

La realtà del trascendente

Angelo Crescini
(Università di Trieste)

Dividerò la mia esposizione in due parti. Nella prima presenterò la dimostrazione della «realtà del Trascendente»: dell'Essere prima e quindi di Dio, attraverso le sette tappe che schematicamente ho già presentato durante il Convegno. Nella seconda parte confronterò in alcuni punti essenziali questo itinerario con quelli classici presentati dalle relazioni, dalle altre comunicazioni e dai relativi interventi, ripercorrendo secondo questa prospettiva le tappe esposte nella prima parte.

I

1) Ogni nostra conoscenza prende il suo inizio dai dati offerti dai sensi. Non dico che questo inizio lo prenda esclusivamente dai dati offerti dai sensi, ma certamente anche da essi. Su questo punto si trovano d'accordo i vari indirizzi filosofici per quanto diversi essi siano. In modo particolare ovviamente gli empiristi di tutti i tempi, dell'antichità e del medioevo, ma, con più chiarezza, gli empiristi classici moderni (F. Bacone, Hume, J. S. Mill, ...), giù giù fino agli empiristi logici o neopositivisti dell'età a noi contemporanea (Schlick, Carnap, Reichenbach, Hempel, ...). Non è il caso di soffermarsi in citazioni che potrebbero essere numerosissime.

Ma anche filosofi di tendenze ben diverse si trovano in questo punto d'accordo. Per S. Tommaso d'Aquino, in stretta aderenza alla posizione del realista Aristotele, «la conoscenza intellettuale prende in qualche modo il suo inizio da quella sensitiva. E poiché il senso è dei singolari, e l'intelletto invece degli universali, è necessario che la conoscenza dei singolari per noi preceda la conoscenza degli universali».¹ «Si deve quindi dire che la conoscenza dei

¹ «Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est

singolari precede per noi quella degli universali, come la conoscenza sensitiva precede quella intellettuale.² In generale nel medioevo valeva come principio indiscutibile la tesi: «Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu». Per Kant il necessario riferimento agli oggetti, che è tipico di ogni conoscenza, avviene «immediatamente» attraverso «l'intuizione che ogni pensiero ha di mira come oggetto». Ebbene «questa ha luogo solo a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto esso modifichi in certo modo lo spirito (*das Gemüth*)», ossia attraverso «la sensibilità».³

Lo stesso Hegel, quando nella *Fenomenologia dello Spirito* parla, all'inizio della sua esposizione, della «certezza sensibile», scrive che «il sapere che da prima o immediatamente è nostro oggetto, non può essere niente altro da quello che è esso stesso sapere immediato, *sapere dell'immediato o dell'essente*. Il nostro comportamento dovrà essere non meno *immediato*; dovremo quindi *apprendere* questo sapere come si offre, senza alterare niente in esso (*an ihm*); e dal nostro assumere dovremo tener lungi il concepire».⁴ Anche se poi da questo «immediato» si passa subito al «mediato», perché «io ho la certezza *mediante* qualche cos'altro, ossia *mediante l'Io*».⁵ La «cosa» comunque di cui ha coscienza l'io è «la cosa» che si era «data» prima nella sua immediatezza.

2) Questi «dati» offerti ai sensi, colti nella loro differenza, più precisamente nella loro diversa differenza,⁶ «riferiscono» come sono le cose, e quindi, con le loro diverse relazioni, come è fatto il mondo delle cose. Oppure, secondo altre note interpretazioni, addirittura «costituiscono» le cose del mondo, e

singularium intellectus autem universalium, necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior est quam universalium cognitio» (*Summa Theol.*, I, q. 85, a. 3).

² «Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium» (*ivi*).

³ «...ist doch diejenige [Erkenntniss auf Gegenstände] wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum uns Menschen wenigstens nur dadurch möglich dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit» (*Kritik d. r. V.*, «Estetica trascendentale», § 1; tr. Croce).

⁴ Tr. it., Firenze 1960², p. 81.

⁵ *Ivi*, p. 82.

