

STUDI DI AREA TEORETICA, MORALE E DI FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO

MASSIMO MARASSI

IL PROBLEMA DEL FONDAMENTO NEI CONTRIBUTI DELLA «RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA»: A MARGINE DELLA PIÙ FAMOSA DISPUTA

La neoscolastica si caratterizza fin dal suo apparire come un movimento di pensiero che rinviene la specificità della filosofia nella elaborazione del problema del fondamento. Per conseguire un'adeguata teoria di questo argomento privilegiato della ricerca filosofica, il cardinale Désiré Mercier (1851-1926), seguito poi da molti autori che si riconoscevano nelle linee direttive della Scuola di Lovanio, propone una sintesi tra il sapere moderno e quello antico, favorendo così una rinascita del tomismo come esempio paradigmatico di realismo gnoseologico.

Amato Masnovo (1880-1955)¹ conviene con Mercier che la criteriologia deve innanzitutto rivolgere la sua attenzione agli atti dell'intelletto e poi sulla facoltà², ma poi se ne distingue proponendo il "subordinatismo reali-

¹ A. MASNOVO, *Gnoseologia e metafisica*, 25 (1933), 2, pp. 131-139. Cfr. anche di Masnovo i *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930 e ora l'opera di riferimento di M. NEVA, *Amato Masnovo (1880-1955): un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 2002. Sugli inizi della neoscolastica e della Rivista, cfr. M. MANGIAGALLI, *La "Rivista di Filosofia neo-scolastica" (1909-1959)*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 2 voll., e S. PIETROFORTE, *La Scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Il Mulino, Bologna 2005; cfr. anche la nota critica di M. MANGIAGALLI, *Alle origini e alle fonti della neoscolastica milanese. Un'indagine storico-critica*, 99 (2007), 2, pp. 327-340.

² La citazione ricordata da Masnovo alla nota 1 di p. 132 si riferisce alla distinzione tra dogmatismo e scetticismo. Ancora più incisiva pare l'obiezione successiva di Mercier a Cartesio, anche questa impostata sulla priorità degli atti rispetto alle facoltà: "Descartes a commis une erreur de méthode lorsqu'il a mis en question la valeur de nos facultés avant d'avoir examiné la valeur de leurs actes. Nous ne saisissons point en elles-mêmes nos

sta concreto genetico”, che consiste nel riconoscere che la realtà “rivela e svolge, dinnanzi allo spirito che l’analizza, molteplici aspetti scaturienti l’uno dall’altro, e però tali da autorizzare pienamente affermazioni d’ordine ideale, ossia in linea di principio e dai nessi necessari”³, considerazione in base alla quale Masnovo può concludere che la metafisica “ha il diritto di farsi rispettare dalla gnoseologia; e la gnoseologia tutta ha diritto a sua volta di fare, quando creda, opera di controllo”⁴.

L’argomentazione che regge una simile conclusione istituisce una direttiva di programma e si regge su una pretesa “evidenza oggettiva”: questa però appare tale non perché è evidenza – essendo proprio questa ciò da cui inizia la conoscenza e notoriamente l’evidenza non è sempre identica sia per l’uno sia per l’altro soggetto, tanto che nessuno sostiene un’evidenza in assoluto –, ma perché già definita “oggettiva”, dove per oggettivo o si intende un semplice rafforzativo di evidenza, e allora nulla in più si aggiunge alla riflessione precedente, oppure si intende dire che non è soggettiva, ma guarda caso è proprio questo che si dovrebbe dimostrare, e una tale dimostrazione non potrebbe che dipendere dagli atti od operazioni del soggetto stesso, come appunto dice Mercier. Comunque la pagina da cui si potrebbe intuire che il tentativo della Scuola di Lovanio sarebbe destinato all’insuccesso (cioè tutt’altro rispetto a ciò che storicamente è accaduto) è la seguente:

Metafisica e gnoseologia sono due cose, due scienze filosofiche diverse... Nella gnoseologia, come in ogni scienza, possiamo considerare il suo soggetto materiale e il suo soggetto formale: cioè possiamo considerare in essa la materia studiata e l’aspetto sotto cui quella data materia è studiata. Or la materia studiata, cioè il soggetto materiale della gnoseologia, è tutta la vita conoscitiva; soggetto formale questa stessa vita conoscitiva in quanto *valore*. Si suole anche, a proposito di scienze, distinguere l’oggetto materiale e l’oggetto formale: indicando con quello le conclusioni raggiunte in una data scienza; con questo il principio o elemento motore sorretti dal quale si arriva alla conclusione. Pertanto l’oggetto formale di una data scienza dovendo guidare al giudizio circa il soggetto materiale (ben inteso in ordine al particolare aspetto che vi si studia); ed il soggetto materiale della gnoseologia essendo costituito da *tutte* le cognizioni; consegue da ciò che l’oggetto formale *fondamentale* non può essere in gnoseologia una data cognizione; deve essere invece una modalità sperimentata in alcuni soggetti materiali quale

facultés; seuls les actes, c’est-à-dire les *facultés agissantes*, tombent directement sous la conscience. C’est donc par l’étude des *actes cognitifs* que doit débiter l’épistémologie”, cfr. D.J. MERCIER, *Critériologie générale ou Traité général de la certitude*, Institut Supérieur de Philosophie-F. Alcan, Louvain-Paris 1923⁸, § 42, pp. 89-90.

³ MASNOVO, *Gnoseologia e metafisica*, p. 134.

⁴ *Ibi*, p. 139.

appagatrice nell'ordine conoscitivo, e costituente o generante il suo valore, la sua razionalità. Questa modalità la chiamiamo evidenza oggettiva. Le cognizioni nelle quali detta modalità si riverbera immediatamente o mediatamente, potranno integrare di poi a loro volta l'oggetto formale. Queste determinazioni, che venimmo facendo a proposito della gnoseologia, potremmo farle nei riguardi della metafisica. Il soggetto materiale della metafisica generale è tutta la realtà, effettiva o potenziale poco importa: insomma l'ente: l'ente, dico, attuale e possibile. Il soggetto formale, cioè l'aspetto sotto cui questo materiale viene studiato, è quello generalissimo di ente: vale a dire che la metafisica generale od ontologia studia l'ente in quanto ente, così che le sue conclusioni dominano tutto il campo dell'essere o della realtà, sia già in atto sia anche solo possibile. Diremo oggetto materiale queste stesse conclusioni. E l'oggetto formale?... La metafisica generale come non può mutuare da altra scienza l'elemento direttivo, così non può avere per suo elemento direttivo iniziale qualsivoglia giudizio imposto dalla nozione di ente: il qual giudizio imposto, appunto perché tale, è già un derivato nel nome dell'ente. Ciò vuol dire che l'elemento direttivo (il momento direttivo) iniziale o basilare nella metafisica (cioè il suo oggetto formale iniziale) va cercato anteriormente ad ogni giudizio sull'ente medesimo. Nel nome di questo elemento direttivo basilare, ossia di questo oggetto formale basilare, va affermato fin anche e soprattutto e prima di tutto il principio di contraddizione. L'oggetto *formale* in discussione, motivo fin anche del giudizio che pone il principio di contraddizione, è manifestamente la lucentezza – cioè l'evidenza oggettiva – onde sta davanti allo spirito la nozione di ente col suo contenuto. Dal sin qui detto risulta che metafisica e gnoseologia si svolgono in funzione dell'identico oggetto formale iniziale: cioè l'evidenza oggettiva⁵.

In termini ancor più perentori si esprimeva Francesco Olgiati (1886-1962), non limitandosi a proporre un proprio punto di vista, ma negando la storia di un problema: “Nessuno si stupirà se, a proposito dell'atteggiamento che un tomista del secolo vigesimo deve assumere dinnanzi al problema critico moderno ed alle teorie idealistiche della conoscenza, io concludo che bisogna negare l'esistenza stessa d'un problema critico (prendendo questa parola nel senso moderno) e bisogna rifiutare la Logica idealistica”⁶. Ancor più interessante è il fatto che per Francesco Olgiati occorra riscrivere la storia della filosofia non perché i problemi non siano stati adeguatamente descritti e interpretati, ma per sostituire alla loro reale consistenza e dinamica un altro problema, quello metafisico, a cui si rivolge l'attenzione pres-

⁵ *Ibi*, pp. 135-136.

⁶ F. OLGATI, *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo critico*, 28 (1936), pp. 456-472, qui p. 467. Cfr. D. COCCOPALMERIO, *Francesco Olgiati. Metafisica e diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983 e L. MESSINESE, *Pensiero e trascendenza. La disputa Carlini-Olgiati del 1931-1933*, Quattroventi, Urbino 1990.

soché esclusiva di Olgiati, e che è esattamente ciò contro cui si è mossa l'intera modernità: "Rifare la storia della filosofia moderna non già dal punto di vista della gnoseologia e del problema critico, ma dal punto di vista metafisico: ecco per me il dovere del tomismo nel secolo vigesimo"⁷. A tale compito la Rivista rimane fedele, tanto che ancora nel 1961, in una recensione alla *Metaphysik* di Coreth, si ribadisce che l'adozione del metodo trascendentale in metafisica è non solo inutile, ma anche dannosa, e che la criticità come esito della metodologia contemporanea non aggiunge nulla alla "sua tutta speciale criticità", del realismo classico, che dunque non deve mutare il suo metodo, dato che il suo punto di partenza è immediatamente evidente⁸.

Al dibattito riguardante l'oggetto specifico della metafisica e il criterio di verità della conoscenza partecipano dunque anche i primi maestri della Università Cattolica e proprio per le modalità peculiari e non sempre omogenee di considerare la relazione tra ontologia e gnoseologia favoriscono l'apparire di notevoli differenze d'impostazione. Tuttavia occorre osservare che al di là del primato accordato alla teoria della conoscenza o alla metafisica – o, ancora, al di là dell'elaborazione della gnoseologia in modo puramente funzionale alla metafisica – il punto saldo e comune tra le diverse posizioni consiste nel fatto che il discorso filosofico viene considerato tale solo se riesce a conseguire un'appropriata fondazione ontologica o metafisica, la sola che permette poi un'indagine sulle grandi idee della totalità, uomo, mondo e Dio.

