

Struttura originaria e metafisica dell'esperienza

DARIO RINALDI

leonidario73@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v11i15.633

Abstract: The essay analyzes the possible ways of establishing metaphysical discourse, starting with the meaning assigned to the predicate “being”. From this starting point, two potential paths for metaphysics emerge: rationalism, centered on a univocal assumption of being, and realism, centered instead on an analogical assumption of being. The study highlights, in particular, how these positions—despite their attempts to safeguard either transcendence or immanence—fall into insurmountable aporias because they initially conceive of being as a univocal predicate that excludes differences. The proposed solution lies in the rediscovery of the invaluable Aristotelian lesson of analogy. This allows for the establishment of a protology that safeguards both the dignity of the finite and the absoluteness of the Foundation, resolving their relationship through the theorem of creation.

Keywords: univocism, *analogia entis*, semantization, protology, creation.

Riassunto: Il saggio analizza i possibili modi di stabilire il discorso metafisico, a partire dal significato assegnato al predicato “essere”. Da questo punto di partenza emergono due potenziali percorsi per la metafisica: il razionalismo, centrato su un’assunzione univoca dell’essere, e il realismo, centrato invece su un’assunzione analogica dell’essere. Lo studio evidenzia, in particolare, come queste posizioni — nonostante i loro tentativi di salvaguardare o la trascendenza o l’immanenza dell’Intero— cadano in aporie insormontabili perché concepiscono inizialmente l’essere come un predicato univoco che esclude le differenze. La soluzione proposta risiede nella riscoperta dell’instimabile lezione aristotelica dell’analogia. Ciò permette l’istituzione di una protologia che salvaguarda sia la dignità del finito sia l’assolutezza del Fondamento, risolvendo la loro relazione attraverso il teorema della creazione.

Parole chiave: univocismo, *analogia entis*, semantizzazione, protologia, creazione.

1. *L’esperienza come struttura originaria*

L’indagine filosofica prende le mosse dall’esperienza originaria, quale struttura in cui si intrecciano la molteplicità estensiva e intensiva – ossia il plesso

di determinazioni, ciascuna qualificata in un dato modo – e l'unità carpita dall'intelletto – la cornice stabile e unitaria entro la quale i contenuti empirici si manifestano¹. Proprio in virtù del rimando analitico della parte al tutto, l'esperienza è anche detta "universo". Occorre però una precisazione fondamentale: mentre gli enti sono dati sensibili e ostensibili, l'unità appresa dall'intelletto ha un valore puramente formale; essa è una notizia necessaria ma non ostensibile allo stesso modo delle datità empiriche. Difatti il giudizio primario dell'intelletto è quello sancente non l'esserci di unità, ma l'esserci di qualcosa (*aliquid*) e dunque l'apprensione di una determinazione attualmente presente, che prende il nome di *ente* e l'unità è dunque ricavata a partire da tali determinazioni. Il realismo, nel suo giudizio indicale che sancisce l'esistenza effettiva di qualcosa, appare l'unica via per evitare le aporie del dubbio metodico o della riduzione fenomenologica. Se infatti si tenta di ricostruire la realtà a partire da un io trascendentale (Husserl) o da una verità soggettiva isolata (Cartesio), si finisce per presupporre dogmaticamente ciò che si vorrebbe fondare o per smarrire la garanzia di verità fornita dall'*adaequatio rei et intellectus*. È quindi da ribadire, con Aristotele, il non esservi dubbio che le nostre conoscenze comincino dall'esperienza, dalla cui apprensione la filosofia riceve il suo oggetto e il suo tema di ricerca: il legame di Uno e Molti². Allo stadio iniziale della riflessione, imperniato sul giudizio sancente l'esserci dell'ente, si è al di

1. Alla struttura originaria appartiene altresì la relazione di soggetto-oggetto, posto che l'esperire è da parte di una coscienza, tuttavia il "sapersi coscienza" è posteriore (nell'ordine conoscitivo) al sapere del dato empirico. Per cui, seguendo la lezione scolastica, si deve riconoscere che: *intentio prima mentis est ens, intentio secunda mentis, per reflexionem, est mens*. In altre parole: prima vi è l'apprensione dell'oggetto (ente) e in un momento successivo ci si accorge che il ricevente di quell'apprensione è la coscienza. È qui in nuce la distinzione tra *ordo cognoscendi* e *ordo essendi* che sarà esplorata nel seguito del presente saggio.

2. Riguardo al dubbio cartesiano, è ormai ampia la letteratura esegetica (da Gilson a Röd) sulla motivazione arbitraria di scegliere questa verità, ponendola come l'unica, da parte del pensatore francese, e di eliminare conseguentemente quella data dall'esistenza del mondo. Il *cogito* è difatti resistente ad ogni dubbio soltanto perché viene riconosciuto all'interno del dubbio stesso come atto della ragione riflettente su di sé (e quindi ha pienamente ragione chi vede nell'entimema cartesiano un *diallelo*, sì che la sua incontrovertibilità deriva in verità dal principio di non-contraddizione, che è principio della realtà, e dunque vale altresì per il pensiero: non si può *volere e non volere* dubitare sotto il medesimo riguardo). Quanto al progetto husserliano, è da notare l'incoerenza di ricostruire la *Lebenswelt* ("mondo della vita") a partire dall'io trascendentale continuando pertanto a presupporlo; in aggiunta a questo, è da menzionare la problematica inerente alle "condizioni pre-logiche della verità": per la noetica classica, infatti, è la cosa esistente a fungere da referente di un giudizio quale condizione di verità (*adaequatio rei et intellectus*), mentre in un prospetto logico che, viceversa, presiede al costituirsi di ogni verità in quanto non si ammettono verità esterne, quale giustificazione potranno avere le condizioni pre-logiche? Se si fonda quindi la verità su un'intuizione originaria, non sottoposta a riduzione fenomenologica, si tradisce il metodo husserliano; se, viceversa, si adotta tale metodo, non si ha alcuna garanzia della sua verità. Si conclude, dunque, che non si possa fondare il realismo nel suo giudizio indicale sancente l'esistenza effettiva di qualcosa, senza imbattersi in delle irrimediabili aporetiche.

qua delle mediazioni filosofiche che vanno dalle forme di idealismo – le quali antepongono la coscienza all'esperienza – a quelle di positivismo – le quali presuppongono l'esperienza alla coscienza, reputando quest'ultima come spogliata di ogni qualità irriducibile alla matematizzazione. Entrambe queste posizioni sono una mediazione ulteriore al giudizio sancente la presenza immediata dell'ente al pensiero³ in atto. Si dovrebbe quindi piuttosto dire che in questa sede si studia l'esperienza da una prospettiva realistica, dal momento che: idealismo, positivismo, empirio-criticismo possono dirsi delle costruzioni secondarie rispetto al giudizio originario, sancente la presenza di *qualcosa che è*⁴.

2. Sinonimia, omonimia e analogia

I tre modi possibili di prendere posizione nei riguardi dell'originario sono: omonimia, sinonimia e infine per analogia. Si ha *omonimia* quando le cose hanno in comune sia il nome sia la definizione; in questo contesto, l'essere è trattato come un predicato identico per ogni ente, e dunque è un genere. Per contro, si ha *sinonimia* quando le cose hanno in comune solo il nome, ma la definizione è diversa⁵. Qui l'essere si frammenta: smarrendo il *lógos* che tiene uniti i contenuti, la ragione non è più in grado di scorgere il rimando necessario e originario della molteplicità all'unità. La soluzione a questa frammentazione è l'analogia, tematizzata

3. Il fatto che il pensiero giudichi l'ente come immediato non lo sta così mediando, ma si limita solo a "rilevare" ciò che c'è nella realtà, appunto la presenza immediata di qualcosa, che non cessa di essere immediata.

