

VERITÀ TRASCENDENTALE.
ANNOTAZIONI SUL SENSO
E IL COMPITO DELLA FILOSOFIA

ARIBERTO ACERBI*

SOMMARIO: 1. *La realtà del mondo.* 2. *Filosofia e verità.* 3. *L'aspirazione contemplativa dell'intelletto.* 4. *Filosofia e realismo.* 5. *I principi della conoscenza.* 6. *La ricerca dell'essenza.* 7. *Forma e intelligenza.* 8. *Intelletto, esistenza e persona.* 9. *Conclusione.*

IN queste pagine affronto brevemente il tema della verità dal punto di vista metafisico descritto nella dottrina classica dei trascendentali. Di qui, a mio avviso, si può riguardare con perspicuità il senso e il compito della filosofia. Mi limiterò ad indicare alcuni aspetti da cui possa risultare una visione d'insieme sull'argomento, che anche oggi non manca di suscitare un certo interesse. In un'epoca di grande disorientamento, com'è la presente, ci si chiede per quale via tentare ancora una sintesi del pensiero che illumini l'agire, e prima di questo, il senso dell'esistenza umana. Infatti, la verità di cui l'uomo va in cerca non riguarda una realtà qualsiasi, ma riguarda la radice del proprio essere nella quale è riposta la ragione di ogni suo atto e rapporto. In tale prospettiva universale, la filosofia si ripropone come quella scienza nella quale l'intera realtà dell'uomo può giungere ad espressione.

Anzitutto osservo la rilevanza non solo epistemologica, ma altresì metafisica ed antropologica del tema. In particolare, osservo la coerenza che a tale proposito sussiste tra la concezione del mondo, la concezione della conoscenza e la concezione dell'uomo (ossia tra la metafisica, la gnoseologia e l'antropologia), quale in effetti si riscontra in ogni sistema filosofico d'un certo peso. Così la nozione nominale di verità, che è peraltro identica e indispensabile, poiché vi è definita la pretesa di ogni enunciato col quale si formula un sapere — l'essere o il non essere di quanto si pensa o si dichiara —, riceve diverse interpretazioni o restrizioni, in funzione dell'ontologia che descrive il dominio di realtà cui ogni volta ci si riferisce (in che modo, secondo la natura dei termini e del contesto, si debba interpretare l'essere significato dalla copula). Ma questa ontologia, che stabilisce i confini di quanto si può conoscere, dipende

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186, Roma. E-mail: acerbi@pusc.it

dalla concezione metafisica ed antropologica soggiacente: infine, da come vada inteso il rapporto tra l'uomo e il mondo.

1. LA REALTÀ DEL MONDO

«Se per l'Umanesimo v'era un essere umano fatto a immagine e somiglianza di Dio, posto al centro dell'universo, nell'Umanesimo dopo il postmoderno vi è — vi dovrebbe essere — un essere umano fatto a immagine e somiglianza di se stesso, che occupa il centro del suo mondo». ¹ La realtà del mondo, di un mondo condiviso, sarebbe così garantita (con il secondo Wittgenstein) nei confini delle regole che presiedono alla convivenza umana e alla stessa pratica linguistica, di contro ai paradossi impraticabili del relativismo. La relazione istituita nel linguaggio e nella prassi non è dunque arbitraria, ma dipende comunque dalla costruzione di sé e del mondo che l'uomo ha prodotto. Tuttavia, l'uomo non si rassegna facilmente a stare isolato nel proprio mondo, ma s'interroga sin da presto sull'essere del mondo in quanto tale e sulla propria posizione in esso; così, s'interroga sul finito e l'infinito, sul tempo e sull'eterno, sulla materia e sullo spirito, su Dio e sul proprio destino dopo la morte (le costruzioni umane più significative sono di solito impegnate su tali questioni, né si vede facilmente come potrà essere altrimenti). Questa irrequietezza dell'intelletto, già riscontrabile nella immemorabile osservazione del cielo o nelle interminabili domande dei bambini, è la prima fonte della filosofia.

2. FILOSOFIA E VERITÀ

«La filosofia è la scienza della verità». ² Essa rileva la verità come disposizione dello spirito umano; ed è così antropologia. Ne descrive le condizioni o i limiti; ed è così epistemologia. Più oltre, rintraccia l'istanza nascosta sotto la richiesta di verità in qualsiasi argomento; ed è così metafisica. La metafisica proietta ogni risposta alla domanda "che cos'è?" e "perché?" in una visione complessiva del mondo. In tal senso, nel passo sopra citato, Aristotele prosegue: «coloro che hanno per fine l'azione, anche se osservano come stanno le cose, non tendono alla conoscenza di ciò che è eterno ma solo di ciò che è relativo ad una determinata circostanza». ³ È invece proprio la conoscenza dell'essere in sé e per sé, dunque infine dell'eterno, l'oggetto di quella radicata aspirazione umana che matura nell'indagine metafisica.

In sintesi, la conoscenza della verità è vincolata alla conoscenza dell'essere

¹ A. COLIVA, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 197. L'autrice riassume così la sua posizione sul realismo del mondo esterno, a proposito del quale si riferisce al secondo Wittgenstein.