Proprio in riferimento al tema della metafisica come aspetto specifico della filosofia nel suo complesso si possono individuare gli indirizzi storiografici e teoretici che caratterizzano la Rivista. In tal senso mi sembra che si possano distinguere tre grandi linee di riformulazione del problema metafisico: la prima che si propone una ripresa del tomismo originario in chiave esplicitamente conservatrice, vale a dire in opposizione agli altri grandi sistemi del medioevo e in opposizione a tutta la modernità, compresi gli ultimi tentativi di correzione voluti da altre scuole filosofiche del Novecento; una linea di rigorizzazione del tema metafisico per eccellenza, quello del fondamento, e che vede nella proposta di Gustavo Bontadini, e nella famosa disputa con Emanuele Severino, l'ideale di una scuola di pensiero che orienterà per decenni l'Università Cattolica; infine una linea di

⁷ OLGIATI, *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo critico*, p. 468.

⁸ G. PENATI, *Punto di partenza e metodo della metafisica secondo Emerich Coreth*, 53 (1961), 5, pp. 407-413. Cfr. anche di PENATI, *Il rapporto datità-metafisica e le sue conseguenze metodologiche*, 53 (1961), 6, pp. 439-473.

ricerca, apparentemente più modesta nella sua formulazione, moderata nei modi e nello stile, e quindi aperta al confronto, ma altrettanto rigorosa, che fa riferimento alla fenomenologia e al modo in cui questa fu introdotta nell'ambito degli studi di questa Università, ovvero l'opera appassionata e feconda di Sofia Vanni Rovighi.

Alla prima linea di ricerca appartiene certamente Cornelio Fabro (1911-1995), che in numerosi contributi⁹ aveva presentato una personale interpretazione di Tommaso anche recependo alcune istanze dell'ontologia heideggeriana, in particolare il richiamo al problema dell'essere e alla sua "riabilitazione" nei confronti del "soggettivismo del pensiero concettuale", aspetto tipico della tarda scolastica e della modernità¹⁰. E tuttavia Heidegger pare ignorare "il concetto tomista di *esse* come atto dell'essenza, egli mostra soltanto di conoscere la *existentia* della metafisica formalista come realizzazione dell'essenza, la sintesi di possibile e reale, ch'egli ha ragione di respingere"¹¹. In seguito Fabro avrà modo di precisare che per Tommaso l'*ens* è "il plesso trascendentale (concreto) originario che rimanda all'atto di essere (*esse*) che è doppio, ossia come principio di determinazione di un contenuto ed è l'essenza e come principio di attuazione come tale"¹². Il plesso originario di *ens-esse* si esplicita poi "nella coppia reale di *essentia-esse*", e pertanto questo *esse* che si compone realmente con l'*essentia*, "non va perciò confuso con la *existentia*"¹³.

Il momento emblematico della prima linea di ricerca mi sembra però che si possa rinvenire in un articolo di Ignazio Bonetti (1919-1998) dal titolo *Il problema di fondo della metafisica tomista: l'«essere» e la struttura del concetto di ente* e apparso nel 1961¹⁴. Bonetti, stigmatino, collaboratore della Rivista ma non docente dell'Università, esprime in modo radicale alcune

⁹ C. FABRO, *La difesa critica del principio di causa*, 28 (1936), 2, pp. 102-141; *L'origine psicologica della nozione di causa*, 29 (1937), 3-4, pp. 207-244; *Intorno alla nozione «tomista» di contingenza*, 30 (1938), 2, pp. 132-149; *Studi sopra il problema della percezione: idealismo e realismo nella percezione sensoriale*, 31 (1939), 2, pp. 117-135; *Le grandi correnti della scolastica e S. Tommaso d'Aquino*, 31 (1939), 4-5, pp. 329-340; *Logica, gnoseologia e ontologia in G. Calogero (Nota II)*, 41 (1949), 2, pp. 256-260; *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*, 45 (1953), 6, pp. 581-618; *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, 66 (1974), 2-4, pp. 475-510; *Breve discorso sulla libertà (Annotazioni su Fichte)*, 70 (1978), 1-2, pp. 267-280; *Problematica del tomismo di scuola (nel 100° anniversario della nascita di J. Maritain)*, 75 (1983), 2, pp. 187-199.

¹⁰ FABRO, *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*, p. 596.

¹¹ *Ibi*, p. 610.

¹² FABRO, *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, p. 506.

¹³ *Ibi*, p. 507.

¹⁴ I. BONETTI, *Il problema di fondo della metafisica tomista: l'«essere» e la struttura del concetto di ente*, 53 (1961), 5, pp. 337-352.

convinzioni, di cui erano stati promotori Olgiati e Masnovo, rispetto ai problemi del tomismo contemporaneo e alla particolarità della metafisica tomista. Proprio perché non riconducibile direttamente al dibattito intorno al “problema criteriologico fondamentale”, che vide i contributi di Ludovico Necchi, Giulio Canella, Marino Gentile, Giacinto Tredici, Francesco Olgiati, Domenico Lanna, Emilio Chiocchetti, Amato Masnovo e altri, fino alla “gnoseologia pura” di Giuseppe Zamboni¹⁵, la proposta di Bonetti esprime in modo sintetico e radicale l’aspetto di una metafisica tutta incentrata sul problema dell’essere e che vede in Tommaso la formulazione definitiva della metafisica, quasi a dispetto della filosofia di Aristotele da cui dovrebbe per lo meno distinguersi e della storia successiva, che comunque, dopo Tommaso, ha continuato a proporre insigni esempi di riflessione filosofica. Ora, per Bonetti, che richiama alcuni importanti testi dell’Aquinata, ente come tale vuol dire “essere” e solo questa nozione può costituire il fondamento della metafisica. Alle diverse interpretazioni dell’ente, inteso tradizionalmente come “*essentia cum ordine ad esse*”, come “sinolo di essenza ed essere”, o ancora come “rapporto tra un’essenza ed una esistenza”, Bonetti sostiene che in Tommaso l’ente come tale significa semplicemente “essere” con il risultato che “l’ordine logico da stabilire tra i concetti fondamentali della metafisica tomista pare debba essere il seguente: anzitutto *il concetto di ente in quanto ente*, trascendente qualsiasi determinazione, il quale viene ricavato immediatamente dall’esperienza; in un secondo momento *il concetto di ente finito*, pure ricavato dall’esperienza, ma definito per rapporto all’ente come tale, di cui rappresenta una determinazione; infine *il concetto dell’Essere per sé sussistente*, ossia di Dio, cui si arriva mediante una dimostrazione *a posteriori* che prende le mosse dalla intrinseca insufficienza del finito in quanto ente per partecipazione e sale all’affermazione di una Causa trascendente”¹⁶. Va ricordato che la linea di lettura della Rivista, come era stata sintetizzata da Olgiati, veniva formulata in termini ben diversi: “Per la precisione del linguaggio, in questo mio lavoro io adopero la parola ente nel significato suo proprio, in quanto abbraccia sia l’essenza, sia l’esistenza o essere; mentre adopero la parola essere per indicare solo questo secondo elemento costitutivo della realtà, ossia l’esistenza”¹⁷.

Alla proposta di Bonetti replicarono Battista Mondin ed Enrico Berti. Mondin precisa che la nozione dell’ente come essere non può costituire il

¹⁵ Si vedano in merito i due volumi di MANGIAGALLI, *La “Rivista di Filosofia neo-scolastica” (1909-1959)*.

¹⁶ BONETTI, *Il problema di fondo della metafisica tomista: l’«essere» e la struttura del concetto di ente*, p. 344.

¹⁷ OLGIATI, *I fondamenti della filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano 1950, p. 111.

fondamento della metafisica perché resterebbe esclusa dalla definizione di ente l'essenza, e ritiene che a fondamento della metafisica si debba porre un modo di intendere l'ente più comprensivo, vale a dire come "tutto ciò che è"¹⁸. Enrico Berti, inoltre, precisa che l'interpretazione della metafisica aristotelica, come emerge dal saggio di Bonetti, è del tutto insostenibile, dato che l'"ente in quanto ente" di Aristotele non va confuso con l'ente perfettissimo, come volevano i neoplatonici, né con il concetto più astratto e indeterminato, come avviene nella metafisica di Wolff, bensì va concepito come "l'aspetto di qualsiasi ente in virtù del quale questo è, ovvero l'essere dell'ente". Posto che Tommaso è mosso da interessi più decisamente teologici rispetto ad Aristotele, la metafisica aristotelica non è un ostacolo, come ritiene Bonetti, ma la condizione della sua rinnovata proposta¹⁹.

Sulla questione dell'essere Bonetti ritorna con una nota relativa al VI Congresso tomistico internazionale²⁰, in cui si chiede se possa dirsi "legittimo e valido" rinnovare la metafisica tomista aprendosi al dialogo con la filosofia contemporanea e accettando in particolare alcune tesi heideggeriane, in particolare quella riguardante la "differenza ontologica". Le riserve si traducono ben presto in incompatibilità, dato che "il significato attribuito ai termini di 'essere' e di 'ente' dai sostenitori della differenza ontologica non è quello di S. Tommaso", perché tra ente ed essere non va posta una differenza ontologica, bensì una "perfetta corrispondenza", dato che l'essere è "il costitutivo formale del concetto di ente"²¹. Ma non è solo Lotz a venire criticato da Bonetti, il quale, in una nota, vuole anche evidenziare il "netto contrasto" della sua posizione rispetto a quella di Bontadini, scrivendo che dell'essere "come principio costitutivo trascendente del reale non si può dire affatto che è immutabile", mentre Bontadini attribuisce l'immutabilità all'essere stesso e perciò introduce una contraddizione tra essere e divenire, "fondando poi su tale pretesa contraddizione una sua originale dimostrazione dell'esistenza di Dio"²².

Alla "tirata" di Bonetti replica subito Bontadini, non solo in merito al modo in cui va tematizzato il divenire²³, ma anche in generale sul modo di porsi e proporsi dei metafisici: "È necessario che i metafisici – tomisti, neoscolastici, neoclassici, ed eventuali alleati – facciano ogni sforzo per ridur-

¹⁸ B. MONDIN, *A proposito della definizione dell'ente come essere*, 54 (1962), 1, pp. 59-65.

¹⁹ E. BERTI, *Il concetto di ente come essere ed Aristotele. Contributo al dibattito sul problema di fondo della metafisica tomista*, 54 (1962), 1, pp. 66-68.

²⁰ I. BONETTI, *L'essere di S. Tommaso non è così*, 59 (1967), 4-5, pp. 588-598.

²¹ *Ibi*, p. 592 e p. 594.

²² *Ibi*, p. 593. Si notino i termini più moderati del saggio di BONETTI dedicato a Giuseppe Zamboni: *profilo*, 68 (1976), 2, pp. 237-246.

