiero logico che il filosofo dialettico fa giostrare come più gli aggrada.

Nel divenire si cerca la soluzione al problema se esso sia originario o meno, e per questo fisica e metafisica non stanno su monti lontani, e il fisico consapevole del valore della fisica si trasforma in meta-fisico.⁶⁰

L'impasse hegeliano e gentiliano sul divenire vizia senza rimedio il pensiero del rapporto tra finito e infinito, disinvoltamente "risolto" dall'idealismo nel senso di una coimplicazione dialettica tra i due⁶¹.

⁶⁰ Approfitto qui per introdurre un chiarimento sul fisico, sul metafisico e sul sovranaturale. Il meta-fisico non è il sovranaturale, come con allarmante frequenza si legge in vari scritti dell'ambito della filosofia analitica e della scienza, ma non solo. Soprannaturale è certo qualcosa di *ulteriore* rispetto alle capacità della natura *umana* ed in tal senso è impiegato nel discorso teologico, in cui il riferimento non è alla natura come *physis* ma alla natura *umana*, e senza questa fondamentale precisazione il tema del sovranaturale rischia di essere frainteso e compreso come qualcosa di *opposto* alla natura: *soprannaturale non è antinaturale*, ma elevazione per grazia o dono divino verso un fine che non è proprio dell'essenza-natura umana, ma che non la contraddice né la distrugge. Nel linguaggio teologico sovranaturale significa qualcosa che appartiene a un ordine superiore e trascendente, identificabile soprattutto nella sfera del divino in rapporto con l'umano: sovranaturale è la *gratia gratis data* che proporziona l'uomo verso un fine ultimo assoluto che è la felicità soprannaturale o la *beatitudo*, consistente nella conoscenza dell'essenza divina e nel *gaudium de veritate et de caritate* che ne deriva.

⁶¹ Sulla differenza tra divenire e creazione vedi anche il contributo "Metafisica e filosofia della natura: divenire e creazione", presentato al Convegno "Metafisica oggi. Analisi della realtà e formazione dei giovani" (Milano 30 novembre-1 dicembre 2017), in corso di pubblicazione.

7. *Kant e l'esistenza. Concetto dell'oggetto e oggetto esistente.* Per Kant l'esistenza è una "posizione assoluta" e non una proprietà del concetto: questo è un passo avanti rispetto alla dissoluzione concettualistica e logica del reale. Va a merito di Kant il non aver digerito l'esistenza nel concetto; parimenti bisogna osservare che purtroppo non ha analizzato l'esistenza come sarebbe stato necessario.

Consideriamo infatti. Per pensare l'ente non posso pensarne solo l'essenza, ma devo pensare nell'ente le modalità del suo esistere, che possono essere varie. Se non opero così, penso solo il concetto-essenza e nient'altro, ossia non penso l'ente. Nel pensare l'ente, non solo la sua essenza e neppure solo il suo esistere, *sta il compito del realismo* e di ogni filosofia che voglia confrontarsi con il reale. L'esistenza come *esse* o *actus essendi* che attiva il concetto-essenza, non cambia in alcun modo l'essenza, ma le conferisce l'esistenza.

In ciò consiste la *svolta decisiva* che si è operata nella vicenda della metafisica nel cammino che va da Aristotele a Tommaso d'Aquino, in cui l'esistenza non si "aggiunge" al concetto-essenza, ma è *l'atto di realizzazione dell'essenza*. Kant non è stato in grado di pensare in maniera adeguata il nesso essenza-esistenza in quanto per lui l'esistenza è solo un dato di fatto. L'esistenza reale non muta il concetto dell'esistenza pensata, il che sarebbe veramente curioso, ma la attua, la traspone dall'ambito *dell'essenza pensata* a quella *dell'ente reale*. Altrimenti rimaniamo nell'ambito del pensiero puro, e tanti saluti per l'esistenza, che è quanto effettivamente interessa.

Kant non ha dissolto idealisticamente l'esistenza nell'essenza, ma non ha pensato l'esistenza se non estrinsecamente, respinto fin dall'inizio dal suo estremo dualismo tra ordine ideale-concettuale e ordine reale. A mio parere egli è stato un grande scolastico cartesiano, della nuova scolastica uscita da Cartesio e dal *cogito*, che ha condotto all'estremo la separazione e il dualismo. Nulla però ci obbliga a seguirlo ed anzi tutto ce ne distoglie. È chiaro che occorre partire in modo contrario a quello di Kant, ossia non dagli oggetti del pensiero puro di cui non si può stabilire l'esistenza, ma da ciò che concretamente esiste, che non è un concetto ma un ente.

