

PENSARE IN PARTECIPE ASSENSO ESSE, UNUM, VERUM, BONUM

MAURIZIO MALAGUTI *

QUASI NOTISSIMUM: LA NOTIZIA ORIGINARIA DELL'ESSERE

«Pensare con partecipe assenso»: propongo con questa espressione di cogliere il senso del verbo greco *noein* qual appare nel contesto dei frammenti parmenidei, al fine di riprendere e rendere esplicito il senso della distinzione heideggeriana tra «*wissen*» e «*denken*», tra «conoscere» e «pensare». Nelle serrate discussioni in seno al nostro Dipartimento di Filosofia presso l'Università di Bologna ho potuto notare che intendere il «*denken*» heideggeriano semplicemente con «pensare» può dar luogo a fraintendimenti e, addirittura, a qualche risentimento. In effetti, mi è capitato più di una volta di ascoltare scienziati eminenti, italiani e stranieri, che si dichiaravano offesi addirittura dalla famosa espressione heideggeriana «La scienza non pensa»¹. «Ma come si può scrivere una cosa di questo genere – si diceva con sdegnata sorpresa – a fronte della genialità manifesta nella ricerca scientifica, a fronte anche della traduzione dei risultati scientifici in strumenti tecnici di straordinaria efficacia?». L'espressione heideggeriana suona come un

* Già Professore ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Alma Mater Studiorum Università di Bologna.

¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Was Heisst denken*, in ID., *Gesamtausgabe Band 8*, Klostermann, Frankfurt A.M. 2002, p. 9 (*Die Wissenschaft denkt nicht*), trad. it. *Che cosa significa pensare*, SugarCo, Milano 1988, p. 41).

insulto nei confronti degli scienziati in ragione soltanto di un completo fraintendimento. La scienza «conosce». C'è straordinaria genialità nella conoscenza degli enti e degli enti di ragione. Ma, appunto, il «conoscere» fa sempre riferimento ai «*cogitata*» intesi come i termini ai quali l'intenzionalità del ricercatore si volge. Ma la filosofia «pensa l'essere» che non è, che non può essere oggetto di conoscenza né di scienza. Che cosa significa, qui, la parola «essere» in netta distinzione rispetto agli «enti»? Pantaleo Carabellese sosteneva che il problema interno della filosofia è lo stesso che il problema oggettivo della filosofia². Nell'indicazione del senso dell'essere cui il pensiero si rapporta in una sua specifica modalità, emerge la specificità della filosofia.

La distinzione tra «conoscere» e «pensare», caratteristica della tematizzazione heideggeriana, in realtà, è antica. Si può ripensare alla differenza tra *ratio* e *intellectus*. La *ratio* sviluppa argomenti e dà evidenza a relazioni; l'intelletto *intus legit*. Ma non si riduca il senso di «*intus legere*» a quanto se ne intende nell'intuizionismo psicologico: non si tratta di cogliere le cose penetrando nella loro essenza, poiché questa ipotesi appare del tutto e soltanto fantasiosa; si tratta piuttosto di riconoscersi partecipi dell'essere nel suo essenziale manifestarsi e quindi di saperlo riconoscendosi in esso. È accaduto che, mentre si riconosceva la ragione come uno «strumento» capace di procurarci numerosi beni, si siano dette cose del tutto ovvie e banali. In realtà, ciò cui si deve portare attenzione dal punto di vista della filosofia è il nostro essere «eventi di verità», il nostro essere capaci di ontologia. Nell'uomo «ciò che è» entra nell'orizzonte della coscienza e viene *in veritatem* e questo è il motivo essenziale della nostra meraviglia.

L'intuizione prima cui dobbiamo riferirci è indicata nel frammento n. 3 di Parmenide: «Infatti lo stesso è pensare ed essere»³. È forse accettabile questa antica sentenza? Per intendere il senso

² Cf. P. CARABELLESE, *Che cosa è la filosofia?*, Signorelli, Roma 1942.

³ PARMENIDE, *Frammento 3*, in *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walter Kranz*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, pp. 482-3: «*to gar auto noein estin te kai einai*».

della posizione parmenidea possiamo partire da considerazioni molto prossime; seguiremo allora, in un primo momento, il linguaggio comune. Io posso pensare che vi sia su questo tavolo un vaso di fiori che, tuttavia, non c'è. In questo caso il verbo «pensare» è assunto in un senso del tutto generico, indica semplicemente e vagamente il mio «formulare ipotesi» o riferirmi mentalmente ad oggetti reali o immaginari. In tal senso, non è difficile pensare qualcosa che non c'è. La sentenza parmenidea ne resta forse smentita? Dire che un vaso di fiori non si trova effettivamente sul tavolo non è certo lo stesso che pensare il nulla: significa piuttosto pensare qualche cosa e negare, nel contempo, che quella cosa si trovi ora qui. L'esempio sopra addotto, del tutto elementare e banale, può essere formulato in modo più radicale: supponiamo di pensare qualcosa che non esiste in nessuna parte dell'universo, ad esempio, un animale immaginario. Ancora una volta, ciò non significa pensare il nulla: è piuttosto volgere il pensiero ad un *cogitatum* ottenuto mettendo insieme arbitrariamente aspetti diversi di realtà esistenti ed escludere poi che quella «cosa pensata» abbia reale esistenza in qualche parte della terra o dell'universo. Queste considerazioni del tutto iniziali, introducono ad un più delicato rilievo. La questione non riguarda l'eventuale possibilità di pensare qualche cosa di determinato di cui si neghi la reale esistenza; ma si chiede se sia possibile pensare il «nulla assoluto» o «*nihil negativum*». Sembra di sì. Infatti così come è possibile negare che vi sia qui ed ora un oggetto particolare, e, più radicalmente, negare che esistano realmente cose di pura fantasia come gli alberi parlanti o simili cose, allo stesso modo, sembra che si possa negare ogni ente e tutta l'esistenza. E questo è forse pensare il nulla assoluto? Si può certo «dire» nulla assoluto e «*nihil negativum*»; si può cogliere il significato concettuale della mia negazione; ma non è possibile «pensare con partecipe assenso» il nulla assoluto (o *nihil negativum*) perché l'assoluta negatività resterebbe smentita dall'atto pensante stesso che, in quanto tale, «è». Altro è formulare ipotesi, inventare immagini fantastiche, accostare parole in parvenza di discorso, affermare il contraddittorio e raccontare menzogne, altro è «pensare veramente». Si osservi: non si dice «pensare il vero», come quando si riconosce la vera causa di un effetto o si sviluppa un calcolo corretto. Si dice qui: «pensare veramente» e si intende con questo quel pensare che, nel suo stesso esserci, è e si riconosce atto che «sa» e