²³ G. BONTADINI, *Postilla*, 59 (1967), 4-5, pp. 600-601: "Restando, poi, nell'orbita delle 'cinque vie', il sommesso avviso di chi scrive è che quella 'fondamentale' – o, semplice-

re al minimo la *litigiosità*. Altrimenti il vecchio scandalo, da cui prendeva le mosse la *Critica della ragion pura*, continua, col suo deleterio influsso. È opportuno lasciare da parte i ‘non-così’, sia a proposito dell’essere di S. Tommaso, come, in genere, per l’essere di tutti; e cercare, invece, l’accordo dei nostri, più o meno personali, ‘così’, in quello sforzo di *rigorizzazione* che, come giustamente e chiaramente rileva il prof. Bonetti, è oggi l’impegno essenziale – e decisivo – della metafisica”²⁴.

È proprio con Gustavo Bontadini (1903-1990) che la questione della “rigorizzazione” metafisica assume un ruolo di assoluto rilievo quando egli individua nel principio di non contraddizione il fondamento ultimo o fondamento per eccellenza, che esercita la propria funzione di principio quando compare il negativo o in termini generali la contraddizione da togliere. Tale principio viene chiamato in causa non certo dal positivo, ma solo con la comparsa del negativo, e pertanto svolge la propria funzione rimuovendo la contraddizione attestata dal divenire. Il divenire, o l’esperienza del non-essere dell’essere, non appare più assurdo quando sia pensato come creato, grazie all’introduzione del “supremo teorema” del “principio di creazione”, che si regge sulla constatazione del divenire e sulla denuncia della sua contraddittorietà²⁵. Tolta la grande contraddizione e assicurata l’opera dell’immobile, il compito della filosofia prosegue eliminando con un approfondimento “indefinito” le sue continue determinazioni contingenti.

mente, probante con rigore – è la terza, ossia quella fondata sulla contingenza – vista come possibilità di essere e non essere – manifestata dal divenire (generarsi e corrompersi; onde questa via ingloba, *quodammodo*, la prima). Giacché è solo nel divenire che ha luogo la ‘contraddizione feconda’, cioè la spinta all’affermazione teologica. Questa contraddizione, invece, non si scorge nel *finito* come tale, nell’essere *parziale*. Nel divenire, infatti, si ha il non essere dell’essere – di un certo essere –, il non essere annulla l’essere, mentre nel finito il non essere resta, per così dire, adiacente all’essere”.

²⁴ *Ibi*, p. 601.

²⁵ La posizione teorica di Bontadini si andò delineando in tal senso – e solo in tale prospettiva, perché la teoresi di Bontadini aveva toccato anche altri temi altrettanto o ancor più proficui – a partire dalle sollecitazioni offerte dall’intervento di E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, 56 (1964), 2, pp. 137-175. Il primo articolo programmatico di Severino, in cui si ravvisa la traccia teorica che poi andò a costituire *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958, è *La struttura dell’essere*, 42 (1950), 5-6, pp. 385-411. La disputa può intendersi conclusa con l’intervento di Severino dal titolo *Appunti per G. Bontadini*, 76 (1984), 4, pp. 616-622 e con la replica di BONTADINI, *Postilla*, 76 (1984), 4, p. 623, in cui egli lascia a Severino “l’ultima parola”. In merito si possono vedere anche gli scritti raccolti nei due volumi di *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, 1995², e in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, 1996². In merito al significato della creazione in Tommaso d’Aquino, che tiene conto del confronto tra discorso filosofico e lettura della Bibbia, si veda l’articolo di A. GHISALBERTI, *La creazione nella filosofia di S. Tommaso d’Aquino*, 61 (1969), 2-3, pp. 202-220.

Sul ruolo da attribuire al principio di non contraddizione e più in generale sulla considerazione del senso del divenire e sulla semantizzazione dell'essere si aprì a partire dal 1964 tra Bontadini e Severino un grande dibattito che proseguì fino al 1984 e coinvolse negli anni anche altri studiosi, che presero posizione, approfondirono aspetti specifici e diffusero oltre le pagine della Rivista un tema metafisico di primaria rilevanza²⁶. Al riguardo si devono ricordare in particolare alcuni interventi di Enrico Berti, pensati come contributi autonomi, sebbene leggibili anche come risposta alle analisi di Severino, che hanno chiarito nella sua corretta formulazione, se non altro aristotelica, la questione del principio di non contraddizione e derivatamente del tempo e del divenire impliciti in quell'ordine di riflessioni²⁷. Sull'esperienza originaria del fenomeno di divenienza si è recentemente pronunciato Sergio Galvan, del quale va segnalata, per il discorso qui in esame, la presa di posizione nei confronti di Severino²⁸.

È però interessante notare che, accanto a questa celebre "teoria del fondamento", su cui ancora recentemente è tornato Maurizio Mangiagalli²⁹, altri autori neoscolastici o neoclassici si sono confrontati sul tema e hanno proposto diverse soluzioni. È questa linea di pensiero che, sebbene con toni meno accesi e celebri rispetto a quelli che hanno accompagnato la ricezione della dottrina ora accennata, presenta a mio avviso la maggior vitalità e, fatta salva la centralità dell'ontologia, si sviluppa inseguendo più articolati e fruttuosi ordini di discorso. È questa linea di riflessioni che intendo ripercorrere a partire da un luogo storiografico spesso sottovalutato nel suo valore teoretico e che vorrei precisare a partire da un importante contribu-

²⁶ Per una presentazione dei temi essenziali della disputa sono importanti le opere di L. MESSINESE, *L'apparire del mondo: dialogo con Emanuele Severino sulla «struttura originaria» del sapere*, Mimesis, Milano 2008; *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino: nichilismo tecnologico e domanda metafisica*, Città nuova, Roma 1985; *Nota sul punto d'arrivo della disputa tra Severino e Bontadini*, in C. VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 481-492.

²⁷ E. BERTI, *Una recente indagine sul rapporto tra essere e tempo in Aristotele*, 63 (1971), 1-2, pp. 152-162; *Il valore «teologico» del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*, 60 (1968), 1, pp. 1-24; *Il concetto di ente come essere ed Aristotele*, pp. 66-68; *Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione*, 61 (1969), 1, pp. 9-16.

²⁸ S. GALVAN, *Tempo e realtà del divenire*, 97 (2005), 2, pp. 297-320, in particolare la nota 12 alle pp. 315-316.

²⁹ M. MANGIAGALLI, *Teoria del fondamento*, 76 (1984), 4, pp. 592-615; *Il senso di presenza e la concezione post-fenomenistica dell'essere (Il problema di una semantizzazione elementare dell'essere)*, 85 (1993), 1, pp. 82-118; *Alle origini e alle fonti della neoscolastica milanese. Un'indagine storico-critica*, pp. 327-340.

to di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990) sui problemi della conoscenza e sulla natura della metafisica³⁰.

³⁰ S. VANNI ROVIGHI, *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, 22 (1930), 6, pp. 491-494; *L'immortalità dell'anima nel pensiero di G. Duns Scoto*, 23 (1931), 1, pp. 78-104; *Siwek Paul, L'âme et le corps d'après Spinoza*, 23 (1931), 4-5, pp. 463-465; *La psicologia averroistica di Taddeo da Parma*, 23 (1931), 6, pp. 504-517; *Il valore della fenomenologia*, 25 (1933), 3, pp. 338-345; *La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica*, 25 (1933), suppl., *Spinoza*, pp. 7-20; *Tesi fondamentali della scolastica e la loro vitalità*, 26 (1934), suppl., *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*, pp. 29-41; *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, 27 (1935), suppl., *Relazioni e comunicazioni presentate al X Congresso Nazionale di filosofia dai collaboratori della «Rivista di filosofia neoscolastica»*, pp. 107-110; *Principi scientifici e principi filosofici*, 28 (1936), 6, pp. 531-534; *Filosofia e religione in Max Scheler*, 28 (1936), suppl., *Religione e filosofia. Relazioni e comunicazioni all'XI Congresso Nazionale di filosofia*, pp. 157-169; *Il «Cogito» di Cartesio e il «Cogito» di Husserl*, 29 (1937), suppl., *Cartesio*, pp. 767-780; *La natura delle categorie secondo F. Brentano*, 30 (1938), 4, pp. 362-366; *Edmund Husserl*, 30 (1938), 3, pp. 338-340; *A proposito di alcune correnti dell'idealismo italiano contemporaneo*, 32 (1940), 2-3, pp. 193-206; *Il primato del logos*, 32 (1940), 4, pp. 309-314; *L'attributo spinoziano e la dimostrazione dell'unicità della sostanza*, 25 (1933), 2, pp. 164-166; *Concezione aristotelico-tomistica e concezione moderna dell'induzione*, 26 (1934), 5-6, pp. 578-593; *Filosofia e scienza in due recenti congressi*, 28 (1936), 3, pp. 246-257; *Il secondo congresso tomistico internazionale*, 28 (1936), 6, pp. 447-455; *Il IX congresso internazionale di filosofia*, 29 (1937), 5, pp. 422-436; *L'ontologia di Nicolai Hartman*, 31 (1939), 2, pp. 174-192; *Cronaca del XIV congresso nazionale di filosofia*, 32 (1940), 5, pp. 446-452; *In margine alla «Nuova critica» di P. Carabellese*, 32 (1940), 5, pp. 485-487; *Un libro sulla filosofia di M. Heidegger*, 34 (1942), 5, pp. 286-302; *Essere reale, essere ideale, valore*, 34 (1944), 1, pp. 29-42; *Sigieri di Brabante nella storia dell'Aristotelismo*, 34 (1944), 3-4, pp. 192-194; *Interpretazione di Hegel*, 37 (1945), 1, pp. 50-56; *Il movimento fenomenologico*, 38 (1946), 2-3, pp. 207-221; *Fisica, filosofia della natura, metafisica*, 41 (1949), 1, pp. 77-90; *La filosofia della natura di Nicolai Hartmann*, 43 (1951), 2, pp. 157-161; *Il «Colloquio international de phénoménologie»*, 43 (1951), 3, pp. 243-248; *Umanesimo medioevale*, 44 (1952), 4, pp. 289-300; *La controversia sulla pluralità delle forme nel secolo XIII*, 44 (1952), 3, pp. 246-252; *Gnoseologismo e metafisica in due libri recenti di G. Bontadini*, 44 (1952), 6, pp. 522-528; *S. Bernardo e la filosofia*, 46 (1954), 1, pp. 20-35; *L'opera di Amato Masnovo*, 48 (1956), 2, pp. 97-106; *Il II colloquio sulla fenomenologia*, 49 (1957), 3, pp. 259-263; *Il problema della giustificazione delle valutazioni morali in alcuni libri recenti*, 50 (1958), 1, pp. 11-31; *La teoria dell'intenzionalità nella filosofia di Husserl*, 50 (1958), 3, pp. 197-211; *Riflessioni sul problema della conoscenza*, 52 (1960), 2-3, pp. 157-167; *L'ontologia spinoziana nei «Cogitata metaphysica»*, 52 (1960), 4, pp. 399-412; *Intorno al primo Hegel*, 52 (1960), 1, pp. 73-77; *La fenomenologia della sensazione in S. Agostino*, 54 (1962), 1, pp. 18-32; *Studi husserliani*, 55 (1963), 5, pp. 522-536; *Hegel e il Cristianesimo in un libro recente di H. Küng*, 64 (1972), 1, pp. 76-84; *C'è un'etica filosofica in san Tommaso d'Aquino?*, 66 (1974), 2-4, pp. 653-670; *Esiste la filosofia?*, 71 (1979), 3, pp. 485-496. Cfr. M. SINA, *Sofia Vanni Rovighi*, 82 (1990), 2-3, pp. 490-496 e sull'opera *Sapientiae studium. La giornata operosa di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990)*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 1994, cfr. le segnalazioni di L. URBANI ULIVI, 87 (1995), 2, pp. 347-349 e di A. BABOLIN, 91 (1999), 3, pp. 502-503.