⁶ L' *ἕτερον*, introdotto da Platone per dar ragione dell'esperienza, che è evidentemente fatta di «diversi» oggetti e del loro «diverso» comportamento e divenire, contro l'assoluta uniformità, immobilità e univocità dell'«essere» parmenideo, e quindi poi anche da Aristotele per indicare dell'essere la natura «analogica», non costituisce una struttura unitaria se questi «diversi» non sono riscontrati come «diversamente diversi», e quindi anche «diversamente simili», con una diversità quindi alla seconda potenza. Ma non è qui il caso di addentrarsi in questo problema che non incide direttamente sulla linea essenziale del nostro discorso.

quindi il mondo delle cose. Queste diverse interpretazioni (sostanzialmente riducibili a quella empiristica e a quella trascendentalistica) non sono poi così distinte tra di loro. È chiaro infatti che un «dato» non si rivela, non è nulla se non nella sua differenza da tutti gli altri, e quindi è «l'apprensione» di queste diverse differenze, irriducibile a nessun «dato» in quanto tale, che costituisce, assieme a questi dati, l'esperienza delle cose e del mondo. Si capisce facilmente quindi perché Leibniz al principio «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu» abbia aggiunto «nisi intellectus ipse»; ed è quanto prima di lui, nelle citazioni sugli inizi della conoscenza e dell'esperienza delle sensazioni, abbiamo visto, e va aggiunto con le parole: «aliquo modo», «quoad nos», ecc. In ogni caso rimane essenziale per il nostro discorso tenere ben presente che questa esperienza delle cose e del mondo, e quindi poi dell'esperienza stessa, dipende anche *essenzialmente* dai «dati» che stanno alla base dei contenuti delle cose e del mondo. Senza i «dati» non vi può essere la loro differenza, e quindi neppure l'apprensione della loro differenza. Lo stesso ragionamento vale anche ovviamente per i rapporti che si istituiscono tra le varie esperienze delle cose e del loro mondo.

Questi dati offerti ai sensi e colti nella loro diversa differenza – «riferendo» e «costituendo» le cose del mondo, il mondo delle cose e l'esperienza che di essi si hanno – permettono il loro riconoscimento, indicano e costituiscono la loro identità, esprimono ciò che sono le cose, il mondo, l'esperienza.

3) Questi «dati» che vengono offerti ai sensi non sono per la massima parte colti dai sensi. E poiché, come si è detto in 2), quando sono colti e distinti danno il riconoscimento delle cose, del mondo, dei contenuti dell'esperienza e la loro identificazione, all'opposto, quando non sono colti e quindi neppure distinti tra di loro, lasciano le cose, il mondo, le esperienze che se ne hanno, e quindi anche i rapporti tra le stesse esperienze, per la massima parte irricognoscibili, inidentificabili, ossia *radicalmente indeterminati*.

4) Che tuttavia questi dati non colti, questi messaggi non individuati, queste diverse differenze assenti ma necessarie per la radicale completa identificazione delle cose, del mondo delle cose e della loro esperienza *ci siano, esistano*, ce lo assicurano insieme: a) *la psicofisica*, e b) *la scienza rigorosa* nella sua costitutiva sostanza. Infatti:

a) il nucleo centrale della psicofisica (Weber, Fechner, e i conseguenti sviluppi della psicologia scientifica contemporanea) consiste nella dimostrazione dell'esistenza di una «soglia» in ogni senso, aldisotto della quale il senso non percepisce i messaggi (soglia «assoluta») e le loro differenze (soglia «differen-

ziale»). Di conseguenza anche la «coscienza» dei messaggi e di ciò che essi rivelano risulta con sempre maggiore evidenza immersa nel suo «inconscio», nel suo «profondo», come la psicoanalisi è andata mostrando.

b) Tutta la scienza – soprattutto dopo essersi resa conto della sua natura e dei suoi metodi dai tempi di Galileo in poi – si è trovata nella sua sostanza a consistere nella penetrazione e nella esplorazione delle strutture della realtà che stanno *aldisotto* di quelle che si manifestano attraverso i sensi, ossia aldisotto delle «soglie» dei sensi e che quindi ne stannio letteralmente *alla base*.

Non è il caso qui neppure di accennare alle tappe di questa penetrazione che coincidono con la storia della scienza moderna. In sostanza si tratta della penetrazione ed esplorazione della struttura della materia, e dei campi gravitazionali, elettromagnetici, nucleari in cui la materia si trova collocata. Non è necessario esporre in un discorso filosofico questa struttura ultrasensoriale, ma solo persuadersi che esiste, che c'è, come lo dimostra il fatto che la scienza incontrandola, penetrandola e trattandola teoricamente e praticamente, ha trasformato il mondo osservabile costituito dalle strutture emerse dai dati di senso. Senza questa presa di coscienza la filosofia si troverà bloccata, paralizzata e quindi incapace di andare avanti.