che «dice» a partire dalla positività originaria dell'«è». Il nulla assoluto è «non pensato e non pensabile con partecipe assenso» esattamente come il silenzio assoluto è «non udito né detto» e come l'oscurità è «non vista e non visibile». Se volessi «pensare con assenso partecipe» il *nihil negativum* entrerei in contraddizione con l'atto stesso del mio esserci in quanto pensante. In quanto pensante «io sono» e ciò esclude proprio quel *nihil negativum* che si vorrebbe pensare e dire.

Ritengo che non si possa entrare nel percorso metafisico prescindendo da questo inscindibile legame del pensiero all'essere. Tutto questo è ripreso ed attestato dalla grande tradizione della metafisica e della teologia della Cristianità. San Tommaso ha scritto «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens*»⁴. Si può cogliere il senso di questa espressione seguendo l'interpretazione di Francesco Acri, uno dei più grandi maestri dell'Ateneo bolognese, che accosta questa intuizione alla notizia dell'«essere ideale» del Rosmini⁵. Espressioni del tutto simili si trovano in tutta la tradizione della metafisica della cristianità, ad esempio in san Bonaventura che in diversi luoghi fa riferimento al manifestarsi originario dell'essere: «Colui che vuole contemplare le realtà invisibili di Dio rispetto all'unità dell'essenza, fissi lo sguardo prima di tutto sull'essere stesso e veda che l'essere stesso è in sé certissimo, a tal punto che non è possibile pensarlo non esistente, poiché l'essere purissimo implica la totale esclusione del non essere, così come il nulla implica la totale esclusione dell'essere»⁶; ed ancora: «*Esse enim Dei primum est quod venit in mente. Unde dicitur Moysi quaerenti quod*

⁴ THOMAE AQUINATIS, *Quaestio I de veritate*, Q.1.a.1, Co.

⁵ Cf. F. Acri, *Dialettica serena*, Cappelli ed., Rocca San Casciano 1917, p. 29.

⁶ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, V,3, in *Quaracchi*, V,308: «*Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi plena fuga non esse*» (trad. it. a cura di L. MAURO). Ed ancora: «*Esse enim Dei primum est quod venit in mente. Unde dicitur Moysi quaerenti quod nomen Dei esset: respondit Ego sum qui sum (Es 3,13)*».

nomen Dei esset: respondit *Ego sum qui sum* (Es 3,13)». Si noti che dove Bonaventura dice «*esse*», san Tommaso dice «*ens*». Ma l'Aquinate, per certo, non parla degli «enti» nel senso delle determinazioni date all'interno del mondo! Si deve intendere «*ens*» quale forma verbale, participio presente attivo: indica l'atto d'essere. Per altro, egli è preciso più di Bonaventura perché non parla di ciò che «*primum venit in mente*» come se si trattasse del «contenuto primo» del pensiero, ma scrive «*primo*», si avvale cioè della forma avverbiale e si intende allora che egli indica che ciò che «originariamente» l'intelletto concepisce è l'«*ens*».

IN TRASPARENZA, IN ASCOLTO

Si devono bene intendere i diversi livelli del pensiero. C'è un pensiero che si rivolge *ad extra* e rispecchia la realtà del mondo in modo più o meno adeguato: la *mens* «non è» nessuna delle cose che rappresenta: non è né il microbo né la galassia, non è l'albero né il mare, nulla di ciò che si offre alla esperienza esterna. Ma c'è un pensare che si volge *ad intra* e che si riconosce radicato nell'essere inteso quale positività fondante, ovvero, come mi piace dire in memoria parmenidea e platonica, nella solarità originaria. L'occhio è solare per la sua stessa natura, sì che può aprirsi alla immensità dei luoghi illuminati dal sole, allo stesso modo il pensiero è costituito nella memoria dell'essere ed allora, per la sua stessa essenza, aperto all'ontologia. Con grande chiarezza Rosmini riconosce l'essenza dell'essere nel suo stesso manifestarsi⁷ mentre, al tempo stesso, riconosce il pensiero nel suo necessario, indubitabile radicamento nell'essere.

⁷ Cf. A. ROSMINI, *Teosofia*, t. IV, § 1509, in *Opere edite e inedite*, vol. XV, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 2000: «Il per sé unito al manifesto significa che l'essere non sarebbe se non fosse manifesto, in modo che gli è essenziale questo, di essere manifesto. Un tal essere dunque o non è o è manifesto. Ma poiché l'essere non può non essere perciò l'essere è, e collo stesso atto con cui è, è anche manifesto».