L'esistenza non rende diverso il concetto dell'oggetto, poiché il concetto-essenza è quello che è, e pertanto l'esistenza non agisce sull'essenza mutandola ma attivandola e rendendola esistente.

L'esistenza reale incrementa il concetto dell'esistenza pensata, non incrementa il concetto dell'oggetto pensato.

Con la grande elaborazione sull'*esse ut actus* – in cui l'essenza è in potenza rispetto all'esistenza, la quale è atto che attiva l'essenza e in cui quest'ultima apporta la sua determinazione formale –, l'Aquinate ha fatto compiere alla vicenda della metafisica quanto ho chiamato una "terza navigazione", ossia ha elaborato una metafisica più compiuta di quella raggiunta dai Greci, e più alta della seconda navigazione platonico-ellenica, consistente nella scoperta della causa soprasensibile.

8. Osserva Visentin: "Dire, come fa Possenti che il suo realismo è 'in presa diretta sul mondo', non significa dire una cosa sostanzialmente diversa da quella che sostiene Kant quando afferma che l'intuizione sensibile è un modo di riferirsi *immediatamente* all'oggetto. Così come cambia poco che si parli di 'rappresentazione' o di 'presentazione' se l'oggetto rappresentato o presentato è un'intuizione *fornita dai sensi*: questo vuol dire una sola cosa: che l'oggetto si conosce *attraverso* gli organi di senso e perciò in modo *mediato, non immediato*, e che *immediata* può essere solo l'*apparenza*, non la verità".

L'intuizione, tanto sensibile quanto *intellettuale*, si riferisce immediatamente all'oggetto, ma in modo profondamente diverso nel realismo e nel kantismo. Nel secondo l'intuizione intellettuale è drasticamente negata all'intelletto umano, cui rimane solo l'intuizione sensibile, al contenuto della quale si applicano le categorie a priori: quindi in Kant la conoscenza è una strana sintesi di apriori e di posteriori in cui ultimamente non vi è nulla di immediato. Nel realismo entrambe le intuizioni (sensibile e intellettuale) sono riconosciute all'essere umano. Non vi è solo un apparire sensibile, ma anche un apparire ad una mente: è nell'intuizione sensibile che trasporta un contenuto intelligibile "letto" dall'intelletto agente, che la cosa-oggetto è raggiunta direttamente in un'intuizione intellettuale (astrattiva). Intuizione intellettuale non significa senza concetto, ma che in un concetto o oggetto di pensiero l'intelletto coglie la cosa. Il coglimento dell'oggetto nel concetto è *immediato* nel senso detto sopra, ossia che non vi sono termini medi prioritariamente attinti, ma non è *totale*, non è un'intuizione pura che pretenda di esaurirne tutto il contenuto;

può ben essere un'opera progressiva in cui intuizione e discorso si danno la mano.

Quanto alla immediatezza o mediatezza della verità, si può concedere volentieri che il cammino verso una verità più piena richieda la "mediazione", o meglio l'inferenza argomentativa che mi sembra termine più autentico di quello hegeliano, senza però dimenticare che vi sono molte verità immediate da cui non si può prescindere, con buona pace di Parmenide e di Hegel.

Conclusioni. Tutto ben considerato, le valutazioni qua e là avanzate suggeriscono di confermare l'esaurimento del ciclo filosofico moderno nelle sue varie declinazioni: positivismo, positivismo logico, scientismo; naturalismo pieno; ateismo di vario genere; idealismo filosofico, storicismo, relativismo; nichilismo. L'asse della filosofia futura dovrebbe recuperare la filosofia dell'essere, la fenomenologia di orientamento realistico, e settori di un empirismo che valorizzi l'esperienza sensibile in modo aperto e non aprioristicamente ostile ad un aldilà del sensibile.