4. A questo riguardo, il problema del realismo – giudicato da molti autori moderni e da qualche contemporaneo come il principale problema della gnoseologia – è invece un problema esclusivamente metafisico: non è il problema, a ben vedere, se esista qualche cosa, ma concernente la natura di ciò che esiste; il problema del che cosa è la *realtà*. Difatti, la proposizione "esiste qualche cosa" non può essere oggetto di problema, né il risultato di una mediazione, ma è necessariamente già ammessa da chiunque esprima un giudizio dotato di significato. Se così fosse, l'attualista che riduce tutta la realtà all'atto di pensiero sarebbe realista, poiché anche per lui c'è *qualche cosa*: l'atto del pensiero. Anche un empirio-criticista, che riduce tutta la realtà a un plesso di sensazioni potrebbe dirsi realista, poiché per lui le sensazioni esistono, così come sarebbero stati realisti i neoempiristi del Circolo di Vienna, affermandi essi la realtà delle proposizioni, ergo del linguaggio. Da questo prospetto, il realismo non si oppone all'idealismo o all'empirismo, bensì al nullismo; così come l'idealismo, nel suo ridurre tutta la realtà al puro pensiero – rifiutando un essere che non appaia a questo – non nega l'effettiva presenzialità dell'essere al conoscere. L'analisi fenomenologica ha storicamente mostrato come la presenza fenomenologica si ponga al di qua di ogni ulteriore teoria conoscitiva – soffermandosi esclusivamente sulla veridicità (concordanza) raggiunta proprio mediante la stessa – e questo è il discorso che anche qui si vuole portare avanti, rivendicando l'*intenzionalità* al conoscere eliminando quanto meno sia un gretto realismo, per il quale si darebbe naturalisticamente un essere oltrepassante il pensiero, che un solipsistico idealismo, per il quale si avrebbe un pensiero fondamentalmente chiuso all'essere. Sul tema, si veda in particolare A. Millán-Puelles, *Teoría del objecto puro*.

5. *Categorie* 1, 1a 1-12.

nel celebre libro *Gamma* della *Metafisica*. Aristotele vi afferma che: “l’essere si dice in molteplici modi (*tò òn léghetai pollachôs*) ma sempre in riferimento a un’unità (*pros hèn*) e ad una realtà determinata” (*Metafisica* Γ 2, 1003a 33). Sono celebri queste righe, ma non sempre meditate nel corso della storia per il loro insuperabile valore teoretico. L’analogia (detta altrimenti *omonimia relativa*) è la via del realismo metafisico, posto che riconosce che l’essere si dice in molti modi, ma sempre in riferimento a un principio unico, di modo che non sia né identità assoluta né totale alterità. Se quello di “essere” fosse un concetto univoco, sarebbe impossibile compiere una predicazione sui contenuti dell’esperienza, che è esperienza di un molteplice diversificato, e così la sola predicazione possibile sarebbe quella che pone la pura identità dell’essere con sé stesso, come è accaduto in Parmenide. Invero, gli enti esperienziali si manifestano proprio nelle loro differenze, di modo che ognuna sia un non-essere per l’altra, e viceversa⁶. *Differentiae entis sunt formaliter ens*. Questo principio afferma l’inscindibilità dell’essere e delle sue differenze interne, che danno luogo al concetto di ente⁷, così che in quest’ultimo siano presenti sia l’essere come positivo significare che l’essenza come determinato significare – che insieme costituiscono il significato concreto appreso dall’intelletto. Conoscere ciò che è diverso mediante l’identico, ciò che è identico mediante il diverso: ecco, dunque, il ruolo cui assolve l’analogia come forma e metodo di conoscenza delle cose in generale e dell’esperienza umana e storica in particolare, nel rispetto di generi e differenze di ogni datità ontica. L’analogia dell’essere è una verità immediata, appurata dal pensiero riflettendo sulla molteplicità delle presenze ontiche, le quali pur in questo loro differire rimandano comunque all’unità strutturale. Da qui vengono *eo ipso* esclusi tanto l’univocismo quanto l’equivocismo, che sono poi le premesse del razionalismo e dell’irrazionalismo di ogni tempo.

3. La disequazione originaria

Un’obiezione che alla fine di quest’analisi condotta potrebbe sollevarsi, riguarda il valore dell’immediatezza fenomenologica, per cui, assumendo un

6. Questa proprietà fu affermata Platone, discorrendo egli già del μή ὄν, il “non essere”, che perciò lo definì come *diverso*. Ciò costituì una correzione della posizione parmenidea che, proprio nel voler affermare il puro essere, finì con il porre come contenuto semantico e apofantico l’essere astratto da ogni qualificazione, rivelandosi pertanto come un mero *ens rationis* (non vi è difatti l’è, ma il giudizio primale dell’intelletto sancisce la presenza di *qualcosa che è*).

7. Il rimando dell’essere alle sue differenze non è un *atto*, ma è lo “stato” entro cui esso si trova fenomenologicamente: io non sperimento l’essere ma un “certo essere” (l’ente tavolo, l’ente parete, l’ente stanza, e così via: una molteplicità legata all’unità = analogia), così che l’essere è immediato ma come analogico, ossia come ente - le cui differenze sono appunto coestensive. Ciò che è immediato è dunque l’ente, in accordo con la lezione tommasiana.

darsi immediato dell'ente, ed essendo il darsi un mediarsi, si starebbe trasformando ciò che si dice essere immediato in qualcosa di mediato; così è sul fondamento della mediazione compiuta dall'intelletto che si fonderebbe su quel che si dice immediato. L'obiezione si risolve riconoscendo che tanto l'immediatezza fenomenologica quanto l'immediatezza logica sono dette tali poiché anapodittiche, sebbene l'atto discorsivo che le esprime – come qui si sta facendo – sia per sua natura posteriore alla presa di coscienza dell'immediatezza che compete a queste, si tratta appunto di una necessità dell'ordine del discorrere, e non dell'essere di tali presenze – che si costituisce *ab origine* come un dato integrale e antecedente ad ogni mediazione e problematizzazione dei suoi elementi. È sempre una insuperabile lezione della classicità la distinzione tra ciò che è noto di per sé e ciò che è noto per noi, e dunque tra un *ordo essendi* e un *ordo cognoscendi*⁸. L'immediatezza fenomenologica si dà così come nota immediatamente al pensiero, che a sua volta si dà immediatamente come pensiero dell'essere, al quale esso pure appartiene. Le due immediatezze costituiscono così due momenti, si diceva, di un unico circolo originario, sì che è possibile parlare di un'unica evidenza che consta sia di un *protocollo fenomenologico* che di un *protocollo logico*, che rispettivamente divengono la materia semantica diversificata e la forma unitaria. Orbene, se l'esperienza originaria è l'unità di una molteplicità, essa rivela immediatamente una frattura interna. Mentre l'intelletto coglie (e di conseguenza pensa) l'esperienza entro una cornice stabile, eterna e circolare, i contenuti che vi appaiono – gli enti – sono caratterizzati da frazionamento e dalla declività. La suddetta può ben dirsi una disequazione tra Forma e Materia dell'originario. Se si tentasse di identificare l'esperienza con l'Intero (l'Assoluto), si giungerebbe a una conclusione contraddittoria: un Assoluto in frammenti. Per salvare la coerenza del principio di non-contraddizione, la ragione deve concludere che l'Intero non coincide con l'esperienza empirica, ma la oltrepassa. Tale esigenza di oltrepassamento può dirsi immediata e mediata. Questo può apparire nella sua chiarezza se si tien conto che per un verso è immediata la presenza dell'Intero (Assoluto) una volta che sia stata posta la parte, ma per altro verso è appurare la natura dell'Intero, e quindi la sua coincidenza o meno con l'esperienza⁹. Qui si dividono storicamente e speculativamente le metafisiche razionaliste (improntate sull'univocismo) e le metafisiche realiste (improntate sul realismo). Poiché l'esperienza si manifesta come una disequazione tra l'invarianza della Forma (l'Intero) e la declività

