

Ha ancora senso una domanda metafisica su Dio?

LUIS ROMERA*



Il problema che riguarda il senso di una domanda metafisica su Dio è un problema che, come tutte le questioni autenticamente rilevanti, ha una dimensione epocale e una dimensione teoretica. In primo luogo epocale, in questo caso, perché la discussione intorno al senso di una domanda metafisica su Dio ha interessato vasti settori della filosofia e della teologia di questo secolo. Da una parte, in ambito filosofico, questo secolo è indubbiamente segnato dall'accusa di Nietzsche rivolta alla metafisica e alla coscienza di un Assoluto, dall'atteggiamento critico di Sartre nei confronti di un'esistenza edificata sull'affermazione di Dio e dalla dichiarazione di non senso della domanda metafisica e dell'interrogazione su Dio che caratterizza il neopositivismo. Dall'altra parte, però, sia su un piano filosofico che su un piano teologico, è stato rappresentativo del paesaggio culturale del XX secolo anche il rifiuto della metafisica compiuto da pensatori che avevano la pretesa di raggiungere l'autentico Dio e la discussione che tale presa di posizione ha provocato. Emblematici sono, in questo senso, il rifiuto heideggeriano dell'ontoteologia per aprirsi alla possibilità di cogliere il cenno di un Dio divino; il rinnegamento del discorso metafisico per non perdere il Dio della rivelazione, compiuto dalla teologia dialettica; o l'allontanamento di un'impostazione metafisica per essere in grado di presentare un Dio, o un cristianesimo, accettabile per la mentalità di questo secolo, sostenuto dalla teologia della morte di Dio.

La domanda sollevata ha anche, però, in secondo luogo, valore teoretico, nella misura in cui ogni questione essenziale attinge una dimensione radicale da quei problemi che trascendono gli interessi epocali, per rivolgersi verso ciò che concerne ogni esistenza, e rivendica il titolo di verità. Il problema che riguarda la possibilità e il senso, teoretico ed esistenziale, di un discorso intellettuale che collega la questione dell'essere (e nel contempo dell'io, come si dirà) con la questione del Trascendente, è una questione che va ben più al di là dei contesti storici in cui essa ultimamente si è svolta.

* Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di S. Apollinare 49, 00186 Roma

Nel riproporre la questione, queste pagine hanno lo scopo di mostrare entrambe le dimensioni del problema ora accennate e di discutere la possibilità di una domanda metafisica ed esistenziale su Dio, ricollegandosi alle impostazioni iniziali e originarie che l'hanno destata in sede speculativa. Evidentemente, i limiti di spazio obbligano a circoscrivere la presente discussione ad alcuni aspetti di una tematica assai più ampia e complessa.

1. L'apparire della questione

Se è vero che la fine di un secolo offre sempre un motivo per l'analisi critica di un periodo storico, il senso del momento finale di una epoca, che termini divenuti d'uso comune come "postmodernità" palesano, spinge verso una riflessione di valutazione del momento culturale attuale e della storia da cui proviene. Come è noto, Martin Heidegger ha caratterizzato la nostra epoca storica con un termine diventato famoso: la *Seinsvergessenheit* (l'oblio dell'essere). Nonostante la notorietà del termine e dell'analisi heideggeriana, la diagnosi del pensatore tedesco continua ad essere appropriata per descrivere in profondità la situazione culturale che si è venuta a creare in ampi settori della società attuale.

Infatti, nell'epoca tecnologica, tutta presa dal desiderio di una comprensione del mondo esclusivamente in termini scientifici, che permetta un dominio della realtà fisica e biologica, la domanda radicale sull'essere si presenta come carente di significato. Ciò che oggi viene prevalentemente indagato è l'ente, e di esso unicamente quelle dimensioni che sono, da una parte, accessibili alle scienze e, dall'altra, disponibili per la tecnica. Ci si accontenta di una comprensione ontico-scientifica della realtà, dimenticando la sua dimensione ontologica.

La riduzione dell'attenzione del pensiero è parallela a una riduzione delle aspirazioni della volontà. La restrizione del pensiero ha sempre una conseguenza esistenziale e viceversa, una riduzione esistenziale è spesso la causa di una contrazione speculativa. Nella società tecnologica l'uomo crede non soltanto di poter trovare nella scienza la risposta definitiva sulla realtà del mondo e dell'uomo stesso, ma s'illude anche di riuscire, con la tecnica, a raggiungere la pienezza — sempre finita — della propria esistenza. In questo contesto, i problemi dell'uomo e della società vengono indagati scientificamente per cercare soluzioni tecniche.

Quando poi giunge la delusione dell'illusione tecnologica, nella quale si svela — per il pensiero, ma prima di tutto per l'esistenza — l'autentica portata della tecnica, la sua incapacità di risolvere i problemi radicali dell'uomo, sopravviene allora quel senso d'insuccesso che ha come sbocco tre possibili atteggiamenti: l'atteggiamento cinico (di deridere le domande e le aspirazioni ultime), l'atteggiamento superficiale (di non porre tali domande, sia nell'ambito scientifico, sia nell'ambito pratico di una esistenza senza spessore, dimenticando la necessità di un impegno che coinvolga completamente l'esistenza) o l'atteggiamento di sfuggire da sé stesso (con mezzi che la società di consumo non cessa di fornire).

Per superare lo stato di smarrimento, ora accennato, l'unica via percorribile che intravede Heidegger è quella che rende possibile risolvere il problema alla radice: superare cioè l'oblio dell'essere riponendo la domanda che lo riguarda. Infatti, per

richiamare l'essere dalla sua situazione di oblio, il pensiero — che l'aveva dimenticato — deve rammentarlo interrogandosi su esso. La formulazione della domanda sull'essere ha subito in Heidegger un'evoluzione che rispecchia lo svolgersi del suo pensiero, vale a dire, le diverse tappe del suo camminare speculativo. Non possiamo ora addentrarci nello studio dell'evolversi del pensiero heideggeriano, per adesso dobbiamo limitarci a rilevare che la domanda sull'essere può esprimersi, in primo luogo, come «domanda sul fondamento»¹, il che significa accettare la sfida di superare le dimensioni superficiali dell'ente, per approfondire la comprensione dell'ente, fino a raggiungere la sua dimensione più profonda (la dimensione ontologica o dell'essere). La domanda sull'essere però è suscettibile di essere formulata, secondo Heidegger, anche in questi termini: «perché c'è l'essere e non piuttosto il nulla?»².

Dinanzi a queste domande il pensiero si sente perplesso in un primo momento. Domandarsi sull'essere e non soltanto sull'ente o su alcune dimensioni dell'ente, percepire il bisogno di approfondire la comprensione dell'ente fino a porre la domanda sul suo fondamento ultimo e profondo, interrogarsi sull'essere e sul nulla, mettendoli in rapporto (come indica la formulazione “perché c'è l'essere e non invece il nulla?”), non può non destare un senso di perplessità. Infatti, interrogarsi sul fondamento, sull'*essere dell'ente* e sul *nulla*, non implica già, in qualche modo, l'aver intravisto l'essere e il nulla? Ma allora, perché lo dimentichiamo? perché abbiamo bisogno d'interrogarci su di esso? Forse perché noi ci muoviamo già in una certa precomprensione dell'essere dell'ente e del nulla, che però è ancora così insufficiente da essere in grado di venir dimenticata e, comunque, da richiedere una comprensione più approfondita dell'essere e del nulla? O, invece, parole come essere e nulla sono talmente astratte da essere vuote di significato, e quindi da dimenticare o, almeno, da accantonare come irrilevanti per l'esistenza e per la comprensione significativa del mondo?

Tuttavia, l'analisi del pensatore tedesco non si esaurisce nell'indicare l'oblio dell'essere come quell'assenza radicale che fa sì che il nostro modo di abitare nel mondo, e quindi il modo in cui compiamo le nostre scelte, sia avvolto da un senso di confusione e da una coscienza di smarrimento.