² ARISTOTELE, *Metaph.* II, 993 b 20; tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, *ad loc.*

³ *Ibidem*, II, 993 b 21-23.

e la conoscenza dell'essere è da ultimo condotta alla conoscenza dell'eterno. Questo assioma parmenideo è stato in vario modo interpretato nella metafisica classica, da Platone e da Aristotele, secondo la loro differente determinazione dell'essere e della rispettiva modalità con cui possiamo prendervi parte. Del resto, anche quanti hanno declinato la realtà umana sotto l'unica dimensione del tempo lo hanno pur sempre fatto con la risolutezza di assegnarle un limite fisso, un luogo definitivamente circoscritto nella distesa del tutto.

3. L'ASPIRAZIONE CONTEMPLATIVA DELL'INTELLETTO

«Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine» (Qo. 3, 10-11).⁴ Questo passo della Scrittura illustra la situazione dell'uomo che dà luogo alla sua irrequietezza. Di fronte al cambiamento perpetuo della vita e alla sua apparente casualità, c'è un'innata richiesta di un fondamento stabile, di un punto di vista sopraelevato che è avvertito sì nella sua necessità, ma non per questo è già raggiunto o compreso. Si presuppone naturalmente (per quanto ci si allontani con facilità da tale considerazione) che la verità delle cose, il senso ultimo degli accadimenti, se c'è (e la domanda stessa attesta che ve ne sono alcuni indizi), risiede in Dio. C'è una verità delle cose manifesta ad un intelletto che è capace di discernerne la tessitura nascosta e di abbracciarne l'intera concatenazione, così come è possibile comprendere il senso di una frase, di un'azione o un racconto riguardandone il compiuto dispiegamento. Tuttavia, questa capacità di sintesi, che pure in certo modo si riscontra nell'intelletto umano — lo definisce anzi in modo essenziale — porta a collocare la verità delle cose al di sopra di esso, in Dio. Nello spingersi fino a questo punto, la filosofia riflette quella tensione tra il finito e l'infinito di cui è fatto lo spirito umano e ne offre una delle sue migliori espressioni (s'intende, quando è riuscita o nelle sue figure classiche).

Più precisamente, la filosofia al suo vertice speculativo, la metafisica, è una delle forme — ma non la sola — attraverso le quali l'intelletto può esercitarsi in quella visione complessiva del mondo dalla cui luminosità si ricava, seppure per brevi istanti, la più profonda soddisfazione: la sapienza. Tornando ad Aristotele, a questo riguardo leggiamo: «Per questo, anche, a ragione si potrebbe pensare che il possesso di essa non sia propria dell'uomo; infatti, per molti aspetti la natura degli uomini è schiava». Ora, «una scienza può essere divina

⁴ Trad. it. Cei. "Eternità" traduce la parola ebraica *'ôlam*, che si può far corrispondere al termine latino *aevum* e significa perciò un ampio arco di tempo.

solo in questi due sensi: o perchè essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, o, anche, perché essa ha come oggetto le cose divine». Ebbene, «solo la sapienza possiede ambedue questi caratteri». ⁵ Nel cimentarvisi, nel modo in cui per ciascuno è possibile, si attinge alla pienezza della libertà: «essa sola, infatti, è fine a se stessa». ⁶ Del resto, «è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità» ma è «altrettanto impossibile non coglierla del tutto». ⁷ E dunque: «Non si deve dare ascolto a coloro che consigliano di porre mente, essendo uomini, a cose umane e non, essendo mortali, a cose immortali, ma, per quanto è possibile, si deve diventare immortale e compiere ogni cosa per vivere in modo conforme a quella che, tra le cose che sono nell'individuo, è la più alta». ⁸

4. FILOSOFIA E REALISMO

Abbiamo detto: la filosofia è scienza della verità; è espressione dell'intelletto; è esercizio della sapienza. La verità così richiamata è quella nascosta nell'ideale di una conoscenza onnicomprensiva o comunque autentica, in certo modo quella stessa conoscenza che dovette presiedere alla prima costituzione delle cose, ⁹ per guadagnare di qui il congiungimento, sebbene sempre tentato dal nostro limitato punto di vista, del particolare e dell'universale, del finito all'infinito, del tempo all'eterno.

Rivolgendo però adesso lo sguardo alla situazione della filosofia contemporanea, si potrebbe obiettare: non appare tutto ciò, francamente, un po' eccessivo? Non suona alquanto anacronistico? In che modo ci si dovrebbe preparare ad una simile visione delle cose? Come, nelle condizioni presenti, si potrebbe praticare la filosofia in accordo al programma delineato, che pure grosso modo, lo si può concedere, riferisce qualcosa del suo primo motivo ideale?

Ora, nello scenario contemporaneo, anche in Italia, si assiste ad un certo recupero delle nozioni di *verità* e *realtà*, congiuntamente ad una critica incalzante del relativismo, almeno nelle sue forme più radicali. ¹⁰ Tuttavia, in tale

⁵ *Metaph.* I, 982 b 28 ss.

⁶ *Ibidem*, 982 b 27-28.

⁷ *Ibidem*, II, 993 a 31-993b 1.

⁸ *Eth. Nic.* X, 1177 b 31-35; tr. it. di M. Zanatta, Bur, Milano 1994, vol. 2, *ad loc.*

⁹ Cfr. *Metaph.* I, 983 a 5 ss.