Non si intende ovviamente negare la grandezza e l'importanza del pensiero moderno, anche nell'ambito teoretico che è qui quello espressamente considerato; in campo morale, politico, antropologico, e nella filosofia del bello la valutazione dovrebbe essere diversamente modulata. La posizione difesa qui e altrove è che le domande poste dai moderni sono state spesso grandi e vitali, e le risposte perlopiù deboli. Il moto di ritorno ai Greci, accesosi in Europa e in specie in Germania sin dall'inizio del XIX secolo nei campi più vari degli *studia humanitatis* tra cui la filosofia, curiosamente è stato per diversi un'occasione per gettare l'interdetto sulla metafisica, che risulta invece il maggior dono filosofico fatto dalla grecità ai posteri.

Sono da molti decenni diventati correnti giudizi liquidatori sulla filosofia occidentale giunta al tramonto della metafisica, cioè al *suo* Occidente. È la metafisica dell'essere alla fine? Non lo penso e non solo per il motivo estrinseco per cui l'essere umano avrà sempre bisogno di porsi problemi metafisici, ma perché la filosofia dell'essere ha alle spalle una tradizione talmente solida che porta in sé molte virtualità ancora inesprese, che ha varie volte risposto in anticipo a problemi che oggi si sollevano, e che è in grado di oltrepassare i presunti scacchi che le si addebitano.

Bibliografia

- Arendt 2009 = H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino.
- Bontadini 1975 = G. Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, Milano, Vita e Pensiero.
- Bontadini 1986 = G. Bontadini, *A partire da Maritain*, "Per la filosofia", 8 (sett.-dic.).
- De Finance 1983 = J. De Finance, *Le basi metafisiche del pensiero di Maritain*, "La Civiltà cattolica", 3203, pp. 431-443.
- Gentile 1975 = G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni.
- Kant 1983 = I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, Bari, Laterza.
- Lavazza-Possenti 2013 = A. Lavazza, V. Possenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, Milano, Mimesis.
- Lévinas 1996 = E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book.
- Maritain 1934 = J. Maritain, *Sept leçons sur l'Etre et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, Téqui.
- Maritain 1969 = J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, Brescia, Morcelliana.
- Maritain 1973 = J. Maritain, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard.
- Maritain 2014 = J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Brescia, Morcelliana, V^a edizione.
- CEC = *Œuvres Complètes* di J. et R. Maritain, 17 voll., Fribourg Suisse/Paris, Editions Universitaires/Editions Saint-Paul, 1982-2007.
- Possenti 1979 = V. Possenti (a cura di), *Epistemologia e scienze umane*, Milano, Massimo.
- Possenti 1995 = V. Possenti, *Approssimazioni all'essere*, Padova, Il Poligrafo.
- Possenti 2004a = V. Possenti, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Roma, Armando.
- Possenti 2004b = V. Possenti, *Essere e libertà*, Soveria, Rubbettino.
- Possenti 2007 = V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, Soveria, Rubbettino.
- Possenti 2012 = V. Possenti, *Sul rapporto tra Dio e il mondo*, "Per la filosofia", 2012, 84 (genn.-apr.), pp. 33-51.
- Possenti 2013a = V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, Roma, Armando.
- Possenti 2013b = V. Possenti, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Torino, Lindau.
- Possenti 2016 = V. Possenti, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Roma, Armando.
- Possenti 2017 = V. Possenti, "Ambiguità della tecnica", *La Società*, 4, maggio-giugno, pp. 97-113.
- Schelling 1972 = F. W. J Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, vol. I, Bologna, Zanichelli.
- Schelling 1990 = F. W. J Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bari-Roma, Laterza.
- Severino 1982 = E. Severino, "La terra e l'essenza dell'uomo", in Id., *Essenza del Nichilismo*, Milano, Adelphi.
- Silesius 1992 = Angelus Silesius, *Il Pellegrino Cherubico (Cherubinischer Wandersmann)*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, con testo tedesco a fronte, Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo.