Heidegger, invero, ha visto la nostra epoca come un “tempo indigente” nel quale è calata e si diffonde “la notte del mondo”, non soltanto per la *Seinsvergessenheit*, ma anche perché «ormai l'epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio». In un modo ancora da chiarire, Heidegger ha intravisto il rapporto stretto tra la questione dell'essere e la questione di Dio sia sul piano teoretico, sia sul piano esistenziale. Almeno da un punto di vista negativo, la perdita dell'essere comporta, prima o dopo, l'ottenersi della presenza di Dio nella coscienza. Per questo la povertà del nostro tempo, che risiede nell'oblio dell'essere e nell'assenza di Dio, si lascerà esperire da un pensiero attento alla mancanza di luce, alla notte che è calata su di noi, rendendo difficile l'orientarsi nell'esistenza.

Ma l'analisi di Heidegger compie un ulteriore passo: la povertà e l'oscurità che invadono con sempre maggiore intensità tutte le sfere del nostro esistere consistono, in ultima istanza, in questo aspetto: «nella mancanza di Dio si manifesta qualcosa di

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

² M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979.

peggiore ancora. Non solo gli dei e Dio sono fuggiti, ma si è spento lo splendore di Dio nella storia universale. Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà perché diviene sempre più povero. È già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza»³.

L'indigenza dell'epoca tecnologica raggiunge la situazione limite in cui, non soltanto si vive nella mancanza di Dio, ma non si esperisce più la sua mancanza *come* mancanza; ci siamo abituati alla sua assenza fino al punto di non percepire la mancanza come assenza. Viviamo nella massima indigenza senza esserne consapevoli.

Come detto, il pensatore tedesco ha intravisto lo stretto rapporto tra la questione dell'essere e la questione di Dio. Sebbene sia decisivo per l'analisi heideggeriana determinare dove si radica tale collegamento, noi siamo ora costretti a limitarci a costatare la relazione identificata da Heidegger. «Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola "Dio"»⁴.

Heidegger abbozza un rapporto tra la questione dell'essere e il problema di Dio in questo modo: unicamente nella misura in cui il pensiero recupera l'essere dal suo oblio per mezzo di un domandare più radicale e originario che si interroga sulla verità dell'essere, si apre esso stesso alla dimensione del sacro; soltanto quando s'introduce nella dimensione del sacro il pensiero è in grado di cogliere il segno della divinità e, allora, è capace di percepire la presenza di Dio. Lo sviluppo di queste tappe (che non sono da interpretare come passaggi necessari di una dimostrazione *more mathematicorum*, ma momenti di un pensiero riflettente) e il loro significato preciso è tuttora da determinare.

E ancora: «l'etere, nel quale soltanto gli dei sono dei, è la loro divinità. L'elemento di questo etere, in cui la divinità stessa è presente, è il sacro. L'elemento dell'etere per il ritorno degli dei, il sacro, è la traccia degli dei fuggiti. Ma chi sarà in grado di rintracciare questa traccia? Le tracce, sovente, sono ben poco visibili, e sono sempre il retaggio di un'indicazione appena presentita»⁵.

Ma c'è ancora una riflessione di Heidegger da ricordare in queste considerazioni introduttive. È nota l'affermazione che introduce il suo corso *Was heißt Denken?*: la cosa più preoccupante, in un tempo di povertà così preoccupante come il nostro, è che ancora non sappiamo pensare. L'insistere esclusivamente su un pensiero oggettivante-dimostrante che accede solo all'ente senza avvertire l'essere è la manifestazione più palese di una situazione culturale caratterizzata dal non aver ancora imparato a pensare. Vediamo, allora, così, collegati, i problemi del pensiero, dell'essere e di Dio, con una portata contemporaneamente speculativa ed esistenziale (è in gioco il modo di esistere, di comprendere noi stessi e il mondo, e di compiere le nostre scelte).

Come è stato accennato poc'anzi, l'analisi di Heidegger non si limita a essere un esame sereno e una diagnosi acuta dell'epoca attuale, ma attinge una dimensione del problema che ha un valore teoretico. È quanto si nota se paragoniamo le linee fondamentali del suo pensiero con i motivi di fondo della riflessione di un altro pensatore

³ M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 247.

⁴ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanesimo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 303.

⁵ M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, o.c., p. 250.

che, per contesto storico, per l'articolazione del pensiero e per i risultati filosofici che raggiunge, si trova agli antipodi del pensatore tedesco. È, infatti, quanto accade se concentriamo la nostra attenzione su una pagina particolarmente illuminante di Plotino⁶. Evidentemente, il pensiero di Plotino non è soltanto opposto in tanti punti fondamentali alle convinzioni di Heidegger, ma esso cade addirittura sotto la critica heideggeriana rivolta direttamente ed esplicitamente al platonismo e alla sua eredità. E, ciò nonostante, al di là delle divergenze, c'è un certo parallelismo di fondo in alcuni elementi essenziali nei due pensatori, che vale la pena mettere in evidenza.

Come in Heidegger, anche l'interpretazione dello stato dell'uomo che fa Plotino si svolge basandosi su due idee fondamentali: 1) lo stato di smarrimento esistenziale (di ignoranza di se stesso e d'incapacità di orientarsi correttamente nell'esistenza mentre si resta nell'ignoranza) che ha come causa la perdita della situazione ontologica originaria; e 2) l'oblio dello stato originario, la dimenticanza della realtà a cui l'uomo si rapportava nella situazione ontologicamente corrispondente alla sua essenza. In Heidegger il tempo indigente era frutto dell'oblio dell'essere, perché l'uomo soltanto esiste autenticamente nel rapporto con l'essere⁷; in Plotino la dimenticanza della propria essenza, in cui si trova l'uomo, accade come conseguenza dell'oblio dello stato essenziale dell'uomo, che è lo stato di rapporto con la realtà autentica, cioè con il mondo superiore e con Dio: «ma per quale causa le anime, pur essendo parti del mondo superiore e appartenenti completamente ad esso, si sono dimenticate di Dio loro Padre e ignorano se stesse e Lui?»⁸.

Il motivo dell'alienazione dell'uomo, della sua perdita d'identità ontologica ed esistenziale, risiede, per Plotino, in un movimento che lo allontana, contemporaneamente, da se stesso e dalla realtà a cui originariamente si rapportava. Tale movimento ha due momenti essenziali intrinsecamente connessi: da una parte il desiderio di appartenere a se stessi, dall'altra il volgersi verso una dimensione dell'essere che si presenta come usufruibile e dominabile dall'uomo (nella visione di Plotino, gli enti di qua giù). Questo movimento ha, però, un risultato paradossale, anziché rendere possibile una realizzazione più piena dell'uomo nel nuovo stato di ricerca di autoappartenenza e di rapporto con gli enti inferiori, l'uomo perde se stesso. Il fatto che per Plotino lo stato originario sia tale, non soltanto nel senso di una autenticità ontologica a cui l'uomo è chiamato per essere se stesso, ma anche nel senso di una situazione di precedenza temporale, ora è secondario, benché nel pensiero di Plotino sia determinante: «per loro [le anime] il principio del male fu temerarietà e il nascere e l'alte-

⁶ *Enneadi*, V, 1, 1, 1-28.

⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, o.c., p. 356: «dell'“essere stesso” diciamo sempre *troppo poco* se, dicendo “l'essere”, tralasciamo il suo presentarsi (*Anwesen*) all'essere umano (*Menschenwesen*), dando così a vedere di non comprendere che proprio questo essere è parte dell'“essere”. Ma anche dell'uomo diciamo sempre *troppo poco* se, dicendo l'“essere” (non l'essere-uomo), poniamo l'uomo per se stesso e, dopo averlo così posto, lo mettiamo in relazione all'“essere”. Diciamo invece anche *troppo*, se pensiamo l'essere come qualcosa di onnicomprensivo, e ci rappresentiamo l'uomo soltanto come un ente particolare tra gli altri (vegetali, animali), per poi mettere i due in relazione tra loro; infatti, già nell'essere umano è insita la relazione con ciò che è determinato come “essere” attraverso il riferimento, il riferire nel senso del fruire, e che così è sottratto al suo presunto “in sé e per sé”».