Proprio per questa sua particolare specifica collocazione e impostazione risulta evidente che lo strumento per eccellenza di cui la scienza dispone è la matematica, che è la struttura delle universali differenze esteriori, rappresentative di quelle spazio-temporali, costitutive di tutto ciò che deriva dalle «soglie» di cui abbiamo parlato, ossia dalle separazioni, dalle es-tensioni. E si capisce anche come nella matematica, proprio per questa sua natura, sia venuto ad occupare un posto privilegiato il «calcolo differenziale», «infinitesimale», che tratta delle differenze per definizione più piccole di tutte quelle che possono essere «date».

5) E tuttavia la scienza non può né in linea di fatto né *in linea di principio* arrivare a conoscere direttamente né tantomeno a tradurre in un'autentica esperienza personale di vita la realtà che non si è manifestata attraverso la normale via dei dati di senso e della loro elaborazione originaria.

Ci si può persuadere di questa importante tappa del nostro itinerario con tre ordini di considerazioni diverse ma strettamente connesse tra di loro.

a) Innanzitutto il fatto ovvio che alla conoscenza, e quindi alla conseguente penetrazione ed esplorazione delle strutture che sfuggono ai sensi, ossia che non sono osservabili, si può arrivare solo figurandosi che tali strutture siano analoghe a quelle che sono riscontrabili nel mondo osservabile. In altre parole, le ipotesi da cui si deve partire per studiare le strutture inosservabili non pos-

sono non basarsi su *modelli* desunti dal mondo osservabile. Non abbiamo altra fonte di conoscenza. Ma i modelli riscontrati o riscontrabili nel mondo osservabile sono radicalmente difettosi, indeterminati, perché basati, come si è visto in 3), sulla mancanza di quelle diverse differenze offerte ai sensi ma dai sensi non colte, che tuttavia sono necessarie per riconoscere, individuare, identificare le cose, e quanto ne consegue. Così ad esempio i due modelli classici, desunti dal mondo osservabile: quello corpuscolare e quello ondulatorio, sono ambedue necessari per spiegare i fatti osservabili del mondo fisico, ma sono tra di loro incompatibili, e indicano quindi che nessuno dei due rappresenta esaurientemente la realtà nascosta. La scienza è costretta, proprio per la sua essenziale conformazione, a pensare e ad agire in questo suo inevitabile «circolo», che sebbene contribuisca a una certa conoscenza ed esperienza della realtà nascosta, e quindi sia «fecondo», rimane nella sua più intima sostanza «vizioso».

b) Ne consegue che la scienza è costretta a figurarsi gli elementi della struttura nascosta, che considera ultimi ma che non possono mai essere veramente tali, come gli oggetti del mondo osservabile, mentre degli oggetti del mondo osservabile non hanno nessuna delle qualità sensibili: non sono infatti mai passati per i sensi. Gli elettroni, i protoni, i quark, gli ioni, e quindi poi le molecole, i geni del codice genetico, e così via, non hanno né colore, né sapore, né forma; sono corpuscoli ma anche onde; diventano radiazione e la radiazione diventa corpuscolo. La scienza è costretta per sua natura a vivere nell'equivoco. Le enormi trasformazioni che essa può produrre sul piano della realtà manifesta, osservabile, non le può ottenere agendo direttamente su questa realtà, ma mettendo a contatto le strutture nascoste senza poterle osservare.

c) Che il mondo fisico, così matematizzato dalla scienza, sia in particolare sostanzialmente diverso dal «mondo della vita», l'hanno dimostrato con dovizia di considerazioni molti filosofi e scrittori, il più celebre dei quali è forse a questo proposito l'Husserl della *Crisi delle scienze europee*. Sono considerazioni che nella loro sostanza derivano dal «circolo» esposto in a), anche se spesso il circolo viene travisato perché non se ne vede l'aspetto che è positivo nella sua sostanza, e si scorgono quindi solo le sue incontestabili conseguenze osservabili, ma per lo più anch'esse svalutate perché sono anche sempre viste accompagnate dalle altrettanto incontestabili conseguenze osservabili negative.⁷