¹⁰ Si veda, ad esempio, oltre al succitato libro di Coliva, il dibattito su realismo e postmodernismo che oggi agita la "scuola torinese" (per un quadro illustrativo, cfr. M. DE CARO, M. FERRARIS (a cura di), *Bentornata realtà*, Einaudi, Torino 2012). Tra i risultati migliori: cfr. D. MARCONI, *Per la verità*, Einaudi, Torino 2007 (il realismo minimale sostenuto dall'autore si accompagna però ad una certa evasività sullo statuto epistemologico della filosofia: cfr. *Tre immagini della filosofia*, «Rivista di Filosofia», 3/103 (2012), pp. 437-464). Si veda inoltre: F. D'AGOSTINI, *Introduzione alla verità*, Bollati-Boringhieri, Torino 2011 (l'autrice si concentra sulla trascendentalità del *verum*, pur con applicazioni etico-sociali piuttosto affrettate; una notevole elaborazione logico-metafisica del medesimo tema nel suo contributo *Il realismo*

ridestato ottimismo epistemico si fatica ancora a riconoscere una determinazione esplicita e sistematica di queste nozioni tale da restituire alla filosofia un ruolo definito tra le scienze, se non per la consueta assegnazione di una, pur non disprezzabile, funzione euristica o critica. Dal lato negativo, ossia dal lato a mio avviso meno favorevole ad una soluzione soddisfacente del problema, ci si impegna in una apologia del realismo che oscilla tra la conferma del positivismo già imperante e un'inaspettata, per quanto ancora debole, rivalutazione del senso comune. Dal lato positivo, s'identifica la filosofia col suo medesimo procedimento critico, in grazia del quale ogni posizione è saggiata nella bontà delle sue pretese e il relativismo è ridotto all'assurdo. Se ne enfatizza quindi l'importanza pedagogica, persino sociale, per l'equilibrio ogni volta raggiunto attraverso la *skepsis*: l'esercizio insonne della dialettica e la costante disponibilità alla revisione delle proprie certezze.

Tuttavia ci si potrebbe chiedere: seppure la filosofia debba infine identificarsi con l'esercizio della ragione nel suo primo approccio ai diversi campi del sapere (la summenzionata funzione euristica) o nella propria stessa autorappresentazione (la sua funzione critica o epistemologica), non c'è, forse, un impiego positivo della ragione, cioè un ordine di conoscenze che trascende il campo intenzionale della scienza e del senso comune?

La tesi che vorrei sostenere è questa: la filosofia esplicita e conduce a termine l'essenza della ragione, quel dinamismo infinito verso la verità già latente in ogni ordine del comprendere e dell'agire umani. La filosofia non ha perciò un campo di oggetti propri ed esclusivi. Piuttosto, in accordo al suo carattere trascendentale, cioè alla massima generalità d'indagine che la caratterizza, essa cerca di mostrare la stessa verità inerente all'essere in cui ha radice il pensiero umano.¹¹ La considerazione filosofica mette, dunque, a tema, da un lato, la manifestatività dell'essere (la relazione dell'essere al sapere, ossia la sua intrinseca intelligibilità) e la corrispettiva realtà della conoscenza (la mera esistenza del sapere, cioè l'effettiva manifestazione dell'essere), avendo l'uomo quale *organon* e paradigma; d'altro lato, interpreta da un punto di vista universale sistematico la concreta trama intelligibile del reale già scoperta

e le sfortune della filosofia prima in A. LAVAZZA, V. POSSENTI (a cura di), *Perché essere realisti*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 143-176). In questo dibattito compaiono spesso i nomi di Searle e di Putnam: cfr., ad es., J.R. SEARLE, *The construction of social reality*, Free Press, New York 1995; H. PUTNAM, *La filosofia nell'età della scienza*, il Mulino, Bologna 2012. Searle, diversamente da Putnam, attribuisce alla filosofia una mera funzione euristica a favore della scienza: cfr. *Mind, Language, and Society*, BasicBooks, New York 1999.

¹¹ A tale riguardo, vale la pena di rileggere l'opera filosofica di Josef Pieper; ad esempio: *Verteidigungsrede für die Philosophie*, (1966), in IDEM, *Zum Begriff der Philosophie (Werke*, Bd. 3), Meiner, Hamburg 2004; tr. it. *Per la filosofia*, Ares, Milano 1976. Il pensatore tedesco ha dedicato buona parte della sua riflessione al concetto trascendentale di verità, erigendolo a fondamento della disposizione teoretica della filosofia.

dal sapere ordinario o scientifico, proseguendo fino al limite la traccia delle domande attraverso cui va progredendo la nostra comprensione del mondo: “che cos’è?” e “perché?”. Di riflesso, tale considerazione ci rende meglio edotti su noi stessi.