⁸ *Enneadi*, V, 1, 1, 1-3.

rità originaria e il desiderio di *appartenere a se stesse*. In tal modo soddisfatte di quella loro manifesta decisione, dopo aver abusato del loro movimento e aver corso in senso contrario, una volta allontanatesi di molto, *ignorarono finalmente se stesse* e il loro *luogo d'origine*: simili a fanciulli che, troppo presto rapiti ai loro genitori e allevati per molto tempo lontani da loro, non riconoscono più né se stessi né i loro genitori. Le anime dunque, non vedendo più né Lui né se stesse, disprezzandosi, per ignoranza della loro schiatta, e stimando tutte le *altre cose* più che se stesse, stupirono sbigottite di fronte ad esse e si meravigliarono e si staccarono con tutte le loro forze dalle cose dalle quali si erano allontanate con disprezzo. È dunque evidente che la causa di quella totale *ignoranza di Dio* è la *stima delle cose terrene* e il *disprezzo di se stessi*. Infatti il perseguire e l'ammirare una cosa vuol dire, per chi la persegue e l'ammira, confessare nello stesso tempo di essere inferiore; ma chi si pone al di sotto delle cose che nascono e muoiono e si crede la più spregevole e caduca delle cose che stima, non saprà mai pensare nell'animo suo né la natura né la potenza di Dio»⁹.

La via d'uscita che Plotino indica consiste nel ricordo dell'identità originaria dell'uomo, per recuperare quell'unico rapporto in cui può esistere nell'autenticità del proprio essere. Ma per risalire verso il rapporto con il Principio e riavere la situazione che corrisponde alla sua essenza, l'uomo deve relativizzare l'assolutezza apparente del rapporto con le realtà (o dimensioni del reale) controllabili dall'uomo ed essere così in grado di aprirsi a quelle dimensioni e realtà superiori. «Perciò, se uno voglia orientare coloro che così si comportano, verso la via opposta e verso gli esseri primi e farli risalire alla cima più alta — cioè all'Uno e al Primo —, è necessario che rivolga il suo ragionamento in due direzioni. Quali sono? L'uno mette in evidenza il disvalore di ciò che l'anima attuale apprezza [...]; l'altro ammaestra l'anima e le fa ricordare, diciamo così, la sua origine e il suo valore»¹⁰.

Come dicevamo, nonostante la diversità tra i due pensatori, anzi, malgrado la critica di Heidegger alla filosofia platonica come inizio della storia della metafisica occidentale, il cui destino ed essenza è il nichilismo della perdita dell'essere, si scorge un certo parallelismo tra i due. In effetti, tutt'e due sottolineano, in primo luogo, che lo stato dell'uomo si può caratterizzare dal concentrarsi talmente nel rapporto con gli enti, o meglio ancora, con certe dimensioni dell'ente, che finisce per avere un'esistenza limitata a tale rapporto; in secondo luogo, indicano che l'uomo esiste autenticamente soltanto nella misura in cui vive nel rapporto con la dimensione fondamentale da lui dimenticata (l'essere in Heidegger, che poi è la prima tappa verso Dio; l'Uno in Plotino, che si raggiunge tramite la mediazione della sfera dell'essere in sé, superiore); e, infine, segnalano lo smarrimento o estraneazione dell'uomo nel suo movimento paradossale di cercare se stesso per mezzo dell'autopossesso e del dominio del reale, perdendo se stesso nel dimenticare la propria origine. Questo parallelismo tra i due pensatori, così distanti teoreticamente e nel tempo, indica che il rapporto enucleato tra la questione dell'essere, la questione di Dio e la questione dell'uomo non ha soltanto valore epocale e storico, ma è di natura teoretica, ontologica.

Non è, però, sufficiente identificare le linee di forza essenziali del problema e dell'impostazione di esso prospettata da un pensatore, benché identificare tali linee

⁹ *Enneadi*, V, 1, 1, 4-22.

¹⁰ *Enneadi*, V, 1, 1, 22-30.

sia decisivo e spesso assai difficile. È anche essenziale la *determinazione* delle linee; concretizzare, in questo caso, il rapporto tra l'essere, l'uomo e Dio, identificando non soltanto i momenti formali di tale rapporto, ma anche la modalità del rapporto e, simultaneamente perché ne è coinvolto, la realtà dei poli del suddetto rapporto: dell'essere, dell'uomo e di Dio. È in tale determinazione, infatti, che si allontanano Plotino e Heidegger, ed è anche qui che si mostra la loro insufficienza.

Allora come proseguire? Come compiere un passo successivo? Seguendo una metodologia di cerchi concentrici o a spirale, tenteremo di ripercorrere nuovi cerchi nel desiderio di raggiungere il nucleo del problema che ora cominciamo a percepire.

2. Meraviglia e problematicità

Che cos'è il mondo?, che cos'è la realtà?, chi sono io? Domande di questo tenore si presentano, prima o dopo, nella vita di ogni uomo, con un maggiore o minore grado di rigore teoretico, ma sempre con urgenza esistenziale. L'uomo è, in verità, un essere che fa domande; questa è una caratteristica che lo qualifica in esclusività. L'animale può essere curioso dinanzi al nuovo, dinanzi a ciò che non ha ancora registrato, soprattutto nelle fasi iniziali della sua vita. Ma l'animale non si pone domande, non si sofferma a riflettere mosso dal sorgere d'una domanda che lo riguarda. Il domandare è esclusivo di quell'essere che è in grado di essere consapevole della *problematicità* di ciò che sa, e, constatando tale problematicità, pone una domanda che spinge a continuare a pensare. Per questo Platone e Aristotele segnalavano la *meraviglia* (il meravigliarsi, θαυμάζειν) come il punto di partenza dell'atteggiamento filosofico: «è proprio tipico del filosofo quello che tu provi, l'essere pieno di meraviglia: il principio della filosofia non è altro che questo»¹¹.

Il termine "meravigliarsi" può indicare la sorpresa dinanzi al nuovo o inaspettato, un accadere, una situazione, un oggetto, una persona, che mai avremmo immaginato che potesse esistere e il cui incontro implica per noi tornare a esperire la stupenda sorpresa dell'esistenza. Si anche è soliti significare con questa parola lo stupore che provoca in noi qualcosa che, per la sua bellezza o grandiosità, esce fuori dall'abituale. Ci meravigliamo di fronte a ciò che non entra nell'ambito della quotidianità; ma è altrettanto vero che possiamo anche meravigliarci dinanzi all'ordinario quando però è visto con una luce nuova, quando si presenta con la novità che gli conferisce la sua stessa realtà percepita adesso con gli occhi profondi di chi non si abitua al prodigio della realtà (personale e altrui) in se stessa. In ultima analisi, la meraviglia ci appare dinanzi a ciò che supera le nostre possibilità, dinanzi a ciò che non è controllabile né disponibile da noi, dinanzi a ciò che esce fuori dai nostri calcoli, dinanzi a ciò che racchiude ancora un mistero ed è visto come un regalo o un dono, come un qualcosa che è stata concesso.

Tuttavia la meraviglia connota anche, con maggiore o minore forza, che la realtà che suscita in noi codesta reazione contiene una dimensione ancora sconosciuta, che sfugge ai nostri concetti: meravigliarsi significa allora diventare consapevoli che non si sa tutto, che non è sufficiente il già-saputo. In altri termini, che ciò che appare a

¹¹ *Theaet.*, 155 D.

noi in modo immediato, il fenomeno (*φαινόμενον*, dal verbo *φαίνεσθαι*: mostrarsi, apparire) non esaurisce la realtà o la verità di ciò che così si manifesta. Il rendersi conto che il fenomeno, nel suo manifestarsi, cela ancora una dimensione radicale, è caratteristico del senso greco del termine.