8. *Metafisica* Z, 3, 1029 b 3-5; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol I, pp. 489-492; vol II, pp. 98-110.

9. Su questo tema delicato, suggeriamo l'attenta lettura del breve ma significativo saggio di C. Vigna, *Tre questioni di metafisica*, in particolare della *Seconda questione*, dove sono messi a tema rispettivamente il prospetto univocista e realista.

della Materia (il molteplice diveniente), la ragione è costretta a riconoscere la non-coincidenza tra il dato empirico e il Fondamento, inferendo la trascendenza di quest'ultimo. L'errore dell'univocismo consiste nel sottrarsi a tale inferenza, antepoendo dogmaticamente la notizia dell'Uno al giudizio originario; al contrario, la metafisica realista scorge nell'insufficienza ontologica dei Molti il rimando necessario a un Intero trascendente, il solo capace di riscattare la frammentarietà dell'esperienza senza negarne la multiforme realtà. Se quindi le metafisiche razionaliste tengono ferma la notizia dell'unità che accomuna i Molti, ma riducendola all'*ens commune* – una semplice astrazione del pensiero – e facendola infine coincidere indebitamente con l'Assoluto, l'equivocismo, di contro, vede in partenza azzerata la capacità inferenziale, poiché si ferma alla constatazione dei Molti (*tà physiká*) senza intravedere l'unità che pure essi, in certo modo, rivelano¹⁰. La partita, in sede di filosofia prima, si gioca quindi da sempre tra il razionalismo e il realismo.

4. Riepilogo sull'univocismo nella storia del filosofare

È possibile distinguere, mediante una stratificazione interna, le due fondamentali forme con cui l'univocismo tende a presentarsi nella storia, al fine di documentarne in maniera puntuale l'errore di fondo: l'univocismo trascendentista e l'univocismo immanentista, che possono rispettivamente abbreviarsi con le denominazioni di "acosmismo" e "panteismo": porre l'Uno come il solo vero, negando ogni sostrato ai Molti; viceversa, porre l'Uno come vero e i Molti come le sue epifanie. La dottrina che pensa Dio come il *totalmente altro* rispetto al mondo, tale che nulla si possa dire di Lui e nulla ha Egli da spartire con i Molti – pena il venire meno della Sua trascendenza – è antichissima, permeando gli strati più antichi della cultura sapienziale dell'umanità prima che filosofica, a partire dai *Veda* e in seguito tematizzata dai teologi indiani Guadapada e Shankara e riscontrabile altresì negli stadi iniziali del pensiero greco, con Anassimandro e Parmenide (prescindendo dal movimento orfico attivo già da prima). È con la celebre sentenza del *Kevala-advàita* ("Assoluto-non-dualismo") che Shankara sentenziò che l'Assoluto, poiché tale, non ammetterebbe nient'altro all'in fuori di Sé, e di conseguenza non può avere qualificazioni; se infatti esso è il Fondamento di tutto e se all'infuori di lui non vi è che l'illusorietà data dalla molteplicità, allora in virtù del suo essere Principio non può fungere da referente di nessun giudizio. Così in qualche modo è salvaguardata la Trascendenza dell'Uno da ogni compromissione

10. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia II*.

della moltitudine esperienziale, e tuttavia un interrogativo che si pone inevitabilmente nella mente del metafisico non può che essere il seguente: donde i Molti? Anche il solo parlarne non equivarrebbe forse ad ascriverne un sostrato, seppure effimero? Se vi è solo l'Assoluto, il vero e l'eterno, allora come è possibile che si abbia a porre qualcosa di *diverso* oltre a Questo? Su questo punto, alcuni commentatori vedantici, nonché filosofi, hanno semplicemente relegato il Molteplice nell'ambito dell'illusione (*maya*), non risolvendo ma spostando solo la grave aporetica di questa dottrina. Altre dottrine, cognitive di quest'aporetica, hanno tentato di ricomprendere in tale maniera i Molti, rasentando la seconda forma di univocismo, ossia il panteismo: le rispettive dottrine di Nagarjuna e del buddhismo sono due esempi eloquenti di questa seconda forma, che stavolta pone i Molti come membra dell'Uno¹¹, riconoscendo che esse non possono non essere, al pari di Questo – ignorando la grave aporia di una simile conclusione, che negherebbe l'Intero quale orizzonte "altro" della parte, reificandolo a sua volta a parte, così che la sua posizione viene meno. Questa è la fondamentale aporia a cui giunge ogni panteismo: tentare di salvare la parte, ma continuando a muoversi nell'univocismo che di per sé la nega. Resta, alla luce di questi chiarimenti, il fatto che, concependo l'essere come un predicato univoco, ossia che non include nel suo spettro semantico un'intensione oltre che un'estensione, diviene impossibile rendere conto dell'esperienza nella sua multiformità, e quindi la protologia che ne risulta è destinata sempre, prima o poi, ad andare incontro a queste insuperabili aporie. Per spiegazione non s'intende semplicemente una giustificazione, che pure si riscontra nelle dottrine summenzionate – dalla *Maya* all'*ἀμαρτία* – ma proprio la fondazione teoretica del perché degli enti. Se infatti è richiesto il Fondamento per rendere ragione del dato, allora è chiaro che la piena spiegazione di questo risiede nella sua posizione. La domanda è certamente elusa da queste costruzioni, perché affrontarla condurrebbe a un'insormontabile difficoltà, che richiederebbe una messa in discussione dell'Uno così tematizzato, non avente potere alcuno sui Molti capace così di trarli, come sarebbe invece l'Uno Creatore e quindi Colui che liberamente pone i Molti senza che siano apparenza. Prima che fosse conosciuta la Rivelazione e il teorema della creazione, si può dire sia stato questo il concetto di Dio posseduto dall'umanità, e dunque l'Uno che balenò nelle menti dei pensatori d'Oriente e dell'Ellade fu un Uno a tal punto esaltato nel suo essere

11. L'intento esperito ne *La struttura originaria* può dirsi il fondare la pensabilità delle differenze alla luce del concetto estensivo di essere, e dunque un recupero dell'analogia a partire dall'univocismo (cosa ineseguibile speculativamente). È per questa ragione fondamentale che il progetto di una riconduzione della dottrina severiniana alla dottrina tomista, esperita da G. Barzaghi e L. Messinese, a nostro giudizio risulta inattuabile, stante che le due dottrine dipendono da due semantizzazioni dell'essere inconciliabili.