5. I PRINCIPI DELLA CONOSCENZA

Un primo passo nel senso indicato procede all’illustrazione degli elementi che danno luogo al conoscere, in senso assoluto; più precisamente: i) la chiarificazione della situazione fondamentale in cui si trova il soggetto conoscente; ii) la compenetrazione riflessiva del semplice capire o sapere qualcosa. In questi punti la riflessione filosofica riguarda direttamente il significato della verità, ossia descrive il campo del sapere a partire dai suoi estremi: l’intelletto e l’intelligibilità.¹²

Quanto al primo punto (i), bisogna riconoscere che il principio del pensiero non può essere, come altrimenti avviene nel corso sviluppato della scienza, un’istanza meramente soggettiva o ipotetica, come il dubbio o la domanda. Infatti, il *cogito* coincide con la stessa individuazione dell’io nel quale l’essere e il sapere in certo modo, seppure precario, coincidono; ma tale individuazione presuppone l’insieme di atti e rapporti in cui la realtà dell’io consiste. Non si comprende che cosa significhi e a quale soggetto vada infine riferita un’auto-coscienza astratta dalla compagine intenzionale propria di un essere vivente razionale, qual è anzitutto l’uomo.¹³ L’io si trova dunque sin dall’inizio nel campo dell’essere, di quell’essere spesso, articolato e attivo che è poi rifratto nelle categorie cardinali dell’esperienza (quelle nozioni cui si possono ricondurre tutti i contenuti e le funzioni che costituiscono la vita cosciente: unomolteplice, sostanza-quantità-qualità-relazione, percezione-volontà-azione-dialogo, etc.). L’esperienza umana, a ben vedere, se è colta nella sua struttura ontologica, ha portata trascendentale, quale fonte e fondamento del pensiero in ogni sua applicazione particolare.¹⁴ Del resto, tale posizione implica un no-

¹² A questo proposito, sono guidato da un passo del Commento di san Tommaso al *De Trinitate* di Boezio: «il suo modo di ragionare [quello della metafisica] è assai prossimo alla considerazione intellettuale, e le sue conclusioni sono assai prossime ai principi» (q. VI, art. 1, ad 3 quest., ad 1 arg.; trad. di P. Porro, Tommaso d’Aquino, *Commenti a Boezio*, Bompiani, Milano 2007, *ad loc.*).

¹³ Sullo spessore ontologico e le implicazioni della riflessività costitutiva dell’io rinvio alle osservazioni di Marco Ivaldo, nel suo saggio contenuto nel presente quaderno: “La soggettività e i suoi altri”.

¹⁴ In questo mi riferirei volentieri alla nozione di “esperienza originaria” proposta da Juan José Sanguinetti nel saggio del presente quaderno monografico, in accordo con la quale interpreterei il procedimento wittgensteiniano di illustrazione della funzione trascendentale del senso comune sviluppato nello scritto postumo *Sulla certezza*, per esplicitarne l’intenzionalità ontologica.

tevole ridimensionamento del problema critico, poiché costringe ad accettare quale presupposto e regola di ogni indagine l'implicazione originaria dell'io nel mondo e nel rapporto con altri. La riflessione critica non può avere così un ruolo autonomamente fondazionale: anch'essa è parte di quell'inesausto tentativo di chiarificazione dell'essere in cui si suole riconoscere l'attività propria dell'intelletto. Dunque, in tale prospettiva, la filosofia ha il compito di mostrare la struttura ontologica dell'esperienza che presiede ad ogni forma di sapere.¹⁵

Nel secondo punto (ii) si chiedeva poi: *che cosa significa in generale capire o sapere qualcosa?* Qui ci si può richiamare nuovamente al magistero socratico, che secondo Aristotele consistette soprattutto nella scoperta del concetto e nell'arte della definizione.¹⁶ La prima illustrazione degli atti logici fondamentali (induzione, divisione, definizione, sillogismo) dovette esibire anzitutto la natura del pensiero, per avviare quindi a una teoria della scienza. Corrispondentemente a questo lato soggettivo o epistemico, si deve menzionare la dottrina dell'essenza, come questa è andata sviluppandosi nel sistema platonico e aristotelico. Questo è l'aspetto oggi meno richiamato dell'insegnamento di Socrate, eppure non sembra marginale né lo si può eludere facilmente. In effetti, è forse questo il punto più delicato per la comprensione della portata veritativa della filosofia.

In sintesi, la scoperta del vero è congiunta nella filosofia classica alla ricognizione dell'essenza, quel nucleo intelligibile cui va ricondotto ogni aspetto delle cose manifesto nell'esperienza, per discernerne l'unità e il significato (il suo "che cos'è?", *ti esti*). La filosofia è detta scienza della verità poiché mira, anzitutto, ad esplicitare l'essere delle cose nel senso più comprensivo; sia in generale, come nella metafisica, sia in particolare secondo le diverse regioni dell'essere, nelle diverse parti della filosofia. Il pensiero attinge l'essere nel momento in cui lo determina, lo fissa nelle sue note costitutive, sì almeno da poterlo denominare sensatamente.

Ma dove adesso possiamo reperire tale vincolo necessario tra il pensiero e l'essenza, magari per fare nostro questo punto di vista? L'ultima ripresa di una dottrina dell'essenza si può riconoscere nella fenomenologia husserliana (sebbene non sembra che le sue attuali riproposizioni sottolineino molto questo aspetto) e in alcuni autori della filosofia analitica (ad esempio Kripke). Non è

¹⁵ Si può riconoscere qui una certa consonanza con l'ultima ricerca husserliana sulla funzione originaria dell'intelletto nell'esperienza, ad esempio ne *La crisi delle scienze europee*, con la relativa illustrazione del compito riflessivo della filosofia. In questo punto, la delineazione di ciò che potremmo chiamare l'apriori ontologico dell'esperienza (cfr. la nota precedente), riconoscerei una prima acquisizione su cui si innesta la capacità della ragione di scorgere ed aprire l'universalità potenziale contenuta nelle forme particolari della vita umana e della cultura, su cui si è soffermato Adriano Fabris nel suo contributo al presente quaderno monografico.