Ma cogliere l'insufficienza del fenomeno significa capire che il fenomeno, nonostante il suo manifestarsi, è dotato di una immediatezza soltanto relativa. Infatti, percepire la problematicità del fenomeno fa intendere che esso è immediato soltanto per noi e in un primo momento, ma che non lo è in se stesso. Anzi, proprio quando si scopre che esso è soltanto apparente (nel doppio senso di ciò che appare e non è l'essenziale), si desta in noi la meraviglia, cioè si coglie la problematicità del fenomeno, e si vede che esso rinvia a un'istanza più profonda nella quale il fenomeno ha la propria origine ontologica e a partire dalla quale si può capire pienamente la realtà che inizialmente si manifestava nel fenomeno.

La filosofia nasce, allora, come desiderio (*φιλο-*) di raggiungere quella conoscenza profonda (*-σοφία*) in cui si svela la dimensione essenziale delle cose, prima celata, che costituisce l'autentico immediato (anipotetico) nella misura in cui questi non rinvia più né ontologicamente (perché è la dimensione fontale-essenziale-radiale di una realtà) né noeticamente (perché tutte le dimensioni fenomeniche, accidentali e derivate, non si potranno capire pienamente se non alla luce della dimensione essenziale). «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica»¹².

Dalla meraviglia sorgono quindi, in primo luogo, le domande, soprattutto le domande radicali; ma dalla meraviglia sorge anche, in secondo luogo, l'atteggiamento della riverenza. Entrambi gli elementi saranno fondamentali per aprirci alla dimensione del sacro¹³.

È evidente che molte delle domande che noi ci poniamo rispondono piuttosto a una necessità pratica, legata a un contesto situazionale che le condiziona e giustifica. Non sono queste, come indica Aristotele, le domande a cui ora facciamo riferimento. Le domande che rispondono alla meraviglia, nella misura in cui la presuppongono, implicano l'aver già percepito che ciò che noi cogliamo in un modo immediato è problematico, che contiene ancora dimensioni problematiche. Aristotele segnala che «infatti, come abbiamo detto, tutti cominciano dal meravigliarsi che le cose stiano in

¹² *Metaph.*, A, 2, 982 b, 12-21.

¹³ Per San Tommaso, in *De Pot.*, q. 3, a. 1, raggiungere la dimensione dell'essere significa arrivare alla dimensione del reale che non è disponibile né per noi, né per la natura (cause seconde). L'ambito del non disponibile è, però, finito e, quindi, fondato; ma da Dio (creare: causa prima). L'essere (l'indisponibile) ci apre alla dimensione sacrale e così al sacro e a Dio.

un determinato modo»¹⁴. Notare che l'immediato è problematico, e allora domandare, significa che, da una parte, nello stesso atto di formulare la domanda, nello stesso atto in cui diventiamo consapevoli della problematicità dell'immediato, trascendiamo tale immediato. Da ciò segue che, dall'altra parte, la domanda ci ponga dinanzi la necessità di continuare a pensare.

Trascendere l'immediato tramite la domanda è un atto peculiare del pensiero per il quale cogliamo che l'immediato, nonostante si presenti da sé, senza mediazione apparente, rinvia a un'altra istanza. Ciò che appare e si manifesta — il fenomeno — è soltanto un immediato apparente (per noi) che riceve la sua giustificazione da un altro ed è quindi mediato (fondato). Si presenta al pensiero il compito di risalire — con la riflessione e la mediazione di un *logos* discorsivo — verso l'autentico immediato (anipotetico, che non dipende, che non rinvia)¹⁵, vale a dire, verso il principio che fonda ontologicamente e noeticamente. Se il principio ha la proprietà ontologica di fondare, il processo che segue il pensiero per risalire ad esso riceve il nome di fondare.

Come diceva Heidegger, la problematicità del problematico pone il pensiero dinanzi alla necessità di domandare ciò che è degno di essere domandato (*fragwürdig*), spinge il pensiero a pensare ciò che è degno di essere pensato (*denkwürdig*). Ora, chi scorge ciò che è degno di essere domandato e di essere pensato, cioè, chi pone al pensiero l'obbligo di domandare e di pensare, è lo stesso pensiero; perciò il filosofo è innanzi tutto un pensatore.

Nel domandare il pensiero trascende l'immediato, il dato, il già-saputo, ciò che si presentava inizialmente e apparentemente come ap problematico. L'immediato può essere circoscritto al "qui" spaziale, all'"ora" temporale, al "questo" che percepisco, come indica Hegel nelle prime battute della *Fenomenologia dello Spirito*. La domanda che sorge nella e dalla meraviglia supera ciò che è delimitato spazio-temporalmente; trascende il sensibile, e per questo è peculiare del pensiero e non della sensibilità, o dell'osservazione. Con la domanda che trascende l'ambito della sensibilità non ci limitiamo al tentativo di risolvere una situazione pratica da un punto di vista prammatico, definito dai risultati constatabili empiricamente in un modo quantitativo; né la domanda si riduce all'invito a un allargamento del campo di osservazione.

Tuttavia, l'ambito dell'immediatezza non si circoscrive soltanto alla regione del sensibile; forma parte di esso anche l'ambito storico-culturale, i criteri, valori, modelli di comportamento, verità, ecc., che si ritengono accettabili senza discussione da una cultura. Il pensiero è più forte della cultura perché è in grado di problematizzare ciò che in essa si è determinato storicamente e appare come immediato.

Evidentemente nel domandare, l'uomo, grazie al pensiero, trascende l'esperienza; però, oltre a questo, il pensiero, nel domandare, non si limita alla comprensione o all'interpretazione del contesto culturale-storico in cui si muove, né si accontenta del saper regolarsi, cioè dello scoprire la soluzione ottimale di un problema a seconda dei parametri definiti dal contesto culturale. Ma c'è di più. E se il problematico fosse la realtà in quanto tale? Non semplicemente la sfera sensibile o culturale di essa, ma la realtà in se stessa, in quanto tale; che significherebbe allora il pensare se non un

¹⁴ *Metaph.*, A, 2, 983 a, 12-14.

¹⁵ *Resp.* VI, 509 D-511 C; cfr. G. BRIGHINA, *Essere e Atto*, Roma 1988.

approfondire che consiste nel trascendere la realtà stessa a cui abbiamo accesso in un modo immediato per aprirci a un Trascendente? Ma procediamo cautamente.

3. L'insufficienza della risposta scientifica

Che cos'è il mondo?, che cos'è la realtà?, chi sono io? Con queste domande trascendiamo l'immediato constatando che il mondo, la realtà in generale, e l'io in particolare, non si esauriscono in ciò che l'esperienza e certe immagini culturali ci possono offrire. Ma non è neanche sufficiente la risposta che ci fornisce la scienza: la realtà non si limita nemmeno a ciò che corrisponde alle oggettivazioni scientifiche.

Infatti, l'oggettività scientifica ha tre caratteristiche che segnalano l'insufficienza o parzialità della sua risposta: 1) nell'oggettività scientifica l'io non è esistenzialmente coinvolto; 2) l'oggettività scientifica è sempre settoriale, non offre una risposta di totalità; 3) l'oggettività scientifica non si pone domande ultime e radicali. Ciò non toglie nulla al valore della scienza, che è per altro evidente; indica soltanto che la sua risposta è parziale e non assoluta.

La scienza ci offre un'immagine del mondo in cui esso è oggettivato, messo dinanzi all'io, senza che l'io vi resti coinvolto; tutt'al più l'io appare come chi oggettivizza, e chi, con la tecnica, esercita il suo dominio, adoperando il mondo.

La scienza concettualizza la realtà delimitando un settore o un aspetto di essa sotto il punto di vista di una metodologia. Nell'oggettivazione scientifica la metodologia ha il predominio nella misura in cui, precedentemente, delimita il campo (settore e/o aspetto della realtà) da studiare e determina il criterio di verità, giacché sarà accettato come vero il risultato che si adegui al requisito di rigore corrispondente alla metodologia. L'oggettivazione scientifica è quindi sempre parziale o settoriale, mai ci offre una visione di totalità; ma, inoltre, pone il mondo di fronte allo scienziato (anche quando la realtà da studiare è lo stesso uomo) senza che lo scienziato sia coinvolto nell'oggetto. La sua oggettivazione ha come scopo determinare le ragioni teoriche di un fenomeno osservabile che esprimerà — o tenterà di esprimere — in una formula, equazione o enunciato, da inserire nel quadro generale di una teoria.