⁷ La drastica affermazione di Heidegger: «La scienza non pensa» (*Was heisst Denken?*, 1954, Niemeyer, Tübingen 1971³, p. 154), consegue dalla sua contrapposizione tra autentico pensare e inautentico pensare. Il primo è ascolto dell'Essere in seguito al suo richiamo (*heissen*), e quindi apertura alla sua rivelazione, dal momento che il pensiero è «affare dell'Essere» nel senso

6) Da questa situazione globale risulta che la realtà nella sua totalità, che possiamo anche chiamare l'Essere, è in gran parte *inesorabilmente nascosta*. Questo nascondimento inevitabile dell'Essere è la sua trascendenza. Ovviamente da quanto si è andato esponendo risulta che questa trascendenza è quanto di più intimo vi è in ciò che è manifesto, ossia in ciò che ci è immanente. La trascendenza è un eccesso di immanenza.⁸

7) L'ultimo tratto di strada del nostro itinerario porta da questa dimostrata trascendenza dell'Essere totale alla *trascendenza di Dio*. Consiste sostanzialmente nella interpretazione di ciò che rimane nascosto aldilà o aldidentro di ciò che nell'esperienza si manifesta dell'Essere totale, e in conseguenza nella interpretazione dell'Essere totale *in se stesso*. È una interpretazione fatta ovviamente sulla base di ciò che di esso si manifesta, ma anche del suo nascondimento, del modo come questo nascondimento insorge e si sviluppa, e di come esso sia un costitutivo delle cose, del mondo, dell'esperienza di ciò che si manifesta.

II

1-5) Sulle prime cinque tappe del nostro itinerario ci limiteremo, anche per lo spazio ristretto che ci è riservato e che quindi riserveremo in gran parte alle tappe successive, a soffermarci per una sola precisazione.

Abbiamo già considerato come gli autori che si distanziano dalle impostazioni degli empiristi, si preoccupano di sottolineare: che la coscienza-

soggettivo del genitivo (*Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1971⁴, pp. 173-175); da cui anche la parentela tra *Denken* (pensare) e *Dichten* (poetare), perché ambedue «nascono dall'Essere e si dispiegano nella sua verità» (*ivi*, p. 173). Il secondo parte invece dalla supposizione falsa che «pensare» sia «un affare della ragione» (*eine Sache der Ratio*, *ivi*, p. 173), un mezzo per la conoscenza (*Mittel für das Erkennen*), e quindi vada attribuito in modo particolare al pensiero scientifico, nel quale la ragione diventa un «calcolare su» qualcosa per disporne, per catturarlo (*Nach-stellen*), per metterlo al sicuro (*Fest-stellen*).

È una contrapposizione che non regge perché si basa sulla confusione della scienza con la tecnica, e la sostituzione del significato comune, di buon senso, oltre che della tradizione secolare, di «pensare» (come egli stesso ammette, *ivi*, p. 173) con il suo solito vezzo di vedere nelle radici simili delle parole (nel nostro caso: *Denken*, *Dichten*) profondi nessi arcani. Quello che di vero si può riscontrare nella tesi paradossale di Heidegger è che effettivamente gli oggetti del pensiero riflesso della scienza non sono contenuti autentici, originari, della realtà manifesta, ma simulacri della loro realtà nascosta, nel senso che si è detto (cfr. a questo riguardo A. CRESCHINI, *Gli pseudocontenuti del pensiero scientifico*, in AA. VV., *Ethos e Cultura*, ed. Antenore, Padova 1991, pp. 973-990; e per la critica a Heidegger: A. CRESCHINI, *Tramonto del pensiero occidentale? Saggio su Heidegger*, La Nuova Base, Udine 1977).

⁸ Per ulteriori approfondimenti A. CRESCHINI, *L'enigma dell'Essere. Introduzione a una metafisica integrale*, Genova 1990, c. 23: «L'immanente trascendenza dell'Essere».