¹⁶ Cfr. *Metaph.* XIII, 1078 b 28-29.

questo il luogo per esaminare la portata del loro contributo, né saprei adesso come ricavarne delle indicazioni immediatamente utilizzabili; nondimeno si può ricordare come vi sia stato rilevato con rigore il legame dell'essenza, rispettivamente, con l'intenzionalità della coscienza e con la stessa portata referenziale del linguaggio. Mirerei invece ad un'illustrazione propedeutica chiedendo: dove nell'esercizio normale del pensiero si può cogliere la funzione oggettiva e sintetica dell'intelletto?

6. LA RICERCA DELL'ESSENZA

Ora l'essenziale è normalmente identificato con il necessario. Le attribuzioni necessarie sono quelle che permettono una reidentificazione dell'ente in ogni situazione possibile o quelle che ne svolgono ordinatamente le proprietà e le relazioni. Progrediamo nella conoscenza di qualcosa quando possiamo rendere conto con relativa sicurezza dei diversi aspetti che vi abbiamo osservato. In termini formali, gli accidenti sono via, via vagliati e integrati nell'unità della sostanza, sì che la nostra comprensione di questa non è pronta sin dall'inizio né è mai conclusa.¹⁷ Così, ad esempio, sappiamo determinare le proprietà distintive di un oggetto percepito, che pure sin dall'inizio è identificato per qualche nota generica o relativa, osservandone il comportamento. Così ancora, dalla frequentazione di una persona sappiamo farci un'idea più nitida del suo carattere, del suo volere e sentire, insomma della sua interiorità. La perspicacia dell'intelletto si nota di solito dalla capacità di discernere con prontezza la coerenza degli indizi da cui si scorge l'unità di una forma, il profilo o le implicazioni di un gesto, gli elementi rilevanti di un caso o di un problema, il contesto o l'effettivo intendimento di un discorso. Per converso, l'ottusità o la sofistica falliscono il bersaglio della realtà di cui si tratta, non già nella sua materialità empirica (per questo la verità di frasi come "piove" o "il prato è verde" non pone di solito particolari problemi), ma in quell'esatto aspetto o implicazione da cui solo è riconoscibile quanto s'intende dire al riguardo (in ogni caso, quanto risulta davvero sensato e utile dire nella circostanza).¹⁸ Per

¹⁷ La trattazione aristotelica del necessario, del proprio e dell'accidente nei *Topici* mostra quanto la cognizione dell'essenza sia un processo articolato ed aperto, che riflette la mobile situazione del soggetto nella stessa pratica linguistica. Così, l'identificazione delle proprietà rilevanti per una definizione è il risultato di un attento vaglio comparativo. Vi rimane comunque fermo che è impossibile una conoscenza edificata sul terreno del puro relativo ed accidentale, senza alcun vincolo necessario d'ordine epistemico od ontologico.

¹⁸ Si può rispondere all'aforisma nietzscheano "non esistono fatti ma interpretazioni" osservando l'irrinunciabilità dei fatti da cui è guidato il comportamento quotidiano o la pratica effettiva della scienza. In questa linea procede il neorealismo proposto da Ferraris e dagli altri autori prima citati. Nondimeno qualunque fatto, anche il più elementare, richiede sempre una pur minima determinazione concettuale, perché soltanto se ne possano avanzare ipotesi interpretative alternative pertinenti o *prima facie* plausibili (analogamente

questo, il riferimento del pensiero alla realtà implica la capacità di apprezzare quella sintesi caratteristica di proprietà e relazioni in cui essa precisamente consiste, donde discende la maggiore o minore appropriatezza degli atteggiamenti che vi si possono poi avere.

Si rammentino i casi in cui si dice: “egli non ha il coraggio di affrontare la *realtà*”, “infine, *che cosa* ha detto?”, “hai notato *qualcosa?*”, “hai colto abbastanza ciò di cui si tratta”, “non mi ero accorto di *quanto* stava davvero accadendo”. In questi esempi risulta palese come l’enorme estensione analogica della nozione di realtà (*res, aliquid*), ossia l’oggetto universale del nostro discorso, sia ogni volta specificata rispetto a un insieme di aspetti più o meno complessi, nell’ordine del significato e del valore, normalmente accessibili a un soggetto intelligente; ossia ad un soggetto atto a corrispondere, seppure in diverso modo e in diversa misura nel tempo, agli appelli che la realtà stessa continuamente ci rivolge.¹⁹

Dunque, la *res* è identificabile soltanto dal punto di vista dell’intenzionalità da cui è ogni volta riguardata. Tuttavia la *res* è in sé formata: l’intelletto dovrebbe porci dinanzi alla effettiva configurazione del reale, o almeno a ciò si dovrebbe lavorare (la maturità umana è perciò generalmente associata ad un certo “realismo”); il pensiero mira infatti a riprodurre, oltre la superficie, l’unità complessiva e l’interna struttura delle cose (solo a tale condizione esso è passibile, oltretutto di errore, di un autentico progresso). In senso assoluto, la *res* è identificabile da un’intelligenza capace di coglierne l’essenza — quella forma unitaria distintiva, riprodotta nella definizione — e di svolgerne accuratamente le proprietà e i rapporti. Era infatti questo l’esercizio prediletto nella scuola socratica.

alla interpretazione del senso letterale di una frase, che è la base per ogni sua trasposizione semantica o per l’attribuzione di una funzione pragmatica obliqua, come l’ironia). Si dovrebbe dunque distinguere tra interpretazioni naturali, in cui sono fissati gli oggetti e i presupposti dell’esperienza depositata nel linguaggio ordinario, e le interpretazioni di second’ordine o di carattere teorico.