Ma la realtà non si limita all'oggettivato scientificamente. Gli avvenimenti storici di questo secolo hanno messo in evidenza che l'ultima parola nella comprensione della realtà e nelle decisioni di entità non l'ha la fisica, né la sociologia, né l'economia. L'esperienza del dolore, fisico o morale, ne è un chiaro esempio: chi soffre non si accontenta della diagnosi semplicemente, della spiegazione biologica del male che soffre o della identificazione delle cause circostanziali, strutturali e storiche che danno ragione della situazione che provoca la sofferenza morale. Ciò che si desidera è la guarigione, perché qui l'importante non è tanto la spiegazione scientifica del fenomeno, quanto la sua dimensione personale, soggettiva. La sofferenza e l'ingiustizia non sono problemi semplicemente tecnici, scientifici. Oggi è sempre più chiaro che le soluzioni tecnocrate ai problemi umani possono essere efficaci, e addirittura necessarie, ma non sono le soluzioni definitive. Le realtà dell'amore e dell'amicizia, della giustizia, dell'eguaglianza e della pace, non sono meno reali o meno importanti delle montagne, gli astri, gli atomi o l'energia; e non si lasciano comprendere solo sulla base di cause fisiche, chimiche, biologiche o psicologiche. La morte, come ha

messo in evidenza l'esistenzialismo, è qualcosa che non si lascia oggettivare completamente; o — se si preferisce — l'uomo dinanzi alla morte non si accontenta della visione scientifica, biologica: l'uomo vive la morte (propria e altrui) in un modo diverso; la morte è per l'uomo molto più di ciò che un trattato scientifico è in grado di dire. Lo stesso può essere affermato della vita, della nascita di una creatura, o della richiesta di senso di fronte all'esistenza.

La vita, come è presentata dalla tragedia, il dramma o la poesia non è qualcosa di semplicemente scientifico: si pensi al problema dell'esistenza che appare nelle tragedie di Sofocle, o nelle opere di Tolstoj, di Dostoevskij, di Shakespeare o di Calderón. Questo significa che il primo passaggio per recuperare il senso della questione dell'essere consiste nel superamento di una cultura che riduce l'attività teoretica all'uso scientifico della ragione, ritenendo che ha valore di verità soltanto una tale modalità di ragione. La via per percepire l'insufficienza della ragione scientifica potrebbe essere però, in primo luogo, la via dell'umanesimo. È evidente che anche altre dimensioni della realtà riconducono la ragione verso una domanda che supera il dominio scientifico; ma è probabilmente la *via hominis*, cioè un senso ritrovato di umanesimo, l'istanza che permette di aprirsi con una maggiore prospettiva e profondità alla dimensione radicale, ontologica, del reale, e, da essa, alla questione di Dio.

Platone lo presenta in un modo profondo e non privo di bellezza. Nel contesto solenne che caratterizza il *Fedone*, quando Platone racconta l'ultimo dialogo di Socrate prima di subire la condanna degli Ateniesi, emerge nel colloquio una questione umana che, senza dubbio, può essere qualificata come radicale: che significa comprendere l'uomo?, come si può capire un'azione o un'atteggiamento umano? Concentrando il discorso su se stesso, sul fatto che aspetta, là, seduto e sereno, il veleno della condanna, Socrate si riferisce — nella figura di Anassagora — all'atteggiamento di chi volesse comprendere la dimensione essenziale dell'uomo limitandosi, però, agli aspetti che oggi chiameremmo scientifici: «e mi pareva che egli cadesse nel medesimo equivoco di colui che dicesse che Socrate fa tutto ciò che fa con l'intelligenza, ma poi, quando venisse a dire in particolare le cause di ciascuna delle cose che io faccio, dicesse, prima che io sto seduto qui perché il mio corpo è fatto di ossa e di nervi, perché le ossa sono solide e hanno giunture che le separano e le une dalle altre e i nervi sono in grado di distendersi e di allentarsi, [...] fanno sì che io sia ora capace di piegare le membra, e per conseguenza me ne sto ora qui a sedere; e così pure se, volendo spiegare il mio conversare con voi, egli indicasse cause di questo genere, come la voce, l'aria e l'udito, e adducesse altre infinite cause di questo tipo, trascurando di dire le vere cause».

Socrate si ribella di fronte alla pretesa di comprensione dell'uomo soltanto in base a principi fisici o biologici, dimenticando la sfera morale e ontologica (razionale e spirituale) dell'uomo, l'unica in grado di consentire l'accesso al mistero dell'uomo: «perché, corpo di un cane, sono convinto che già da un pezzo questi miei nervi e queste mie ossa se ne starebbero a Megara o in Boezia, portate dall'opinione del meglio, se io non avessi giudicato più giusto e più bello, invece di svignarmela e scappare in esilio, pagare alla città qualsiasi pena da essa inflittami. Ma chiamare "cause" cose come queste è troppo fuori luogo. Se uno dicesse che, se non avessi queste cose, cioè ossa, nervi e tutte le altre parti del corpo che ho, non sarei in grado di fare quello che ritengo di fare, direbbe bene; ma se dicesse che io faccio le cose

proprio a causa di queste, e che facendo le cose che faccio, io agisco, sì, con la mia intelligenza, ma non in virtù della scelta del meglio, costui ragionerebbe con assai grande leggerezza»¹⁶.

La scienza lascia da parte ambiti o dimensioni della realtà a cui essa non ha accesso. In alcuni casi si tratta di dimensioni che superano la scienza, come ad esempio la riflessione che riguarda la scienza stessa, o la questione che concerne il senso ultimo dell'esistenza. Tornando all'esempio precedente, l'esperienza del dolore, fisico, ma soprattutto morale, ci pone di fronte all'eterna domanda sul senso ultimo della sofferenza. Ci sono inoltre ambiti della realtà a cui la scienza non accede perché per essa sono scontati: sono dimensioni che stanno alla base della scienza in quanto tale, senza che essa sia in grado di interrogarsi su essi, vale a dire, di vederli come problematici.

Ci sono dimensioni della realtà che escono dai limiti della scienza e che tuttavia sono degne di essere pensate, perché hanno in sé un che di problematico, e quindi sono degne di essere indagate.

Accennavamo alla dimensione del senso ultimo dell'esistenza, che di solito si esprime con la domanda "perché?", "per quale scopo?". La domanda sul fine ultimo, da cui riceve il suo significato la domanda sul senso, non si riduce a una domanda frutto della mera curiosità o dell'affanno di completare il quadro del sapere. La domanda sul senso ha una rilevanza esistenziale di prim'ordine: in essa l'io è coinvolto totalmente e cerca una risposta di totalità.

Facevamo riferimento anche al piano della realtà che la scienza dà per scontato. È l'ambito in cui emerge la questione dell'essere nei termini precedentemente accennati: "perché c'è l'essere e non piuttosto il nulla?". La domanda sull'origine radicale della realtà esula dall'ambito scientifico; l'ultimo "perché?" riguarda una dimensione non scientifica (metascientifica) della realtà; e anche qui, l'io è coinvolto e cerca una risposta di totalità.

Il fine ultimo della realtà e l'origine radicale dell'esistenza, l'ultimo "per quale scopo?" e "perché?", si presentano come domande nella misura in cui si vede la problematicità della realtà per quanto riguarda le dimensioni a cui queste domande fanno riferimento.

Ma, non è ragionevole supporre che se l'origine e il fine sono questioni ancora aperte, che non si soddisfano con l'immediato, né con la scienza, resta anche aperta la comprensione definitiva del "che cos'è?" della realtà?