Eleviamo spesso la «passività» dei nostri sensi (vedo la casa, gusto il piatto che mi è offerto, tocco la resistenza del suolo, ascolto la voce dell'amico) a criterio di verità nel giudizio di esistenza. Abbiamo potuto elevare il risultato di calcoli complessi a giudizio di esistenza di cose non ancora raggiunte sperimentalmente. Ma la notizia dell'essere non viene dalla passività dei sensi: essa costituisce la mente originariamente. Possiamo dire: «Il pensiero sa necessariamente l'essere» o forse, meglio ancora, dire: «il pensiero si sa necessariamente nell'essere». Tale espressione potrebbe essere facilmente fraintesa se riferita alla conoscenza che sorge in stretto rapporto al coinvolgimento del nostro corpo nella realtà dell'ambiente. La questione deve essere considerata piuttosto in modo del tutto semplice e diretto: il «pensare» è atto di un pensante; il pensante «è»; l'assolutamente nulla non può essere pensato se non proprio a partire dall'essere; dunque l'assolutamente nulla non può essere «pensato con partecipe assenso» perché l'atto stesso del pensante lo smentisce.

Si è creduto che la metafisica debba volgersi alla dimostrazione di enti trascendenti sulla base di argomentazioni simili a quelle che conducono ad ammettere l'esistenza di talune cause nascoste che risultano provate in ragione dei loro effetti: nell'ambito della fisica e della cosmologia argomenti di tal sorta sono frequenti e del tutto bene accettati. Ma con questo procedimento, si verrebbe non tanto alla metafisica, quanto piuttosto, come Heidegger osserva, ad una sorta di «fisica dell'inverificabile». Si deve superare la convinzione che l'esperienza della nostra passività sensoriale a fronte delle cose debba essere il solo criterio per riconoscere la «reale esistenza». Nessun dubbio che un piatto che mi è realmente offerto «c'è» e mi nutre, laddove la fantasia di un banchetto inesistente non porta alcun vantaggio. Ma il pensiero «è». L'impossibilità di dare concreta realtà alle nostre eventuali fantasie non nega nulla di quanto si dice sul rapporto necessario del pensiero all'essere. Il pensiero è *interior* rispetto al sentire perché l'atto del pensante ha la sua radice nel «sapersi» che è atto di pura trasparenza. Intenderemo forse il pensiero in senso «realistico», quale funzione di un'anima o, come si vuole diffusamente nella cultura contemporanea, del cervello? Qui si raggiunge il crinale tra la filosofia e le scienze. È diffusa la convinzione che il pensiero sia dovuto ad uno sviluppo particolarmente rilevante del cervello. Ma il pensiero, dal punto di vista filo-

sofico, è il pensante in atto: in lui l'esistenza entra nell'orizzonte della coscienza. Nel pensante l'esistenza esce dal silenzio ed entra nella parola.

Nella trasparenza del rapporto essenziale a sé, l'«io pensante» afferma sé e, *eo ipso*, nega di essere altro. L'«io» e l'«altro» entrano allora nel contesto dell'essere. Ma l'essere si ritrae, si sottrae alla conoscenza, ancorché vi si annuncii, in quanto è la condizione di possibilità del «sé e dell'altro». Se l'esistenza si svela nel pensante, l'essere in cui è possibile la coscienza sarà forse oscurità? Lo splendore del pensiero è forse il frutto di una insondabile oscurità originaria? La parola è forse un silenzio che viene a raccontarsi? Si deve dire, piuttosto, che l'essere è essenzialmente la «solarità originaria» del manifestarsi e che ogni «*res*» ne è una particolare espressione, non più che una sillaba. Ma mentre le «*res*» entrano nella coscienza quali contenuti di pensiero, l'essere accoglie il pensiero e ne è «luogo».

Come l'occhio vede necessariamente nel sole, allo stesso modo il pensiero è atto che presuppone l'essere. Alcuni intendono che l'essere sia lo stesso che la totalità degli enti; ma si viene con questo in un circolo che si chiude su di sé. Si dice che «esistenti» sono le cose minime e quelle immense che ci circondano, poi si interpreta il pensiero come la funzione di uno degli enti che sono conosciuti. In tal modo si riduce il «*cogitans*» ad uno dei «*cogitata*», ad uno degli oggetti conosciuti. L'essere non è la somma degli enti e non è nemmeno una totalità strutturata in rigorose sintesi dialettiche. L'essenza dell'essere si ritrae al di là di ogni nostra possibilità di definirlo: non è il tutto cui vorremmo allargare la vastità dei nostri «*cogitata*», ma è il principio *in quo sumus cogitantes*. L'essere accoglie il pensante, ne è il «luogo» e gli rende possibile la «*durée*»; ma proprio per questo lo trascende così come l'irradiare del sole è all'origine dell'occhio, ma è potente più, molto più di quanto l'occhio possa vedere e reggere. Heidegger ha sostenuto che la metafisica occidentale ha lasciato cadere nell'oblio l'essere e che si è ridotta ad una fuorviante metafisica dell'ente. Ma si tratta di un giudizio che può essere smentito con i testi alla mano. Si pensi, ad esempio, a sant'Anselmo. Egli dichiara di non aver voluto scrivere nulla di diverso da quanto ha proposto e insegnato sant'Agostino. Si tratta di una espressione che merita di essere accolta in modo non superficiale, perché non è un semplice atto di umiltà o di deferenza nei confronti del grande Padre; piuttosto egli indica la pro-