χωριστός da ridursi all'essere μοναχός. Fintantoché fu mantenuta questa posizione, l'aporetica fondamentale del pensiero – la questione dell'έν και πολλά – restò al di qua di una compiuta soluzione. Perché una soluzione avrebbe dovuto rendere ragione del perché vi è il legame di Uno e Molti non già negando il secondo termine, con l'aporia che ne segue, compromettendo dunque anche il primo. Sì che dai Greci fu posta la problematica, ma non fu posta adeguatamente la soluzione, permanendo quell'alterità tra Uno e Molti, e di conseguenza la preoccupazione per la sola dignità dell'Uno – cosa sacrosanta, su questo non si discute, trattandosi del Principio – relegò la constatata presenza dei Molti. Ogni metafisica dell'antichità ha tenuto fermo così il *metà* e ha dimenticato i *physiká*, e si sa quanto l'intelletto greco si sia sforzato progressivamente, da Anassimandro a Plotino, nel superare questa rigida alterità tra l'Intero e l'esperienza, ottenendo solo la rivelazione ebraico-cristiana il teorema richiesto dalla ragione al fine di risolvere la problematica più importante di tutte, e in questo imprescindibile è la lezione di Agostino e Tommaso. Un caso emblematico di univocismo contemporaneo è rappresentato dalla semantizzazione dell'essere istituita da Martin Heidegger. In *Was ist Metaphysik?*¹², Heidegger pone la celebre “differenza ontologica” tra l'essere e l'ente. Sebbene l'idea dell'essere come orizzonte integrale e metempirico che dona significato all'esperienza sia in linea con la necessità dell'Intero, la sua interpretazione scivola verso un sostrato razionalistico e idealistico, dal momento che per il celebre pensatore:

1. L'essere è una realtà indeterminata: coincide con l'apparire stesso, ovvero con il pensiero inteso come l'orizzonte entro cui ogni esistenza si rivela, in virtù della presenza del *Dasein*.
2. *Essere e Niente* sono lo stesso: il termine *Niente* non indica il nulla assoluto, ma il ‘nulla di determinato’. Questa identità deriva dalla proprietà intenzionale del pensiero di contenere potenzialmente ogni contenuto ontico in ragione della sua infinità.
3. La domanda metafisica viene ribaltata: chiedendosi “perché vi è l'essere e non il nulla?”, Heidegger non contrappone il positivo al negativo, ma il determinato all'indeterminato.

In questa prospettiva, la semantizzazione heideggeriana non è propriamente metafisica ma gnoseologica¹³. Egli non indaga il perché dell'essere (il Fondamento), ma il perché dell'ente (il determinato), muovendo da una presunta presenza immediata dell'essere inteso come pensiero. Sebbene la “differenza

12. M. Heidegger, *Segnavia*.

13. Una buona illustrazione della semantizzazione heideggeriana, cogliendone i residui idealistici, è quella di C. Vigna: *La metafisica di Martin Heidegger*, ne *Il frammento e l'Intero*, pp. 319-351.

ontologica” colga l’alterità dell’essere rispetto agli enti, il limite di questa visione risiede nel presupposto idealistico che riduce l’essere a una struttura della coscienza, ricascando nelle aporie di un’unità che non riesce a fondare realmente le differenze. Se il Trascendente è, dopotutto, causa dell’immanente, allora deve necessariamente contenere in sé *modo eminentiori* quest’ultimo; solo così la sua funzione non sarà più quella del re indifferente ai sudditi, trovandosi però dinnanzi alla sua reggia come altre persone da lui, ma affermerà il suo pieno potere come il libero padre di quelli. Così tutte le dottrine appartenenti al comune genere del razionalismo (univocismo), nel loro elevare l’Assoluto al fine di assicurarne la trascendenza, finiscono paradossalmente col negarla nel momento in cui non riescono a fondare una spiegazione del perché del mondo, inevitabilmente destinato a porsi coeterno al Principio. Mentre l’errore fondamentale dell’univocismo immanentista (panteismo) è immediato, l’univocismo trascendentista (acosmismo) se lo ritrova *in adiecto*, una volta aver posto nelle sue premesse la totale alterità del Fondamento rispetto al Fondato, andando in contro all’inevitabile problema della sua spiegazione.

5. *La metafisica originaria*

Alla luce delle analisi svolte in precedenza, cercheremo di dare corpo ad una protologia che, muovendo dalla struttura originaria data dall’intreccio del protocollo fenomenologico e logico, consenta un’adeguata riconduzione dell’esperienza molteplice e diveniente all’Assoluto – che sarà schematizzata, per comodità, in una serie di punti.

a. L’esperienza originaria è presenza immediata di qualcosa (*aliquid*): le determinazioni attualmente presenti, che prendono il nome di *enti*, rimandano all’Intero come notizia in qualche modo costante al sopraggiungere e all’accommiatarsi di questi. Se c’è qualcosa, c’è l’Intero, per cui, data l’immediata presenza di qualcosa (*aliquid est*) il passaggio all’Intero è necessario, perché altrimenti la parte sarebbe limitata da nulla, ma oltre all’inevitabile contraddizione nella posizione del nulla, che varrebbe peraltro come Intero, sarebbe per l’appunto la parte a divenire Intero. Il necessario esservi dell’Intero semantico, anche se alla stregua di notizia, fu riconosciuto fin dall’inizio della speculazione con i presocratici – tant’è che la stessa filosofia riceve il nome di “scienza dell’Intero”, l’orizzonte a cui rimandano le determinazioni empiriche, e che quindi non può venire oltrepassato da altro. Tra i milesi ebbe soprattutto Anassimandro il merito di rilevare la totale purezza dell’Intero come ciò che, in quanto fondamento delle parti, non fosse a sua volta un’empiria (l’errore di

Talete), e quindi condizione della possibilità di quelle. Ciò che per primo è a noi noto, l'ente, rimanda infatti ad altri enti, di modo che l'identità di questo si differenzi dall'identità dell'altro, costituendone quindi una negazione (A è A poiché non è $non-A$), così che un qualsiasi ente – e quindi qualsiasi significato – appreso dall'intelletto sia negazione di tutto ciò che è diverso da questo, che pone negata la totalità di ciò che l'oltrepassa. L'Intero è questo oltrepassamento, trattandosi dell'orizzonte che sporge dal limite semantico dei due rispettivi e diversi significati, come ciò che esclude di essere oltrepassato da un significato ulteriore, e quindi lascia oltre di sé il nulla (che è, com'è noto, un termine non significante altro che nulla d'essere, e quindi nient'altro). La filosofia ha tratto il suo cominciamento dalla presa in atto di questa notizia, cimentandosi nella ricerca del Principio unificatore dei Molti e del rapporto mirabile tra i due.