In un articolo del 1966 dedicato a Husserl e all'individuazione del punto di partenza della filosofia, Sofia Vanni Rovighi scriveva che "la ricerca filosofica è, come è sempre stata, per un verso indagine volta a mettere in chiaro che cosa è veramente manifesto, indagine fenomenologica o anche critica, se si vuole, e per l'altro indagine metafisica"³¹. La filosofia comprende così due aspetti distinti sul piano metodologico, sebbene non riducibili l'uno all'altro e non separabili dal punto di vista dell'oggetto che intendono descrivere. Anzi la pretesa di giungere all'individuazione di un momento metafisico senza una previa analisi fenomenologica sarebbe simile a un'ingiustificata intuizione intellettuale e d'altro canto il lavoro della fenomenologia resterebbe inutile se non riconoscesse la finalità ulteriore che la propria analisi intende conseguire: "La prima, l'indagine fenomenologica, è necessaria per combattere i pregiudizi, ossia per combattere la tendenza a ritenere manifesto tutto ciò che è comunemente ammesso nell'ambiente in cui si vive... L'altra è l'indagine che si domanda a quali condizioni ciò che è manifesto può essere pensato senza contraddizione. Per l'una e per l'altra via la strada da percorrere è sempre aperta: non ci sono 'colpi di pistola' che risolvano, appunto, di colpo, tutti i problemi, e, forse, il motivo, o uno dei motivi, di quel tramontare dei sistemi della storia della filosofia, che determina poi lo scetticismo di fronte alle possibilità della filosofia, sta nel fatto che molti di quei sistemi si presentavano come esaustivi, come comprendenti in sé tutto lo scibile"³².

L'insistenza su una previa analisi fenomenologica nella individuazione del punto di partenza, dell'oggetto e delle possibilità della metafisica risponde a tutti i tentativi di considerare la filosofia a prescindere dal luogo originario in cui acquisisce significato e di ritenerla fondata soltanto quando essa sia in grado di esibire se stessa come un sistema onnicomprensivo, senza mediazioni, in cui ogni argomento trova una spiegazione adeguata, inattaccabile da ogni punto di vista, in sé perfetto e dato una volta per tutte in ogni sua parte. La distinzione, invece, tra un momento fenomenologico o critico e un momento più propriamente metafisico intende evidenziare la finitezza del conoscere umano e pertanto il fatto che ogni riflessione non può pretendere di essere immediatamente evidente e valida per tutti. La verità è il luogo ideale a cui tende una ricerca e non un dato da riconoscere acriticamente o da imporre a coloro che non riescono a intravederla. La filosofia può così "aiutarci a capire di quali affermazioni possiamo cercare una dimostrazione, un discorso rigoroso", perché sono contenuti adeguati delle capacità conoscitive umane, e "su quali dob-

³¹ S. VANNI ROVIGHI, *Problema della conoscenza, fenomenologia della conoscenza e problemi del conosciuto*, 58 (1966), 2, p. 173.

³² *Ibidem*.

biamo contentarci di probabilità e ragionevolezza”, senza escluderle dalla ricerca perché non riconducibili alla linearità di una dimostrazione³³. “Credo che nulla sia più alieno dall’atteggiamento fenomenologico della pretesa di scoprire di colpo tutta la verità e di risolvere tutti i problemi, perché la fedeltà all’atteggiamento fenomenologico consiste proprio nel paziente dipanare gli equivoci e andare a vedere come stanno le cose. E per questo mi sembra che un tale atteggiamento sia profondamente umano: la storia del pensiero umano ci attesta infatti che l’uomo conquista la verità a un frammento alla volta e che il sapere è una lunga e indefinita presa d’assedio della realtà”³⁴. Molto probabilmente quest’insistenza sulla necessità di individuare nel metodo fenomenologico o critico il punto di partenza imprescindibile per poi trattare i grandi temi della metafisica intendeva esporre non solo una convinzione teorica personale, bensì anche l’atteggiamento e lo stile con i quali era stata compresa e vissuta la ricerca filosofica. La conclusione a cui giunge Sofia Vanni Rovighi mi sembra che in modo molto pacato e sereno si rivolga però anche a coloro che ritenevano superflua la prudenza della fenomenologia della conoscenza e che forse un po’ audacemente intendevano individuare immediatamente l’oggetto della filosofia nell’assoluta ed evidente verità metafisica dell’essere conseguibile a partire dalla sua semantizzazione.

Va dunque precisato che la posizione teoretica di Sofia Vanni Rovighi non si esaurisce in una sorta di opzione di ricerca a favore della fenomenologia intesa soltanto come corrente filosofica, perché ritorna anche in seguito su tali distinzioni e proprio per poter sostenere l’“esistenza” della filosofia: “Per giustificare la persuasione che la filosofia esista, come una specie di vena profonda che alimenta le filosofie, mi pare si debba distinguere nella filosofia una parte fenomenologica e una parte che io chiamerei metafisica, ma che si può chiamare anche, più genericamente, inferenziale”³⁵. Se si considera la fenomenologia come base di ricerca, considerazione anche solo descrittiva della realtà o modo di avere consapevolezza di ciò che si sa, il dissenso tra i punti di vista dei filosofi non è mai rilevante, mentre si palesa in modo chiaro non appena emerge un interesse dichiaratamente metafisico che presuppone l’onere di giustificare la metafisica che si sostiene e qui le divergenze sono “innegabili”, sia perché vi sono molti tipi di metafisica sia perché le sue inferenze non sono come quelle geometriche, ma comportano inevitabilmente delle difficoltà e oscurità³⁶. E qui

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibi*, p. 174.

³⁵ VANNI ROVIGHI, *Esiste la filosofia?*, qui p. 488.

³⁶ *Ibi*, pp. 494-495.

appare chiaramente che la fenomenologia per la Vanni Rovighi non è un “gingillarsi con sottili descrizioni” e vale la pena ricordare che come esempio di fenomenologia cita la *Metafisica* di Aristotele e spiega così il suo giudizio: “È curioso, anche se storicamente spiegabile, che sia passata come espressione di un sistema dogmatico un’opera, come quella, costituita per la maggior parte di fenomenologia e di aporie: forse solo il dodicesimo libro – l’argomentazione per dimostrare l’esistenza del motore immobile – è metafisica in senso stretto, teoria su una realtà che trascende l’esperienza; ma l’opera è tutta costellata di ‘si dubita se’, ‘si deve cercare’, e la maggior parte delle ricerche è di carattere fenomenologico: ‘avventure di uno spirito in cerca della verità’, l’ha definita un commentatore, W.D. Ross, che per averne curata anche filologicamente una edizione e averla tradotta, era in condizione di penetrarne bene il senso”³⁷.

Se in modo emblematico il contributo di Sofia Vanni Rovighi può attestare la compresenza dei versanti fenomenologico-critico e metafisico della ricerca filosofica, e del loro profondo intreccio, questi aspetti rappresentavano anche direttamente gli interessi teorici, pur diversamente declinati, di altri giovani autori.

Italo Mancini (1925-1993), in preparazione della sua *Ontologia fondamentale*³⁸, studia la relazione tra criteriologia e ontologia nella Scuola di Lovanio, individuando nella trascendentalità e nella partecipazione i termini specifici con cui può essere proposta la sintesi metafisica in vista anche dell’ascesa a Dio, e quindi dell’apertura ai temi caratteristici della teologia razionale³⁹.

³⁷ *Ibi*, p. 489.

³⁸ I. MANCINI, *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958. I contributi più importanti di Italo Mancini presentati nella Rivista, accanto altresì a molte analisi d’opere, sono i seguenti: *La metafisica dell’agire*, 43 (1951), 3, pp. 185-196; *Trascendentalità e partecipazione nella metafisica di Lovanio*, 43 (1951), 6, pp. 477-511; *Il trascendentale come fondamento: la teoria dell’atto metafisico*, 46 (1954), 4, pp. 332-355; *Problema e teoria intorno al fondamento*, 46 (1954), 5, pp. 435-465; *La metafisica «sentimentale» di Jean Wahl*, 46 (1954), 6, pp. 505-532; *E. Turolla nella tradizione dei volgarizzatori italiani di Platone*, 46 (1954), 3, pp. 282-288; *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, 47 (1955), 4-5, pp. 464-529; *Sistema e ontologia in G. Marcel*, 47 (1955), 6, pp. 642-661; *Sperimentalismo e metafisica*, 48 (1956), 4-6, pp. 379-384; *Cronaca del Congresso Internazionale di Venezia*, 50 (1958), 5-6, pp. 406-421; *Forma ed esistenza. Studio sull’ontologia della pittura di E. Gilson*, 51 (1959), 2, pp. 116-143; *Espressionismo ontologico*, 52 (1960), 2-3, pp. 206-240; *Mito e demitizzazione*, 54 (1962), 6, pp. 517-551; *Rudolf Bultmann e la precomprensione esistenziale*, 55 (1963), 1, pp. 50-80; *Rudolf Bultmann e la demitizzazione*, 55 (1963), 3-4, pp. 343-381; *Ernst Bloch. I, Teoria della speranza*, 65 (1973), 3, pp. 423-470; *Ernst Bloch. II, Filosofia della religione*, 65 (1973), 4, pp. 661-710.