spettiva di senso in cui intendere il suo *unum argumentum*. Sant'Agostino pone la notizia di Dio *interior intimo*. È certo che non vuole affatto indicare risonanze sul piano della intimità psicologica, ma che intende portare il discorso sul piano che potremmo indicare come «trascendentale»: si tratta della condizione di possibilità dell'atto stesso dell'interiorità. Se l'«essere» è la condizione di possibilità dell'atto del pensiero, è *interior* rispetto all'interiorità dell'intelligenza che è atto nella trasparenza del suo stesso «sapersi». Ne viene che tutto ciò che il pensiero può sapere e dire non potrà in alcun modo eguagliare la ricchezza che si trova nel fondamento. Di conseguenza, l'*interior intimo* si mostra anche quale l'inattingibile *summo*. Non è forse questo il senso semplice ed eletto della formula anselmiana? L'essere, saputo quale principio originario in cui il pensiero è in atto, si manifesta anche in una ricchezza che non può essere indicata se non per la sola via apofatica, perché trascende tutto ciò che in esso è pensato⁸. Con un esempio assai semplice si può chiarire il senso di questa posizione: l'occhio vede i colori nel sole e nulla fuori del sole. Ma nel sole vi sono innumerevoli irradiazioni che l'occhio non coglie. Si può dire, ancora con riferimento all'esempio addotto, che il sole è indubitabilmente presente all'occhio, perché senza luce l'occhio non vedrebbe; e tuttavia lo trascende perché minima è la luce che entra nella pupilla.

Impossibile pensare in assenso partecipe il *nilhil negativum*. Nel riconoscere questa impossibilità ci si apre alla coscienza della presente solarità dell'essere. Essere e nulla non sono come il (+) e il (-) dell'algebra, ovvero non sono come elementi matematici tra loro omogenei e di opposta valenza. Il pensiero del nulla è negazione che può essere pensata a partire soltanto dall'essere: la negazione, in quanto atto, è interna all'essere. La notizia dell'essere è presupposta al pensiero; nessuna via è percorribile, né pensabile, né dicibile se non a partire dalla nostra partecipazione all'essere. L'espressione parmenidea: «Pensare ed essere è lo stesso» mostra che «pensare veramente» èapersi nell'essere e che in questo si trova il fondamento unico di ogni possibile scienza.

⁸ Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, caput XV, PL 158, 235: «Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari nequit; sed es quiddam majus quam cogitari possit».

In Parmenide, tuttavia, c'è dell'altro: dal punto di vista filosofico, è importante anche il *Prologo* al suo poema. Vi è data la descrizione di un viaggio che per qualche aspetto può richiamare l'esperienza dei rapimenti oltre la soglia della nostra quotidianità. Anche per Platone l'uscita dalla caverna del nostro mondo abituale è un viaggio difficile, segnato da forti resistenze. Si esce dall'antro della tristissima penombra solo in ragione della forza, o addirittura della «violenza» della guida che vuole liberare gli imprigionati per renderli partecipi del mondo vero. Parmenide parla similmente di una corsa guidata dalle «Figlie del sole», da presenze evidentemente luminose che salendo liberano il capo dai veli. *Dike*, la Giustizia, accoglie il viandante poiché essa cura non solo l'equità tra gli uomini, ma, più ancora, la verità del pensare *recte*. Qui non è in discussione l'irrinunciabile e tuttavia non raggiungibile corrispondenza tra le cose e ciò che noi ne sappiamo. La questione riguarda quel «pensare autentico» che non si confonde in parole vane che incantano e distraggono. Il vero *noein* è lo stesso che divenire memori dell'essere, l'originario fondamento, la luce prima, alta assai più di quella in cui curiamo le nostre vicende abituali.

La solarità abbraccia tutto ed è lo splendore di ogni realtà che sia nobile: i Greci l'hanno conosciuta non solo quale dono del loro magnifico paese mediterraneo, ma anche come luce dell'intelletto. Hanno visto la luce iperurania e l'hanno opposta al terribile, insopportabile grigiore dell'Ade, di quell'angusta prigione (*l'infra-spazio chiuso nell'assenza di luce*) dove la vita si spegne in inesorabile, tristissima nostalgia. La visione della luce raggiunta nelle esperienze misteriche, se pure colta dal punto di vista soprattutto intellettuale, appariva una via assai significativa per sottrarsi al dolente spegnimento degli inferi.

Perché l'essere è splendore? Ancora una volta possiamo riferirci alle tematiche e ai linguaggi heideggeriani, là dove l'Autore distingue fra *Seyn* e *Wesen*. Egli scrive che un ente "*ist*", ma l'Essere "*wesl*", ovvero «è essenzialmente»: dicendo *wesen*, egli fa riferimento alla «essenza» dell'essere. La difficoltà è rilevante: intendiamo con la parola «essenza» ciò per cui una cosa è quella che è e non altra. Come allora parleremo della «essenza dell'essere»? Potremo forse riconoscere una «*quidditas*» dell'essere in quanto tale? L'espressione «essenza dell'essere» non compare soltanto in

Heidegger, è presente anche in Rosmini⁹. È ragionevole credere che ci troviamo di fronte ad un tema di grande interesse nonostante che, in un primo momento, il linguaggio appaia in certo modo «forzato». L'essenza dell'essere è la sua stessa manifestatività. Se l'essere non fosse manifesto sarebbe come se non fosse. Così dicendo, si cede forse ad una sorta di «realismo» residuo, quello per cui ammettiamo che sia possibile l'esistenza delle cose indipendentemente dal fatto che esse siano note. L'essere, tuttavia, non è «cosa» e la sua essenza è nel suo stesso essere manifesto, evidente in sé e a sé. Cerchiamo allora di muovere un passo verso questo importante tema. Accade che noi mettiamo i piedi senza accorgercene su cose molto preziose che la natura o la Provvidenza ha posto a noi prossime. Ma se non le riconosciamo, se non le raccogliamo, la loro presenza resta nascosta: come se non fossero. Dobbiamo, tuttavia, passare al di là del realismo: se l'essere rimanesse oscuro, assolutamente non noto, in assenza di pensiero, tra essere e nulla non ci sarebbe differenza. Una roccia non è «per sé», e dunque «per sé» non c'è. Proprio nel manifestarsi, nel suo darsi «in sé a sé» l'essere raggiunge la sua propria essenza. Quando nella tradizione della metafisica della cristianità si è detto che in Dio essere ed essenza coincidono si è riconosciuto che Dio soltanto è totalmente, perfettamente manifesto in sé a sé. Si intende che l'essenza di Dio è Dio stesso e che pertanto solo Dio è perfettamente manifesto «in sé a sé». Si deve tornare ancora una volta a Platone, che non sempre è seguito nel suo percorso nemmeno da coloro che pur lo ammirano. Perché Platone ha detto che la vera realtà è «idea»? Non è forse paradossale? La parola idea, da sempre interpretata come *l'universale ante rem*, indica certamente il modello perfetto. Ma c'è un altro aspetto più importante: con la parola «idea» si dice l'essere nella sua luminosa trasparenza, nel suo manifestarsi essenziale.