b. Si suppone qui refutata tanto la posizione gnoseologica quanto quella empiristica, giacché asseverare che possa essere posto qualcosa come altro dal pensiero equivale *eo ipso* a farlo rientrare nel pensiero, di modo che viene meno ogni supposizione di un orizzonte noumenico; allo stesso modo è nota la presenza dell'Intero come ciò a cui rimanda la parte, come detto in precedenza. Da queste osservazioni, resta chiaro che la presenza dell'Intero, non ostensibile eppure necessaria come individuazione dell'immediatezza logica, sia una delle due coordinate fondamentali dell'esperienza originaria. Proprio l'intreccio di queste coordinate fa sì che l'esperienza la si possa appellare come una totalità, ossia l'unità di una molteplicità. Se la molteplicità costituisce la materia semantica, ossia il plesso di determinazioni che si affacciano e si congedano, l'unità costituisce la forma, ovvero la cornice in qualche modo stabile al variare dei contenuti esperienziali. Questo perché c'è unità solo in quanto c'è forma. Aristotele stesso, nella sua teoria della *substantia* per spiegare l'ente diveniente, ricorse ad essa al fine di salvaguardare anzitutto l'unità dell'ente dall'evidenza del divenire¹⁴. *Forma non fit nisi per accidens*: tale adagio esprime proprio l'attributo peculiare della forma aristotelicamente intesa: la perseità (dunque l'unità) sulla dispersione e la mutevolezza della materia. Questo è un altro dato che mette in luce quanto la filosofia classica fosse a conoscenza del primato dell'atto sulla potenza, della perseità dell'essere sul divenire, che si trattava a questo punto di giustificare per meglio accordarla con il *principium firmissimum*. Orbene, vi sono due importanti formulazioni di esso teorema in Agostino¹⁵, che subordina la forma all'unità. È per mezzo di questo teorema

14. Come già in precedenza si è osservato, le proprietà dell'Intero si trovano riprodotte nella sostanza individuale, la quale costituisce in un certo senso un intero, intelligibile secondo i principii d'identità e non-contraddizione.

15. "La potenza stessa della forma viene lodata in nome dell'unità. Questo, infatti, è veramente assumere una forma: essere ridotti all'unità, dal momento che ciò che è sommamente *unum* è principio

che la metafisica trova l'assessamento delle sue ulteriori deduzioni. C'è anzitutto una problematica. Sì che l'atto del filosofare quale *λογὸν διδόναι* è per l'appunto rendere ragione dell'immediato ma problematico rapporto tra il contenuto e la forma, dal momento che costituisce un'esplicita negazione del principio d'identità e non-contraddizione. L'atto speculativo appare fin da qui mediazione dell'immediato: metafisica dell'esperienza.

c. L'esperienza originaria è infatti qualcosa di mobile, dischiuso com'è fin dalla sua prima apprensione, trovandosi la disarticolazione dell'unità (forma) da parte della molteplicità e declività delle parti (materia). Ciò che muta è il contenuto, che così contrasta con la notizia dell'Intero, poiché ciò che è anzitutto molteplice e diveniente va escluso dall'Intero, che esige di darsi in piena circolarità, essendo l'orizzonte che oltre di sé non lascia nient'altro. Sì che il dato fenomenologico contraddice il dato logico: disequazione tra Forma e Materia dell'Originario.

d. Tale disequazione fa concludere che, se l'esperienza fosse l'Intero, sarebbe contraddittoria, poiché si tratterebbe di un Intero in costante frazionamento e declività. La sola via che dunque si prospetta alla ragione è concludere che l'Intero sia trascendente l'esperienza, così che la limitazione esercitata dalla molteplicità e dal divenire non inerisce all'esperienza in quanto qualcosa di derivato e non di assoluto. Prima di discutere del legame che viene a porsi tra Intero e Originario, si dovrà discutere degli attributi propri dell'Intero. Se il primo di questi attributi è indubbiamente quello di forma come altro dalla materia costituita dai molteplici enti, anzitutto l'Intero non potrà che essere l'Uno e dunque il Fondamento da cui il molteplice dipende; a questo fa seguito la sua Immutabilità, non essendo parte rimandante ad altro, ma essendo a Sé in virtù del suo trovare in Sé tutto ciò per cui è quello che è. Dunque l'Intero è propriamente l'Assoluto, e a questo ne segue altresì la sua Semplicità: se qui infatti avesse luogo una molteplicità, le parti sarebbero in potenza o reciprocamente o rispetto a ciò che le unisce. Se molteplicità implica potenza, il Fondamento dovrà necessariamente essere l'Atto Stesso, Puro e di conseguenza Eterno. Ma nondimeno tale Atto Puro, infinito ed eterno sarà pertanto spirituale. È lo spirito, infatti, quel che non conosce divisione né mutamento, ma è posto da sempre in circolo con sé stesso sì da permanere in Sé nell'Identità che non è altro che il suo distendersi illimitato. Del resto, il significato più intimo dell'Identità è il possedersi in modo perfetto, al di là d'ogni disgiunzione, e ciò comporta una conoscenza di Sé, un originario apprendersi, dal momento che un'eventuale ignoranza comporterebbe il darsi di un'alterità entro l'identico, per cui

di ogni forma", poiché "Ogni tipo di forma è sottoposta alla regola dell'unità" (Agostino, *De gen. ad litteram lib. imperf.* X, 32; *De gen. contra Manichaeos* 12, 18).

l'Uno, Identità somma, diverrebbe alterità a Sé, il che conduce all'autocontraddizione. Pertanto si deve riconoscere che l'apprendere Sé Stesso importa che sia parimenti presente questa notizia, in modo che si produca un circolo ternario che prende il nome di *autocoscienza*. È questo vincolo ternario – l'apprensione di Sé Stesso e l'apprensione di tale apprensione – che circoscrive e fonda quindi il verace senso dell'Identità, dunque della stabilità e della per-seità, sì che il Principio dovrà porsi come Pura Forma, non limitata di conseguenza dalla diversità data da un contenuto semantico, facente circolo con Sé nel significato che è a sua volta il suo stesso significare: Autocoscienza assoluta, Razionalità Circolare e Relazionalità Sussistente e per questo in origine aperta verso l'alterità, la cui attuazione cade sempre nell'ambito della progettualità. Da questo triplice rimando nel seno dell'Identità (Trinità) si apre la possibilità di fondare l'altro da Sé, la Diversità che per questo prenderà il nome di creaturalità, tratta nell'atto stesso in cui il Fondamento la conosce (*Entstand*). E questo perché la proprietà dell'Autocoscienza assoluta importa la circolarità della coscienza e della potenza, in quanto Coscienza che ha Potenza. Nel piano originario, non si dà mai tale circolarità negli enti, proprio per la loro commistione d'identità e diversità, di modo che anche l'unico ente cui è dato convenire su ogni altro, l'uomo, in quanto sinolo di coscienza e potenza, necessariamente ha coscienza di sé come atto impuro, e questo perché in lui l'identità è limitata dalla diversità, data primariamente dalla sua corporeità come quella potenza che si accompagna alla di lui coscienza ma che immediatamente si pone come una resistenza, e in secondo luogo dalla sua specifica natura individua che in quanto differenza comporta alterità. Sì che veramente rivela la sua profonda cogenza il detto secondo cui l'uomo, finché non trova Dio, sia mistero a sé stesso. Di qui la preoccupazione del problema dell'io come 'persona' sollevato per la prima volta nella storia da Agostino, e le sue mirabili descrizioni dello spirito in cerca della verità e, da ultimo, di sé medesimo. Pertanto l'eventuale darsi in questo della stessa circolarità dell'Uno, o Identità suprema, condurrebbe all'identificazione contraddittoria dell'identico e del diverso. Per di più, se si tiene fermo rispettivamente che conoscere significa intuire e che l'intuizione è originariamente una ricezione della realtà nel suo manifestarsi a questa, allora è proprio questo attributo dell'intuizione a porle il sigillo della finitezza, in quanto nell'intuizione l'uomo conosce sì ma, a differenza dell'intuito originario, non crea l'oggetto, il quale resta sempre un qualcosa di dato e su cui non può avere potenza (*Gegenstand*). Proprio questo non avere potenza da parte della coscienza è ciò per cui l'alterità si manifesta come uno stare dinnanzi al pensiero. Viceversa, l'Intero è la stessa capacità trascendentale di manifestare. Tale capacità non è un atto conoscitivo e non è neppure realtà conosciuta; essa