INDICE DEI NOMI

Agostino d'Ippona: 9, 75, 77, 118 e n, 178, 180
 Albinus M.: 68n
 Ammonio Sacca: 13
 Andronico di Rodi: 114
 Anscombe G. E.: 11
 Anselmo d'Aosta: 120
 Antistene di Atene: 117
 Apel K. O.: 65
 Arendt H.: 144 e n
 Argiroffi A.: 67n
 Aristotele, 7, 9, 11, 26, 31, 34, 36 e n, 42 e n, 53, 77, 96, 100, 101, 102 e nn, 107, 114, 117, 125, 134, 149, 152, 159, 163, 170, 171, 172, 173, 185n, 186, 188, 189, 190, 192, 193, 203
 Austin J. L.: 11
 Avicenna: 199

 Bacon F.: 179, 180
 Bañez D.: 155
 Benjamin W.: 142
 Bergson H.: 105, 149, 159, 161
 Berkeley G.: 9, 89, 136, 141
 Berti E.: 33 e n, 34, 36n, 127, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 158, 183
 Betti E.: 66 e n, 67 e nn, 68, 69 e n, 70, 71, 72, 73, 77, 78
 Bianco F.: 68 e n
 Blumenberg H.: 31, 178n
 Boezio Severino: 13, 138n
 Bonjour L.: 84, 88
 Bontadini G.: 30, 34, 54, 55 e nn, 56 e n, 57, 58 e nn, 59 e n, 60, 61 e nn, 135, 137 e n, 162 e n, 163nn, 176n, 198
 Bottani A.: 11
 Bretone M.: 67n

 Caracciolo A.: 6
 Carnap R.: 82
 Chesterston G. K.: 105n
 Chiodi P.: 120, 121
 Crifò G.: 67, 68n, 69
 Croce B.: 67

 Danani C.: 67n, 68 e n, 70 e n, 71
 De Caro M.: 63n
 De Finance J.: 180 e n
 De Gennaro A.: 67 e n
 Del Noce A.: 26
 Dell'Utri M.: 127, 128, 163, 165, 169, 170, 171, 189

 Descartes R.: 35, 36, 53, 55, 86 e n, 95, 135, 159 e n, 179, 181, 183, 184, 185, 191, 194, 198, 200, 201, 203
 Dilthey W.: 39
 Diogene Laertio: 102
 ps.-Dionigi Areopagita: 14
 Dorfmueller K. F.: 140
 Duns Scoto G.: 13

 Engel P.: 19n
 Epicuro: 117n

 Ferraris M.: 6, 7n, 49n, 63 e nn, 64, 66,
 Fichte J. G.: 26, 27, 30, 37, 113, 179
 Figal G.: 75n
 Filippini M.: 75n
 Fine K.: 11
 Flores D'Arcais P.: 63n
 Frege G.: 11

 Gabriel M.: 63n
 Gadamer H. G.: 39, 63 e n, 66 e n, 66 e nn, 68, 69, 70, 71, 72 e n, 73, 74, 75 e n, 76 e nn, 77 e nn, 78, 186n
 Gaetano (Tommaso De Vio): 12
 Gallagher D. B.: 99
 Geach P.: 11
 Gentile G.: 6, 34, 52, 53, 57, 133, 146 e n, 148, 159, 177, 179, 191, 192, 202
 Gentile M.: 10
 Gilson É.: 12, 13, 14, 26, 35, 36, 37, 154, 157, 185
 Giobbe: 35
 Gioberti A.: 163n
 Giovanni di San Tommaso: 12
 Giovanni Paolo II: 106n
 Girgenti G.: 77n
 Goethe J. W.: 179
 Goldman A. I.: 83n, 84n
 Gregory T.: 5 e n
 Griffiero T.: 67n
 Grondin J.: 78
 Grossi P.: 180

 Haack S.: 84n
 Habermas J.: 6, 65
 Hadot P.: 76
 Haldane J.: 11
 Hartmann N.: 67 e n, 68 e nn
 Hawking S.: 168
 Hegel G. W. F.: 6, 9, 13, 57, 67, 133, 134, 137, 140, 144, 148, 159, 161, 179, 192, 202, 205

- Heidegger M.: 6, 9, 39, 64, 101 e n, 106n, 124, 133, 134, 144, 148, 159, 177, 178, 179, 191n, 201
 Herder J. G.: 69
 Herz M.: 123, 132
 Hume D.: 192
 Husserl E.: 6, 26, 67, 150n

 Inwagen P., van: 11
 Ivaldo M.: 146n

 Jacobi F. H.: 30, 112
 Jakobson R.: 173
 Jonas H.: 168

 Kant I.: 13, 26, 27, 30, 37, 53, 55, 63, 68, 89, 106n, 112, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 132, 135, 145 e n, 146 e n, 148, 150n, 159, 174, 175, 181, 184 e n, 185 e n, 191, 192, 193, 194, 195 e n, 196, 198, 203, 204
 Kenny A.: 11
 Kitcher P.: 84 e nn, 85
 Kornblith H.: 82, 83