¹⁹ In questo punto emerge il rapporto tra la determinazione della realtà, la sua evidenza e la capacità di comprensione del soggetto. Vi sono realtà che non possono essere in alcun modo rilevate o che non possono essere apprezzate in maniera soddisfacente qualora manchino i requisiti necessari di ordine cognitivo, ma altresì di ordine morale ed affettivo. Così, alcuni oggetti non possono essere affatto rilevati, almeno nel loro senso specifico (come una lezione in corso per un gabbiano che si affacci alla finestra dell’aula). Per altri oggetti, varia sensibilmente la modalità e il grado di apprezzamento del suo contenuto (come un monumento per un abitante del posto in cui esso si trova, per un turista svagato o per uno storico dell’arte). Tuttavia, ogni sorta di percezione, se è veridica, implica un’interpretazione legittima, sebbene parziale, del suo contenuto.

7. FORMA E INTELLIGENZA

Vorrei soffermarmi adesso sul punto appena toccato, la *res* come realtà formata, richiamando alcuni elementi della filosofia classica, in particolare platonica, su cui credo valga la pena di meditare. Un primo elemento è l'osservazione dell'analogia tra la natura e l'arte sulla realtà della forma.²⁰ Quest'ultima è riguardata dal punto di vista di un'intelligenza colta nell'atto di progettare o realizzare qualcosa: un artefatto, come pure un'azione o un discorso. L'essere è cioè osservato dal punto di vista del suo processo genetico, idealmente dal punto di vista di un'intelligenza (quella stessa che lo osserva).

Nell'ideazione di una forma, se ne apprezza il significato e il valore, con l'immediata identificazione che vi si riscontra tra l'essere, l'unità e il bene. L'essere è così dotato di un'interna coesione caratteristica da cui è ogni volta riconoscibile. Inoltre, una realtà è prodotta in ragione del valore che essa rappresenta, e così della sua effettiva funzione nel complesso di rapporti in cui s'inserisce. Si noti, l'ideazione di una forma, come il progetto di un'azione o di un prodotto, sembra coincidere con la medesima disposizione del pensiero operante nella determinazione della forma concettuale linguistica in cui si dovrebbe riflettere l'oggetto inteso nella conoscenza. Anche qui il pensiero è animato dalla percezione dell'adeguatezza tra l'essere e il dover essere; anzi doppiamente: quella inerente all'oggetto inteso e quella inerente alla sua espressione. C'è, dunque, una medesima radice razionale per l'affermazione dell'essere che dà luogo alla produzione di un effetto qualsivoglia tramite l'azione e per quella affermazione dell'essere che è motivata dal riconoscimento di una realtà o di uno stato di cose. Va pure aggiunto che la conoscenza dell'essere non è singolarmente distribuita e reiterata: necessariamente la mente organizza le sue conoscenze in un sistema del mondo; ed è in riferimento a questo, alla sua forma complessiva o al complesso ordinato delle sue relazioni, che, come già avviene per ogni singola cosa, va progressivamente chiarendosi la definizione delle sue parti.²¹

²⁰ Tale analogia è riscontrabile nella gran parte degli esempi proposti dal Socrate platonico e si può veder culminare nella dottrina metafisica del *Filebo* e del *Timeo*. L'analogia di arte e natura è ampiamente sviluppata da Aristotele, già nel *Protreptico* e poi nella *Fisica*. Un luogo in cui tale impostazione riceve una sintesi di particolare pregnanza è il seguente passo del Commento di san Tommaso al *Peri Hermeneias*: «quia omnia naturalia comparatur ad intellectum divinum, sicut artificata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quod imitatur artem divinam [...] Et hoc modo *ens* et *verum* convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur. Unde Philosophus in I *Physicae formam* nominat quoddam divinum» (ed. Marietti, L. I, l. III, n. 30).

²¹ In questa prospettiva, è sottolineata la continuità tra la cognizione intellettuale che rileva la forma o l'essenza delle cose e l'inferenza che ne ricostruisce induttivamente o in

Ci si può chiedere, adesso, se si possa rinunciare al presupposto intellettualistico che qui si presenta (l'associazione di essere, bene ed intelletto intorno alla realtà della forma); se non si debba, anzi, rifiutarne l'antropomorfismo abbastanza scoperto (la riconduzione dell'intelligibilità al punto di vista di un'azione formatrice).²² Da parte mia direi che ciò è semplicemente impossibile. Si può rinunciare ad una razionalizzazione del mondo soltanto smettendo di pensare (in ogni caso, rinunciando ad esprimere un punto di vista qualsiasi, poiché anch'esso dovrebbe pur sempre accompagnarsi ad una certa giustificazione). Dobbiamo dunque rinunciare a noi stessi, oppure assumere che il nostro punto di vista epistemico, il punto di vista sul mondo proprio di un'intelligenza, non è affatto irrilevante dal punto di vista metafisico.