è invece la possibilità di ogni conoscenza, di ogni contenuto possibile alla luce della Forma d'intellezione originaria¹⁶. E questo è il Teorema della creazione, riscatto dei Molti nell'Uno. Ma ora è tempo di dirimere le possibili obiezioni inerenti al rapporto che verrebbe a prodursi tra il Fondamento e il Fondato. La più notevole di queste sembra impossibilitare il darsi di una relazione, poiché si dipartirebbero due situazioni aporetiche: se l'addizione tra Dio e l'universo dà per risultato sempre Dio, allora nullo sarà l'essere del mondo, valendo come mero presupposto; se, viceversa, da tale raffronto il mondo risultasse avere un essere, ciò equivarrebbe al darsi di una divisione nell'Assoluto stesso, emergendo il Molteplice come ciò che avrebbe a limitarlo. La soluzione a tale falsa dicotomia sta ancora una volta nell'analogia, e quindi in una concezione intensiva del predicato esistenziale (e non invece univoca, come invece l'obiezione tacitamente assume, riferendolo allo stesso modo sia riguardo a Dio che riguardo al mondo, ossia come 'essere attuale'), per cui è vero il primo corno del dilemma, ossia l'addizione tra il Creatore e la creatura dà luogo all'Assoluto – che pone il relativo (ossia dipendente) esservi del mondo, che così non è un nulla come lo sarebbe un'assolutezza valente come alterità presupposta, bensì è un essere trovante la ragione di sé solo alla luce dell'Assoluto che lo fonda, togliendogli ogni autosufficienza che limiterebbe il Principio (al contrario di quel che il dilemma sembra porre). Questa è la sola via che non sfocia nella duplice aporetica data dal panteismo e dall'acosmismo – che poi sono due aspetti di uno stesso cortocircuito logico nato dal disconoscimento della struttura originaria. Per cui resta la sentenza del teorema della creazione: il Fondamento pone liberamente il fondato, il cui essere si dà solo in ragione del Fondamento, permanendo così la differenza irriducibile tra i due. Da qui si comprende che la metafisica, come si è detto, non sta tanto nella posizione dell'Intero – la cui notizia, sebbene umbratile, è immediatamente nota all'intelletto quale forma costante che accompagna il plesso di contenuti – ma dall'attestazione della sua trascendenza

16. Per questo la relazione che il Fondamento intrattiene col fondato non ne infirma la trascendenza e l'assolutezza. Sono infatti da distinguere rispettivamente una *relazione come stato* (passione) e una *relazione come atto* (potenza attiva): la prima è propriamente la relazione subita da un ente ad opera di un altro, al quale esso si trova legato per natura o per accidenti; la seconda è invece la capacità attiva di disporre di qualcosa secondo libertà e dunque volontà – ed è proprio questa seconda accezione di relazione che salvaguarda la dignità del Fondamento, che, in quanto Autocoscienza Assoluta, è indipendente da altro e dunque capace di disporre liberamente di ogni alterità. Nell'uomo tale capacità è presente ma in modo limitato, poiché la capacità di convenire su ogni altro ente (...) che lo contraddistingue in quanto coscienza si trova comunque dinanzi agli altri su cui non ha un pieno potere. Viceversa, l'Assoluto, in quanto Fondamento, possiede per natura una completa disposizione degli enti tale da essere ciò per cui essi possono essere, ed è proprio tale capacità attiva illimitata (onnipotenza) a sigillare la totale dipendenza dei Molti dal Fondamento senza che tuttavia Questo ne dipenda a Sua volta. Tale è il significato proprio del teorema della creazione.

e dalla relazione che viene ad intrattenere col molteplice relativo, affinché la sua composizione non risulti contraddittoria. È difatti solo il termine medio rinvenuto tramite l'inferenza epistemica a togliere l'aporetica di due orizzonti contraddicentisi. In altre parole: prima dell'inferenza, la compresenza dei due orizzonti senza termine medio comportava contraddizione, che per mezzo del teorema della creazione è stata superata, posta la composibilità dell'Originario e dell'Intero come relazione asimmetrica.

e. Si domanda l'esserci del Fondamento, trovandolo al di là del piano empirico solo perché si doveva da principio rendere conto della compresenza dei Molti e dell'Uno intravista in questi, così che appare subito impossibile negare poi il *terminus a quo* della deduzione: errore di tutte le metafisiche razionalistiche antiche e moderne, edificate sull'univocismo che storicamente si presenta nella duplice declinazione trascendentista e immanentista: appartengono alla prima categoria le dottrine orientali e della Grecia arcaica; appartengono alla seconda, viceversa, le rispettive individuazioni del panteismo: materialismo, stoicismo e spinozismo, che, ponendo l'identificazione dell'Uno e dei Molti, prospettano una eduazione dell'unità dalla materia al modo da vedere quella come un accidente. Il materialismo classico ricercava un fondamento immanente a tutti i mutamenti delle determinazioni ontiche, un discontinuo rinvenibile nella realtà continua che era il mondo, il quale venne così ricondotto all'unione di molteplici indivisibili che erano gli atomi. Si deve ricordare questa teoria poiché rappresenta un tentativo di superamento della problematica uno-molteplice, e anche per gli sviluppi che essa ebbe nella storia del pensiero occidentale, ma è affetta comunque da notevoli aporetiche. Dal momento infatti che l'atomo è una realtà discreta e in origine separata, allora questa sua assolutezza viene meno proprio quando i molteplici atomi si combinano per generare il continuo. Prima ancora di queste aporetiche cosmologiche, è una l'osservazione che confuta da sola l'errore di queste dottrine: la pretesa di trarre l'unità dalla molteplicità, onde l'Intero precede la parte. Gli stoici concepirono il reale come un'unica sostanza della quale le determinazioni empiriche fossero una pura parvenza. E qui si palesa l'altro volto dell'aporia: se il materialismo, in quanto rintracciante l'Unità nella Molteplicità, conduce immediatamente all'aporetica già rilevata, il vitalismo proprio dello stoicismo, dove non è più da quella che si pretende di trovare la permanenza, ma è l'Uno ad essere calato nel cosmo a guisa di suo atto proprio, e dunque inscindibile da questo, resta il togliimento continuo, lo smembramento vero e proprio di detta forma a opera della materia frammista e diveniente. In età medievale, si distinsero, tra le tante e per cronologia, le posizioni rispettivamente di Amalrico di Bène e Meister Eckhart, ed ecco di nuovo riapparire le due forme di univocismo: il primo di

