

Da: Sapienza N. 2 - Napoli 1975

RIPRESA DEL PENSIERO CLASSICO-MEDIOEVALE SECONDO LA PROSPETTIVA DEL FONDAMENTO

PREMESSE

1) Posizione attuale dell' antimetafisicismo.

<< Lo sguardo verso l'avanti ha sostituito lo sguardo verso l'alto» (1). Il cammino verso un futuro di liberazione, che costituisce la più profonda aspirazione dell'uomo moderno, presuppone l'abbandono della preoccupazione per la trascendenza, che metafisica e religione hanno inculcato all'uomo della classicità e del medioevo. «Infatti, noi filosofi e " spiriti liberi", alla notizia che" il vecchio dio è morto ", ci sentiamo illuminati da una nuova aurora; il nostro cuore straripa di gratitudine, di meraviglia, di presentimento, d'attesa. Finalmente, anche Se non è limpido, l'orizzonte ci appare di nuovo libero, finalmente i nostri vascelli possono riprendere il mare, affrontare di nuovo tutti i pericoli; ogni audacia è consentita di nuovo a chi vuol conoscere; il mare, il nostro mare, è nuovamente là, aperto, e forse non vi fu mai un mare" tanto aperto"» (2).

L'antimetafisicismo oggi non è solo posizione filosofica, ma, forse soprattutto, modo di vivere l'insieme della situazione umana, come ribellione al passato, come volontà di un futuro liberante.

Era quindi inevitabile, in occasione della riforma italiana della scuola, la proposta di eliminare dai programmi di filosofia lo studio del pensiero classico e medioevale: l'ideologia del conservatorismo non ha nulla da dire agli uomini del domani. Per colmare lo scandaloso vuoto di due millenni di pensiero si lascerebbe la possibilità di un richiamo occasionale. Così la problematica metafisica, che costituisce il nocciolo del pensiero classico, è in pratica eliminata. La sua comprensione, infatti, richiede un lavoro ben più

(1) E. BLOOH, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971, p. 325.

(2) F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. A. Romagnoli, Roma 1955, p. 303.

solido di un occasionale richiamo. Tanto più che, nel clima attuale, tutto fa supporre che questo richiamo non sarebbe certo rivolto ad una benevola comprensione. Tutto perciò si ridurrebbe alla ripresa di qualche motivo rapsodicamente spigolato qua e là in funzione delle proprie idee: il materialismo di Democrito, l'arte, il problema politico ... Mi pare evidente la scorrettezza di nascondere un dato di fatto (duemila anni di pensiero!) proprio mentre il giovane sta formando la sua visione globale della vita.

2) Impostazione metodologica.

In questa ricerca il mio intento è di mostrare in primo luogo come il pensiero antico abbia il suo nocciolo significativo nel problema del fondamento dell'essere: è questo il filo conduttore che lo percorre da capo a fondo e gli conferisce unità, è questo il centro a cui tutto il resto si riduce. In secondo luogo mi propongo di mostrare come l'opposizione tra lo sguardo verso l'avanti e lo sguardo verso l'alto, tra il problema del fondamento dell'essere e quello della sua trasformazione, non sia intrinseco al discorso metafisico, ma nasca da una sua indebita estrapolazione; per cui lo sguardo verso l'avanti non elimina lo sguardo verso l'alto, ma ne esige un più corretto ripensamento. Così ripreso, il discorso metafisico diventa indispensabile allo stesso impegno per il futuro, per sottrarlo alla paralizzante insignificanza del relativismo.

In definitiva, il problema del fondamento dell'essere è valido in sé, perciò ineliminabile dalla mente umana, e nello stesso tempo è implicato nel problema della trasformazione dell'essere, che sta al centro dei nostri interessi.

Mi è perciò necessario cominciare protestando contro l'abitudine di considerare il discorso metafisico come un cadavere mummificato nella staticità di passato compiuto. Bisogna onestamente riconoscere che la responsabilità di ciò cade sul modo di autocomprendersi nella stessa metafisica. Tuttavia l'antimetafisicismo, che pone il suo punto di forza nella scoperta della storicità, avrebbe dovuto essere in grado di superare questo limite. Forse la psicologia del gioco dei ruoli ha fossilizzato il pensiero in opposti schieramenti; ma la filosofia non è un campo di battaglia per l'orgogliosa supremazia di uno schieramento, bensì la serena ricerca della verità che si avvale del contributo di tutti.

Ciò che è umano implica sempre un richiamo al prima e un rimando al poi, non è definibile nel suo isolamento, ma solo nella totalità, che, non essendo mai conclusa, continuamente ripropone nuove prospettive e nuovi elementi di comprensione. Anche le «poche parole» della metafisica debbono essere ripensate, non nell'archeologica attività di realtà definite, isolate dal resto, ma nell'insieme della problematica che la coscienza umana ha raggiunto in questo momento nel suo cammino storico. L'autonomia delle varie scienze esige che il discorso metafisico sia più breve, ma più autentico, la nascita di nuovi problemi esige che si apra a nuovi orizzonti.

Se tutti sono d'accordo che si ritorna al passato partendo da una domanda posta dal presente, c'è tuttavia un modo scorretto di partire dal presente. La mia situazione vissuta pone la domanda, ma non può imporre la risposta usando il passato solo come copertura delle proprie sentenze. L'analogia con quanto è già accaduto nulla prova del valore di una affermazione. Anzi, questo processo logico cela un'indebita generalizzazione, in cui, sulla base di un fatto, si presume fondare un'affermazione universale. D'altra parte nella inesauribile ricchezza della realtà storica c'è sempre un elemento che può essere sfruttato anche dalla mente più bizzarra.

C'è chi ripercorre il passato con la lanterna di Diogene per ritrovare nella penombra della dimenticanza qualche frase, qualche posizione su misura delle proprie idee, per sbandierarla come stella aurorale. Questo è far storia alla maniera di Procuste. Il passato va ripensato innanzi tutto nel suo problema radicale, nel suo nocciolo costitutivo da cui tutto il resto riceve luce. Il rapporto alla mia esperienza non nasce dall'analogia con un momento episodico, ma dalla totalità del passato che, divenendo, genera la mia situazione, e chiarificando quel che sono qui, ora, mi apre alla decisione per il futuro, che può essere soltanto mia e non prefabbricata.

Volendo qui mostrare la validità del pensiero greco e medioevale nel suo nocciolo metafisico, mi è necessario riprenderlo in una dimensione speculativa. Spero che questo impegno teoretico non imponga una camicia di forza alla realtà storica, anzi ne permetta un più critico ripensamento. Infatti la meditazione storica e il momento teoretico sono maturati assieme in un dialettico confronto.

Lo sviluppo coerente ed unitario (nei limiti del realismo storico) non trova il suo fondamento nel presupposto idealistico di un

soggetto trascendentale della storia, ma nel rapporto dialettico tra pensiero e concreta situazione. L'intuizione filosofica è, sì, creazione, ma ha bisogno di uno stimolo. Le molteplici determinazioni esistenziali, che costituiscono una determinata situazione, pongono il problema in termini antitetici; il pensiero dialetticamente crea il superamento, che, a sua volta, entra nella totalità delle determinazioni arricchendola e generando altre tensioni a livello superiore. Di qui la continuità problematica. L'armonia tra posizione di principio e sviluppo storico è quindi un dato di fatto, non una necessità aprioristicamente presupposta, anche se questo dato è chiarito dalle determinazioni esistenziali, messe in luce dalla sociologia della conoscenza.

Di conseguenza la storia va ripresa, non con la presunzione illuministica, che condanna tutto il passato a nome di una personale esclusiva nel campo della verità, ma cercando di scoprire in ogni sistema il particolare apporto, in relazione al momento storico, in vista di una verità che faticosamente va costruendosi ad opera di tutti, nell'esperienza storica di tutti. Anzi lo stesso pensiero filosofico non può costruirsi se non nel rapporto con la propria storia, a meno che non voglia essere il sogno di un visionario. Ciò permette al filosofo di sentire tutta l'umanità solidale col proprio pensiero e di contribuire alla soluzione dei comuni problemi.