za in generale, in particolare quella intellettuale, ha il suo inizio dai dati di senso «aliquo modo», «quoad nos»; che oltre i dati di senso vi è «lo stesso intelletto» (nisi intellectus ipse: Leibniz); che questo succede «per lo meno per noi uomini» (uns Menschen wenigstens: Kant); che la cosa che ci viene «data» è data perché c'è l'Io al quale viene data (Hegel). Questo è certo: è solo alla coscienza delle cose e del mondo che le cose e il mondo appaiono. Ma è altrettanto certo che alla coscienza appare anche il limite nel quale le cose e il mondo appaiono, e con essi anche il modo come questo limite si instaura: questo è soprattutto ciò che interessa nel nostro itinerario. La stessa coscienza e la conseguente conoscenza del limite sono limitate, ed è per questo che siamo obbligati a figurarci ciò che ci viene dato come un insieme di impulsi fisici: radiazioni, corpuscoli, che vengono «dalle cose», anche se le cose stesse si devono pensare come formate da quegli impulsi e dalla facoltà di ritenere le loro diverse differenze. Questo circolo che non è vizioso, è una ulteriore conferma del limite con cui ci sono dati i dati di senso. Anche questo limite, che si aggiunge a quanto ci viene originariamente dato, contribuisce a costituire le cose e la limitata esperienza che se ne può avere.

6 a) È stata la sesta tappa, il punto 6), che ha sollevato al Convegno improvvisa contestazione, soprattutto da parte del presidente, il prof. Prini. Mi ha un po' sorpreso perché sulle precedenti tappe non vi era stata alcuna obiezione, e la sesta ne era solo la necessaria logica conseguenza. L'obiezione del prof. Prini era che questa concezione della trascendenza si riduce all'*ignoramus et ignorabimus* dei positivisti. Ora è naturalmente chiaro che il nascondimento della totalità dell'Essere, in base a quanto si è detto nei numeri 1-5), non è mai totalmente eliminabile, e quindi, se l'Essere è comunque trascendente, rimarrà per definizione sempre qualche ignoranza nei suoi riguardi; ma non si tratta qui dell'ignoranza proclamata dai positivisti: è qualcosa di ben più grave e nello stesso tempo di ben più positivo ed esaltante. «Di ben più grave», perché non si tratta solo di una «ignoranza», ma di un limite costitutivo, intrinseco dell'«essere» umano, della sua coscienza, prima che della semplice conoscenza, che ne è soltanto una conseguenza. L'ignoranza dei positivisti è l'ignoranza della totalità delle cose dell'universo fisico, ossia del mondo delle cose prese nella loro mondanità, ossia nella loro cosalità, nella loro additività. Dai primi cinque punti invece risulta, in conseguenza del limite costitutivo dell'essere dell'uomo, l'ignoranza soprattutto e prima di tutto dell'Essere nella sua totalità non additiva, ma intensiva, che diventa additiva, mondana, solo in seguito al limite con cui si è formata e poi rivelata la coscienza e quindi l'esperienza che si ha di questa totalità dell'Essere.

Forse la prima annotazione fatta in questa seconda parte, se fosse stata espressa anche nello schema da me proposto al Convegno avrebbe potuto evitare questa negativa impressione. Ma oltre che «più grave» questo nascondimento dell'Essere è anche «ben più positivo ed esaltante», si è detto, del semplice «ignoramus et ignorabimus». Si tratta infatti di un nascondimento «dell'Essere» e non di una semplice «ignoranza». Proprio per il modo come questo nascondimento si è prodotto (nn. 1-5) risulta che quest'Essere nascosto è tutto ciò che si manifesta e nello stesso tempo il fondamento, l'unità, la sostanza di ciò che si manifesta. Se è la riscontrata (attraverso i sensi) diversa diversità in cui stanno le cose che identifica ciascuna di esse e permette di riconoscerle, la dimostrata esistente diversa diversità non direttamente riscontrata attraverso i sensi (n. 5) si manifesta come il fondamento, la sostanza più intima di ciò che si manifesta, ossia qualcosa che è più importante ancora di ciò che si manifesta. È più importante anche perché quella struttura nascosta appartiene a ciò che si manifesta, è il nascondimento del *suo* proprio essere, in una dialettica tale da permettere di scoprire sempre più ciò che è nascosto. È in questo senso che si è subito aggiunto: la trascendenza dell'Essere è un eccesso di immanenza.