³⁹ MANCINI, *Trascendentalità e partecipazione nella metafisica di Lovanio*, pp. 477-511.

L'analisi riguarda esplicitamente la modalità di elaborazione del concetto di essere proposto da Johannes B. Lotz e da Joseph de Vries⁴⁰, che si caratterizza per la distinzione tra una comprensione prescientifica e una comprensione scientifica dell'essere. Sulla posizione di Lotz Mancini ritorna anche in un altro importante saggio in cui spiega che il problema dell'ontologia viene formulato utilizzando "tre figure kantiano-heideggeriane"⁴¹, ossia il metodo trascendentale, la differenza ontologica e la nozione di a priori. Questi tratti distintivi dell'ontologia vengono giudicati da Mancini assolutamente inadatti a spiegare l'esperienza, nelle sue diverse dimensioni, cioè ontica, ontologica e metafisica, e anzi presuppongono un previo tralasciare l'esperienza a favore di un essere concepito come antecedente, necessario e formale. E infatti il rilievo decisivo di Mancini nei confronti di Lotz consiste nel segnalare questa particolare difficoltà: "io non trovo in Lotz l'indicazione di una contingenza, che mi costringe a trascendere"⁴², precisazione che consente di inferire che secondo Mancini 1) la trascendenza è un bisogno prodotto dalla contingenza e che 2) solo il rilievo della contingenza, nelle sue pur diverse forme, costituisce il vero punto di partenza della metafisica.

Sarà questa la direzione verso cui le sue opere più mature procederanno con sicurezza, rilevando però che il fondamento metafisico identificato con il "principio di creazione" deve essere integrato da un fondamento ermeneutico in grado di cogliere gli elementi distintivi della fede e della salvezza. Infatti l'appello della rivelazione, che muta radicalmente la visione greca del fondamento, permette di accedere non al mondo immutabile ed eterno delle idee, ma al mondo libero e quindi aperto al rischio e alla responsabilità della storia. In tal senso sono molto significative le sue ricerche sulla filosofia della prassi, sul diritto, e sulla coniugazione tra dimensione utopica della storia e la nuova teologia⁴³.

Ma per restare ai suoi primi contributi, e perciò alla centralità del momento critico-trascendentale in vista di una fondazione metafisica, è interessante

⁴⁰ Si veda il riferimento in *Ontologia fondamentale*, alle pp. 71-72, a *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms: "ens et bonum convertuntur" im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre*, F. Schöningh, Paderborn 1938 di J.B. Lotz e a *Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien*, «Scholastik», 6 (1931), 2, pp. 196-221 di J. de Vries.

⁴¹ I. MANCINI, *J.B. Lotz e l'esperienza mediata di Dio*, in *Il problema dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia 1961, pp. 364-379, qui p. 366.

⁴² *Ibi*, p. 377.

⁴³ I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974; *Diritto e società. Studi e testi*, Quattroventi, Urbino 1993; *Barth, Bultmann, Bonhoeffer. Novecento teologico*, Celuc, Milano 1971; *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 1987².

notare la specificità della proposta teoretica di Mancini. Già i saggi sul trascendentale in quanto fondamento interpretano l'esperienza come originariamente delineata in una metafisica del finito attraverso il non-essere relativo e la istituzione della molteplicità, del movimento, del limite, fino a estendere tale problematicità anche alla dimensione teologica⁴⁴. Qui la ricerca va oltre l'ente inteso come dato verso ciò che lo rende tale, e questa mancanza o ulteriorità dell'essere come significato dell'ente in generale va comunque tratta dall'esperienza, perché altrimenti si dovrebbe fare appello all'intuizionismo o all'astrattismo, a un'idea innata o a una presupposizione ontologica o ancora e viceversa restare rinchiusi in una sorta di empirismo e nella sua descrizione⁴⁵.

In questa prospettiva Mancini propone una teoria del trascendentale che si configura come l'aspetto specifico della filosofia rispetto alla sua dimensione fondamentale, ossia la metafisica: "Questo possibile impegno in ordine alla totalità noi lo diciamo il trascendentale. L'esigenza del trascendentale comporta una teoria generale dell'atto filosofico come atto metafisico"⁴⁶. Non c'è dubbio che questa identificazione del trascendentale con la possibilità del darsi della filosofia e della metafisica provenga in Mancini dall'insegnamento di Gustavo Bontadini e dalla affermazione dell'"implesso originario", delineato nei seguenti passaggi teoretici: affermazione della priorità e datità dell'esperienza, posizione del principio di non contraddizione, idea di un'ulteriorità rispetto all'esperienza, infine esigenza e innegabilità dell'orizzonte metafisico.

In tale contesto l'implesso originario di Bontadini o in generale la teoria dell'atto filosofico o, come ancora in modo personale Mancini tiene a precisare, la triplice ricerca del trascendentale – metodico, costitutivo e assoluto – permette poi di distinguere tra una dimensione orizzontale del fondamento e una dimensione trascendente. Infatti sia il trascendentale sia il trascendente si presentano come compiti e non certo in prima istanza come fatti. Rispetto alla positività dell'esperienza, nel senso di come ci viene posta innanzi, nel suo puro darsi, trascendentale e trascendente si configurano nei termini di un'ulteriorità, non sono semplici dati, non appaiono come fatti dell'esperienza, eppure la loro esigenza risulta innegabile. Dunque l'esperienza presenta il dato e rispetto a questo il trascendentale appare nella duplice dimensione di ciò che rende possibile l'apparire del dato e di ciò che in termini costitutivi trascende il dato stesso in quanto luogo naturale del suo apparire e giungere a presenza⁴⁷.

⁴⁴ Id., *Il trascendentale come fondamento: la teoria dell'atto metafisico*, pp. 332-355; *Problema e teoria intorno al fondamento*, pp. 435-465.

⁴⁵ Id., *Ontologia fondamentale*, p. 213 e p. 223.

⁴⁶ Id., *Il trascendentale come fondamento: la teoria dell'atto metafisico*, p. 332.

⁴⁷ *Ibi*, pp. 354-355.

A questo punto Mancini propone una “costruzione del fondamento”, proprio traendo le conseguenze dalla struttura trascendentale dell’argomentazione e così conclude:

Il non essere che rivela l’essere è dunque il fondamento, la *differentia entis* che vive nell’essere stesso, e che come tale rivela l’essere, diversamente impensabile nella portata trascendentale: ma è fondamento strumentale perché il fondamento finale è il non-essere-non dell’essere e l’essere-non-essere: il fondamento è la pregnanza bipolare della dialettica dell’essere. *Fondamento pertanto può essere detto l’essere dialettico*. Il giudizio può essere detto il fondamento di natura metodologica, mentre l’esperienza è il punto di partenza. L’essere dialettico è il fondamento trascendentale, dialettico e quindi virtualmente indefinito e inconcluso, sì che esso rimane aperto alla problematica trascendente, alla realtà dell’Assoluto (fondamento del trascendente è il principio della disgiuntiva): questo allora si presenterà come il fondamento ultimo o supremo, che verificherà in maniera assoluta la disgiuntiva e sarà *Grund* ontologico della dialettica trascendentale e del giudizio attraverso cui si coglie l’esperienza. La ricerca sul fondamento segue pertanto questo duplice tragitto: *istitutivamente* essa va dall’esperienza al giudizio alla dialettica all’Essere, *costitutivamente* invece essa dà ragione dell’esperienza del giudizio della dialettica attraverso l’Essere. Donde segue questa duplice conseguenza: *primo*: la comprensione dell’essere avviene nella simultaneità col non-essere per noi che viviamo nello stadio dialettico, ma in assoluto l’essere si mostra il vertice dell’essenza e anche della comprensione: ma, applicato all’esperienza che è dialettica, l’essere, come ontologia dell’esperienza, è astratto, è messo fuori dalle sue condizioni naturali: quindi fondamento del trascendentale, o dell’ontologicità dell’esperienza, ha da essere l’essere dialettico; *secondo*: con l’indagine sul fondamento è virtualmente concluso l’intero ciclo teoretico⁴⁸.

La costruzione del fondamento riesce ad acquisire a livello ontologico un punto di vista unitario che rende analogicamente predicabile l’essere di tutti gli enti fino alla fondazione di un discorso sul sacro, e, a livello metafisico, rende possibile un’inferenza dell’assoluto in grado di esibire una forma di trascendenza originaria sotto la forma di “principio inventivo della metafisica”: “La dottrina sul trascendentale analitico o costruttivo si svilupperà puntualizzando la logica del giudizio... e la dialettica dell’essere e del non-essere... Tanto la prima come la seconda ricerca dovrà sfociare nella teoria generale dell’essere o dialettica trascendentale. La dottrina intorno al trascendente, emergente anch’essa dalla teoresi del fondamento, si articola pure in tre momenti: manifestando dapprima il persistere del principio della permanenza dell’essere: in secondo luogo, elaborando la formulazione della portata trascendente di esso... in terzo luogo accostan-

⁴⁸ MANCINI, *Problema e teoria intorno al fondamento*, pp. 463-464.

do il principio della permanenza con la constatazione della dialetticità e così, *se mai continga*, fissare la realtà ontologica dell'essere nell'*Ipsum Esse Subsistens, Dio*⁴⁹.

Ora, al di là di alcune asperità del movimento argomentativo, traspare però che il luogo in cui la ragione, in riferimento ai dati dell'esperienza, riesce a elaborare con le sue mediazioni il senso assoluto dell'essere, nella opposizione al non-essere, è il giudizio⁵⁰. È in riferimento a questo tema specifico che Mancini propone una ricognizione storiografica completa delle modalità con cui è stato elaborato e in tal senso distingue il problema della definizione del giudizio (Hoenen, Maritain), l'unità del giudizio (Maritain e Gilson), l'essere essenzialistico (Aristotele, Rosmini, Hoenen, Maritain) e l'essere esistenzialistico (Brentano, Gilson)⁵¹. La conclusione a cui si può pervenire consiste nel riconoscere che il senso dell'essere si trova già "esercitato" in ogni singolo atto di giudizio, sebbene non si possa ancora parlare di una riflessione o attenzione esplicita riguardante la conoscenza stessa di tale atto, in conformità alla classica distinzione tra *actus exercitus* e *actus signatus*⁵². La semantizzazione dell'essere dovrà così procedere nella linea già seguita da Tommaso nei confronti di Aristotele, ossia distinguendo l'ente secondo le categorie, e quindi situato *in rerum natura*, e l'essere indicato dalla verità delle proposizioni nel giudizio.