ANALISI DELLA STORIA

1) *Chiarimento delle istanze originarie.*

L'uomo è originariamente solidale col mondo, strutturato in una molteplicità di cose. Questa solidarietà non è alla maniera delle altre cose tra loro, comporta sia il necessario legame, sia un più vasto orizzonte, che permette continuamente di emergere. L'uomo non può fare a meno delle cose che gli vengono date nell'immediatezza, ma non si esaurisce in queste. Il pensiero è sempre pensiero di qualche cosa, ma sempre trascende l'immediato suo contenuto. Il margine si rivela già quando dalla pietra grezza l'uomo passa alla pietra levigata. La filosofia nasce come presa di coscienza di questo margine, quando ciò che l'esperienza offre immediatamente non è più consumato nella pacifica ovvietà, ma desta meraviglia, suscita problema. Ogni volta che l'uomo ripete l'insaziabile «perché? », rivela un orizzonte più vasto dell'esperienza, senza il

quale non si eleverebbe al di sopra della pura constatazione.

La problematizzazione dell'immediato ha due esiti: la ricerca del fondamento, la creazione della novità nel futuro. Il primo costituisce la linea conduttrice del pensiero classico, il secondo del pensiero moderno e contemporaneo.

La ricerca dell'archè nella scuola ionica rivela l'uscita dall'ovvietà: il mondo non è più colto nella sua immediatezza, ma suscita un problema. L'affermazione che *l'archè* sia acqua o aria è l'estensione di una constatazione e rivela la dimensione dell'esperienza (*a-posteriori*), mentre l'esigenza dell'archè, in quanto problematizzazione dell'immediato, esprime il suo trascendimento e rivela nel pensiero una nuova dimensione non ancora meglio precisata.

L'istanza empirica viene analizzata e sottolineata da Eraclito, mentre Parmenide, in contrapposizione a questa, chiarisce e sostiene come assoluta l'altra dimensione, l'istanza della ragione.

Eraclito è innanzi tutto attento alla forza della constatazione, posta come punto di partenza di ogni filosofare. «Tutte le cose di cui si dà vista, udito, apprendimento: queste io antepongo» (3). L'esperienza testimonia inequivocabilmente due fatti: 1) la molteplicità, 2) il divenire. «È necessario che di moltissime cose davvero siano conoscitori gli amanti della sapienza» (4). «Nel medesimo fiume non è possibile entrare due volte, né toccare due volte sostanza mortale nella medesima condizione: ma per la veemenza e la rapidità del cambiamento si dissolve e di nuovo si riunisce, o meglio: né di nuovo, né più tardi, ma contemporaneamente si raccoglie e si disperde, si avvicina e si allontana» (5). Il divenire nasce dalla forza del contrasto. «Ciò che è opposizione è accordo, e dalle cose discordi sgorga bellissima armonia, e tutte le cose nascono per legge di contesa» (6). «Polemos è padre di tutte le cose e di tutto è re» (7).

Dopo aver analizzato ciò che attesta l'esperienza, Eraclito afferma la necessità di superarla: la ragione esige l'unità nel molteplice, la legge immutabile nel divenire. «Se si vuole parlare con intelligenza è necessario farsi forti di ciò che a tutti è comune,

(3) B 55 - Cfr. ERACLITO, *Tutti i frammenti*, trad. Brunero Saluni, Firenze

1969, p. 41.

(4) B 35 - idem, p. 40.

(5) B 91 . idem, p. 58.

(6) B 8· idem, p. 67.

(7) B 53 . idem, p. 66.

come la città delle leggi... ' (8). «Non me, ma il Pensiero (*logos*) avendo ascoltato è cosa saggia riconoscere che tutte le cose sono una cosa sola» (9). Il principio a cui rimanda l'esperienza non è cosa, ma legge delle cose affermata dalla ragione: è l'armonia che non ha realtà al di fuori degli elementi che la costituiscono. «Non comprendono come ciò non è in se stesso discorde, sia poi in se stesso concorde: Armonia che sorge dal tendere cose opposte: come quella dell'arco e della lira» (10). «Tutte le cose si cambiano col fuoco e il fuoco con tutte» (11). L'istanza della ragione non è assente in Eraclito, anzi viene posta al vertice della speculazione; ma il *logos* non ha una propria autonoma fisionomia, si dissolve nelle cose attestate dall'esperienza. Perciò la sua filosofia è stata intesa soprattutto come affermazione dell'esperienza che attesta la molteplicità ed il divenire. L'antitesi con Parmenide ha accentuato questa prospettiva di interpretazione.

Parmenide infatti esplicitamente tematizza l'istanza che oltrepassa il dato dell'esperienza, ormai precisata come istanza della ragione. Contro il tentativo di ridurre il sapere umano a sapere scientifico, nel senso moderno di empirica verificabilità, questo è il *punctum stantis aut cadentis* del sapere metafisico. A ragione, Platone chiama Parmenide padre austero e venerando del sapere filosofico. «Su, via, io ti dirò - e tu ascoltando il discorso conservalo in te - le due sole vie di ricerca che si possono concepire. L'una che (l'essere) è e non può non essere: ed è questa la via della Persuasione, perché è accompagnata dalla Verità; l'altra, che non è e che è necessario che non sia: e questo, ti dico, è un sentiero che a nessuno può insegnare alcunché» (12). Con ciò viene affermato l'essere nel suo significato originario e nella sua legge fondamentale.

È necessario riprendere in una più estesa chiarificazione lo scarno discorso di Parmenide e di Eraclito nell'affermazione delle due istanze originarie.

L'uomo è costitutivamente legato al mondo delle cose. Il pensiero innanzi tutto constata le molteplici determinazioni ed il loro divenire: questo tavolo, questa penna, questo fiammifero che, bru-

(8) B 114 - idem, p. 47.

(9) B 50 - idem, p. 63.

(10) B 51 - idem, p. 68.

(11) B 90 - idem, p. 833.

(12) Fr. 4, 1-6 - Cfr. antologia di Rodolfo Mondolfo: *Il pensiero antico*, Firenze 1961, p. 75.

ciando, non è più; questa cenere che prima non era. Ma penna e tavolo, nell'essere presenti, si affermano come positività che si staccano dal nulla e ad esso si oppongono; il fiammifero è, fintanto che bruciando non cade nel nulla; inversamente, la cenere si rende presente emergendo dal nulla. Il pensiero, nel cogliere le cose determinate, sa staccarsi dalla loro determinazione, afferra l'opposizione dell'essere al nulla nella sua portata assoluta.

Fintanto che si afferma l'emergere dal nulla di questa o quella cosa, si rimane sempre nell'ambito della constatazione, mai traducibile in valore universale; ma, in questo fatto constatato, la ragione si appropria della nozione di essere e nulla e della loro opposizione, che poi (in una successione logica non temporale) esprime in una valenza universale, assolutamente valida, di una validità non più mutuata dall'esperienza, ma dall'intrinseca forza razionale. La ragione non può fare a meno dell'esperienza per suscitarsi e darsi un oggetto, ma è autonoma nell'affermarne la valenza.

Mentre constata le cose che gli si offrono nella presenza, il pensiero intuisce l'opposizione tra essere e non-essere nella sua portata assoluta. In base a questa, formula il significato di essere: «l'essere è il non-nulla»: con ciò stesso pone la necessità radicale, la legge costitutiva dell'essere, il principio di non-contraddizione: «l'essere non è il non-essere», che Parmenide esprime in forma di dovere inderogabile: «l'essere non può non essere».

La constatazione delle cose presenti e l'intuizione della legge ultima dell'essere non sono fasi successive, ma due momenti cooriginari, implicati reciprocamente nel rapporto originario tra pensiero e mondo. Essendo originari, non rimandano ad un principio ulteriore su cui possono essere dimostrati; quindi sono immediati. Ciò che l'esperienza rivela è l'immediatezza fenomenologica, ossia il rivelarsi dell'essere presente, mentre l'originaria opposizione tra essere e non-essere è l'immediatezza logica, ossia del *Logos*, della ragione. L'indimostrabilità di questi due punti di partenza non toglie nulla alla loro sicurezza: non possono essere fondati, in quanto sono il fondamento di ogni fondazione. In questo caso, e solo in questo caso, l'indimostrabilità si accompagna ad un massimo di valore. Di fronte al fondamento, compito della filosofia è di renderlo manifesto nella sua evidenza e di denunciare l'intrinseca absurdità delle eventuali negazioni.

Negare l'immediatezza fenomenologica è negare ogni possibi-

lità di conoscere, compreso l'atto della negazione. Ogni dubbio sulla validità dell'esperienza nel suo testimoniare le cose, nasce da una visione dualistica dell'atto conoscitivo: da una parte le cose, dall'altra il pensiero. Una volta poste fuori dal pensiero, le cose non sono più raggiungibili, perché il pensiero dovrebbe uscire da se stesso per conoscerle. Ma è assurdo affermare che le cose siano fuori dal pensiero: se vengono affermate, è segno che in qualche modo sono conosciute e quindi sono entro il pensiero; se invece si vuol restare fermi sulla loro estraneità, si deve concludere che non sono conosciute e quindi non possono essere affermate. Inoltre si annulla lo stesso pensiero, perché pensare è sempre pensare qualcosa; qualora vien tolto il qualche cosa, è tolto pure il pensiero.