In sintesi, l'essere è compreso in funzione della sua necessità, ovvero del dover essere che vi è contenuto; questo include tutte le modalità analogiche della ragione, l'ultima, più comprensiva tra le quali è quella che recepisce la relazione tra l'essere e il bene. Così, nell'apprezzamento di una realtà, come un artefatto o un animale, ma altresì in un gesto o in un volto, se ne coglie sempre quella coerenza, quella proporzione caratteristica di unità e molteplicità in cui esattamente consiste la sua forma, per quanto questa, nei casi migliori e del resto i più frequenti, non si possa ricondurre ad una formula deterministica. L'astrazione della forma è poi congiunta a quella che giustamente possiamo chiamare una idealizzazione: l'intuizione del significato universale di una cosa o di un evento, ossia la ricognizione della sua esemplarità.

Qui peraltro si può notare quale importanza possa avere l'arte nella formazione intellettuale. Essa non è soltanto una riserva inesauribile di analogie o di metafore suggestive. L'arte, nella varietà delle sue forme (già inclusiva di quei mirabili dettagli di giustezza presenti in ogni lavoro umano), è piuttosto la dimensione della vita umana in cui meglio possiamo osservare l'efficacia dell'intelligenza.²³ D'altra parte, la filosofia vi trova anticipato il senso teore-

maniera comunque argomentativa le relazioni e i rapporti causali. La dimensione media-trice della ragione (*dianoia*) è sempre animata e sostenuta dalla dimensione contemplativa dell'intelletto (*nous*). Infatti, gli stessi rapporti che motivano i passaggi inferenziali della ragione debbono essere dapprima afferrati in se stessi.

²² Com'è noto, nella disposizione antropologica del pensiero moderno è profondamente radicato il principio *verum factum*, ossia la riconduzione dell'intelligibilità dell'essere al punto di vista causale dell'azione umana, sia quella produttiva (come in Hobbes) sia quella morale (come in Kant e Fichte). Soltanto, nel pensiero classico l'analogia tra l'arte e la natura presuppone il primato razionale di quest'ultima e la sua inesauribilità.

²³ Non c'è motivo per restringere la portata rivelativa dell'arte alla poesia, come sembra fare l'ultimo Heidegger. Del resto, l'interpretazione fabbricativa della creazione e dell'essere creato, specialmente insistita nei numerosi luoghi in cui il filosofo tedesco esamina la dottrina classica della verità, in particolare quella tomistica, appare sorprendentemente riduttiva, sia in relazione a quest'ultima sia in relazione al fenomeno creativo in generale. A questo proposito, rilevo la necessità di interpretare la nozione di creazione a partire

tico che soggiace ad ogni autentica ricerca: come nell'arte così nel pensiero, l'essere è rappresentato per partecipare della potenza e dell'armonia presagite nella sua bellezza (questa intuizione e questo beneficio corrispondono al suo primo motivo ideale; che tuttavia può degenerare ripiegandosi sulla propria pura funzione rappresentativa). Perciò, con l'educazione a cogliere la verità, l'intelletto stesso si avvantaggerebbe molto del senso della forma, della finezza nel percepire e del rigore espressivo che si esercitano nell'arte. Ma è pur sempre la filosofia ad evidenziare questo senso metafisico dell'arte (e, qualora sia necessario, può corroborarlo). Ancora, è compito della filosofia proseguire l'opera stessa del pensiero: far emergere e trattenere nel concetto quel fondo sostanziale delle cose che talora s'intravede, ma assai presto si dimentica.

8. INTELLETTO, ESISTENZA E PERSONA

Abbiamo dunque identificato il senso della filosofia nella sua speciale prossimità alla funzione che presiede al comprendere, l'intelletto. Essa cerca di rappresentare il punto di vista sull'essere che è connaturato all'uomo, in quanto è un essere pensante, assumendone la portata esemplare. Di qui si può riconoscere la vocazione umanistica della filosofia: l'uomo vi è confermato nella sua dignità, quale riflesso privilegiato dell'essere. Del resto, poiché la realtà del pensiero vi è messa a tema nei suoi elementi di fondo (in tutto ciò che la logica formale non può che presupporre sul soggetto conoscente e sulla realtà conoscibile), si può vedere confermata la sua funzione insostituibile nel complesso delle scienze.

Si potrebbe tuttavia ancora chiedere: se la filosofia, in quanto scienza della verità, mira ad una chiarificazione dell'essere; e se tale richiesta è radicata nello stesso dinamismo in cui consiste la realtà dell'io — in tal senso, l'origine della filosofia è sempre ben riposta nel motto delfico: “conosci te stesso!” —, non risulta forse del tutto insufficiente, anzi arbitrario, identificare la verità nella sua pura valenza cognitiva: perciò, da un lato, l'io con l'intelletto, e, d'altro lato, l'essere con l'essenza? Più chiaramente, in che modo la realtà dell'io, in quella sua concrezione esistenziale non assimilabile dalla funzione universalizzatrice dell'intelletto, potrebbe ancora dirsi rivelativa dell'essere?