Infatti, com'è stato più volte sottolineato, per Aristotele una delle impostazioni per comprendere la realtà è quella che si sviluppa sulla linea definita da tre domande: il "perché?" (che domanda sulla causa efficiente), il "che cos'è?" (che riguarda il contenuto della realtà, vale a dire, la causa materiale e formale, in rapporto con la questione della sostanza e degli accidenti) e il "per quale scopo?" (che s'interroga sulla causa finale). Le tre domande (o quattro se si vuole) si interconnettono in modo tale, che soltanto dalla risposta articolata e unitaria a tutte esse si può affermare che si conosce o si comprende una certa realtà. Mentre se una domanda resta senza risposta, resta la problematicità della realtà da comprendere: il "che cos'è?" non si può capire indipendentemente dall'origine e dal senso; le tre questioni sono inscindibili¹⁷.

¹⁶ *Phaed.*, 98 C-99 B.

¹⁷ Cfr. *Metaph.*, A, 3, 983 a 24-983 b 1.

Queste domande si possono porre realmente soltanto nella misura in cui sono problemi che vengono visti come riguardanti, non l'uomo anonimamente (in terza persona), ma in prima persona, cioè come un io che è direttamente coinvolto in essi, interpellato da essi. E, contemporaneamente, come problemi che riguardano la realtà nella sua totalità, cioè, non una dimensione o settore, ma nella sua totalità. Alla fine, le questioni metafisiche sono questioni esistenziali e viceversa¹⁸.

La visione di totalità propria della metafisica, e per questo del sapiente, chiarisce Aristotele, non significa «che egli abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata»¹⁹; bensì, «il conoscere ogni cosa deve necessariamente appartenere soprattutto a chi possiede la scienza dell'universale» [τὴν καθόλου ἐπιστήμην]²⁰. Sarebbe allora la metafisica, proprio per la pretesa di universalità e di totalità, a poter offrire una possibilità di superare la frammentazione della mera giustapposizione di saperi settoriali, che certamente caratterizza la nostra situazione culturale²¹. I *logoi* frammentari esigono un *logos* dell'universale in cui si realizza, più pienamente che in quelli, la pretesa di verità.

L'universale di cui parla Aristotele viene specificato più avanti con due indicazioni: in primo luogo, si tratta della scienza che «deve speculare intorno ai primi principi e alle cause» [τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν]²²; in secondo luogo, questa scienza è una scienza divina perché 1) ha per oggetto le cose divine e 2) perché è la scienza che possiede dio²³. La domanda metafisica è di totalità non perché sia la più estensiva o perché, nella sua presunta astrattezza, sia la più generale e vuota; bensì perché riguarda, in primo luogo, le dimensioni profonde ed essenziali, dalle quali derivano le dimensioni secondarie o accidentali e per questo vengono denominate «prime»; e, in secondo luogo, perché, partendo da esse, risale fino al Primo. La pretesa di verità riguarda, quindi, da una parte, la dimensione radicale (ontologica) del reale e, dall'altra, e in ultima analisi in modo definitivo, la realtà trascendente (teologica)²⁴.

4. L'esperienza radicale della realtà: l'essere e la finitezza

Nel *Sofista* Platone pone in bocca dello Straniero che conduce il dialogo una domanda insidiosa: «Che cosa dobbiamo intendere che significhi questo vostro

¹⁸ Una autentica questione esistenziale non si riduce a una questione semplicemente funzionale o di gioco accademico: cfr. R. SPAEMANN, *Einsprüche. Christliche Reden*, Johannes, Einsiedeln 1977, in particolare il capitolo *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"*, pp. 13-35.

¹⁹ *Metaph.*, A, 2, 982 a 6-8.

²⁰ *Metaph.*, A, 2, 982 a 21-23.

²¹ Il problema è stato sollevato anche da parte della teologia: cfr. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, V&R, Göttingen 1988, e ID., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

²² *Metaph.*, A, 2, 982 b 9-10.

²³ Cfr. *Metaph.*, A, 2, 983 a 5-10.

²⁴ L'analisi della critica di Heidegger all'ontoteologia, la sua portata e una risposta partendo dall'impostazione di Tommaso d'Aquino, l'abbiamo considerato nel nostro volume: L. ROMERA, *Dalla differenza alla Trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, G. Barghigiani, Modena 1996.

“essere”?»²⁵. La domanda non può non destare una certa sorpresa. Infatti, come mai ci si interroga sulla cosa che sembra più evidente? L'essere lo troviamo da per tutto e apparentemente in un modo immediato, perché mai a un certo punto diventa problematico per Platone?

Certamente Platone è consapevole della perplessità che questa sua domanda, apparentemente assurda, produce: «Ebbene, dal momento che noi ci troviamo in difficoltà, chiariteci voi adeguatamente questo problema: che cosa volete significare quando pronunciate “ente”? È chiaro, infatti, che voi conoscete queste cose già da tempo, mentre noi prima credevamo di saperle, ma ora ci troviamo in difficoltà»²⁶. La questione sollevata è però fondamentale: «Insegnateci, dunque, proprio questo per prima cosa, affinché non crediamo più di comprendere ciò che dite»²⁷. Senza chiarire l'essere dell'ente non è possibile una comprensione esauriente di qualsiasi ente, né tanto meno il saper regolarsi esistenzialmente in modo razionale e adeguato all'essere dell'uomo.

Tommaso d'Aquino ha ripetuto spesso che ciò che originariamente coglie il pensiero, come il più conosciuto e l'orizzonte di qualsiasi comprensione, è l'ente²⁸. Infatti, tutta la nostra esistenza, tutto il nostro comprendere e agire, tutti i nostri rapporti con noi stessi e con gli altri, tutta la nostra attività nel mondo in cui ci troviamo, presuppone e ha come base l'esperienza fondamentale dell'ente. Con questo termine non ci riferiamo a un concetto elaborato o sofisticato della ragione, ma a quell'esperienza radicale, spesso scartata e non considerata, che ci permette di stabilire un rapporto conoscitivo o pratico con una realtà qualsiasi, perché tale rapporto ha come condizione di possibilità che tale realtà sia vista come reale. Il termine ente è difficilmente oggettivabile perché si applica a tutto, ma in modo in parte uguale e in parte diverso; è un termine analogico. Ed è proprio a questo livello che Platone scopre il problema essenziale.

Infatti, Platone, con la solita ironia socratica, identifica e segnala una domanda radicale: *domanda* perché ritiene che ci sia un che di problematico all'interno dell'esperienza fondamentale che sta alla base di ogni rapporto con noi stessi e con il mondo, vale a dire l'esperienza dell'essere; *radicale* perché la domanda si interroga sulla dimensione ultima della realtà: «Str.: ora dobbiamo esaminare la cosa più importante e fondamento primo/ Teet.: di che cosa parli? O è chiaro che stai affermando che per prima cosa bisogna esaminare l'ente, per capire che cosa mai ritengano che esso significhi coloro che lo nominano?/ Str.: sei venuto diritto sulle mie orme, Teeteto»²⁹.

Ma perché mai diventa problematico ciò che si coglie in questa esperienza fondamentale? Platone ci offre a questo punto un'indicazione preziosa: «Quando uno di loro parla e dice “è”, oppure “è divenuto” o “diviene” [...] tu, Teeteto, capisci ogni volta, per gli dèi!, qualcuna delle cose che dicono? Io, infatti, quando ero più giovane, pensavo di capire esattamente quando qualcuno nominava ciò che ora ci crea dif-

²⁵ *Soph.*, 243 E.

²⁶ *Soph.*, 244 A.

²⁷ *Soph.*, 244 A.

²⁸ *De ver.*, q. I, a. 1: «Illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens».

²⁹ *Soph.*, 243 D.

ficoltà, il “non-ente”. Adesso, invece, tu vedi a che punto di difficoltà ci troviamo a proposito di ciò»³⁰.

È curioso, ma Platone, nel formulare la domanda sull’essere parla pure di divenire; forse che l’ente si presenta come problematico perché l’ente è sottomesso al divenire? Infatti, subito dopo, concretizza il motivo ultimo della problematicità che ora ci assale richiamandosi alla “presenza” del “non-ente”.