Anche ogni criterio di verificabilità presuppone sempre la ingenua situazione del pensiero che esce da se stesso, per verificare la rispondenza tra sé e le cose. In conclusione, ogni dubbio sulla validità dell'esperienza nasce da una visione dualistica, che è auto-contraddittoria. La soluzione sta nel concepire diversamente il pensiero, che non è una cosa da contrapporsi alle cose conosciute (in questo senso è il nulla), ma si definisce nell'intenzionalità, ossia nella capacità di rendere presente le cose: è l'orizzonte in cui il mondo si rivela.

Altrettanto impossibile è invalidare l'immediatezza logica. Negare che l'essere non è il non-essere, è distruggere lo stesso semantema di essere: il predicato nega il soggetto; il discorso rimane come suono di parole, ma si annulla come significato. Inoltre lo stesso discorso che esplicitamente nega il principio di non-contraddizione, lo afferma implicitamente, pena l'annullarsi. Per dire qualche cosa, bisogna che quelle parole abbiano un significato e non altro, altrimenti la stessa cosa sarebbe negare ed affermare: ciò equivarrebbe all'insignificanza di tale discorso. La validità assoluta del principio di non-contraddizione è garanzia dell'originalità dell'intuizione della ragione rispetto all'esperienza: l'immediatezza logica non è riducibile all'immediatezza fenomenologica. Se il principio di non-contraddizione nascesse per induzione dall'esperienza, la sua validità sarebbe limitata ai casi constatati, non potrebbe porsi come necessità inderogabile.

Dopo aver analizzato le due istanze originarie del pensiero, riprendo l'esposizione di Parmenide, che continua il suo discorso sull'essere tirando le conseguenze dalla fondamentale affermazione del *logos*: l'essere è unico, immobile, intero. «Né mai vi è o vi

sarà nessun'altra cosa fuori dall'essere, poiché il Destino l'ha incatenato ad essere tutto intero ed immobile» (13).

Infatti l'essere, per la costitutiva opposizione al non-essere, respinge da sé il divenire e la molteplicità: il divenire è l'andare nel nulla dell'essere; il limite, implicato nella molteplicità, comporta il non-essere di una zona dell'essere.

La stessa cosa può essere detta con altre parole: l'opposizione al non-essere comporta, non solo il semplice fatto di esistere, ma anche il contenuto, la ricchezza ontologica; altrimenti questa, non appartenendo all'essere, cadrebbe nel nulla. A questo contenuto non si può imporre un limite, perché comporterebbe il non-essere dell'essere, come già abbiamo visto.

Per non cadere in un grosso equivoco è necessario sottolineare che qui non si afferma una realtà, ma una esigenza: la legge costitutiva dell'essere e del pensiero. La ricchezza ontologica esigita non è la somma delle determinazioni colte nell'esperienza; in tal caso si darebbe di fatto e sarebbe sempre limitato; qui invece è solo esigita in forza, non della constatazione empirica, ma sulla base dell'istanza della ragione. L'essere così concepito non è mai dato positivamente nel suo contenuto dispiegato, esso rivela tuttavia negativamente la sua presenza al pensiero, in quanto non verificato nelle cose. Il non-essere, sia come mancanza sia come infondatezza, che la ragione denuncia di fronte ad ogni ente finito, è la rivelazione della sua presenza come orizzonte del pensiero, in cui ogni cosa si rende presente e viene commisurata.

Soggettivamente è la trascendenza del pensiero sulle cose; è la radice costitutiva della sua capacità critica. L'assillante «perché? » nasce dal dislivello tra realtà constatata e questo orizzonte. Non si tratta di un'abitudine puramente formale del nostro pensiero, indipendentemente dall'oggetto; ma nella cosa sta il fondamento della sua problematizzazione; tanto che, se l'intelletto si trovasse di fronte un essere che verificasse in tutto la sua legge costitutiva, non riproporrebbe il suo «perché? ».

Di conseguenza, chi nega questa dimensione dovrebbe ridurre il pensiero a puro specchio della realtà, chiudendo l'uomo nel dato. Non sarebbe possibile nemmeno la trasformazione del mondo, perché anche questa presuppone una distanza dal dato, su cui

(13) Fri. 8, 36-37 _ idem, p. 78.

progettare la novità. L'antimetafisica, che nega questa dimensione, dovrebbe cadere nella staticità.

Qui si opera una curiosa inversione delle parti. Di fatto l'anti-metafisicismo nasce dal bisogno di concepire il mondo in maniera fluida per poterlo liberamente trasformare, contro l'immutabilità delle strutture affermate dalla metafisica. Questo, di fatto, è successo perché la metafisica si è trasformata in fisica, trasferendo nelle cose le categorie dell'essere e di conseguenza pensando l'essere alla maniera delle determinazioni.

L'oscurarsi della comprensione dell'essere si annuncia già in Parmenide. Come ogni coscienza greca, non può sottrarsi allo stupore per il cosmo. Da una parte la mancanza di strumenti adeguati per la comprensione scientifica della natura, dall'altra l'esigenza dello stesso discorso filosofico di porsi come onnicomprensivo, spingono a concepire il mondo secondo le caratteristiche dell'essere, o meglio, la legge dell'essere viene intesa come realtà che sta dietro l'ingannevole apparire. Quindi il mondo diventa immutabile nelle sue strutture fondamentali.

L'oscuramento però non è totale. Forse è destino umano non possedere mai il meriggio, né precipitare nella notte totale; ma muoversi nell'aurora o nel crepuscolo. Nonostante la fisicalizzazione del discorso filosofico, continuamente l'istanza metafisica riemerge come oro mescolato tra la sabbia.

Nel discorso di Parmenide è presente anche l'altra Via, quella dell'esperienza, che attesta il divenire e le molteplicità. «L'altra (via), che (l'essere) non è e che è necessario che non sia: questo, ti dico, è un sentiero che a nessuno può insegnare ,alcunché»(14) . «Così, secondo l'opinione, le cose sono nate ed ora esistono e in seguito, a partire da ora, dopo essere cresciute, verranno a fine: a ciascuna di queste cose gli uomini hanno assegnato un nome determinato»(15). Il molteplice ed il diveniente sono in contraddizione con la propria legge costitutiva e portano in se stessi la contraddizione tra essere e non-essere, ma la contraddizione proibisce l'instaurarsi, non solo del significato, ma dello stesso essere. «Per il che non è lecito all'essere d'essere incompiuto; perché nulla gli manca; ed essendo (incompiuto) mancherebbe di tutto»(16). Di conseguenza ciò che si manifesta ai nostri sensi non può essere

(14) Fr. 4,6 _ idem, p. 75.

(15) Fr. 19 - idem, p. 79.

(16) Pr. 8, 32-33 - idem, p. 79.

vera realtà. Di fronte alla luce dell'essere, «non son che nomi le cose che i mortali han posto, credendole vere» (17).

In Parmenide l'opposizione tra le due istanze è risolta con l'eliminazione di una. Eppure, come sopra abbiamo visto, la immediatezza fenomenologica ha diritto di appartenere al discorso veritativo alla stessa maniera dell'immediatezza logica. D'altra parte l'uomo non può a lungo dimenticare la sua solidarietà con il mondo, che continuamente lo sollecita nella vita quotidiana. Di qui la necessità di riprendere l'opposizione per un superamento che non annulli l'originaria verità dei due punti di partenza.

2) *Tentativi di mediazione.*

Empedocle, Anassagora, Democrito compiono il primo tentativo di mediazione tra esperienza e ragione. Pur nella diversità dei sistemi, il fondo problematico ed il meccanismo di soluzione sono identici: l'immutabile è la vera realtà profonda, sia esso elemento, omeomeria, atomo; il divenire è puramente estrinseco, risulta dalla composizione e scomposizione degli elementi semplici. È salva la testimonianza dell'esperienza che attesta il divenire, è salva l'esigenza della ragione che vuole l'immutabile. Tuttavia, più che superamento dell'antitesi, questo è una sovrapposizione delle due istanze, svuotate della loro profondità. La metafisica ha ceduto il posto alla fisica. Ciò non esclude che questi filosofi possano essere interessanti sotto un'altra prospettiva; forse proprio quella della fisica.