 Laberthonnière L.: 112
 Lamarra A.: 127
 Lavazza A.: 131n
 Leibniz G. W.: 27, 106n, 146, 147, 195
 Lenin V. I. U.: 132
 Lévinas E.: 179 e n, 180n
 Llano A.: 103n
 Locke J.: 91, 92, 93
 Lyotard J. F.: 63

 Maffie J.: 84n
 Marassi M.: 127, 175, 176, 178 e n, 180, 181, 182n, 183, 184, 185n
 Maréchal J.: 185
 Maritain J.: 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 26, 53 e n, 54 e nn, 58, 131, 133, 138, 139 e n, 149, 150 e n, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 160n, 161 e n, 162, 163 e n, 165, 174, 177 e n, 180 e n, 185, 193, 198
 Marx K.: 144
 Mengoni L.: 67n
 Messinese L.: 49nn, 54n, 55n, 58n, 61n
 Migliori M.: 77n
 Mill J. S.: 89
 Millán-Puelles A.: 102, 103 e n, 105 e n
 Miller B.: 11

 Mlodinov L.: 168
 Mondin B.: 71n
 Moretto G.: 76 e n
 Mura G.: 67n, 69nn

 Nietzsche F.: 6, 63 e n, 64, 169, 178, 179
 Novak L.: 12
 Novotny D.: 12

 Ockham G.: 92

 Palaia R.: 146
 Paolo di Tarso: 14
 Pareyson L.: 6, 148, 186n
 Parmenide: 26, 57, 116, 138, 140, 162, 163 e n, 198, 205
 Platone: 9, 26, 31, 37, 76, 77 e n, 100, 101, 114, 125, 126, 144, 159n, 189
 Plotino: 76, 77, 147, 159n
 Porfirio: 76, 77 e n
 Possenti V., 5, 6, 7, 9, 10, 17 e n, 18, 19 e n, 20 e n, 21 e n, 22, 23 e n, 24, 25, 26, 27, 28, 32 e n, 33, 34 e n, 35, 37 e n, 38, 39 e n, 47, 49 e n, 50, 51, 52, 53, 54, 57 e n, 58, 59 e n, 60 e nn, 61, 65 e n, 66, 81, 99 e nn, 100, 101, 106 e n, 108 e n, 111, 123, 131n, 132n, 133n, 146n, 149n, 150n, 160n, 164n, 169n, 173n, 174n, 177n, 179n, 195n, 196n, 200n, 204
 Pozzo R.: 127
 Proclo: 14
 Protagora di Abdera: 125
 Putnam H.: 21 e n, 22n, 63n, 116n, 125n

 Quine W. V. O.: 11, 35, 81, 82 e n, 83, 85 e n, 86, 87 e nn, 88 e n

 Recalcati M.: 63n
 Reichenbach H.: 81, 82 e n
 Ricoeur P.: 6, 39, 186n
 Ripanti G.: 75n
 Rorty R.: 18, 19 e nn, 132
 Rosenzweig F.: 180n
 Rosmini A.: 13, 77
 Rovatti P. A.: 63n
 Ruffinengo P. P.: 77n
 Russell B.: 11
 Ryle G.: 11

 Sanguineti J. J.: 36 e n
 Sartre J. P.: 105, 161n

- Scheler M.: 67
Schelling F.: 9, 26, 27, 37, 106n, 140
e n, 148 e n, 192, 195
Schleiermacher F. D. E.: 39
Schopenhauer A.: 159n
Sellars W.: 17 e n, 20n
Severino E.: 6, 9, 57, 60n, 63n, 133,
137, 141, 143 e n, 144, 159, 178
Siemek J.: 29
Silesio A.: 131 e n
Simons P.: 11
Socrate: 189
Spinoza B.: 133, 159n, 198, 200, 201
Steenberghen F., van: 118
Strawson P.: 6
Stroud B.: 88, 89
Suárez A.: 13
Swinburne R.: 11
- Tommaso d'Aquino, 7, 9, 11, 13, 14,
20n, 26, 33, 34, 38n, 41nn, 43n,
44 e n, 45 e nn, 46 e n, 75, 77,
100, 101 e n, 104, 107, 118,
119, 128, 138n, 149, 150, 155 e
n, 156, 162, 163n, 178, 182n,
184, 185n, 186, 193, 198, 199 e
nn, 203
- Vandenbulcke J.: 67n
Vanni Rovighi S.: 55, 56 e nn
Vassallo N.: 82n, 128
Vattimo G.: 6, 63 e n, 64 e n, 65, 66,
186n
Vico G.: 68, 69, 70
Villagrasa J.: 100n, 101n, 103n, 107n
Visentin M.: 127, 171, 186, 187, 188,
189, 193, 197, 199, 200, 204
Vittorino, Caio Mario: 77
- Wiggins D.: 12
Wittgenstein L.: 23, 81
- Zubiri X.: 103n