Anche a Enrico Nicoletti (1927-1988)⁵³ le posizioni di Severino e Bontadini appaiono inficiate da una "reciproca astrattezza" e perciò ricolloca il discorso metafisico nell'analisi dell'insieme delle determinazioni che si

⁴⁹ *Ibi*, p. 465.

⁵⁰ I. MANCINI, *Ontologia neoclassica*, in ID. (a cura di), *L'essere. Problema-teoria-storia*, Editrice Studium, Roma 1967, pp. 280-281: "L'antinomia è dovuta: a) al fatto che non si vuol fare a meno dell'esperienza (l'essere non vuol fare a meno degli enti); b) al fatto che non ci si può accontentare dell'esperienza (gli enti da soli non danno l'essere); o meglio: gli enti ci danno l'essere, ma non la sua conoscenza in quanto essere. La via d'uscita da questa antinomia è data dalla ricerca di un luogo dove la forza costruttiva della ragione applicata sui dati ontici riesce a sviluppare, con opportune mediazioni, il senso assoluto dell'essere che s'impone nella totale opposizione al non-essere. Questo luogo è il giudizio, atto dello spirito fondamentalmente impegnato nell'affermazione dell'essere e di un essere che prende tutto il suo significato dal contrapporsi al non-essere".

⁵¹ MANCINI, *Ontologia fondamentale*, p. 170. Come è noto Italo Mancini nelle opere della maturità si asterrà con attenzione da simili schemi generali, tra l'altro non sempre idonei a delineare le specifiche posizioni degli interlocutori.

⁵² *Ibi*, p. 205.

⁵³ E. NICOLETTI, *Esistenza ed essere*, Studium, Roma 1963 (si veda la recensione di Virgilio Melchiorre, 55, 1963, 6, pp. 659-660); *Problematicismo e metafisica* (Roma 1966), Garigliano, Cassino 1971; *La crisi della filosofia e il significato delle scienze*, Garigliano, Cassino 1971; *Fenomenologia e interpretazione*, a cura di F. Brezzi e D. Iannotta, introduzione di P. Ricoeur, Franco Angeli, Milano 1989.

reggono sul principio che ogni limitato esige la ragione in grado di spiegare la limitazione⁵⁴. L'inferenza metafisica come passaggio dal limitato al limitante non si fonda sul principio di non contraddizione, bensì su un altro principio, il "principio di fondamento", secondo il quale l'ente implica l'essere o l'ente implica il fondamento assoluto. Dunque il solo principio di non contraddizione non può spiegare la struttura dell'inferenza metafisica, ma si rende necessario un principio di portata sintetica in grado di fondare la determinazione nell'originario immobile. Infatti l'affermazione dell'originarietà del divenire limitato può apparire contraddittoria soltanto a condizione che sia stato stabilito per altra via che il limitato non implichi immediatamente altro da sé, un fondamento illimitato limitante. Senza il principio di fondamento non si potrebbe distinguere tra immanenza e trascendenza, tra il limitato e il fondamento positivo della limitazione, una distinzione questa che non ha a che fare con il trascendentale, dato che non si può trascendere il pensiero, ma si riferisce all'unità dell'esperienza. Il passaggio dal limitato in senso neutro al limitato in senso passivo – come la distinzione di Tommaso tra il *movetur* in senso neutro-intransitivo e in senso passivo – esige un movimento sintetico originario che non può reggersi esclusivamente sul principio di non contraddizione. Nicoletti sostiene così che "il determinarsi della trascendentalità è il determinarsi della struttura originaria nella differenza ontologica tra ente ed essere"⁵⁵. Ne risulta che anche il principio di Parmenide, dal riconosciuto valore metafisico, rimane implicato formalmente come nel trascendentale il Trascendente.

Siamo di fronte a una ripresa *sui generis* dell'argomento ontologico al quale dedicherà molta attenzione anche Adriano Bausola (1930-2000) studiando un autore come Brentano, giustamente importante non solo per la sua dottrina dei molteplici significati dell'ente, ma anche per il recupero della nozione di intenzionalità e per l'analisi delle prove dell'esistenza di Dio⁵⁶. Alla ripresa e alla discussione dell'argomento ontologico viene dedicata particolare attenzione, sia sotto l'aspetto strettamente storico, sia sotto

⁵⁴ ID., *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, 57 (1965), 2-3, pp. 284-304.

⁵⁵ *Ibi*, p. 298.

⁵⁶ A. BAUSOLA, *L'antimetafisicismo di John Dewey*, 47 (1955), 1, pp. 41-67; *I problemi dello spinozismo*, 47 (1955), 3, pp. 260-264; *La teleologia aristotelica e il valore dell'attività noetica*, 48 (1956), suppl., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, pp. 26-70; poi anche in 92 (2000), 2, pp. 189-240; *L'epistemologia strumentalistica e l'operazionalismo di P.W. Bridgman*, 48 (1956), 2, pp. 110-134; *La metafisica dell'intenzionalità morale di Renato Lazzarini*, 48 (1956), 3, pp. 252-266; *Meinecke e lo storicismo*, 48 (1956), 1, pp. 68-75; *Sul criticismo nell'età preromantica*, 50 (1958), 5-6, pp. 547-554; *Problemi dell'ontologia blondeliana*, 51 (1959), 3, pp. 228-251; *A proposito di etica e di metodologia in Schelling in un saggio recente*, 58 (1959), 1, pp. 61-70; *Sul modulo economicistico-*

quello più strettamente teorico. Da quest'ultimo punto di vista l'argomento a priori conserva secondo Bausola una sua inoppugnabile validità, posto che si superi una gnoseologia di tipo dualista, secondo la quale la conoscenza è soltanto soggettiva o fenomenica. Se si riconosce alle idee la capacità di riferirsi e di presentare direttamente la realtà, pensare un ente illimitato ed eterno significa "vederlo" come un essere che sarebbe contraddittorio se fosse privo di esistenza. Avere un'idea di Dio, per una teoria della conoscenza non dualista, vuol dire pensare un'idea reale o come "presenza dell'essere", tanto che pensare l'esistenza di Dio come necessaria comporta anche affermarla non solo nell'idea ma anche nella realtà delle cose presenti, in base a un originario e intenzionale riferimento all'infinito. Pensare qualcosa come reale implica il riconoscimento della realtà di quell'ente⁵⁷. Sul valore da accordare alle prove razionali dell'esistenza di Dio, Bausola ritorna anche in merito alla posizione di Pascal, nel quale emerge-

materialista di lettura del primo idealismo romantico, 51 (1959), 2, pp. 161-172; *Fede e ricerca in Dewey*, 52 (1960), 4, pp. 465-471; *Sul significato storico di Roberto Ardigò*, 52 (1960), 6, pp. 666-676; *A proposito del perfezionamento leibniziano dell'argomento ontologico: il carteggio Leibniz-Eckhard*, 53 (1961), 3-4, pp. 281-297; poi anche 92 (2000), 2, pp. 241-260; *Gli studi leibniziani in Italia nell'ultimo quarantennio*, 54 (1962), 1, pp. 69-98; *Su di un recente studio intorno a verità e prassi*, 55 (1963), 1, pp. 81-97; *La filosofia morale di G.E. Moore*, 56 (1964), 3-4, pp. 376-408; *La cultura italiana è ancora idealistica?*, 57 (1965), 1, pp. 90-105; *Sul problema del divenire*, 57 (1965), 2-3, pp. 271-277, poi anche 92 (2000), 2, pp. 295-302; *Sulla fondazione dello storicismo in Antonio Gramsci*, 58 (1966), 3, pp. 277-298; *Intenzionalità, verità ed evidenza secondo Franz Brentano*, 59 (1967), 3, pp. 275-322; *La classificazione dei fenomeni psichici secondo Franz Brentano*, 59 (1967), 4-5, pp. 457-497; *L'analisi del linguaggio valutativo secondo E.W. Hall*, 60 (1968), 4-5, pp. 410-440; *Una nuova traduzione e interpretazione della «Metafisica» di Aristotele*, 61 (1969), 1, pp. 72-87; *Conversazioni di metafisica*, 63 (1971), 5-6, pp. 646-654; *Sul problema della libertà del volere*, 64 (1972), 1, pp. 27-53; *Horkheimer: futuro della società e religione*, 65 (1973), 1, pp. 151-157; *In tema di morale sessuale*, 65 (1973), 4, pp. 825-839; *Schellinghiana*, 67 (1975), 1, pp. 112-126; *Libertà e persuasione*, 71 (1979), 2, pp. 398-402; *Studi sui rapporti tra filosofia e teologia*, 91 (1999), 3, pp. 414-450; *La dottrina sul giudizio di esistenza e la critica ad alcuni argomenti per l'esistenza di Dio in Franz Brentano* (in AA.VV., *Studi in onore di A. Corsano*, Lacaita, Napoli 1970, pp. 83-94), poi anche 92 (2000), 2, pp. 282-294; *Note a Blaise Pascal*, 92 (2000), 2, pp. 261-281; *La realtà della libertà*, in *Libertà e responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 11-81, poi anche 92 (2000), 2, pp. 303-348; *Per una ripresa dell'argomento ontologico*, 92 (2000), 2, pp. 349-362.

⁵⁷ BAUSOLA, *Il perfezionamento dell'argomento ontologico nel carteggio Leibniz-Eckhard*, 92 (2000), 2, pp. 241-260, già con titolo leggermente diverso in 53 (1961), 3-4, pp. 281-297; *La dottrina sul giudizio di esistenza e la critica ad alcuni argomenti per l'esistenza di Dio in Franz Brentano*; *Per una ripresa dell'argomento ontologico*, in AA.VV., *Pro Fide et Iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli*, Duncker & Humblot, Berlin 1984, pp. 641-656, poi in 92 (2000), 2, pp. 349-362.

rebbe che le prove razionali non sono dotate di un valore rigoroso in grado di garantire la certezza in riferimento all'esistenza di Dio, eppure, considerate da chi ha fede, attestano quanto fosse ragionevole avanzare comunque delle prove, per quanto all'inizio solo probabili⁵⁸. La riflessione sulla "scommessa" di Pascal consente a Bausola di concludere che un'etica ha senso solo dove i valori sono inseriti in un orizzonte ultimo di riferimento, in una dimensione aperta da una fondazione metafisica, dalla posizione di un Dio creatore e finalizzatore: "Se si opta per l'etica e per l'impegno, si sceglie Dio – per il fondamento dell'etica e dell'impegno –: già chi fa una scelta *nella* storia per un senso della storia e per un impegno per essa, se riflette sulla sua opzione, approda al religioso. È già *questa* vita che cambia, prendendo spessore e continuità, se si opta per Dio"⁵⁹.