I Sofisti riprendono l'opposizione delle due istanze sul piano del soggetto. Con il sorgere della democrazia ciò che quotidianamente urge è il problema della convivenza umana nella *polis*. La speculazione riflette questa situazione vissuta. Per i Sofisti il discorso sull'essere è al di fuori delle nostre possibilità: l'essere non è, se è, non è conoscibile, Se è conoscibile, non è comunicabile. Oggetto d'interesse è ciò che appare nell'immediatezza, caratterizzato dal continuo fluire che coinvolge sia l'oggetto che il soggetto: dal «tutto scorre» si giunge a «l'uomo è misura di tutte le cose». La soggettività dei valori apre la via all'utilitarismo. È una fresca ondata di pensiero critico, che libera dalla staticità delle

(17) Fr, 8,37-40· idem, p. 77.

vecchie strutture sacralizzate; ma, al momento di dare nuovi valori, non ha un solido fondamento su cui costruire.

Socrate parte da questa crisi, ha il coraggio di spingerla sino in fondo. La sua ironia rende ancor più «vacillante» il proteiforme discorso sofista. L'inquietante interrogare, che scavando rimuove l'instabile terreno dell'opinione, fa emergere dal fondo della coscienza una verità che non vacilla. Di fronte al sensismo dei Sofisti, Socrate rivendica la forza della ragione. Contro il soggettivismo dei Sofisti, che spinge la convivenza umana verso una selvaggia babele dominata dalla legge della forza, Socrate garantisce un punto fermo su cui costruire un nuovo umanesimo.

Ma il punto fermo di Socrate non è mai definibile, deve continuamente essere riscoperto e approfondito attraverso il dialogo. Di qui il fascino di un pensiero sempre dinamico, ma anche il pericolo: questo continuo indagare, se non approda a un contenuto da tener fermo, corre il rischio di ricadere nella instabilità del soggettivismo.

Platone assume il compito di garantire la conquista del maestro: l'idea è il contenuto eternamente definito del concetto socratico. La preoccupazione di fondo è l'assillo politico, nella situazione duramente vissuta di una democrazia in sfacelo. «La Repubblica» può esistere soltanto se fondata sulla giustizia, che richiede una base sicura ed uguale per tutti. Solo l'idea può assolvere questo compito, come solo il filosofo può governare, perché solo lui ha raggiunto la chiara visione delle idee. La polemica con i Sofisti lo spinge a sottolineare il carattere definitivo e «separato» delle idee. Così la continuazione di Socrate s'incontra con il discorso di Parmenide in una visione sistematica, ampia e personale.

La ripresa comporta però il «parricidio»: nella concezione parmenidea dell'essere entra il diverso-molteplice e con ciò stesso il non-essere. « ... dovremo sostenere con forza che ciò che non è, in certo senso, è esso pure, e ciò che è, a sua volta in certo senso, non è » (18); ma « quando noi parliamo di 'ciò che non è' è evidente che non parliamo di un opposto di 'ciò che è ' ma solo di una cosa diversa» (19). Mentre in Parmenide il non-essere è l'assoluto opposto dell'essere, che non si può né dire né pensare, in Platone indica l'altro che è. Di conseguenza cessa lo scandalo metafisico

(18) *Sofista*, 241 d . Cfr. PLATONE, *Opere*, trad. A. Zandro, Bari 1967.

(19): *Sofista*, 257b . idem.

dell'essere che non è, e del non-essere che è, in quanto l'essere è diventato un determinato ente e il non-essere gli altri enti: la dimensione fenomenologica ha sopraffatto la dimensione logica.

Ciò dipende dal fatto che la presenza delle cose, il mondo, fa violenza al nostro pensiero, tanto da modellarlo secondo i propri schemi. Il nostro linguaggio nasce dal rapporto quotidiano con le cose, è fatto per esprimere le cose. Il pensiero, per esprimersi, ha solo questo strumento, ne viene inevitabilmente condizionato. Solo attraverso uno sforzo riesce a superare il limite della «cosificazione», per cogliere in una più profonda intenzionalità la dimensione ontologica.

Certo non è contraddittorio che la penna non sia tavolo, sedia, libro e tutto il resto; anzi, non posso determinare la penna se non in quanto la contrappongo a tutto il resto. Tutto sembra esaurirsi nell'orizzonte fenomenologico delle cose determinate che reciprocamente si rapportano. Il linguaggio cosificato non ci permette altro, ma il pensiero, mostrando l'infondatezza di questo orizzonte chiuso, si apre alla dimensione ontologica. Infatti: per determinare la penna, dico che non è tavolo, libro ... Ma è proprio il coacervo di tutte le determinazioni che deve essere negato? Se fosse così, sarebbe assolutamente impossibile porre una qualsiasi determinazione. In primo luogo perché la conoscenza delle altre cose non è mai esaustiva; in secondo luogo perché ciò comporterebbe un circolo vizioso: la determinazione penna implica la negazione di tutte le altre determinazioni, ciascuna delle quali implica a sua volta la negazione di tutte le altre determinazioni, compresa quella della penna che attende di essere determinata.

Quindi ogni cosa si determina, non in rapporto al coacervo di «tutte le altre cose», ma in rapporto all'essere nella sua valenza ontologica. L'essere è l'orizzonte in cui ogni cosa è posta. Nella sua infinita valenza è presente solo «negativamente», in quanto nega i limiti di ogni determinazione presente. «Positivamente» si rivela di volta in volta, mai esaustivamente, nei limiti delle determinazioni che l'esperienza ci rende presenti.

Anche il pensiero di Platone si muove nella penombra: è riaffermata con forza l'esistenza della razionalità, che però viene a compromesso con un aspetto dell'istanza empirica: la molteplicità. Caratteristica del mondo rimane il divenire, a segnarne la caducità umbratile. Il superamento dell'antitesi originaria tra *logos* ed

empiria viene risolto, parte con la negazione del mondo, parte con la razionalizzazione di una sua istanza: una parte del mondo è « salvata ».

Aristotele porta a compimento questa salvezza del mondo avanti al tribunale del *logos*. La razionalizzazione del divenire poggia sulla distinzione tra potenza e atto. I Megarici la negano, «invece noi diciamo che ben può darsi che qualche cosa abbia la potenza di essere, e intanto non sia, e abbia la potenza di non essere, e intanto sia» (20). Il divenire è accettato in quanto non è più sentita la sua contraddittorietà: il non-essere che implica non è l'assoluta opposizione all'essere. Con la stessa logica con cui Platone concepisce il non-essere come altro, Aristotele lo concepisce come «non-essere ancora »; questo è il significato di potenza. «Ben è vero che, delle cose che non esistono, alcune hanno la possibilità di esistere, ma non esistono in quanto non ancora è cominciato il processo finale che le realizza» (21).

Ormai l'essere è totalmente pensato alla maniera dell'ente, tanto che Aristotele sente il bisogno di riformulare la legge costitutiva dell'essere. Parmenide aveva espresso il principio di non-contraddizione in termini assoluti: «L'essere è e non può non essere» (22). In Aristotele l'opposizione originaria viene condizionata: «È impossibile che la stessa cosa, per il medesimo rispetto e nello stesso tempo, sia e non sia» (23). L'istanza del *logos* ha completamente accettato le dimensioni dell'esperienza. Ora il principio non viene più pensato partendo dall'intuizione originaria dell'opposizione tra essere e non-essere, ma partendo dalle determinazioni dell'essere: non è più esigenza del *logos*, ma rispecchiamento del dato. Aristotele stesso è cosciente di questo passo. Gli eleati «non danno alcun peso alla manifestazione sensibile e, svalutandola, affermano che il tutto è uno e immobile. Certo, stando ai ragionamenti, pare che queste debbano essere le conseguenze, ma stando alle cose è pressoché follia pensare in questo modo» (24).

Con ciò è tolto il dualismo che Platone aveva ereditato da Parmenide. La razionalità è nelle cose: l'idea è diventata forma. La ragione assolve il mondo, ma la sentenza rivela la dimenti-

(20) *Met.*, IX, 3, 6 - trad. Armando Carlini, Bari 1959. (21) *Met.*, IX, 3, 9 - idem.

(22) Vedi nota 12.

(23) *Met.*, XI, 5, 1 - idem.