Effettivamente, come è noto, il dialogo ora preso in esame acquista spessore speculativo quando s’inizia la discussione della sentenza di Parmenide: «Infatti questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono./ Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero» (fr. 7, 1)³¹. Il “non-ente in sé” per Parmenide non può essere pronunciato: né detto, né pensato³², perché ogni qualvolta si voglia parlare o pensare del non-ente si dovrà dire “il non-ente è ...”; ma questo significherebbe intraprendere una via illogica, che il pensiero non può percorrere. Al non-ente non si può attribuire nessun ente³³, il che significa che del non-ente non si può affermare niente, neanche l’unità, o la molteplicità, nulla³⁴. E, ciò nonostante, Platone è costretto a compiere il parricidio e asserire che il non-ente è: «Per difenderci, per noi sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide, e forzare il non ente, sotto un certo rispetto, ad essere, e l’ente, a sua volta, sotto un certo rispetto, a non essere»³⁵.

Ma perché anche noi, come Platone, dobbiamo ammettere il non-ente? Il pensatore greco collegava il dire “è” con il dire “è divenuto” o “diviene”. È chiaro che per lui l’esperienza originaria dell’essere è collegata all’esperienza del divenire. L’essere che si presenta al nostro sguardo in un modo diretto è un essere sottomesso al divenire; ciò che è, prima non era e fra un po’ di tempo non sarà più.

L’esperienza del divenire è fondamentale e originaria, in essa percepiamo che una dimensione essenziale dell’essere immediato consiste nella temporalità.

L’essere è temporale perché diviene, perché cambia e si trasforma; perché le cose, gli animali e le piante, perché le persone, le situazioni, gli stati d’animo, perché tutto ciò di cui diciamo “è”, passa. Viene e va, non è da sempre e non è per sempre: è infatti temporale.

Temporalità significa in primo luogo *fugacità*. Com’è comune l’esperienza del passare delle cose e del tempo!, si dice. Quante volte si è desiderato di fermare il tempo, che l’istante che vivevamo non sfuggisse così presto! Quante volte si è voluto che una persona, una situazione, un sentimento, un’esperienza, ecc., restassero. E tuttavia, è anche vero che tale istante in sé non era, né è, in grado di appagare totalmente l’esistenza di uomo. Com’è facile che ciò che sembrava talmente bello da desiderare la sua permanenza, producesse un senso di noia se fosse stato l’unica realtà di un’esistenza (l’unica situazione, sentimento, esperienza, ecc.)!

Infatti, la temporalità ci parla anche della *provvisorietà* di qualsiasi configurazione raggiunta dall’essere, dalla vita, dall’esistenza. Provvisorietà significa che una

³⁰ *Soph.*, 243 C.

³¹ *Soph.*, 237 A.

³² Cfr. *Soph.*, 238 C.

³³ Cfr. *Soph.*, 238 C.

³⁴ Cfr. *Soph.*, 239 B.

³⁵ *Soph.*, 241 D.

configurazione non è mai l'espressione totale della pienezza, e che perciò è provvisoria, non definitiva, e passa. La provvisorietà delle forme dell'essere la si trova in qualsiasi livello dell'essere considerato. Ad esempio, nessuna forma vitale realizza in modo talmente pieno "la vita" da essere la forma definitiva della vita. O nell'esistenza umana, possiamo dire che c'è una situazione in cui già tutta la pienezza della nostra esistenza si compie? Certo, ci sono momenti stupendi nella vita, ma si può affermare che uno di essi sia il *tutto* dell'esistenza? Oppure, chi può dire che in un uomo si compie l'umanità pienamente, il senso totale dell'esistenza?³⁶

La *nostalgia* è il sentimento che accompagna il ricordo di una situazione passata bella; desidereremmo riviverla, che fosse ancora una volta reale. Ma si potrebbe anche credere che quella era la situazione di pienezza, vale a dire, che la nostra esistenza sarebbe piena con questa situazione, e solo con questa? Evidentemente la risposta non può che essere negativa, la nostalgia non può annullare un altro sentimento umano fondamentale: l'*anelito* verso una pienezza non ancora raggiunta.

Fugacità e provvisorietà indicano ovviamente limitatezza, parzialità, momentarietà, in ultima analisi finitezza (non-pienezza, non-compiutezza), cioè presenza del non-essere nella sfera dell'essere.

La finitezza non riguarda soltanto la dimensione temporale della realtà; anche la dimensione formale, potremmo dire spaziale, dell'ente si manifesta sotto il segno della finitezza. È evidente che, da un punto di vista spaziale, ogni ente è finito, sia perché è limitato da uno spazio che lo de-termina, sia perché è con-figurato secondo una modalità che lo de-limita a una particolare forma. De-limitare, con-figurare, de-terminare indicano che l'ente è spazialmente de-finito, è contenuto entro certi confini. Come è ovvio, non ci riferiamo qui al semplice fatto empirico della spazialità, ma a quella dimensione dell'ente che comincia a farsi palese quando la realtà si considera secondo la sua dimensione ottica. Visualmente la realtà si caratterizza dalla figura esteriore, che manifesta però l'essenziale nota della realtà di essere sempre secondo una determinata forma. Per primi in ambito speculativo, i greci si sono soffermati a riflettere sul significato di una realtà che si mostra sempre determinata, vale a dire, che è soltanto con il e nel carattere della determinazione formale. L'amorfo corrisponde alla negatività del non-essere, o a quel grado di essere talmente infimo che non si dà mai da solo, la materia.

L'indagine della realtà, prendendo spunto dalla dimensione formale che inizialmente appare nell'ambito visuale-spaziale, condurrà il pensiero verso una comprensione della realtà in cui saranno fondamentali i concetti di *eidos* o forma. Per i greci la constatazione del carattere spaziale dell'ente non implicava una riduzione dell'indagine della realtà alla sua dimensione quantitativa. La figura (εἶδος, ἰδέα), visualmente percepita, possiede una determinazione qualitativa. Per questa via, nel pensiero greco, si accede dalla figura esteriore apparente (in cui non si esaurisce ciò che la realtà è) al tentativo di comprendere la forma essenziale che si cela dietro l'apparire delle dimensioni accidentali di essa, subendo il termine ἰδέα uno spostamento semantico, cominciando a significare la forma metafisica, e non soltanto fisica, degli enti. Inoltre, il valore qualitativo della forma permetterà la teorizzazione di entità,

³⁶ È qui che sorge la questione della significatività di Cristo per l'uomo, sia da una prospettiva esistenziale che storica, come mette in evidenza H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Johannes, Einsiedeln 1990.

formalmente determinate, non materiali, e quindi non determinate quantitativamente. In questo contesto, il concetto di misura non ha solo un valore quantitativo ma anche qualitativo, critico. La realtà, infatti, può essere misurata da un punto di vista formale secondo idee regolatrici, paradigmi, leggi o valori.

La visione complessiva della realtà secondo la prospettiva della determinazione formale mostra una realtà strutturata o graduata qualitativamente a seconda delle forme, e, per questo, sempre finita, de-limitata, con-figurata, de-terminata. Ma, per restare nell'immagine dello spazio, la determinazione dell'ente non proviene soltanto dal suo interno, cioè dalla configurazione essenziale che possiede, ma anche dalle condizioni esteriori in cui si trova. Il contesto geografico o culturale è determinante per un ente, per come esso è e per le possibilità che esso ha.

Come abbiamo visto sopra, la finitezza non si riduce all'ambito formale della realtà. Anche dal punto di vista caratterizzato da un approccio alla realtà in cui è privilegiata la dimensione temporale (e non soltanto la dimensione spaziale), la realtà si mostra finita. Aspetti essenziali della realtà come la nascita e la morte (in termini di essere: il non-essere nel passato o nel futuro), la crescita e il declino (il non-essere ancora la pienezza di cui è in grado o il perderla e non esserla più), la costante mobilità (che indica che lo stato raggiunto non è la situazione di pienezza e per questo è provvisorio) sono indicativi della finitezza.