Per il discorso del fondamento risulta però più rilevante la discussione sul divenire perché anche in questo caso, come si è già visto a proposito di Mancini e Nicoletti, Bausola non si limita a confermare l'opposizione assoluta tra la contraddittorietà del divenire – contraddizione che può venire detta del divenire soltanto nel caso che questo sia assunto come originario, una precisazione che Bausola avanza anche rispetto alle tesi sostenute da Bontadini – e l'immobilità dell'essere, ma riconduce, e potenzia, il discorso alla distinzione tra la determinazione dell'essere e l'essere della determinazione, da cui deriva

⁵⁸ BAUSOLA, *Note a Blaise Pascal*, pp. 261-281. A Pascal Bausola dedicò sempre una particolare simpatia e attenzione, e in merito si può ricordare la sua *Introduzione a Pascal*, Laterza, Bari 1973 e la pubblicazione dei *Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1978.

⁵⁹ *Id.*, *Le ragioni della libertà. Le ragioni della solidarietà*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 122; poco prima, p. 121, riferendosi al Dio di Pascal, il Dio della religione e non dei filosofi, proposto con il *pari*, Bausola scriveva: "È pensando a questo Dio che si può dire che decidersi per un Fondamento ultimo di senso dell'intera vita e, quindi, per un fondamento del valore di ogni singola vita, significa decidersi per il fondamento assoluto del rispetto reciproco tra le persone: per il fondamento assoluto della giustizia. Vuol dire operare con la fiducia in un ordine nel quale l'altro uomo non è solo un centro incondizionato di libertà, imprevedibile, senza leggi, di diritto da nulla orientato, ma è un soggetto che deve partecipare a un ordine etico oggettivo che è garanzia per tutti, ordine che lo spinge a rispettare il prossimo nel mondo. Significa decidersi per chi salva eternamente, da sempre, tutto il positivo che, momento per momento, ma transeuntamente, si consegue nella storia. Vuol dire optare per chi realizza comunque la giustizia, epperò agire per la giustizia nella storia anche se si vede, tanto spesso, che la giustizia nella storia è sconfitta. Significa, in sintesi, decidersi per quel fondamento di consistenza e di intelligibilità del reale, senza il quale la tentazione del nichilismo diventa massiccia e incumbente". Al tema della libertà Bausola dedicò molti saggi, cfr. per esempio *Libertà e responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 1980 e 1987; *Filosofia morale. Lineamenti*, Celuc, Milano 1974; *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura dell'«Essere e il nulla»*, Vita e Pensiero, Milano 1973; *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 108-130 e l'antologia *La libertà*, La Scuola, Brescia 1985, 1990³.

almeno logicamente la possibilità che una determinazione finisca nel nulla⁶⁰. Se l'essere è l'attualità della determinazione, il fatto che una determinazione è posta, la determinazione a sua volta non è l'essere, perché questo è un termine "in se stesso" univoco, l'essere è ovunque e sempre essere, e una volta posto segue anche la determinazione, il fatto che qualsiasi determinazione data ha l'essere ed esistendo può anche annullarsi e così viene meno anche l'essere che essa è. Questa differenza può venire colta unicamente nell'ente in quanto unità della determinazione e dell'essere, nel quale rimane attestato che determinazione ed essere sono solo insieme, sebbene la determinazione possa non essere. Infatti l'essere non costituisce il contenuto della determinazione, ma solo il suo esserci, e quindi essa, per essere, necessita dell'essere, ma non lo implica in assoluto: "ciò che 'determinazione' significa non implica ciò che 'essere' significa", vale a dire "l'essere non è costitutivo del giallo in quanto giallo; l'essere è costitutivo dell'esserci del giallo; ma non devo pensare l'essere per pensare il giallo in quanto giallo" e pertanto non è l'essere del giallo che esiste, ma è il giallo, vale a dire la determinazione, che esiste⁶¹. Ne deriva che propriamente l'esistenza non può predicarsi dell'essere, perché vorrebbe dire trattare l'essere come se fosse una determinazione, dato che solo la determinazione è, cioè ha l'essere, mentre l'essere è l'essere, e non ha l'essere, in linea con il fatto già accennato che essere significa univocamente soltanto sé.

Ciò che l'esperienza attesta come negativo, o anche ciò che nel divenire appare che prima era e poi non è più, è la determinazione e non invece anche l'essere della determinazione. Per giungere a una simile conclusione che consente di aprire un cammino diverso e che va oltre quello tracciato dalle analisi del divenire delineate da Bontadini e Severino, occorre procedere, sostiene Bausola, oltre Parmenide e non dimenticare la grande conquista metafisica di Platone, la quale permette di sostenere che la determinazione, come esistente, può non essere e con ciò resta attestato il suo carattere diveniente⁶². La proposta filosofica di Adriano Bausola meriterebbe non solo un accenno come questo appena abbozzato, ma una presentazione più profonda e capace di far emergere la specificità del suo insegnamento, caratterizzato da alti studi teorici proposti con argomenti precisi e sottili e d'altro canto non separabile dalla sua riservata e prudente personalità⁶³.

⁶⁰ Id., *Sul problema del divenire*, pp. 271-277, poi in 92 (2000), 2, pp. 295-302, distinzione che era già stata esposta nello studio *Conversazioni di metafisica*, con cui venivano presentati i due volumi di Bontadini, 63 (1971), 5-6, pp. 646-654, in particolare p. 653.

⁶¹ Id., *Sul problema del divenire*, pp. 296-297.

⁶² *Ibi*, pp. 301-302.

⁶³ Importanti saggi in memoria dell'attività di Adriano Bausola sono quelli di F. TESSITORE, *Ricordo di Adriano Bausola*, 94 (2002), 1, pp. 45-54 e di M. LENOCI, *Adriano Bausola: filosofo e rettore*, «Vita e Pensiero», 83 (2000), 4, pp. 303-324.

Virgilio Melchiorre (1931), con una serie di contributi che partono dal 1953 e che culminano nel dibattito del 1998 sulla via analogica⁶⁴, ha collegato il rigore fondativo di Bontadini con le istanze del pensiero contemporaneo e con i problemi dell'antropologia⁶⁵. Il suo itinerario di pensiero può riassumersi nella coniugazione del "principio di Parmenide" con la fenomenologia trascendentale o anche in un movimento dialettico tra la polarità metafisica e quella esistenziale. L'interesse per la fenomenologia lo aiuta a rivisitare criticamente le origini della modernità e ad assumere l'*ego cogito* cartesiano come il punto di partenza della riflessione. Sempre la fenomenologia allarga la prospettiva della domanda filosofica sul senso dell'essere, che ora non mostra solo il tratto della meraviglia, bensì anche il risvolto esistenziale e sofferto che nasce dove l'ente nell'apparire non è in grado di esibire le ragioni della propria finitezza e quindi attesta il suo inevitabile tramontare, una questione compendiata da Leibniz nel "perché c'è qualcosa

⁶⁴ Il volume di V. MELCHIORRE, *La via analogica*, pubblicato nell'aprile del 1996, venne discusso in Università Cattolica e presso la Fondazione Pareyson di Torino, con Claudio Ciancio, Francesco Moiso, Ugo Perone, Carlo Sini e Mario Ruggenini. Gli interventi vennero ripresi nel 1998 sulla Rivista alle pp. 78-106 e 107-133, poi ripubblicati anche in *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 257-328. L'impostazione analogica aveva già trovato forma nell'originale percorso fondativo proposto in *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982, 1984², 1990³, 1993⁴.

⁶⁵ *Kierkegaard e il fideismo*, 45 (1953), 2, pp. 143-176; *A proposito di storia e di filosofia della storia*, 49 (1957), 1, pp. 82-86; *Temporalità e ripresa in S. Agostino*, 49 (1957), 5-6, pp. 459-468; *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier*, 53 (1961), 3-4, pp. 298-313, poi ripubblicato in *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 147-169; *Dialettica della libertà*, 58 (1966), 3, pp. 255-276, poi ripreso in *La coscienza utopica*, pp. 23-64; *Corpo, persona e lavoro*, 74 (1982), 2, pp. 197-224 (in precedenza era già apparso il contributo *Corpo e persona*, «Comunicazioni sociali», 3, 1981, 3-4, pp. 4-31); *Prospettive del Novecento*, 75 (1983), 4, pp. 635-642; *Prospettive teologiche nella filosofia di Husserl*, 81 (1989), 2, pp. 201-218, poi anche in *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 213-236; *L'analogia come chiave di lettura della creazione*, 84 (1992), 4, pp. 563-586; *L'analogia in Aristotele*, 85 (1993), 2-4, pp. 230-255, poi ripubblicato in *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 241-269; *La scala di Diotima. Per una lettura del «Simposio» di Platone*, 93 (2001), 3, pp. 343-371; *Presentazione* (del congresso su Mounier), 98 (2006), 2, pp. 211-214; *Mounier. Per un'ontologia della persona*, 98 (2006), 2, pp. 215-236. Di due opere di Melchiorre erano apparse sulla Rivista le recensioni di U. REGINA, *Dire la differenza con la persona. A proposito della terza edizione di «Essere e parola» di Melchiorre*, 83 (1991), 4, pp. 620-627 e di S. MANCINI, *La metafisica segreta di Kant. Su un recente saggio di Virgilio Melchiorre*, 84 (1992), 1, pp. 168-177. Melchiorre aveva proposto una precisa autopresentazione filosofica in due importanti saggi: *Esperienza trascendentale ed ermeneutica*, in AA.VV., *La mia prospettiva filosofica*, Gregoriana, Padova 1988, pp. 11-28, poi ripresa in *Figure del sapere*, pp. 3-21 e *Dal «principio di Parmenide» alla fenomenologia trascendentale. Per un'autobiografia intellettuale*, «Annuario filosofico», 18 (2002), pp. 29-39.

piuttosto che niente?”. In tal modo la domanda sull’origine rivela la legittimità e l’importanza della sua formulazione ricercando la garanzia del darsi dell’ente e per farlo si dispiega in un processo intenzionale che muove dall’ente verso il suo significato, facendo *epoché* delle certezze quotidiane e superando il dubbio metodico con l’evidenza di un “residuo” apoditticamente “certo” da cui può risorgere trasformata l’interrogazione filosofica.