(24) *De generatione et corruptione* A8 . 825 13 - Cfr. *I presocratici*, Bari, vol I; p.257 ..

canza della «giustizia» dell'essere. Ancora una volta la mediazione diventa eliminazione di un termine. Non si tratta tuttavia di una eliminazione totale: l'istanza del *logos* continua ad essere presente, in quanto mette a problema la realtà sperimentata. Aristotele dedica tutto un libro della metafisica alla retta formulazione dei problemi, ma la forza della razionalità è calata in un linguaggio e in una struttura logica sulla misura delle determinazioni.

Aristotele è un appassionato osservatore, un uomo legato alla concretezza del mondo. La sua mente indagatrice parte da questa base, dove le molteplici determinazioni disciolgono l'unico problema dell'essere in mille domande sui vari aspetti. In armonia con tutta la mentalità greca, accetta come ovvia l'eternità del mondo e s'interroga, non sull'essere del mondo, ma sul come dei suoi processi. Il suo discorso si mantiene perciò nell'ambito della fisica. Ma questa non è ancora scienza autonoma, non ha strumenti adeguati per spiegarsi i fenomeni del mondo, viene perciò costruita con la metodologia della metafisica: la confusione nuoce ad ambedue. La forma diventa la causa principale dei processi della natura. Il mondo viene strutturato da forme sostanziali immutabili, a cui corrispondono nella mente altrettanti concetti. La razionalizzazione cala nel mondo l'indivisibilità dell'essere, rendendolo statico nelle sue strutture e refrattario alla volontà di trasformazione.

. La crepuscolare presenza del *logos* è ancora più evidente nella dimostrazione del Motore immobile. La domanda di partenza è: perché il diveniente diviene? Che cosa lo muove? Riguarda una determinazione dell'essere che appartiene alla dimensione mondana, tanto che le cause immediate sono immanenti, quindi il problema appartiene alla fisica. Ma ecco, all'ultimo anello della serie, interviene il salto della trascendenza. Allora il problema assume una portata metafisica in quanto cerca l'assoluto, l'ultimo. Il problema è impostato con una mentalità che appartiene alla fisica e si conclude con una valenza metafisica. L'innesto è scorretto, perché le determinazioni richiedono un assoluto quando è in discussione il loro essere; quando invece sono considerate nella loro dimensione mondana, richiedono solo una spiegazione immanente. Appare con evidenza come l'istanza metafisica sia imprigionata in un linguaggio costruito sulle determinazioni.

La presenza dell'istanza del *logos* è ancora più evidente nella caratterizzazione del Motore immobile, che riprende le caratteristiche dell'essere parmenideo. Questa ripresa però riapre il dua-

lismo. Il Motore immobile è chiuso nella sua imperturbabilità, del tutto separato dal mondo. Dal dualismo tra esperienza e ragione, si passa al dualismo tra mondo e Dio. Sarà il problema del pensiero alessandrino e medioevale.

Per comprendere lo spostamento del pensiero alessandrino dall'interesse speculativo a quello etico e poi religioso, è necessario rifarsi alla situazione storica. L'egemonia macedone, l'impero di Alessandro e le guerre dei diadochi hanno travolto la *polis*, in rapporto alla quale il cittadino greco determinava il proprio impegno etico, hanno sostituito alla democrazia il dispotismo militarista, in cui il destino di tutti è deciso o dal capriccio di un despota o dal caotico e alterno groviglio della fortuna, hanno riavvicinato l'Oriente da cui derivano influssi di misticismo. In questa situazione c'è chi tenta la fortuna, gettandosi nel turbine degli eventi, c'è chi ripiega su se stesso, per trovare nell'interiorità la sorgente di coraggio per vivere: questo è il compito della filosofia.

Questa istanza etica riprende un certo aspetto del filosofare socratico, rimasto vivo attraverso le scuole socratiche minori. Ciò che si impone è innanzi tutto la crisi della speculazione. Si prova un senso di fastidio verso i grandi sistemi onnicomprensivi, in cui ci si smarrisce senza tirarne fuori un aiuto per la vita concreta. La crisi scende così in profondità da travolgere la stessa apertura dell'uomo alla verità, sia nella dimensione razionale che empirica. *L'epochè*, la rinuncia alla ricerca della verità, esprime il rifiuto dell'istanza del *logos*, per lo meno lo sforzo di non ascoltarla, per non essere trascinati a problematizzare. Resta quanto si offre nella presenza immediata; ma anche questa dimensione perde la sua forza veritativa per il dubbio dell'illusione, che sdoppia la realtà tra come appare e come è in sé. L'imperturbabilità che ne consegue vive sotto un cielo grigio: è la pace dei rinunciari che tanto sa di sconfitta.

Quanto di speculativo rimane, sia nell'epicureismo che nello stoicismo, è solo in funzione dell'etica. Norma fondamentale è vivere secondo natura. La natura è quindi fondamento, ha in sé la ragione di essere.

Epicuro l'esprime come autonomia della natura di fronte al divino. Il divino è tagliato fuori dalla problematizzazione filosofica e, se pure nella sua lontananza rappresenta il perfetto modello della imperturbabilità, la sua idealità non problematizza, né giustifica il mondo. «Non si porti in campo perciò mai la natura di-

vina; ma la si conservi immune da ogni ufficio e in tutta beatitudine » (25).

Il mondo è autonomo, in quanto nella sua totalità verifica l'istanza razionale dell'immutabilità, mentre il divenire coinvolge soltanto le singole determinazioni. «Anzitutto niente viene dal nulla: perché ogni cosa nascerebbe da ogni altra senza bisogno dei semi. E se si dissolvesse nel nulla ciò che scompare, tutte le cose sarebbero distrutte, annullandosi le parti in cui si componevano. E certo anche il tutto fu sempre quale ora è e sempre così sarà: ché nulla c'è in cui possa mutarsi; oltre il tutto infatti non c'è nulla, che penetrando in esso, ne produca il cambiamento» (26). Il mondo nella sua totalità verifica la legge dell'essere, in quanto questa ha perduto la sua autenticità ed è stata pensata secondo la logica delle cose. Se il non-essere, implicato nel limitato-molteplice, è l'altro come insieme di cose, è chiaro che la totalità non ne è intaccata. Così il divenire non genera più lo scandalo radicale che travolge il mondo, perché non intacca l'essere che permane identico a sé, ma le fogge del suo apparire. Il divenire non è problematizzato in base all'essere, ma come passaggio da determinazione a determinazione di una permanenza. È inteso come problema della fisica, non della metafisica. Aristotele lo aveva risolto con il passaggio di una forma all'altra in un substrato. Epicuro, come prima Democrito, lo vede come diverso combinarsi di elementi immutabili. La totalità delle cose non è toccata da un simile divenire. Se l'essere e la sua legge fondamentale vengono pensati alla maniera delle cose, l'ateismo è la più logica conclusione. Se l'essere, nulla dice al di là delle determinazioni, l'incompiutezza di ciascuna trova la sua risposta adeguata nelle altre, senza bisogno di trascendere la totalità.

Anche per gli stoici la natura può essere fondamento dell'agire, in quanto in essa è immersa la razionalità. «Dicono, come sai, i nostri Stoici che ci son due principi nella natura, da cui tutte le cose nascono: la causa e la materia. La materia giace inerte, come cosa pronta a tutto, che sarebbe oziosa, se nessuno la muovesse. La causa, cioè la ragione, forma la materia e la volge ovunque voglia, e ne produce le varie creazioni» (27). Contrariamente all'epicureismo,

(25) EPICURO, Ep. a Pit. 97 - vedi: MONDOLFO, *Il pensiero antico*, Firenze 1961, p.362.

(26) EPICURO, Ep. a Erod 38-39 - vedi: MONDOLFO, *op. cit.*, p. 362.

(27) SENECA, Ep. 65, 2 - vedi: MONDOLFO, *op. cit.*, p. 387.

lo storicismo identifica questa ragione immanente con la divinità. «Dicono mondo ... lo stesso Dio che è la qualità propria di tutta la sostanza, immortale e ingenerato, creatore dell'ordinamento universale, secondo i cicli dei tempi consumante in sé tutta la sostanza e di nuovo da sé generantela» (28). Nel rapporto con il divino sta il senso della vita umana e la sua felicità.

Pur nell'identica valenza metafisica dei due sistemi, quest'ultima caratteristica apre lo stoicismo ad una nuova sensibilità. L'istanza religiosa diventa sempre più viva all'interno dello stesso stoicismo, in armonia con il più vasto clima culturale. All'istanza etica si sostituisce quella religiosa, nella cui prospettiva tutto vien ripensato.