REALISMO METAFISICA MODERNITÀ

Non desidero sostenere che la filosofia si rinnova soltanto con la metafisica, che non è l'appesantito da cui guardarsi come osservava ironicamente Hegel. Vi sono più cammini: rinnovare la filosofia con l'antropologia, oggi paurosamente sbilanciata verso naturalismo e materialismo, che propagandano una concezione antieroica dell'esistenza, lodano l'io minimo e comico che tanti di noi sono, auspicano la fine della dimensione religiosa e contemplativa dell'esistenza e dello spazio del trascendente a favore della civiltà tecnologica. La filosofia si rinnova anche con la religione che include a un tempo protologia ed escatologia. In merito il rischio di oggi non è l'assorbimento idealistico della religione nella filosofia, ma la radicale obiezione empirista, positivista e scienziata contro ogni fede e trascendenza. La filosofia si rinnova in vari modi ma in maniera più intensa e radicale mediante il discorso metafisico e l'impegno realistico. Le scienze nel loro campo sono necessarie; allontaniamo però l'illusione che possano dare risposte sul senso del tutto: non vi sono né mai vi saranno soluzioni scientifiche a problemi metafisici.

in margine al volume di
VITTORIO POSSENTI
*Il realismo e la fine della
filosofia moderna*
Armando

**MERCOLEDÌ, 22
FEBBRAIO 2017**

**AULA BIBLIOTECA
GUGLIELMO
MARCONI**

Piazzale Aldo Moro 7
00185-Roma, 0649933328
segreteria.dsu@cnr.it

ore 9:30-10:00

Introduzione

MASSIMO INGUSCIO
*Presidente del Consiglio
Nazionale delle Ricerche
(invited)*

RICCARDO POZZO
*Dipartimento Scienze
Umane e Sociali,
Patrimonio Culturale-
CNR*

ANTONIO LAMARRA
*Istituto per il Lessico
Intellettuale Europeo e
Storia delle Idee-CNR*

ore 10:00-11:15

Metafisica

(introduce)
MARCELO SÁNCHEZ-
SORONDO
*Pontificia Accademia
delle Scienze Sociali*

MASSIMO DELL'UTRI
Università di Sassari
MARCO IVALDO
*Università di Napoli
Federico II*

LEONARDO MESSINESE
*Pontificia Università
Lateranense*

ore 11:15-11:30

Pausa caffè

ore 11:30-12:45

Ontologia

(introduce)
P. JESÚS VILLAGRASA
LASAGA, L.C.
*Pontificio Ateneo Regina
Apostolorum*

GIUSEPPE CANTARANO
Università della Calabria
GASPARE MURA
*Pontificia Università
Urbaniana*

NICLA VASSALLO
*Università di Genova
Istituto di Storia
dell'Europa
Mediterranea-CNR*

Dibattito

ore 12:45-13:45

Filosofia Moderna

(introduce)
MAURO VISENTIN
Università di Sassari

MAURIZIO FERRARIS
Università di Torino

ROBERTO PALAIA
*Istituto per il Lessico
Intellettuale Europeo
e Storia delle Idee-CNR*

GIACOMO MARRAMAO
Università di Roma Tre

ore 13:45-14:00

Conclusione

RICCARDO POZZO
*Dipartimento Scienze
Umane e Sociali,
Patrimonio Culturale-
CNR*

VITTORIO POSSENTI
*Università di Venezia
Ca' Foscari*



Consiglio Nazionale
delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia della Idee

CNR

Febbraio 2018 © Copyright ILIESI - CNR

www.iliesi.cnr.it

ILIESI digitale Ricerche filosofiche e lessicali



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2018