L’analisi della struttura fondamentale della coscienza costituisce un punto di partenza “certo”, perché le sue modalità rappresentative sono anche le condizioni che configurano i modi e i sensi dell’essere. Questa complementarità tra piano noetico e noematico è riscontrabile già a partire dal movimento percettivo: il flusso percettivo si configura infatti in una condizione temporale e corporea, come un vedere e un sentire prospettici in funzione di un corrispettivo noematico sempre determinato, colto per lati e profili. Nella forma assertiva del giudizio troveranno poi espressione i contenuti percettivi raccolti e uniti nell’è della copula come posizione, cioè limite o anche determinazione di realtà. Ora la negazione attestata da ogni determinazione non è assoluta, in quanto tale sarebbe in sé non pensabile, ma relativa, consegue la propria condizione di possibilità nel rinvio ad altro da sé, a un costitutivo essere per l’altro. Su queste basi il senso del limite riscontrato nella determinazione, nella sua negatività, che dunque dipende da altro, non può reggersi su una catena di negazioni, l’una che rinvia all’altra nella ricerca della propria condizione di possibilità, ma ultimamente deve approdare a una relazione costitutiva e fondante, cioè a un “altro” non limitato, a una “attualità d’essere pura e assoluta”, perché se nel rinvio dovesse permanere un residuo costante di non-essere, la determinazione si reggerebbe in definitiva su un assoluto non-essere, con la conseguenza che non solo il movimento del rinvio sarebbe contraddittorio in se stesso, ma anche la totalità delle determinazioni resterebbe basata su una non risolta contraddizione fondamentale della realtà.

Non sono dunque le figure del movimento coscienziale a costruire una corrispondente realtà limitata e determinata, bensì è il fatto che ogni determinazione, considerata a sé stante, riposa in un costitutivo non senso e, nella ricerca di una definitività, dà inizio a un movimento dialettico di rinvio ad altro da sé come indagine sul proprio fondamento. Derivatamente, il rinvio non può terminare a un radicale e insanabile non-essere, perché allora si tratterebbe di un finto movimento, che impegna le determinazioni a un incessante bisogno di senso destinato a rimanere vano. È in quest’ottica che il principio di non contraddizione mostra la propria cogenza a partire da una esplicita richiesta di fondamento, sia perché il non-essere non può essere originario sia perché la determinazione è attestazione del limite, cioè si dà come limite di un’origine non finita che differisce nella realtà. Inoltre il pensiero della finitezza ha senso esattamente in quanto rinviene come propria condizione di possibilità, ancora una volta, non il limite del pen-

siero, ma l'infinito, la rimozione della finitezza come tale. Come il principio di non contraddizione rivela la propria funzione togliendo la contraddizione, così la riflessione procede a partire dal presupposto di un'infinità incontrata solo alla fine del percorso trascendentale. Il pensiero della determinazione come limite, per non essere destinato alla propria negazione, deve presupporre a priori la riflessione sempre fungente dell'idea dell'infinito o dell'assoluto, un movimento che incontra la determinazione perché continuamente ritorna sul proprio principio come condizione di possibilità del movimento stesso. Quindi non tanto l'esperienza generale e astratta bensì "il dato dell'esistenza finita" presuppone l'assoluto come reale, perché la non-realtà dell'assoluto non solo sarebbe in contraddizione con la stessa idea di assoluto, ma invaliderebbe anche la possibilità di quel finito, che come tale presuppone l'infinito e che nell'esperienza di fatto è dato.

Da questa conclusione si può notare che il *cogito* da cui aveva preso le mosse l'indagine sul fondamento rappresentava esclusivamente un punto di partenza metodologico, perché esso stesso, nel suo puro riflettere, presupponeva, sebbene non avvertita e comunque sempre fungente, la realtà dell'incondizionato, che era e rimane il punto di partenza della ricerca metafisica. Con le parole di Kierkegaard la fondazione si regge sul paradosso: "L'inizio non è ciò da cui si inizia, ma ciò a cui si giunge; e vi si giunge a ritroso". Per altre vie, ma con un esito molto prossimo, Maurizio Mantiagalli, nella sua *Teoria del fondamento*, ha così sostenuto che "mentre l'intelligenza dell'essere muove dall'esperienza del divenire, l'intelligenza del divenire richiama, si fonda e si attesta nella comprensione dell'essere, in forza di quella peculiare circolarità che intercorre tra l'esperienza (dell'essere come del divenire) ed il suo principio di lettura"⁶⁶.

In tal modo risulta davvero riduttivo considerare la fenomenologia come un semplice inventario del mondo, un processo descrittivo inconcludente, che attesta, quando riesce, il semplice fatto che le cose stanno così come appaiono. È certo che la determinazione presenta con il suo limite il negativo che la circoscrive e allora insieme alla determinazione avvertiamo l'incidenza del non-essere e della negatività. È in forza del non-essere che la fenomenologia passa da analisi descrittiva a riflessione trascendentale sulle condizioni di possibilità del limite, sulla condizione ultima per cui la determinazione sorge, appare e si stabilisce proprio circondata dalla negatività. Da questo punto di vista l'assoluto principio dell'essere nasce dalla negazione della negazione, ma non con il compito di rimuovere il contraddittorio, bensì di superare il limite, e di esibire il proprio statuto di essere l'assoluto non del limite, non il contraddittorio, ma l'altro dall'essere del-

⁶⁶ MANGIAGALLI, *Teoria del fondamento*, p. 615.

l'ente. Dalla parte dell'ente finito questo assoluto principio dell'essere, ossia il fondamento, continua ad apparire come il diverso, ma a questo punto di una diversità incontenibile, come l'assolutamente altro, come l'assoluto ni-ente.

Qui sorge il problema di esprimere con parole umane, finite, un niente che è tutto, l'assolutamente diverso da ogni determinazione che nella sua trascendenza infinita è il fondamento di ogni alterità e di ogni negazione, tanto che stando all'inizio di ciascuna determinazione come principio più intimo e nascosto ha già posto in salvo ogni finito proprio nel suo faticoso continuare a determinarsi, cioè a vivere e anche nel suo empirico perire. La notte oscura, il non senso, il primo principio senza predicati e senza nomi sembrano esperienze dell'impensabile e dell'indicibile, ciò che si avverte come fondamentale eppure non divisibile, non raccontabile, che in fondo non può tradursi in una storia comune: la mistica, con il silenzio, indica così il niente assoluto che circonda ogni determinazione. Se però si guarda la determinazione non per l'aspetto che ne esibisce la fine e il limite, ma per il suo fungere a termine di ciò che via via si partecipa e diversamente si dispiega, non viene più in primo piano solo il negativo, bensì resta esaltata l'impronta caratteristica di tutto ciò che si rivela, la presenza, per quanto contratta debba considerarsi, dell'essere e della sua partecipazione. Il finito sarà così anche negatività, ma innanzitutto e per lo più presenza dell'essere, cioè una trascendenza che si fa immanente o una immanenza che brama l'ulteriorità del trascendere: ogni ente è quindi un segno e un nome dell'essere che si attualizza. E tuttavia l'ente rivela questa sua intrinseca compresenza e variazione di livello ontologico solo se riesce a far trasparire nell'immediatezza di ogni significazione l'interiore e ulteriore trascendenza che unicamente così può essere detta, tanto che il linguaggio umano è chiamato a conformarsi a una simile opera di designazione del fondamento percorrendo le risorse e i modi del simbolo.

Il linguaggio simbolico non è dunque impreciso, ma il suo statuto è rigoroso tanto quanto il fondamento che deve esprimere, e la sua duplice articolazione accenna alla trascendenza e all'immanenza, all'essere e al nulla, alla differenza che ogni fondamento non immobile, cioè sterile, deve continuare a suscitare. Il simbolo significa propriamente il limite e impropriamente accenna a quanto di più fondamentale possa rivelarsi in ogni determinazione. Non siamo quindi invitati per amore dell'essere a consegnare l'ente in preda al nulla che tutto divora o a usare la necessità della rimozione del nulla nell'ente solo per lasciarlo ancora una volta sciolto dall'essere. Si resta legati al significato proprio perché la metafora ha bisogno della forza della diversa nomina per continuare a generare trascendenza. Il dire umano non nomina l'ente solo per scorgervi l'essere che lo inhabita, il dire del fondamento non abbandona il fondato a se stesso, cioè al

nulla che lo ritaglia, dopo che questo è servito come punto di partenza di una radicale e assoluta nominazione. L'analogia, in quanto figura del pensiero e dell'essere, resta memore del limite perché il suo sapere sorge sempre dal finito, dalla sua intima e immediata parzialità, e soltanto questa può essere direttamente e propriamente nominata, mentre il suo senso ultimo semplicemente vi traspare e resta impensabile e innominabile sul crinale di un abisso che non è vuoto. Perché dal silenzio che non può dire espressamente il fondamento, o dalla determinazione finita che invoca nel suo giungere a presenza l'altro di cui è testimonianza, sorge comunque, se non eliminando la contraddizione almeno dando voce all'alterità, ogni logos umano, ogni pensiero e ogni parola. La parola non è assegnata a un totale silenzio e la determinazione non è solo finitezza, ma queste sono il luogo storico in cui traspare l'assolutamente altro, l'ulteriorità del fondamento, la trascendenza assoluta, il senso di ogni possibilità. Il simbolo tesse una realtà di significati che nel loro intreccio diversamente nominano l'origine da cui provengono e il fine del loro destinarsi. Il fondamento non rimuove contraddizioni perché chiamato in causa, ma diversamente si partecipa come donazione di sé e come invocazione che ogni ente serenamente accenna nel riconoscimento del limite.

La domanda sul fondamento non nasce dunque né a caso né per forza, non consegue definitivamente l'assoluto, resta domanda, espressione di indigenza ma anche di apertura, di modestia e insieme di serietà e rigore: sa che può sorgere perché dettata da condizioni che essa stessa non può porre e ammette perciò di dipendere, nel suo continuare a domandare, da una verità a cui tende, ma che non può esibire come un risultato o gestire come un possesso. Dunque il fondamento è il luogo a cui tende la ricerca metafisica, ma nel rispetto di alcune imprescindibili condizioni. Solo nell'esperienza dell'ente, del mondo e del con-essere delle persone, nella profondità della vita, si danno la testimonianza e quindi la responsabilità dei significati propri con cui si nomina il fondamento e con cui si ricercano nel finito le tracce dell'assoluto.

Il cammino che è stato così tracciato ha ancora un futuro da pensare.