

## ANALISI D'OPERE

M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano 1972. Un volume di pp. 161.

*Ontologia triadica e trinitaria*, trentaseiesimo volume degli *Opera omnia* di M. F. Sciacca e settimo della *Filosofia dell'integralità*, è la rielaborazione di una serie di lezioni tenute nel settembre 1971 presso il Centro internazionale di Studi rosminiani di Stresa. Esso costituisce pertanto la più recente espressione del pensiero dell'autore a proposito dei temi fondamentali della filosofia. Si tratta di un discorso insieme storiografico, nel senso che implica un ripensamento dell'intera storia della filosofia occidentale, e teoretico, anzi, come precisa il sottotitolo, « metafisico-teologico », perché intreccia a considerazioni di carattere filosofico sulla portata del concetto di creazione, riflessioni di carattere teologico sulle sue implicazioni (la salvezza dell'uomo). Per ragioni di competenza fermerò la mia attenzione soprattutto sulla parte storiografica e filosofica.

Due sono, secondo Sciacca, le possibili prospettive metafisiche, quella creazionistica e quella non creazionistica. Elemento discriminante fra esse è il « principio della *creatio ex nihilo* » (p. 18), secondo il quale all'origine c'è solo l'Essere, cioè l'Essere e nient'altro, che è come dire l'Essere e il Nulla (p. 19). La creazione consiste nel far essere dal nulla quel che non era, cioè il finito, che in tal modo è un essere tratto dal nulla, cioè un essere diverso dall'Essere originario, e tuttavia diverso anche dal Nulla originario, cioè un essere che ha un *suo* essere (p. 21).

Nelle metafisiche non creazionistiche c'è posto solo per l'Essere originario: il finito non è che una caduta dell'Essere originario, un suo depotenziamento, che in ultima analisi si risolve nel nulla. L'unico rapporto possibile in esse tra l'Essere originario e il finito è l'emanazione, la quale da un lato fa sì che il finito sia della stessa sostanza dell'Essere e dunque sia divino esso stesso (panteismo), e dall'altro che esso, in quanto tendente a determinarsi come diverso dall'Essere originario, perda ogni consistenza reale (acosmismo). La posizione emblematica di tutte le metafisiche panteistico-emanazionistiche è la filosofia di Parmenide, che coerentemente ammette solo l'Essere e nega tutto il resto (p. 27). Ma questa metafisica è destinata a rovesciarsi immediatamente nel nichilismo di Gorgia, che Sciacca definisce « la critica emblematica o la coscienza critica radicale » delle metafisiche non creazionistiche. Gorgia infatti osserva che, se l'essere è l'essere (Parmenide), il non essere è il non essere, dunque non è meno dell'essere, e pertanto l'essere è identico al non essere (p. 26).

Un tentativo di uscire dal dilemma Parmenide-Gorgia è compiuto da Platone, da Aristotele e da Plotino, ma si tratta di un tentativo sostanzialmente fallito, per la mancanza del principio di creazione. L'Essere originario per Platone è costituito dalle Idee, unificate dall'Idea del Bello, del Bene e dell'Essere. Platone tuttavia concepisce quest'Essere come Esemplare eterno del mondo, il che porta come conseguenza che il mondo, in quanto necessariamente rispecchiato nel suo eterno Esemplare, non può non essere, è necessario, e in tal modo la trascendenza e l'assolutezza dell'Essere nei confronti del mondo è compromessa. Il mondo inoltre, come immagine depotenziata dell'Essere, è un non essere, o almeno una caduta dall'essere, che viene spiegata mediante il ricorso ad un principio altrettanto originario quanto l'Essere, cioè la materia: si determina così un dualismo tra due assoluti contraddittoriamente limitantisi (pp. 28-31).



Più grave ancora è il fallimento del tentativo di Aristotele, il quale, eliminando le Idee, assolutizza il finito, lo rende autosufficiente, necessario, e, pur ammettendo un Dio trascendente, anziché condizionare il mondo a Dio, finisce col condizionare Dio al mondo. Il Dio di Aristotele infatti, secondo Sciacca, in quanto è per essenza causa motrice del mondo, non può non muovere, cioè non può essere quello che è senza il mondo da muovere; ed in quanto Pensiero che si identifica col suo oggetto, cioè con le pure forme degli esseri, finisce col coincidere con l'ordine delle essenze, cioè con lo stesso ordine cosmico (pp. 33-37).