Forse qualche esempio, per quanto banale possa apparire, potrà facilitare la comprensione di questa fondamentale verità. Se da molto lontano vedo muoversi in un certo qual modo sulla strada qualcosa in sé ben definito riesco a identificare quel qualche cosa come un essere vivente. Con un successivo avvicinamento riconosco che si tratta di un essere umano; con un ulteriore avvicinamento un uomo; e infine il mio amico Gianni. Il comportamento del primo indeterminato essere vivente dipendeva indubbiamente dal comportamento del suo essere il mio amico Gianni. Ne dipendeva, e so che ne dipendeva, anche se il riconoscimento di queste ulteriori sempre più precise determinazioni mi fosse sfuggito. Ne dipendeva perfino se questo riconoscimento mi fosse sfuggito definitivamente perché l'avvicinamento non era *in linea di principio* sufficiente. Così succede per ogni oggetto della nostra esperienza, il cui comportamento porta con sé, oltre le determinazioni che mi sono note, anche quelle che pur non essendomi note, pur rimanendo nel *mio* nascondimento, esistono nel comportamento dell'oggetto stesso.

Una situazione analoga si verifica, ed è il secondo esempio, se osserviamo un organismo umano: vediamo il movimento della testa, delle mani, delle gambe, nel loro interdipendente funzionamento, da cui dipende il comportamento di tutto l'organismo. È un comportamento che nella sua globalità dipende dal funzionamento degli apparati nascosti della respirazione, digestione, circolazione del sangue e della linfa e questi a loro volta da quello delle

cellule, delle molecole, degli atomi, che appartengono, pur essendo invisibili, all'organismo anche e più di quelli visibili.

È superfluo portare altri esempi: tutti gli oggetti della nostra esperienza, compresa la nostra esperienza stessa, e quindi anche le relazioni tra le varie esperienze, si trovano in questa fondamentale situazione.

6 b) Ritengo che le tappe percorse da questo itinerario costituiscano una dimostrazione. Mi affretto però a dire che si tratta della dimostrazione della trascendenza dell'Essere, ossia di ciò che è manifesto e insieme nascosto, e non è ancora la dimostrazione di quell'Essere che chiamiamo Dio, al quale si arriva con un ulteriore passo, il settimo, a proposito del quale resta da determinare se si possa considerare anch'esso come una dimostrazione.

Ho l'impressione che gli «itinerari» presentati nelle relazioni siano appunto solo «itinerari», «prospettive», come soprattutto ha sottolineato il prof. Mathieu, e, nel suo riassunto conclusivo, il prof. Ferretti: «itinerari» in cui il traguardo verso cui sono orientati è piuttosto supposto che dimostrato. La «trascendenza entitativa» e la «trascendenza essenziale», quella «onto-teologica» e quella «dinamico-noologica», di cui si è a lungo parlato nel Convegno, si limitano ad essere possibili modi di pensare l'eventuale trascendenza. La via della «assoluta problematicità» dell'esperienza («tutto è problematico») battuta da Marino Gentile, con il quale si è detto d'accordo il prof. Berti, non significa che di questa problematicità vi sia soluzione, anzi sembra per principio esclusa nella sua globalità, e là dove dei problemi vi è la soluzione, questa non è mai definitiva, come nella sua discussione orale con il prof. Vigna ha chiarito il prof. Berti. Questo perché la dimostrazione della contraddittorietà di una proposizione significa certo dimostrare la verità del suo contraddittorio, ma si tratta pur sempre della verità di una proposizione finita, determinata, relativa quindi a una situazione contingente, per quanto ampia e importante essa sia. È a queste proposizioni finite soltanto infatti che si può applicare il principio di non contraddizione, non alla totalità dell'Essere e alla proposizione che lo volesse affermare o negare.⁹

6 c) A meno che, e si entra allora nell'altro moderno itinerario presentato nelle relazioni, non si parta dalla supposizione della contraddittorietà del divenire, perché allora, dal momento che tutto è in divenire nell'esperienza, si arriva alla necessità dell'indivieniente, dell'immutabile, posto aldilà del mon-

⁹ Rimane sospeso il problema sulla validità del principio del «terzo escluso», ossia in definitiva se tra un'affermazione e la sua contraddittoria vi sia uno spazio «indeterminato» in cui non si può affermare né l'una né l'altra.

do dell'esperienza, che risolva la contraddizione. È, com'è noto, la via battuta con tenacia da Gustavo Bontadini in tutta la sua vita, e con altrettanta tenacia ancor oggi dai suoi illustri discepoli.