questi pensava Dio come la stoffa di cui fossero composte tutte le cose, mentre il secondo come l'Assoluto indeterminato¹⁷. Nel corso dell'età moderna, l'attrattiva rappresentata dalla scienza matematica che ispirò l'odierna filosofia della natura, consentì altrettanto il diffondersi della concezione che vede la materia non come la potenzialità aristotelicamente intesa¹⁸, attuata solo dalla forma senza di cui è tra l'altro impensabile, ma a guisa di un ente geometrico dove i particolari fossero contenuti virtualmente al modo dei teoremi ricavabili meccanicamente da quella determinata figura, prospettando così un'educazione degli enti a partire da questa estensione universale. Lo spinozismo viene da qui, così anche il materialismo moderno e l'idealismo¹⁹, e parimenti ai suoi antecedenti storici esse dottrine vanno incontro all'insormontabile difficoltà di confinare l'Assoluto nel diveniente. Nel contesto della filosofia italiana dell'Ottocento, l'univocismo trascendentista trova risonanza con le figure di Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti²⁰. Sebbene mossi dall'intento di salvaguardare la trascendenza, la loro impostazione risente di una semantizzazione dell'essere inteso come oggetto immediato dell'intuizione, ponendo l'essere come un'unità ideale o una 'luce' che precederebbe l'esperienza sensibile. Infine, troviamo gli ultimi sviluppi dell'alternativa tra le due forme di univocismo nella Scuola milanese, incarnate rispettivamente da Bontadini e Severino, onde il celebre scontro fu invero, prima ancora che tra due pensatori, tra l'acosmismo cui nei fatti tendeva il primo (pur contro le sue intenzioni, tutt'altro che miranti a negare il mondo) e il panteismo del secondo come alternativa, trovante ragione nel desiderio di introdurre le *differenze* ma sempre tenendo fermo l'essere quale significato formale – giungendo così all'autocontraddittoria asserzione di un Assoluto costituito dagli enti quali sue membra, similmente all'insieme studiato in matematica, il quale è difatti un concetto meramente estensionale. La storia della filosofia è quindi scandita dall'alternarsi di "due momenti" o "tendenze", nella fattispecie univocismo ed equivocismo. Entrambi derivano da una presa di posizione nei riguardi della struttura originaria, e quindi di fronte

17. Anche qui si può sollevare la legittima domanda di come possano sussistere "due" prospettive, se si è proclamato soltanto l'esserci dell'Assoluto. Per il prospetto creazionistico, che riconduce il finito non ad un'illusione né ad un errore ma alla libera decisione dell'Assoluto, questa duplicità è giustificata. Ma in un prospetto del genere, dove Uno solo sussiste, viene naturale domandarsi come sia possibile l'errore. Esso o coinciderà con l'Assoluto (prima contraddizione) o sarà qualcosa al di fuori dell'Assoluto, e pertanto irriducibile a Questo, essendo la sola Verità (seconda contraddizione).

18. *Fisica*, III, 6, 206a, 23-24.

19. Riguardo all'idealismo è, anche in questo caso, da distinguere una tendenza panteista (Hegel, Croce) e una tendenza acosmista (Gentile), a seconda dell'attenzione rivolta dai diversi esponenti di questo indirizzo ai contenuti empirici.

20. Si sa anche l'influsso che quest'ultimo esercitò su Bontadini, influenzando implicitamente sulla sua semantizzazione dell'essere.

al problema dell'Uno e dei Molti: l'univocismo avverte l'esigenza di riscattare i molti, senza però rinunciare al suo presupposto, producendo così le due fondamentali categorie nelle quali si è sviluppato nella storia; l'equivocismo, smarrendo il logo che solamente può tenere unita la pluralità di contenuti, non si avvede del loro necessario rimando all'unità. Tutto ciò deriva dalla dimenticanza dell'*analogia entis*, e dunque del realismo quale prospetto che, riconoscendo tanto la presenza della molteplicità contenutistica quanto dell'unità trascendentale in cui quella rientra, dispone il pensiero a cercare il dettato capace di salvaguardare le due coordinate dell'esperienza originaria, e quindi produce una metafisica che sia riscatto tanto dell'empiria quanto del logo. Anche la presente epoca storica deve il suo peculiare volto, il ripudio della metafisica, a una presa di posizione – che è in verità una 'presa di opposizione' alla filosofia razionalistica precedente, finendo così per proclamare il non-senso dell'Intero.

Così il teorema della creazione è il solo che consenta alla ragione speculativa di rendere conto dell'esperienza nella sua moltitudine intensiva di contenuti eppure rimandanti alla necessaria presenza dell'unità. Due sono gli itinerari della ragione quando essa si apre alla metafisica: il processo *risolutivo*, che dai Molti muove all'Uno previamente annunciato epperò mai pienamente dato nell'Originario; il processo *inventivo*, che dall'Uno trovato ritorna ai Molti al fine di esplorarli e quindi comprenderli alla luce dell'Assoluto raggiunto. L'Intero è, dopotutto, fondamento speculativo che consente la conoscenza della Totalità del reale, onde esso si distingue da questa in quanto ne apre in un certo modo la strada. Una volta trovato il Principio che rende intelligibile e razionale la realtà, il cammino della metafisica non è perciò concluso, o tutt'al più lo è soltanto nel suo momento *risolutivo* – come mediazione dell'immediato –, ma ha da tornare nuovamente a quell'immediata realtà nella sua molteplicità estensiva e intensiva che aveva destato la prima meraviglia, al fine di conoscerla nel suo aspetto interiore, e quindi approdando al momento *inventivo* della teoresi. Tuttavia la trattazione di questo secondo 'momento', di cui hanno offerto eloquenti e insuperati esempi le metafisiche di Aristotele e di Tommaso, ma poco approfondito dalla riflessione metafisica contemporanea, esula dalle intenzioni del presente scritto.

6. Conclusioni

In queste pagine si è esaminato il modo d'impostare il discorso metafisico, usufruendo di preliminari indagini sulla struttura originaria, pervenendo anzitutto alla figura dell'*analogia entis* esplorata per primo da Aristotele; da qui si sono gettate le basi di una semantizzazione dell'essere a partire dalla notizia

dell'ente, l'esigenza di riscattare l'esperienza dal suo divenire per mezzo del teorema che solo può renderla razionale. La situazione filosofica italiana ha assistito all'elaborazione di diverse istanze ontologiche, che però si son tutte mosse intorno a un presupposto spesso poco discusso: l'univocismo²¹. Questa sembra infatti essere altresì la matrice degli inconvenienti riscontrabili nelle protologie avanzate rispettivamente da Gustavo Bontadini e Marino Gentile – nient'affatto imputabile ai due capiscuola, ma, al presupposto in un certo senso secolare che ha soprattutto caratterizzato l'età moderna (Scoto, Suarez, de Vitoria, Spinoza, Descartes, Hegel), con la quale i due Maestri si sono esplicitamente confrontati al fine di adempire all'esigenza che intendevano far valere: la possibilità della trascendenza in un contesto storico prima che teoretico dominato dalla cura esclusiva per l'immanenza. Mentre Bontadini è incorso nelle sue difficoltà più notevoli (semantizzazione del positivo mediante il negativo, ipostatizzazione dell'*ens commune* e coincidenza di questo con Dio) proprio perché partito dall'attualismo – e dunque dal razionalismo – che è posizione di un concetto che esclude l'esperienza, non riuscendo giustamente a fondare il 'realismo', nella Scuola di Padova si assiste al realizzarsi di una situazione dialettica in cui la problematicità dell'originario viene declinata secondo due enfasi opposte, riassumibili nell'opera di Enrico Berti e Giovanni Romano Bacchin: Enrico Berti ha accentuato l'aspetto empirico della problematicità, e dunque pervenendo all'equivocismo e alla tesi della controvertibilità della metafisica (criticismo empirista)²²; Giovanni Romano Bacchin, pur rivendicando la debita assolutezza del fondamento, e quindi l'impossibilità del suo condizionamento ad opera della determinazione empirica e dalla negazione logica, ha tematizzato il Fondamento come irrelabile e rivestente così una funzione semplicemente ablativa riguardo alle determinazioni empiriche. Una volta, infatti, che queste ultime sono state obliate, ci si trova dinnanzi al