L'estremo tentativo, sempre nell'ambito della metafisica non creazionistica, di salvare l'assolutezza di Dio ed insieme la realtà del mondo è compiuto da Plotino col concetto di emanazione. Ma, in quanto l'emanazione è concepita come processo necessario, e per giunta diffusivo della stessa sostanza di Dio, coinvolge Dio stesso nella realtà del mondo (panteismo) da un lato, mentre dall'altro nega al mondo una realtà sua propria (acosmismo), mancando in pieno tutti gli obiettivi che si era proposti (pp. 42-45).

Solo nel cristianesimo, dove la stessa materia è concepita come creata dal nulla ad opera di un Dio che è libero di creare ed anche di non creare, si salva l'alterità ontologica tra Dio e il mondo, cioè l'assolutezza di Dio ed insieme il possesso di una realtà propria da parte del mondo (pp. 46-50). Ma questo guadagno speculativo è andato completamente perduto in quella specie di trascrizione del cristianesimo in termini razionali e mondani che sono le metafisiche di Spinoza e di Hegel, le quali non fanno che riprendere coerentemente la gnosi di Plotino. Specialmente con Hegel, che rovescia la concezione plotiniana risolvendo completamente Dio nel mondo (cosmismo), si ha la conclusione e perciò l'esaurimento speculativo della metafisica non creazionistica inaugurata da Parmenide. A Hegel subentrò infatti Nietzsche, che è la coscienza critica di Hegel come Gorgia lo era di Parmenide (e Hume di Spinoza), con la sua dichiarazione della morte di Dio, che si riferisce al Dio-causa della metafisica non creazionistica (pp. 52-55).

La conclusione negativa e contraddittoria cui la metafisica non creazionistica è pervenuta nel pensiero greco con Gorgia e in quello moderno con Nietzsche costituisce, si potrebbe dire, la dimostrazione per assurdo della validità della metafisica creazionistica. Una prova diretta di questa non è infatti fornita da Sciacca, il quale dichiara esplicitamente che la creazione è un « principio » che la filosofia ha storicamente assunto dalla rivelazione, anche se di per se stesso è pienamente comprensibile dalla ragione (pp. 20-21, nota 3). Ma la dimostrazione delle conseguenze assurde (negazione dell'assolutezza del Principio metafisico e della stessa realtà del mondo), a cui la negazione di esso conduce, è una prova indiretta, che si potrebbe definire dialettica, della sua necessità. Una volta ammesso il principio di creazione, Sciacca può sviluppare a partire da esso, sulla scorta di S. Agostino, S. Tommaso e Rosmini, tutta una serie di considerazioni di carattere filosofico, che permettono di risolvere problemi quali l'esistenza del mondo, la sua dipendenza dal Principio (che per Sciacca non è Causa), la sua limitatezza ed insieme la sua bontà, l'analogia tra l'essere triadico dell'uomo e l'essere trinitario di Dio. Ad esse si aggiungono riflessioni di tipo teologico sulla defezione originaria di Adamo, l'azione mediatrice di Cristo, la possibilità offerta all'uomo di percorrere due vie, quella del Nulla e quella dell'Essere, e l'esito di quest'ultima, indicato nell'inoggettivazione e nell'« inabitazione » della divina Trinità.

Su questa, che costituisce per così dire la *pars construens*, e quindi la parte più importante del libro, non posso che esprimere il mio totale consenso, insieme all'ammirazione per la sua profondità e il suo vigore speculativo. Quello che per me resta ancora un problema aperto è la giustificazione teoretica del concetto di creazione. La prova, che ho chiamato di tipo « dialettico », fornitane da Sciacca, regge infatti solo a condizione che le metafisiche non creazionistiche conducano veramente a conseguenze assurde. Ora, se ciò mi sembra senz'altro provato nel caso di Parmenide e della tradizione di pensiero che da lui direttamente discende, cioè quella comprendente Plotino, Spinoza e Hegel, a causa dell'esito indubbiamente monistico e quindi contraddittorio

(rispetto all'innegabile molteplicità dell'esperienza ed alla necessaria assolutezza del Principio) cui essa conduce, non trovo altrettanto persuasiva la prova che Sciacca ce ne offre a proposito di Platone e di Aristotele.