Platone ha scritto cose sublimi, e tuttavia lontane dalla «verità delle cose»? La sua opera è forse bella, e tuttavia inaccettabile, se-

⁹ Cf. ad es. A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1979, al n. 168, p. 282: «La forma ideale non può concepirsi senza l'essenza dell'essere, perché ella è appunto essenza dell'essere, in quant'è conoscibile».

gno di una cultura e di un linguaggio che non possono più appartenervi? Bisogna riconoscere che talvolta il sublime si nasconde ad un passo dal ridicolo. Platone stesso lo ha detto, quando ha avvertito, ad esempio nella lettera VII (341), che il suo pensiero è stato scritto in forma volutamente velata, perché non accadesse che l'inconsapevole ne prendesse stoltamente un motivo di disprezzo e altri ne prendessero possesso con vuota e superba presunzione. Il sublime e la follia sono gli opposti versanti di un sottile crinale. A manca la valle oscura; a destra il versante solare. Un solo passo falso verso la valle oscura ed è il precipizio che travolge in una disperata, chiassosa oscurità. Ma altissimo sul crinale il sole dà la sua luce. Basta un solo passo nell'una o nell'altra direzione per entrare in mondi irriducibili l'uno all'altro. L'immagine del cammino sul crinale può evocare il pericolo della caduta involontaria. In realtà, il passo nell'una o nell'altra direzione è una «decisione», cioè un atto di libertà. Se guardo all'essere nella sua manifestatività essenziale, lo sguardo si apre verso la verità «iper-urania» che è lontana dal senso comune. Ma se, legati a ciò che è vicinissimo, ci si volge non ad altro che alla conoscenza degli enti, allora si resta esclusi dal pensiero filosofico nella sua più pura e più autentica apertura metafisica. Il passaggio verso l'essere nella sua essenziale manifestatività è stato a noi indicato dai grandissimi della tradizione filosofica dell'Occidente, da quei maestri che, come Heidegger stesso riconosce, hanno aperto percorsi insuperati e insuperabili¹⁰. E non possiamo trascurare il profetismo ebraico, se pur si è espresso in un linguaggio diverso da quello filosofico. Ritroviamo l'ispirazione profetica in Franz Rosenzweig: in una pagina splendida egli propone ancora una volta il pensiero originario dell'essere e pone la questione dell'inizio. Il pensare – egli scrive – inizia con un «sì» e con un «no». Il «sì» ed il «no» hanno senso nell'orizzonte della coscienza libera: si tratta di un pensare che assume la responsabilità dell'assenso o del diniego. Si può intendere che Rosenzweig voglia fare riferimento al cuore: il movimento del cuore è alterno, sistole e

¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, in ID., *Gesamtausgabe Band. 65*, Klostermann, Frankfurt A.M. 1989, p. 187, trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 200, § 93, p. 197.

diastole, e rappresenta il «sì-no» dell'anima, della libertà nella sua decisione. Nella tradizione biblica, infatti, il cuore non è l'affetto, ma la radice dell'esistenza: è il volere libero nel suo stesso ed originario determinarsi. Ed ecco allora la pagina di Rosenzweig: «In principio è il "sì". E siccome al "sì" non è concesso di muovere verso il nulla, esso deve di necessità essere diretto verso il non-nulla. E poiché questo non-nulla non è dato autonomamente, giacché al di fuori del nulla, nulla è dato, allora l'affermazione del non-nulla circoscrive, come confine interno, l'infinità di tutto ciò che nulla non è»¹¹. Il «no», in quanto esso stesso è atto, se fosse pur detto per negare tutta l'esistenza, in quanto è atto, presuppone la solarità originaria dell'essere. Non potrebbero esserci né «sì» né «no» ove: «assolutamente nulla».

LA DIFFICILE INTERIORITÀ FILOSOFICA

Abbiamo fatto insieme il primo passo verso la metafisica. Ma il cammino è lungo. Ci si ricorda di Cartesio, della sua vittoria sul dubbio metodico e iperbolico: sono necessariamente certo di esserci in quanto pensante e dubitante. Non c'è distanza tra il *cogito* e il *sum*; nemmeno un «*genie malin*» potrebbe insinuare il suo suggerimento fuorviante per ingannarci: il *cogito* e il *sum* sono *unum et idem*. Il dubbio radicale ne resta escluso. Ancora viene in evidenza l'impossibilità di pensare con partecipe assenso il *nihil negativum*. Ma il *sum cogitans* è forse giustificato in se stesso? Dopo la scoperta della certezza del *sum cogitans*, Cartesio pone la *quaestio* dell'eventuale validità delle nozioni o idee che si trovano nella mente, e le distingue secondo una loro possibile diversa tipologia. Le idee possono essere o innate, o avventizie, o fittizie. In questa ripartizione sembra che le «idee» siano intese non nel senso della memoria originaria del principio, ma quali possibili, diversi «contenuti» mentali: sono «cogitata». Tra i contenuti del pensiero fa la sua comparsa l'«idea innata» di Dio. Si tratta evidentemente di un

¹¹ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, Haag, 1976, p. 28; trad. it. *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 26.