21. Ho qui menzionato le due Scuole di metafisica italiane, ma si potrebbe dire che l'intera vicenda filosofica italiana ed estera del dopoguerra (Scuola torinese, decostruzionismo, pensiero debole, falsificazionismo), abbia avuto quale motivo ispirante l'univocismo, tanto in coloro che hanno difeso la metafisica quanto in coloro che l'hanno apertamente ripudiata (scegliendo, sulla base di quello, il suo opposto: l'equivocismo, ovvero lo scetticismo); perché in fondo quello che in genere si è sempre tenuto fermo è il prospetto che vede l'Assoluto cancellante l'esperienza nella sua ricchezza. Ma di nuovo, per le cose dette, questa, che ancora oggi costituisce la principale ragione di diffidenza nei confronti della metafisica e l'origine delle sue contestazioni, è una questione che inerisce verso le costruzioni razionaliste accomunate dalla sola posizione dell'Uno e presto dimentiche di quel piano originario dato dalla diversità incalcolabile non solo di cose ma altrettanto di situazioni e atteggiamenti aventi per protagonista l'uomo. Situandosi oltre questa falsa dicotomia, sembra dunque che solo un recupero del realismo quale unica e preziosa eredità della classicità nell'attuale panorama culturale possa consentire il decisivo superamento di questo circolo vizioso.

22. E. Berti, *Crisi della razionalità e metafisica; Retorica, dialettica e filosofia*, pp. 19-36.

problema insolubile della loro presenza (stesso problema presente nelle dottrine orientali, anassimandrea e parmenidea) – che, fintantoché non ricondotta al Fondamento, vale pur sempre come presupposto²³. Si può notare come le difficoltà cui sono andati incontro gli esponenti delle due Scuole riguardino, da ultimo, il problema delle *differenze* e del loro inevitabile rapporto con il Fondamento: questo rapporto viene indagato ora predicando indistintamente l'essere a entrambi, ora ponendo l'alterità estrema tra finito e Infinito. Entrambi gli esiti conducono ad aporetiche. Se infatti si lavora con un concetto che di per sé non comprende le differenze nel suo significato, il problema delle differenze e della loro conciliabilità col Fondamento è impassibile di soluzione; mentre se invece il concetto in questione contiene nel suo campo semantico le differenze, come richiesto dalla struttura originaria che è anche l'orizzonte da cui prende le mosse l'inferenza metafisica, ecco le differenze venire adeguatamente comprese e risolte nel Fondamento. Se il *terminus a quo* dell'inferenza metafisica è quindi l'esperienza da giustificare, il riconoscimento di essa è condizione e della possibilità e della validità della metafisica, onde se questa finisse col limitarsi alla sola affermazione dell'Assoluto ne verrebbe irrimediabilmente fuori una filosofia parziale, nonché insostenibile, dimentica proprio di quell'orizzonte che desta per primo la meraviglia in colui che filosofa. Ma ricordarsi di detto orizzonte, che prende il nome di realtà, significa tenere a mente la struttura originaria che è immediato apparire della Molteplicità recante la traccia dell'Unità, dal cui riconoscimento e debito rispetto vengono meno tanto la dottrina che si sofferma solo sul primo termine (univocismo) quanto quella che si sofferma solo sul secondo (equivocismo). Gli errori che lungo la storia si ripetono in materia di teoresi, conducenti alle contraddizioni negli edifici speculativi e, in sede di prassi, al ripudio della filosofia come si assiste soprattutto nella presente epoca, sono riconducibili proprio a questi due corni. Onde solo una metafisica che abbia occhi anzitutto per l'immediato può demandare al logo il compito di riscattarlo, predisponendo l'indagine filosofica anche ad una comprensione *ad intra* del reale proprio nella sua molteplicità estensiva e intensiva ma non certamente estranea al concetto – senza il quale neppure si apprenderebbe; un'indicazione questa debitrice di Aristotele, con la messa a punto della sua *Metafisica* (ovvero ispezione dell'essere *ad intra*). Solo una metafisica realista, imperniata sull'*analogia entis* può oggi quanto meno costituire una valida alternativa al panlogismo di un certo razionalismo, assumendo una concezione multiforme e non univoca del sapere, ma senza rinunciare alla sistematicità e chiarezza. Questa è anche la direzione a cui dovrebbe guardare il ritorno a Tommaso preparato dall'Enciclica *Aeterni Patris* (1878) e invocato proprio contro gli errori della modernità

23. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, Id., *Il rischio di Dio*.

– poggianti sulla dimenticanza del realismo, derivante dalla presa in atto della struttura uni-molteplice della realtà all'intelletto, così che riesca anche a configurarsi come un potente strumento di conoscenza di quella, che com'è noto fu sempre tenuta in primaria considerazione dal *Doctor Communis*, e che stava a cuore anche a Gustavo Bontadini e a Marino Gentile, giungendo alla definizione di una teoria dell'Assoluto, avente dalla sua la chiarezza e il rigore speculativo e tuttavia andante incontro parimenti alla vita, che in sé fosse squisitamente una 'metafisica dell'esperienza'.

Riferimenti bibliografici

- Agostino, *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*; https://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/index.htm
- *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, https://www.augustinus.it/latino/genesi_dcm/index.htm
- Aristotele, *Fisica*, Bompiani, Milano 2011.
- , *Metafisica*, Bompiani, Milano 2004.
- , *Categorie*, in *Organon*, Bompiani, Milano 2016.
- Bacchin G. R., *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi Editoriale Enrico Fermi, Perugia 1967.
- , *Originarietà e mediazione del discorso metafisico*, Jandi Sapi, Roma 1963.
- , *Il rischio di Dio*, in «Bollettino filosofico», 1968.
- Berti E., *Crisi della razionalità e metafisica*, «Verifiche», 4 (1980).
- , *Retorica, dialettica e filosofia*, consultabile in AA.VV., *Linguaggio, persuasione, verità*, Cedam, Padova 1984.
- Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, tomo I e II, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- , *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938.
- Heidegger M., *Seignavia*, Adelphi, Milano 1987.
- Millán-Puelles A., *Teoría del objecto puro*, Rialp, Madrid 1990.
- Reale G., *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- Severino E., *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958.
- Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.
- , *De ente et essentia*, Ledizioni, Milano 2012.

Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1964.

Vigna C., *Tre questioni di metafisica*, in «Aquinas», LVI (2013), fasc. I.

—, *Il frammento e l'Intero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.