Platino è il filosofo più significativo di questo nuovo indirizzo. In lui l'impostazione religiosa del problema metafisico s'arricchisce della forza speculativa propria dei grandi pensatori. Il punto di partenza è la molteplicità che l'esperienza rivela. Questa volta è messa a problema la sua esistenza: il molteplice non dà ragione di se stesso, perciò esige l'Uno come fondamento del proprio essere. Ma questo passaggio non avviene in forza della contraddizione scoperta nel molteplice, bensì per analogia con i processi matematici. «Bisogna che prima del molteplice vi sia l'Uno, da cui anche il molteplice derivi: giacché l'Uno è il principio di ogni numero» (29).

Anche qui il problema dell'essere è pensato come la logica delle determinazioni; tuttavia, celata sotto il velo della formulazione matematica, si esprime l'istanza metafisica, tanto che l'Uno a cui si giunge ha una valenza ben più ampia dell'inizio di una serie e riprende le caratteristiche dell'essere parmenideo. In quanto verifica la legge costitutiva dell'essere, l'Uno è fondamento a se stesso. «Per virtù di lui stesso, dunque, a lui stesso e da lui stesso gli viene l'essere» (30). Fondamento di sé, è il necessario fondamento di tutti gli esseri, che da lui procedono per emanazione, come una sorgente che genera infiniti fiumi senza mai esaurirsi, come un punto luminoso che irradia luce, rimanendo immutabile nella propria luminosità. Dall'uno tutto ha origine e all'uno tutto ritorna, per ritrovare la propria autenticità. Il senso

(28) DIOGENE LAERZIO, VII, 137 • vedi: MONDOLFO, *op. cit.*, p. 389.

(29) *Enneadi*, V, 30, 12 - vedi: MONDOLFO, *op. cit.*, p. 469.

(30) *Enneadi*, VI, 8°, 6 . vedi: MONDOLFO, *op. cit.*, p. 498.

della vita umana è questo ritorno, che termina nell'estasi, felicità suprema.

In questo sistema rimane ambiguo il rapporto tra l'Uno e il molteplice, oscillando tra l'assoluta differenza e la somiglianza, anzi l'identità di natura. Tanto più che la materia, posta all'ultimo gradino del processo emanativo, oltre il quale non si dà alcunché, identificandosi con il male, dà al mondo sensibile una connotazione negativa: l'uomo deve uscirne fuori per realizzare la propria autenticità (31).

3) *Superamento dell'antitesi.*

Sulla struttura del sistema neoplatonico Agostino inserisce il nuovo apporto del cristianesimo: il concetto di creazione e l'auto-definirsi di Dio come «Ego sum qui sum» (32). Il mondo per sé non ha diritto di esistere. Il continuo divenire è un segno inequivocabile della labilità del suo essere. «Ecco che il cielo e la terra esistono; gridano che sono stati creati; infatti sono soggetti a mutamenti e variazioni. Tutto ciò infatti che non è stato creato e che esiste nulla ha in sé che prima non ci fosse» (33). Il mondo nella sua caducità trae origine da Dio, che perciò si caratterizza come immobile. «Tu, perciò, o Signore, che non sei ora altra cosa, ora in altro modo, ma sempre il medesimo, sempre lo stesso, sempre identico ... hai creato qualcosa e dal nulla» (34). Riprendendo *l'Ego sum qui sum* dell'Esodo, lo stesso concetto può essere espresso definendo Dio come «*ipsum esse*», l'essere per eccellenza o come «*essentia*», ossia realtà totale e cui nulla manca.

Il rapporto per cui il mutevole riceve dall'Immutabile l'essere è chiarito nel concetto di creazione, tolto dalla Bibbia, ma rielaborata filosoficamente. Creare è produrre dal nulla. Mentre il fare, proprio dell'uomo, introduce nella realtà che già esiste una nuova determinazione, il creare dà l'essere: mentre la prima operazione si muove nell'orizzonte del mondano, la seconda ha una valenza metafisica. Creare in quanto produrre dal nulla si distingue dall'emanare che implica un produrre da sé. Il primo è un atto liberamente scelto che presuppone una personalità, il secondo è il neces-

(31) *Enneadi*, 1,20, 5 • vedi: MONDOLFO, *op. cit.*, p. (32) *Esodo*, UI, 14.

(33) *Confessioni*, 11, 4, a cura di Mario Oapodicasa, Alba 1953, p. 455.

(34) *Confessioni*, 12, 7 idem p. 499.

sario fluire di una natura. Il rapporto creativo garantisce meglio l'autonomia del divino rispetto al mondo e pone come termine un essere a sua volta autonomo. In fine se tutto è posto da Dio per libera scelta, anche la materia è bene: il mondo è la manifestazione della sua sapienza. In quanto tale, continuamente sollecita l'uomo a salire più in alto dove soltanto *quiescit l'inquietum cor*.

Con il concetto di creazione il discorso metafisico trova l'adeguato superamento dell'antitesi originaria tra immediatezza fenomenologica ed immediatezza logica. Nella loro antitetica posizione si distruggono a vicenda; nella sintesi, oltre che salvare il proprio valore, diventano veritativamente feconde, portando alla conquista del fondamento. Il mondo c'è, è un dato immediatamente evidente, ma la legge dell'essere gli contesta appunto il diritto di essere, in quanto ne rivela la costitutiva contraddittorietà. Se il mondo c'è senza avere in sé il fondamento dell'essere, è necessario che un altro ponga questo fondamento. Questo altro deve esistere in maniera tale da avere in sé il fondamento del proprio essere, cioè deve verificare in sé la legge originaria e costitutiva dell'essere. Infine l'atto che pone il fondamento del mondo deve garantire l'autonomia di chi pone, altrimenti sarebbe intaccato dal divenire e quindi dalla contraddizione, e di chi è posto, tanto da garantirne la dignità di ente, contro la riduzione a puro apparire di un unico Essere. In tal caso non esisterebbe alcun problema per il pensiero umano, se, non quello di sottrarsi all'illusione, svegliandosi dal sogno.

Con Agostino il problema del fondamento è risolto nelle sue linee essenziali. La formulazione, tuttavia, non è del tutto precisa. Il divenire, che caratterizza la dimensione mondana, non è autonomo, non in quanto contraddittorio, ma in quanto caduco, instabile. Ha bisogno di chi gli dà inizio e continuamente va nel nulla. Ossia il problema dell'essere è inteso come il problema del cominciare. Le creature dicono: «Prima di essere non eravamo in grado di poterci creare da noi» (35). Con ciò dalla metafisica di nuovo si cade nella fisica. Dal punto di vista metafisico il mondo potrebbe anche non avere né inizio, né fine. Lo scandalo della metafisica è che esista un essere che non ha diritto di essere, in quanto non verifica la legge fondamentale dell'essere. La metafisica interroga l'essere sul fondamento, non sul quando e come

(35) *Confessioni*, 11, 4 idem p. 455.

abbia avuto inizio, né su altra prospettiva determinata: tutto questo appartiene alla fisica come scienza della natura in senso vasto. Questi problemi vanno risolti all'interno della dimensione mondana senza possibilità di un salto nella trascendenza.

Va tuttavia notato che per Agostino e per i suoi contemporanei la non accettabilità del divenire come realtà autonoma e primaria non richiedeva una ulteriore analisi. La caducità del mondo era visceralmente sentita. In questo tempo riprendono con fortuna le visioni apocalittiche, di cui si ha traccia anche nel *De civitate*. Dà l'impressione che questa gente poggi i piedi su sabbia mobile, ansiosamente alla ricerca di un punto fermo.

Il pensiero Agostino è la matrice di tutto lo sviluppo filosofico del medioevo. La riscoperta di Aristotele non pregiudica la fedeltà ad Agostino, ma solo pone il problema della mediazione tra due istanze.

Anselmo, nel suo argomento ontologico, presenta uno sviluppo interessante del pensiero agostiniano. Riprendendo la definizione di Dio come «essentia», ossia realtà piena e totale, che esiste in virtù propria, ne tira fuori con logica necessità che esiste, perché, se non esistesse, non sarebbe più realtà piena ed esistente per propria virtù. Agostino era giunto alla definizione di Dio come «essentia» partendo dalla caducità del mondo. Anselmo ha dimenticato questa mediazione, si è messo dal punto di vista di Dio. Ciò in coerenza con tutta l'impostazione del suo pensiero, che non pone una chiara distinzione tra fede e ragione. Su questo prospettiva il mondo scompare. Dio diventa così evidente che assorbe direttamente e completamente il pensiero umano. Ciò in perfetta armonia con la vita quotidiana medioevale.