«innatismo exoterico», come se un «contenuto di conoscenza» potesse essere posto nella mente fin dal suo sorgere, quasi una sorta di «marca dell'artefice»¹². Le idee sono qui come i concetti, cioè come i termini cui si volge l'atto pensante; Cartesio sembra non riconoscere l'«idea» qual può essere saputa nella «memoria ontologica», non come il manifestarsi originario dell'essere.

Nella ricerca cartesiana non compare una indagine più sofferta e approfondita nei confronti del *sum cogitans*. Si è spesso ricordato che sant'Agostino anticipa il *cogito* cartesiano quando porta un argomento contro gli scettici: «*Quia ergo sum, si fallor*»¹³. Si è indicata la differenza, certo di rilevante importanza, tra il «*Sum cogitans*» cartesiano e il «*Sum, si fallor*» agostiniano in ragione della loro diversa collocazione metodica e sistematica. Ma oltre a questo, tra le posizioni dei due autori c'è una differenza assai più rilevante. In sant'Agostino la certezza del *sum* esclude il dubbio scettico; ma il *sum* si mostra anche nella sua «inconoscibilità». La *mens* (che nel linguaggio agostiniano indica il soggetto conoscente) con «tutta se stessa» sa se stessa, ma «non tutto» sa di sé. L'Autore propone addirittura una sorta di prospettiva apofatica proprio in rapporto alla *mens*: nel libro X del *De Trinitate* egli scrive: «*Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est*». La *mens* può sapersi solo come «ciò che resta» quando si sono rimosse tutte le immagini (noi potremmo dire anche: tutte le teorie) che noi orientiamo alla auto-interpretazione. Abitualmente si parla di «apofatismo» in rapporto al mistero di Dio. Ma in questo passo agostiniano la prospettiva apofatica appare già chiaramente in rapporto al «*sum*». La certezza del «*sum*» non è infatti lo stesso che l'adeguata conoscenza di sé. Giambattista Vico, ispirandosi ad Agostino, con molta acutezza ha portato la sua attenzione su questo aspetto: altro è la

¹² Cf. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, in ID. *Œuvres*, vol. VII, L. Cerf, Paris 1904, p. 51: «*Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa*».

¹³ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate dei*, XI, c. XXVI, in ID. *Opera omnia*, Pl vol 41, c. 339.

«coscienza di sé», altro è la «conoscenza di sé». E proprio a partire da questo rilievo dette fondamento alla «scienza nuova», la scienza della storia dell'uomo: una ricerca volta al «factum» per intenderlo nel «verum» della filosofia.

Il *cogito* potrebbe essere simbolicamente rappresentato con un punto geometrico: ognuno di noi infatti, in quanto pensante, è l'atto puntuale del sapersi, dove qui il «sapersi» è inteso nel senso della pura presenza in sé a sé. Ma nessuno di noi «è» in piena e compiuta perfezione; e di conseguenza nessuno di noi ha in sé il criterio adeguato dell'auto-intelligenza. L'*apofatismo* riferito al *cogito* mette in evidenza una sorta di vuoto interiore. Non si revoca in dubbio il *sum* del *cogito*; ma si coglie l'insufficienza del *cogito* nel suo dirsi. La *mens* sa sé; ma nella misura in cui è incompiuta non giunge, non può giungere a conoscersi adeguatamente.

Pascal ha detto che il mondo umano sarebbe molto diverso se fossimo capaci di stare in silenzio e soli dentro la nostra stanza¹⁴. L'invasione di sollecitazioni e di parole che vengono da fuori è un pericolo per la nostra possibile apertura alla filosofia. La capacità di rimanere soli in una stanza, nel senso pascaliano, non è lo stesso che vivere in una sorta di pretesa autosufficienza; al contrario è la via per prendere atto, in semplicità e umiltà, della nostra insufficienza, della «*misère*» in cui è giocoforza riconoscerci. La consapevolezza della nostra «*misère*», per altro, ci conduce alla nostra vera ed irrinunciabile «*grandeur*»: la grandezza dell'atto di coscienza. Un nonnulla, scrive Pascal, potrebbe distruggermi; al confronto dell'universo, io sono una nulla (*prope nihilum*, dicevano gli antichi). Ma io sono pensante e in me l'universo entra *in veritatem*. «*Grandeur*» e «*misère*» sono allora i poli opposti, non separabili, dell'atto di coscienza. Nessun uomo «è» veramente e pienamente, nessuno può giungere a sapere la *ratio* del suo stesso esserci; ma ogni uomo è atto che chiede in se stesso il senso stesso dell'esistere e dell'essere. Divisi tra i poli della *grandeur* e della *misère*, fuggiamo

¹⁴ Cf. B. PASCAL, *Pensées*, édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern, n. 168, Gallimard, Paris 2004: «J'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre».

da noi stessi lasciandoci coinvolgere negli innumerevoli *cogitata* che ci coinvolgono nel «non-io». Si è inteso che il «non-io» è il reale che mi sta davanti: il tavolo, la stella, la montagna, ogni cosa dell'universo. Ma come intendere l'essere cui «io» e «non-io» pure appartengono? L'essere è «non-altro» rispetto all'«io» ed è «non altro» rispetto al «non-io». Si dice questo non in una sorta di dialettica compositiva, ma proprio per indicare il Principio originario nella sua nascosta, operante presenza. Appare infatti ad un tempo presente e non definibile, quale *fundus animae*, ovvero, come san Bonaventura dice: «*intimior animae quam ipsa sibi*»¹⁵.