Il contributo teoretico di questi pensatori è infatti consistito, a mio avviso, essenzialmente nel tentativo di porre il problema dell'essere in termini diversi dalla dualità di puro « essere » e puro « nulla » stabilita da Parmenide, nella quale essi videro con ragione la causa principale dell'assurdo esito monistico. Ora, non si può dire che questo tentativo sia completamente fallito: Platone infatti, nel *Parmenide* e nel *Sofista*, riesce non solo a confutare Parmenide, ma anche ad offrire un'alternativa valida al suo pensiero, distinguendo nell'ambito dell'essere l'identico dal diverso e cioè articolando l'essere in una pluralità di significati che gli consentono insieme di evitare il monismo e di assicurare una propria consistenza agli enti finiti. Il dualismo Idea-materia, è vero, resta irrisolto e costituisce la premessa dell'esito monistico cui giungerà Plotino, come ormai hanno dimostrato i numerosi sostenitori (Robin, Merlan, de Vogel, Krämer) della continuità fra platonismo e neoplatonismo. Ma tale dualismo, e soprattutto tale premessa, sono dovuti all'abbandono, da parte di Platone, dell'ispirazione genuinamente antieleatica dei dialoghi e ad un ritorno all'impostazione parmenidea del problema della realtà, esplicitamente rimproveratogli da Aristotele (*l'aporètai archaikòs*, cioè il discutere esclusivamente in termini di « essere » e « nulla », cfr. *Metaph.* N. 2, 1089 a 1-2).

Quanto poi a quest'ultimo, si possono certo indicare nel suo pensiero numerose difficoltà, anche insuperabili, ma tali non mi sembrano quelle indicate da Sciacca, che spesso danno l'impressione di nascere da un'interpretazione pregiudizialmente ostile. Alludo in particolare alla presunta autosufficienza del mondo, chiaramente smentita dalle ripetute dichiarazioni della sua dipendenza da Dio; alla discutibile identificazione della sua incontraddittorietà con una forma di necessità; all'identificazione dell'essenza di Dio con la sua azione motrice e soprattutto all'affermazione che il pensiero divino si identifica con l'ordine delle essenze, cioè con l'ordine cosmico: nemmeno il più audace tentativo di dare un contenuto diverso al pensiero divino, quello compiuto da Krämer e rimasto peraltro senza seguito, è giunto infatti a tanto, ma si è limitato a considerare oggetto del pensiero divino gli altri motori immobili (cfr. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964).

Come ho già rilevato in altra occasione, l'interpretazione che Sciacca dà del pensiero greco appare influenzata da un'ispirazione idealistica, anzi neoidealistica (gentiliana), la quale a sua volta è debitrice, a questo proposito, allo spiritualismo antiellenizzante di un Laberthonnière (cfr. *Idéalisme grec et réalisme chrétien*). Ma si tratta, a mio giudizio, di un elemento speculativo non del tutto coerente con il complesso del pensiero sciacchiano, non certamente propenso, credo, specialmente in un momento come quello presente, a indulgere verso la teologia della deellenizzazione.

Quanto al « teorema della creazione », desidero aggiungere che non trovo persuasivi nemmeno altri tentativi, compiuti da pensatori italiani contemporanei, di dimostrarlo o di negarlo, perché sempre condotti in maniera che Aristotele definirebbe « arcaica », cioè in termini di puro essere e puro nulla, e pertanto mi chiedo se esso sia veramente un « teorema », o non piuttosto, come lo definisce Sciacca, un « principio », del quale tuttavia si può mostrare almeno la possibilità, accertando, con Platone e Aristotele, la dipendenza del mondo dell'esperienza da un Assoluto trascendente.