Tommaso d'Aquino, formatosi allo spirito naturalistico di Aristotele, richiama la necessità della mediazione: è necessario partire dalla concretezza empirica; la trascendenza è frutto della mediazione più impegnativa. (36). Proprio questo è il punto nevralgico della sua sintesi, che abbraccia in una visione unitaria tutto il cammino del pensiero classico e medioevale alla ricerca del fondamento; sintesi operata attraverso un personale e originale ripensamento. La novità consiste nella distinzione tra essere ed essenza, intesa non come una tra le tante tesi, ma come punto prospettico in cui viene assunta tutta la problematica.

(36) Vedi: *Summa Th.*, I, 2.

L'esperienza attesta un mondo in divenire. In una realtà che emerge dal nulla e poi ritorna al nulla, l'essere è distinto dalla sua essenza, non appartiene alla sua natura, non è posseduto in virtù propria. Se la realtà diveniente esiste e non ha in sé la ragione del proprio essere, necessariamente postula un altro che gli dia l'essere. Questo altro esiste in virtù propria, è identità di essere ed essenza, o meglio, la sua essenza è costituita dall'essere nell'infinita sua ricchezza. Lui «è» l'essere, gli altri «hanno» l'essere, e lo hanno da lui: sono per partecipazione. La creazione è l'atto per cui l'« ipsum esse» dona l'essere agli enti, ossia pone il fondamento della loro realtà. Caratterizzati dalla distinzione reale tra essere ed essenza, gli enti sono soggetti al nascere ed al perire ed esprimono solo in parte la virtù dell'essere, poiché l'essenza sta all'essere come le potenze all'atto, e la potenza ha sempre una funzione limitante.

Nelle cinque vie per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, Tommaso è il codificatore della tradizione, e dalla tradizione riprende non solo l'istanza metafisica, ma anche il suo oscuramento attraverso il linguaggio e la logica delle determinazioni. Nella prima via il punto focale della dimostrazione non è l'essere, bensì il come del moto: non suscita problema l'esistenza di un essere che, in quanto diveniente, è contraddittorio, ma l'origine della spinta del suo muoversi. Ne è riprova la serie di cause intermedie che appartengono alla dimensione del mondo. Se fosse in discussione l'essere, lo stesso Tommaso escluderebbe questi intermediari (37)

La spiegazione dei processi naturali appartiene alla fisica, che sulla natura tanto può affermare, quanto constata. Supplire il vuoto della conoscenza sperimentale con una risposta desunta dalla metafisica, comporta la confusione dei campi, rendendo fittizia la soluzione. Tutti e due i tipi di sapere sono validi, ma ciascuno nel proprio ambito e nel proprio fondamento: non si può innestare l'esito di uno sull'impostazione problematica dell'altro.

La stessa cosa vale per le altre vie. Diversa potrebbe sembrare la terza, che discute sull'esistenza del mondo; ma anche qui il punto focale è spostato sul problema del cominciare. «Si igitur omnia sunt possibili a non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non

(37) Vedi: *Summa Th.*, I, 45, 5.

incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse .. » (38). Infatti, anche qui si instaura una serie di enti intermedi, che spiegano questo «incipere », altrimenti inutili se si trattasse di dare l'essere. Eppure, altrove affermando la possibilità dell'eternità del mondo (39), mette in luce che il rapporto mondo-Dio non si fonda sul cominciare, ma sulla dipendenza dell'essere.

In definitiva, quello che mi sembra mancante, è la prospettiva con cui viene considerato il dato che l'esperienza rivela e, di conseguenza, l'analisi della sua non-sufficienza a spiegare se stesso sulla base della contraddittorietà del divenire e della molteplicità (40). Tuttavia bisogna tener conto che questa esigenza chiara per noi, continuamente tentati dall'autosufficienza del mondo, non lo era altrettanto per Tommaso e i suoi contemporanei, profondamente convinti della caducità del mondo.

4) *Crisi e passaggio ad una nuova epoca.*

Tommaso d'Aquino ci ha dato la sintesi più completa tra pensiero greco e pensiero cristiano. Con lui il razionalismo greco ha trovato lo spazio più ampio possibile all'interno della fede cristiana. Appunto in questo razionalismo i tradizionalisti vedono una insidia alla fede. Di qui la condanna del 1277. Sollecitato da questo clima, Duns Seoto assume un atteggiamento critico di fronte alle pretese della ragione umana, per lasciare un maggior spazio alla fede.

Comincia così la revisione critica del pensiero scolastico che Ockham porterà a compimento, chiudendo una stagione del pensiero umano ed annunciando nuovi orizzonti. Accanto all'istanza fideistica, in Ockham è presente l'istanza sperimentale, che riflette i primi albori della scienza moderna. Sempre più la ragione determina come ambito della propria ricerca l'immediatezza sperimentale, lasciando alla fede l'esclusiva su tutte quelle verità che sono necessarie alla salvezza dell'anima.

(38) Vedi: *Summa Tk.*, I, 2, 3 c.

(39) Vedi: *Summa Th.*, 1,46.

(40) L'A., che, più che sull'analisi approfondita dei testi, si fonda qui su una panoramica visione della storia della filosofia e della scienza, suppone evidentemente che S. Tommaso passi dalla *scienza fisica* alla *metafisica* e non faccia, come si ritiene più comunemente, fin dall'inizio un *discorso metafisico*, pur ancorandosi *all'empirico*, sempre valido, allora come oggi (*N. d. R.*).

«Non sunt multiplicanda entia sine necessitate»: è un principio di Aristotele, ma in Ockham acquista un significato totalmente diverso. Per comprendere come questo principio diventi il «rasoio di Ockham», usato anche contro lo stesso Aristotele, bisogna rendersi conto della mentalità empiristica in cui viene immesso. Mentre in Aristotele la necessità, in base alla quale si ammette un ente, può essere posta anche dalla dimostrazione a-priori, per Ockham questa necessità si basa solamente sull'immediatezza sperimentale. Solo la constatazione sperimentale è il criterio che ci fa ammettere o no l'esistenza di un essere o un determinato rapporto causale.

Dall'immediatezza sperimentale nascono le nozioni universali che in sé non sono altro che nomi: esiste solo la realtà individuale e il nostro pensiero la coglie immediatamente. Ogni conoscenza della realtà singola lascia un'impronta nella nostra mente. Il sovrapporsi di più immagini simili costituisce quella immagine sbiadita ed approssimativa, che noi per comodità usiamo in sostituzione delle singole cose.

Riprendendo con questo criterio la teologia razionale della scolastica, è inevitabile una conclusione scetticizzante. Questo campo di verità viene abbandonato alla fede che, ormai libera dai vincoli della ragione, non ha più una logica interna, totalmente sottomessa al volontarismo divino. Non contrapposto, ma separato da questo, è l'ambito della ragione umana nella ricerca sperimentale; la separazione garantisce l'autonomia. La crisi del medioevo qui diventa annuncio di una nuova epoca: sperimentazione e nominalismo saranno due costanti del sapere scientifico moderno.

Qui Ockham interessa soprattutto come conclusione del pensiero classico-medioevale. Il richiamo alla immediatezza sperimentale, ha valore correttivo di un aspetto deviante dal pensiero metafisico. La costitutiva situazione dell'uomo è quella di essere nel mondo. Di fronte a sé ha solo le cose che l'esperienza gli rende presenti. La luce del *Logos* le demolisce nella loro ovvietà e le mette a problema. Quindi il problema metafisico è il problema del fondamento dell'essere del mondo. Ma a un certo punto, trovato l'Assoluto trascendente come fondamento, il pensiero è stato del tutto assorbito da questo, tanto da dimenticare il punto di partenza, ciò che all'origine aveva posto il problema. Con ciò la filosofia sfocia inevitabilmente in un'esperienza religiosa: è la situazione del secondo momento del pensiero alessandrino e di tutto

il medioevo. Il conseguente atteggiamento è l'incapacità di capire la dimensione umana nella sua autonomia. Bruciato dalla luce del trascendente, il mondo diventa «vanitas ». Anche se con diverso valore speculativo, vale qui il richiamo di Kant alle pretese della ragione umana: la colomba che presume volare nel vuoto.