OLTRE L'«ESSE COMUNE»: L'«ESSERE IDEALE»

L'essere nella sua ideale e originaria manifestatività si annuncia nel sorgere stesso del pensiero. L'«essere ideale» e l'*esse commune* sono irriducibili nonostante che appaiano simili l'uno all'altro. Alla notizia di *esse commune* si giunge per astrazione e lo si riconosce per analogia di attribuzione. Di ogni ente, minimo o immenso, si dice infatti che «è». Gli enti differiscono grandemente tra loro quanto alla loro *quidditas*: altro, infatti, è la galassia, altro il granello di sabbia, altro l'abisso e altro la vetta. Tuttavia, tutti gli enti convergono nell'essere e ne partecipano: la galassia «è» ed anche il minimo granello di sabbia «è». L'*esse commune* è diversamente partecipato dagli enti. Se dal punto di vista dell'*esse commune* il discorso appare chiaro, perché di ogni *res*, minima o massima che sia, predichiamo l'essere, che potremo dire dell'essere quanto alla sua manifestatività originaria? Heidegger offre aiuto su questo versante perché si inoltra verso il «*Seyn*», dove la grafia della lingua antica è assunta proprio al fine di indicare l'originario ancora non adeguatamente pensato. Tentiamo il ricorso ad una immagine. Si consideri la figura geometrica di un piano orizzontale. Esso ha evidentemente due facce, una inferiore e una superiore. Le due facce non distano l'una

¹⁵ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentaria in Librum sententiarum* I, D.1, a. III, q. II, conclusio, in *Quaracchi*, I,41.

dall'altra, perché il piano geometrico non ha spessore; e tuttavia sono assolutamente irriducibili l'una all'altra. L'*esse commune* è rappresentato, nell'esempio, dalla faccia inferiore del piano; in essa sono raccolti tutti gli enti dei quali si predica, in qualsiasi modo e a qualsivoglia titolo, l'esistenza. La faccia superiore non è la categoria in cui si accolgono gli enti infiniti conosciuti o conoscibili; ma è «idea», è l'essere che accende il pensiero nell'atto stesso del suo essenziale manifestarsi: è l'irradiazione del Principio fontale.

La domanda fondamentale di Heidegger è: «Quale il senso dell'essere?». Non si può chiedere il senso dell'*esse commune*, visto che nell'*esse commune* si raccolgono in analogia di attribuzione tutti gli enti, anche quelli il cui senso è palesemente opposto. Infatti sono «enti» l'arma che ferisce e il dono che allietta, il rimedio e il veleno, i viventi e i morti. L'*esse commune* è privo di qualsiasi prospettiva di senso perché si apre quale «spazio» anonimo in cui co-esistono tutti gli enti, anche quelli che si rapportano tra loro in irriducibile contraddizione. Ma l'essere nella sua essenza, l'essere nel suo senso è il «manifestarsi» ovvero, secondo l'antico e irrinunciabile simbolo, è «luce». L'immagine del piano con le due facce distinguibili, ma non separabili e prive di distanza, è un esempio che non può correre veloce quanto si vorrebbe: infatti le due facce di un piano sono perfettamente uguali l'una all'altra. Nel caso dell'*esse commune* e dell'«essere ideale» il discorso deve essere diversamente articolato. L'*esse commune* si riferisce al *cogitatum*: è la più ampia categoria all'interno della quale accogliere ogni ente; ma l'«idea» o «essere ideale» si offre come *l'id in quo sumus cogitantes*, si manifesta in quanto origine e fondamento che fa sorgere il pensiero a partire dalla sua alta, inattingibile, essenziale manifestatività. L'*esse commune* appartiene all'«essere ideale» quale suo analogato inferiore. Se per ipotesi, ovvero per una sorta di esperimento puramente intellettuale, negassimo ogni ente, l'*esse commune* resterebbe del tutto vuoto. Ed ecco allora ciò che Hegel ha scritto nella *Scienza della Logica*: «Essere, puro essere – senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro sé né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso da lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'essere non sarebbe fissato nella sua

purezza»¹⁶. Ma la vuotezza assoluta dell'*esse commune*, per la quale non v'è in esso «nulla da intuire»¹⁷ sì che «nel fatto è nulla»¹⁸, non toglie la positività originaria dell'«idea» in cui il pensiero è in atto. L'inseparabile «non-distanza» di «essere ideale» e «*esse commune*» attraversa il *sum* nel suo punto più intimo. Noi siamo sulla soglia: ogni «io» è tra l'«essere ideale» e l'«*esse commune*». Ma non possiamo inoltrarci con i nostri passi pesanti sulle vie della luce; non possiamo pretendere di salire dove soltanto le «Figlie del Sole», le amabili presenze che rifrangono la luce che loro giunge dall'alto, potrebbero condurci. Rimanere sulla soglia significa tuttavia essere già liberi dal subire gli affanni dell'oscura caverna dove l'ingannevole penombra suscita vane paure e seduce con immagini false di improbabile felicità.

All'inizio di questa conversazione in filosofia abbiamo insieme ricordato la polarità del nostro pensare che da un lato è partecipe dell'essere fontale *in quo sumus*, dall'altro lato conosce gli enti che entrano quali «contenuti» dell'atto della conoscenza. La *mens* è dunque aperta sui due versanti che nella tradizione sono stati nominati *ratio superior* e *ratio inferior*. Possiamo ora riconoscerli nella loro necessaria convergenza *in unum* e in questo entreremo in una prospettiva di senso che indica il Vertice in cui l'*esse ipsum* è il suo stes-

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Band I, F. Meiner V. Hamburg 1978, pp. 43-4; trad. it. *La scienza della logica*, Laterza, Bari 1978, p. 85; Vol. I, lib I, sez 1, cap. 1. A.: «Sein, reines Sein, - ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. - Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts und nicht mehr noch weniger als Nichts».