Come nel caso della forma, il cui concetto non si limitava né alla dimensione quantitativa né alla sfera sensibile, bensì accennava alla dimensione qualitativa della realtà e a sfere non più sensibili, così la considerazione della realtà secondo la prospettiva del tempo acquista una profondità particolare quando ci affacciamo all'ambito dell'essere e si mostra il rapporto tra essere e temporalità come un rapporto che evidenzia la finitezza intrinseca dell'essere immediato per noi (il mondo e noi stessi).

A questo punto però si potrebbe cercare di essere un po' più precisi. Com'è l'essere a cui abbiamo accesso in un modo immediato? Innanzi tutto dobbiamo dire che l'essere in quanto tale non esiste, ciò che esiste sono gli enti. Questo è già degno di essere domandato e pensato: che significa che l'*essere* è sempre essere *dell'ente*? Non si accede con questa domanda alla dimensione radicale della finitezza della realtà che ci sta attorno e della realtà che siamo noi? Ora però siamo costretti a limitarci e a chiedere: che ci dice l'esperienza sull'*ente* immediato? L'ente è duale, trapassato da una intrinseca *dualità*: allegria e tristezza, bene e male, realtà e apparenza, positivo e negativo. Questa dualità pone il problema della morale (del bene e del male), come il problema della verità (realtà-apparenza, autenticità-inautenticità) e del *pulchrum* (bellezza-bruttezza). L'ente è *plurale*: esiste una diversità di enti, nella quale nessun ente esaurisce la pienezza dell'essere. L'ente è *limitato* perché non vediamo l'ente perfetto né in sé, né in una specie particolare di enti. L'ente è *indigente*: ha bisogno degli altri. L'ente è *contingente*: nasce e muore, ha una storia, un inizio e una fine. L'ente *non è per sé*: è causato e dipendente.

È proprio questo intreccio di ente e non-ente che mette in imbarazzo il pensiero: «Forse nella nostra anima ci troviamo in questo imbarazzo in misura non minore rispetto all'ente stesso; ma, mentre riguardo all'ente diciamo di non trovarci in difficoltà e di capire quando uno ne pronuncia il nome, riguardo al non-ente, invece, no; e tuttavia ci troviamo nella stessa situazione rispetto ad entrambi»³⁷.

³⁷ *Soph.*, 243 C.

Perché, allora, afferma Platone l'intreccio tra ente e non-ente? Per i due motivi ora accennati. Il primo è legato alla temporalità: infatti, l'ente si relaziona con la quiete, ma anche con il movimento, e movimento significa passaggio da un "non" ad un "essere" o viceversa. Il secondo motivo riguarda la forma: la diversità o molteplicità. Se nell'esperienza e nel pensiero platonico, su questa linea, si arriverà a identificare il non-ente con il "diverso"³⁸, in un orizzonte creazionista, invece, il non-ente sarà visto in un modo ancora più radicale. Tuttavia interessa sottolineare la radicalità con cui la presenza del "non" all'interno dell'ente e la problematicità che questo comporta vengono pensate nell'orizzonte platonico: «Se l'ente è uno, in qualche modo per partecipazione, è evidente che non sarà la stessa cosa che l'Uno»³⁹.

Anche san Tommaso fa eco a questa esperienza fondamentale: ciò che per primo coglie l'intelletto è l'ente; in secondo luogo, la negazione dell'ente; da questi due proviene il terzo, l'intellezione della divisione, cioè la distinzione di un ente nei riguardi degli altri; e, infine, l'unità dell'ente, che non è in sé diviso⁴⁰.

Dinanzi a questa esperienza fondamentale, le domande aristoteliche acquistano uno spessore particolare. La domanda sul "che cosa è?", che mostra la problematicità dell'immediatezza, in questo caso l'insufficienza delle dimensioni superficiali e accidentali del reale, e spinge verso una ricerca della dimensione essenziale degli enti per poter comprenderli, rinvia ora in un modo ancora più radicale verso la domanda sull'origine ("perché?") e la domanda sul senso ("per quale scopo/fine?"). Infatti, se il movimento del pensiero che la domanda sull'essenza mette in moto è un movimento che si compie, per adoperare un'immagine, all'interno dell'ente, essendo, cioè, un movimento di approfondimento, le altre due domande premono verso un movimento che trascenda l'ente nella ricerca del suo fondamento e del suo fine, proprio perché mostrano la problematicità della dimensione essenziale di tale ente in quanto tale. Detto in altre parole, il fondare — come pretesa di comprensione del reale e desiderio di raggiungere criteri per la prassi in un'esistenza assunta consapevolmente — consiste, in un primo momento, in una riflessione che si interroga sulle cause intrinseche o dimensioni essenziali della realtà (approfondire), per passare, in un secondo momento, a indagare le cause estrinseche o esteriori degli enti (trascendere).

La riduzione al fondamento che caratterizza la metafisica si compie, quindi, in due momenti: uno in cui le dimensioni immediate (accidentali) dell'ente per noi immediato si riconducono (*reduco*) alla loro dimensione essenziale; il secondo in cui l'ente in quanto tale, immediato per noi, è visto problematico nella sua essenza e si comprende il bisogno di trascenderlo per ricondurlo (*reduco*) al suo fondamento-fine estrinseco.

* * *

³⁸ Cfr. *Soph.*, 258 D-E.

³⁹ *Soph.*, 245 B.

⁴⁰ *De pot.*, q. 9, a. 7, ad 15: «primum quod in intellectu cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divissionis (ex hoc enim quod alliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ad eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum».

Che significa questa presenza della negazione nel seno dell'essere?, come mai la nullità è intrecciata all'essere?, che significa la finitezza propria dell'essere a cui abbiamo accesso? La finitezza, come abbiamo visto, riguarda in primo luogo l'uomo stesso, il suo essere, e ad essa l'uomo ha accesso tramite l'esperienza di sé e la riflessione che torna su questa esperienza. La finitezza l'uomo la esperisce nella temporalità e nella consapevolezza della morte, nella esperienza sempre sconvolgente del male, nelle tensioni che vive nel suo proprio essere (tra tendenze e ragione; tra imperativi morali e difficoltà di realizzazione, tra slancio di libertà e realtà di limiti, ecc.) che indicano e una mancanza di armonia costituzionale e una carenza di pienezza, tutt'e due da raggiungere.

La finitezza riguarda anche la dimensione radicale dell'essere a cui abbiamo accesso in un modo immediato, sia nella sua dimensione di temporalità, sia sul piano costitutivo.

La finitezza pone quindi un problema che è contemporaneamente metafisico ed esistenziale. Infatti, l'assimilazione della finitezza è un presupposto della prassi e l'ultima e più radicale questione teoretica. Come assimilare allora la finitezza? La via di una pretesa di assimilazione che consista in un suo superamento si è svelata — esistenzialmente e teoricamente — non percorribile: l'uomo è essenzialmente finito. Le vie che allora restano sono due: la via di una assimilazione nichilista (Nietzsche), in cui alla fine è il nulla a dire l'ultima parola, con l'affermazione della non esistenza di un senso ultimo e di una verità e un bene assoluti; e la via di una assimilazione come apertura, itinerario e rapporto con una Trascendenza, con l'affermazione di senso, di verità-*logos* e di bontà, che l'emergenza dell'essere sul nulla in cui accade, porta con sé⁴¹.

Dinanzi a questi interrogativi si capisce come mai un pensatore come Kierkegaard abbia potuto esprimere un pensiero come questo: «Intesa cristianamente, dunque, neanche la morte è “la malattia mortale”, e tanto meno tutto ciò che si chiama sofferenza terrestre e temporale: povertà, malattia, miseria, tribolazione, avversità, tormenti, pene dell'anima, lutto, affanno»⁴². È compito del pensiero metafisico tornare a porre *la* domanda radicale. A partire da questa, l'uomo sarà in grado di aprirsi per percepire, per riconoscere, la presenza di Dio.

⁴¹ Come in passato, è anche oggi il problema della finitezza la domanda che avvia il pensiero teoretico verso Dio. In questa direzione N. FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott*, Bonifatius, Paderborn 1995; R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1990; R. SCHENK, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, Herder, Freiburg im Breisgau 1989.

⁴² S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, esordio.