Questa domanda, che pure invita ad una correzione del platonismo su di un punto decisivo, non intende sovvertire quanto abbiamo dianzi sostenuto

dalla pregnanza analogica del “far venire all'essere” che è contenuto nel suo riferimento empirico primario: nella produzione artistica e nella generazione umana. Si rileggano in tal senso gli elementi della definizione tomistica di creazione: “*relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*”. Si rilegga poi una pagina straordinaria dell'*Etica Nicomachea* dove è evidenziata l'affinità di creazione artistica e generazione. Aristotele ragiona qui dal presupposto che l'esistenza (appunto la *novitas essendi*) sia percepita come un beneficio: IX, 7 (1167b 33-1168a 27).

circa la legittimità del punto di vista dell'intelletto e la viabilità della filosofia che mira a renderne conto; piuttosto, intende andarvi a fondo, riconducendo il movimento dell'intelletto, e quindi la filosofia, al loro reale soggetto, la persona. Ripetiamolo: l'intelletto mira a farsi carico dell'essere, eppure sembra tralasciare l'individuazione nella quale il soggetto conoscente, la persona appunto, si riconosce. La realtà di quest'ultima parrebbe invece rivelata dai sentimenti esistenziali di fondo (come quelli analizzati da Heidegger in *Essere e tempo*) o dalla prospettiva temporale della libertà.²⁴ Sia pure. In ogni caso, va ribadito che le stesse questioni generate dall'intelletto, sviluppate poi dalla metafisica, non debbono essere perciò accantonate, appunto poiché esse hanno origine nella persona, ove ha sede l'intelletto, e a questa vanno finalmente ricondotte.

La domanda sulla verità dell'essere, nella complessità delle sue articolazioni concettuali o nella diversità delle sue soluzioni dottrinali, dovrebbe essere invece colta nella sua motivazione originaria, ossia in quelle domande inaggrigibili dalla quale ogni volta sorge la ricerca metafisica: in che modo è possibile rinvenire un senso assoluto nell'esistenza? Che cosa importa al tutto questa mia breve vicenda: *quid est hoc ad aeternitatem?* C'è poi un senso nel complesso universale dell'accadere? In quale modo o in quale punto del mondo è possibile trovare una sintesi tra il finito e l'infinito, tra la contingenza e la necessità, tra il tempo e l'eterno?²⁵ Ritengo che il futuro della filosofia sia riposto nella capacità di affrontare nuovamente questi interrogativi.

9. CONCLUSIONE

Per riassumere, abbiamo legato la verità alla filosofia per tramite dell'intelletto. L'uomo è immagine di Dio in quanto con l'intelletto è capace di intenzionare l'essere in senso assoluto e così di guadagnare una visione complessiva sul mondo. Il ruolo della filosofia tra le scienze è quello di riflettere il senso della verità che anima ogni conoscenza e di mostrarne le ultime implicazioni. Perciò, la filosofia descrive la funzione dell'intelletto nelle sue condizioni e nei suoi contenuti fondamentali. In tutto ciò si può riconoscere la profonda vocazione umanistica della filosofia, poiché essa è chiamata ad evidenziare l'elemento massimamente distintivo dell'essere umano. A tale proposito abbiamo però osservato la necessità di ricondurre la correlazione di essere ed intelletto alla realtà della persona. Infatti, l'intelletto ha sede nella persona, ed è precisa-

²⁴ Per una riflessione sul rapporto tra metafisica e indagine esistenziale, si vedano le profonde considerazioni di Cornelio Fabro in *Problemi dell'esistenzialismo*, (1945), Edivi, Segni (Rm) 2009 e in *L'io e l'esistenza*, (inedito del 1975), Edusc, Roma 2006.

²⁵ Cfr. J.J. SANGUINETI, *Il tempo umano come ponte verso l'eternità*, in G. GIORELLO, E. SINDONI, C. SINIGAGLIA (a cura di), *Il tempo tra scienza e filosofia*, Unicopli, Milano 2002, pp. 223-231.

mente questa, secondo la fede cristiana, l'immagine di Dio.²⁶ Tale considerazione impone una rilettura delle maggiori questioni metafisiche, come quella del rapporto tempo ed eternità, che tenga conto in maniera sistematica, non già soltanto ausiliaria, della prospettiva antropologico-esistenziale.²⁷ La questione sulla verità dell'essere può essere così colta nel suo intimo legame con la questione sul senso dell'esistenza umana.

ABSTRACT: Some remarks about the transcendental dimension of truth are presented in order to determine the intellectual dimension proper to philosophy. Several questions about the relationships between the main classical transcendental concepts are briefly discussed. At the end the author proposes to research about the metaphysical implications of the personal root of the intellect.

KEYWORDS: Truth, Intellect, Essence, Existence, Person.

²⁶ Nella questione *De mente* delle *Quaestiones de Veritate*, Tommaso riconosce l'immagine di Dio nell'uomo attraverso la nota distintiva della razionalità. Si può però osservare che l'immagine di Dio che si può contemplare attraverso la fede cristiana, la persona e la viva umanità di Gesù Cristo, amplia notevolmente tale aspetto, o piuttosto costringe a esplicitare il pieno significato di quanto della persona o del suo stesso carattere spirituale è solo genericamente incluso nella nota della razionalità. Per un approfondimento della libertà come nota ontologica della persona si confronti la parte finale del saggio di Francesco Botturi contenuto nel presente quaderno monografico.

²⁷ Per una presentazione dell'indagine metafisica in questa direzione, cfr. L. ROMERA, *Introduzione alla domanda metafisica*, Armando, Roma 2003 e il saggio dello stesso autore contenuto nel presente quaderno.