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

so perfetto sapersi. Il Vertice assoluto nell'atto di sapersi sa anche l'infinitamente possibile. Heidegger ha parlato, non senza echi romantici, della abissalità del *Seyn* e affida alla «storia dell'essere» (alla quale egli conduce e riduce la Storia Sacra) il destino stesso del *Seyn* nel suo svelarsi. Heidegger ha attinto immensamente al pensiero dei Greci, ma non accetta il loro ideale della perfezione immutabile. Egli si lascia guidare da Hölderlin che intende la fedeltà al pensiero antico nel senso, per certo affascinante, di una «*renovatio foci*». Egli è stato grande nel volere con Hölderlin non la ripetizione fredda e priva di libertà del grande inizio filosofico, e per questo egli attende i «Venturi» che potranno nuovamente porre con radicalità estrema la questione del senso dell'essere. Ma si deve pur dire che il Vertice cui facciamo qui riferimento non è quella perfezione cristallizzata che sentiamo estranea alla vita. Il Vertice è altezza non già «senza tempo», ma «al di là del tempo»: è l'attimo-kairòs eterno in cui tutto «ora» «si compie ed è compiuto». Per l'intensità stessa del suo svelarsi il Vertice è il punto infinitesimo che nella luce inattangibile abbraccia l'infinitamente possibile: è il *Possess*¹⁹. Il Vertice non è «*Ens summum*» all'interno dell'*esse commune*, ma, al contrario, l'*esse commune* ne discende e gli appartiene. Noi ci rapportiamo alle realtà dell'universo nella specularità della conoscenza all'interno dell'*esse commune*; ma non possiamo ridurre il Principio fontale, l'Uno-unico-originario, ad un dio supremo tra gli altri enti: l'*esse commune* non comprende Dio, ma viene da Dio, ed è dato a noi perché vi si disegnano i mondi da offrire in sacrificio di lode.

L'UNO-UNICO, IL BENE ASSOLUTO

L'analogia di attribuzione si struttura e si svolge all'interno della notizia dell'*esse commune*. Ma l'analogia di proporzionalità guida la memoria gioiosa verso la fonte originaria.

Diciamo «uno» di una duna di sabbia, di un manufatto, di un albero, di un animale, di un uomo. Ma quanta differenza! Si sale

¹⁹ NICOLAI DE CUSA, *Triologus de Possess*, in ID. *Opera omnia*, vol XI,2, F. Meiner, Hamburgi 1973.

da una unità casuale alla unità sorretta da una ragione progettuale; si viene poi alla unità essenziale del vivente e, più avanti ancora, alla unità del vivente che agisce e reagisce con coerenza rispetto alla sua vita. Più in alto ancora si guarda l'unità dell'uomo che è e che sa se stesso, che è singolarità irripetibile perché esiste aperto «in sé e a sé». L'analogia di proporzionalità guida ad una prospettiva di senso in cui il valore «uno» appare in una razionalità sempre più alta e più intensa, sempre più essenziale e significativa, sempre più pura e più vera. Essa consente infine di mirare verso l'Uno-unico originario che non è oggetto di conoscenza, ma che si annuncia quale splendore nascosto nel pensare memore dell'origine. Nella metafisica della Cristianità si pensa l'Uno non come l'Ente supremo individuato nell'essere, ma come il Principio-unico a partire dal quale ogni ente riceve, insieme con la sua forma particolare, l'esistenza e la *ratio* della sua individuazione.

Noi conosciamo il bene come ciò che è conveniente in rapporto a funzioni particolari. Bene sono il cibo e l'aria pura, bene sono il caldo e il freddo, ma tutto nella misura opportuna e così via: il bene appare sempre in un rapporto di opportuna convenienza. Il bene, allora, può essere assoluto? È possibile il bene in sé? Il Principio-uno-unico è bene in sé o è bene per tutto ciò, o meglio, per tutti coloro che ne derivano?

Bene assoluto è l'attualità dell'infinitamente possibile eletto nel kairòs-attimo eterno. Bene assoluto è il *Possest* in cui sono attualità *in unum* tutte le infinite possibili virtù, perché nulla di ciò che può essere è privato della sua via verso la attualità. Bene è la libertà che elegge l'infinità delle possibili virtù in un solo atto, in una sola virtù, in un solo altissimo, unico, inudibile e sempre presente, Nome: il Benedetto.

RIASSUNTO

Possiamo volgerci alla metafisica non valicando la conoscenza degli enti per procedere verso l'inverificabile, ma riscoprendo in trasparenza le vie alte dello spirito: «*in interiore homine habitat veritas*». Ma sarebbe fuorviante fraintendere l'interiorità filosofica con le forme diverse dell'intimismo psicologico. Al contrario, importa rilevare con rigorosa attenzione critica quali sono i principi fonda-

mentali del nostro esistere in quanto «eventi di verità». La «*philosophia perennis*» non può irrigidirsi nella ripetizione di formule cristallizzate, ma deve farsi umilmente partecipe di una vivente «*traditio*»: potrà cogliere allora, insieme con la lettera luminosa e irrinunciabile dei maestri, anche una scintilla del loro incendio spirituale e potrà trarre dalle cose antiche anche parole nuove.

ABSTRACT

We can turn to metaphysics without passing over the knowledge of entities in order to try to reach the unverifiable, but by reevaluating in transparency the lofty paths of the spirit: «*in interiore homine habitat veritas*». However, mistaking the philosophical inner being for the diverse forms of psychological intimism would be misleading. On the contrary it is important to highlight, with the most critical awareness, what the fundamental principles of our existence as «events of Truth» are. The «*philosophia perennis*» cannot restrict itself to the repetition of formulas, but has to become part of a living «*traditio*»: it will be thus able to grasp, along with the bright and fundamental teaching of philosophers, a spark of their spiritual fire, so as to draw from the old discourse new words.