È necessario ricordare che il *logos* è istanza e non realtà; istanza che non è presente con il suo contenuto positivo, ma solo si annuncia negativamente in rapporto alla realtà di fatto, denunciandone la contraddittorietà. Quando la ragione giunge a porre l'Essere assoluto, in cui si verifica la legge costitutiva dell'essere, non lo coglie direttamente, ma lo postula solo in vista del mondo che esige un fondamento. Quindi l'oggetto del pensiero umano non è Dio, ma il mondo, in quanto giustificato sul fondamento di Dio creatore. Dal punto di vista della ragione umana, Dio non può essere mai colto in sé, come ultimo appagamento della coscienza ormai delusa dal mondo, bensì solo come fondamento del mondo. Per cui, se ad un certo punto si perde di vista il mondo, il fondamento non è più tale, si trasforma in oggetto esclusivo. Ma, di Dio sappiamo che c'è, non come è: la sua esistenza è esigita dalla ragione attraverso una mediazione; non è mai direttamente conosciuto. Quindi qualora Dio venga posto come oggetto esclusivo, il vuoto di contenuto viene colmato dalla immaginazione, che vi proietta il suo mondo idealizzato. Il richiamo alla presenza sperimentale del mondo era perciò storicamente necessario, anche se Ockham lo spinge casi avanti da negare la possibilità di cogliere la trascendenza, dimenticando il problema del fondamento. Ma ormai la dimostrazione della trascendenza non era più vista in funzione fondativa dell'essere del mondo, ma come strumento di persuasione dell'aldilà; poteva quindi essere lasciata alla fede.

È necessario ancora chiarire le conseguenze dello slittamento della metafisica in campo religioso. La dimensione religiosa ha fatto assumere al pensiero umano il punto di vista di Dio. Da questo vertice la ragione ha dedotto, in un rigido e definitivo sistema onnicomprensivo, le leggi della natura e le strutture della società umana. Ho già mostrato come e con quali conseguenze la metafisica si sia confusa con la fisica. Ora appare come la metafisica, assumendo un'impostazione religiosa, diventi parte integrante di quella visione globale che è la base su cui viene strutturata la società. Nella classicità greco-romana la filosofia era rimasta relegata nel mondo delle utopie. Ora la classe dirigente è la stessa

classe sacerdotale che ha assimilato il pensiero filosofico come strumento interpretativo della fede. Perciò le strutture sociali assumono quel carattere di eternità che appartiene all'istanza metafisica. L'impostazione religiosa vi aggiunge il carattere sacrale dei decreti divini.

Un mondo così strutturato non è da cambiare, ma solo da accettare: nel suo ordine si realizza la razionalità assoluta. Questa è la grande colpa storica della metafisica: invece di mettere a problema la realtà ora la giustifica, rendendo necessario e immutabile un determinato assetto, che in realtà ha il suo fondamento solo su gli interessi di una ristretta cerchia di privilegiati. Qui la metafisica diventa l'ideologia del conservatorismo. Fossilizzandosi in questa sistemazione, la metafisica diventa un rigido scrigno di sapienza già ben definita, che richiede soltanto di essere accettata ed imparata; seguita logicamente da un codice etico altrettanto definito ed immutabile.

Nulla conserva della sua nativa funzione di suscitare problemi e di ricerca sul fondamento e sul senso dell'essere. Anzi, ora ciò è visto con sospetto, come minaccia all'ordine costituito. La colpa della metafisica diventa ancora più grave se si considera che questo non è solo un processo logico, rimasto sui libri delle vecchie biblioteche, ma realtà storica, che nella sua concretezza ha determinato la vita delle masse, una triste vita di catene.

Di fronte a questa situazione, il pensiero moderno e contemporaneo ha pronunciato una condanna generale sulla metafisica, facendone l'untore responsabile di tutti i nostri mali. Ma il filosofo è come il ricercatore d'oro, dice Eraclito, scava molta terra per raccogliere poche cose. Tutte le accuse toccano non la metafisica, bensì la sua deviazione, per cui un atteggiamento non partigiano, l'unico possibile al filosofo, più che di eliminarla, si preoccupa di riprenderla nella sua genuinità.

CONCLUSIONE

Riprendendo il motivo iniziale, mi sembra di poter dire che lo sguardo verso l'avanti non può sostituire lo sguardo verso l'alto, perché si tratta di due problemi diversi: lo sguardo verso l'avanti è il superamento delle contraddizioni «determinate», lo sguardo verso l'alto è il superamento della contraddizione che investe l'essere delle determinazioni. Il problema del fondamento dell'es-

sere nasce dalla più radicale e costitutiva struttura del pensiero, è perciò inevitabile. La sua storica negazione si basa sul timore che la trascendenza blocchi l'orizzonte del nostro camminare in avanti. Abbiamo visto che ciò dipende non dal pensiero metafisico, ma dall'oscurarsi della sua genuinità.

Qui posso aggiungere la possibilità di chiarificazione, che il pensiero metafisico offre alla comprensione della storia. Innanzi tutto è l'inevitabile premessa che spiega l'esistenza di un essere mancante. In secondo luogo, ponendo l'Essere Assoluto come trascendente, e caratterizzando l'ente per una certa presenza del non-essere, storicizza radicalmente la situazione mondana. In terzo luogo fornisce la legge, il principio di non-contraddizione, che esige il superamento di ogni situazione contraddittoria.

Se l'Assoluto rende ragione dell'essere e non delle determinazioni in quanto tali, la dimensione mondana viene garantita nella sua autonomia: è l'ambito dell'impegno umano che non ha un tracciato prestabilito, ma che l'uomo volta per volta costruisce, scoprendo in ogni oggi l'immediato domani. Infatti l'essere attestato dalla metafisica non si annuncia nella sua positività definita, ma negativamente come mancanza limitata del momento presente, mancanza che sempre riemerge. Questo cammino è costruito nella libertà, ma non nel capriccio del caso che lo renderebbe insignificante. Il pensiero umano, proprio perché pensiero dell'essere e della sua legge costitutiva, esige il superamento del presente, rischiarato da una sicura luce razionale. Di volta in volta, nella concreta esperienza storica, la ragione sa trovare dei valori che trascendono la situazione contingente e si affermano come necessari, pur bisognosi di una sempre nuova ricomprensione in rapporto alle nuove situazioni storiche. Per esempio: la libertà, l'uomo non se l'è trovata bell'e fatta, l'ha scoperta come mancante, quando ha provato concretamente l'insopportabile peso della catena ai piedi; eppure il suo valore trascende quella situazione e si afferma come necessario per l'umanità. La scelta per la libertà non è un capriccio, ma una necessità razionale. la libertà è un valore oggettivo, che tuttavia vive la dimensione storica, riscoperto volta per volta nelle concrete situazioni. Va infatti difesa non solo dall'opprimente catena, ma anche dalla gratificazione di un benessere che cerca di addormentare la coscienza umana per meglio strumentalizzarla. L'orizzonte della metafisica aiuta l'uomo a costruire la storia con un sicuro significato senza cadere nel determinismo.

Il problema del fondamento è il nocciolo di tutto il pensiero classico e medioevale. A questo possono essere ricondotti tutti gli altri aspetti della cultura e dalla vita. La più diretta conseguenza riguarda l'antropologia. È in rapporto alla scoperta della trascendenza che l'uomo prende coscienza di sé: afferma la propria trascendenza sul mondo, scopre in sé una dimensione interiore aperta all'infinito. Tuttavia anche qui si riflette l'ambiguità del discorso metafisica, perché proprio questa apertura all'infinito fa ad un certo punto dimenticare la solidarietà con il mondo.

Il discorso metafisico, con le implicanze antropologiche, è l'eredità di maggior rilievo che il medioevo lascia al mondo moderno. Purtroppo il passaggio è avvenuto per antitesi. La metafisica è stata identificata con il proprio oscuramento. L'uomo moderno è nato lottando contro l'oppressione di strutture rese immutabili dalla metafisica, sacralizzate dalla religione. Anche questa antitesi è costitutiva della nostra situazione storica ed il ripensarla ci aiuta a comprenderci più di quanto lo possa fare un momento episodico del passato, in cui vediamo il lontano preludio di una personale idea. Ma la metafisica deve essere ripresa soprattutto per il suo positivo contributo di verità. Il cammino verso l'avanti è meno semplice di quanto pensassero gli illuministi o i positivisti. Non c'è un briciolo di verità da trascurare. Ogni preclusione denuncia che si antepone il proprio schieramento ideologico all'uomo quale egli concretamente è, emergente dall'intero cammino storico: su questa premessa, il progetto per il futuro potrebbe essere più una camicia di forza, che un disegno di liberazione .

VITTORIO MENCUCCI