Ma qui la difficoltà che si presenta immediatamente è quella di dimostrare che il divenire, caratteristica, come si è detto, di tutta l'esperienza, è contraddittorio. Dai primi cinque punti esposti emerge con chiarezza che tutte le cose, il mondo delle cose, l'esperienza che si ha delle cose, le relazioni che si instaurano tra le varie esperienze, tutto è indeterminato, mai completamente identificato. Ma da ciò non deriva alcuna contraddizione, solo la necessità della completa, assoluta identificazione. Il divenire in tutte le sue forme: locale, qualitativo, quantitativo, sostanziale (le 4 forme del divenire in Aristotele) è solo relativo, indeterminato nell'esperienza in cui domina il nascondimento dell'Essere, ma non contraddittorio.¹⁰

In quel tentativo di dimostrazione della contraddittorietà del divenire (Bontadini, Severino, Vigna, ecc.) si ricorre al sovrano principio di Parmenide: «l'essere è e il non-essere non è», ma la sua applicazione al nostro caso non sembra corretta. La candela che si consuma, e così scompare, producendo fumo e calore, che così compaiono, non indicano che l'essere passa nel non-essere e il non-essere nell'essere, ma solo che l'essere-manifesto-della-candela passa nel nascondimento, mentre il nascondimento del fumo e del calore passano nel loro-essere-manifesto. Se l'essere manifesto della candela non passasse nell'essere manifesto del fumo e del calore non sarebbe più l'essere di una candela; né il fumo e il calore sarebbero tali se non passassero nel loro essere

¹⁰ Il suggerimento di trovare contraddittorio il divenire va probabilmente ricercato in Hegel, per il quale nella «rappresentazione del divenire appare contenuta non solo la determinazione dell'essere, ma anche quella di ciò che è altro da esso, del niente; inoltre ancora queste due rappresentazioni si trovano indivise (*ungetrennt*) in quell'unica rappresentazione; cosicché il divenire è unità dell'essere e del niente (*so das Werden somit Einheit des Seins und Nicht ist*). Un esempio parimenti alla portata di tutti è quello del cominciamento (che è poi una forma del divenire): la cosa nel suo cominciamento *non è ancora*, ma questo non è il solo niente della cosa, vi è già colà dentro il suo *essere*» (*Enciclopedia*, § 88, trad. Croce). Ma non è difficile riscontrare dei passaggi illegittimi dal punto di vista logico in questo discorso: 1) si parte dalla «rappresentazione» del divenire (in particolare del «cominciamento»); analizzandola vi si vede contenuta sia la rappresentazione dell'«essere» che quella del «niente»; e si afferma che sono «indivise» (*ungetrennt*). Tuttavia egli stesso le aveva «divise», ossia le aveva «distinte» nella sua analisi: la rappresentazione di ciò che nel divenire «non è ancora» è distinta da quella di ciò che già «c'è». Si dovrà allora dire che la prima «richiama», «accompagna» la seconda, e viceversa, ma non che si identificano. 2) Si passa poi dalle «rappresentazioni» del divenire e dei suoi aspetti all'«essere» di ciò che esse rappresentano, e si dice che «il divenire è unità dell'essere e del niente». Ma è chiaro che ciò in cui e per cui qualcosa è, è diverso da ciò in cui e per cui esso non è. Su queste confusioni gioca in continuazione la filosofia di Hegel. Nel nostro caso specifico poi vi è in Hegel il pregiudizio che vi sia la cosa «assolutamente precisa», della quale quindi si possa dire che «non è ancora» e che però avendo incominciato ad essere abbia già qualcosa del «suo essere», come si vedrà anche per altri autori che incontreremo.

manifesto quando bruciando scompare la candela. La candela è candela in quanto bruciando scompare. In altre parole, non sarebbe più possibile l'esperienza, né sarebbe più possibile la scienza, la cui esistenza è invece inconfutabile.

L'errore che sta alla base di questa falsa applicazione del principio di Parmenide è di considerare le cose (nel nostro caso, la candela, il fumo, il calore) come a se stanti, al di fuori dell'esperienza che se ne ha. È invece il loro vicendevole comportamento che le manifesta per quello che sono. Senza il divenire di questo loro comportamento non sarebbero se stesse. Nessuno può dubitare della profondità di tutti questi filosofi citati, ma si ha l'impressione che in questo specifico punto, si siano inconsapevolmente fermati a una concezione materialistica, positivista, in definitiva ingenua, delle cose e del mondo delle cose, perché la cosa è da costoro pensata per sé, autonoma, indipendente dalle altre, ossia come l'essere. Ma se si parte dall'esperienza che si ha delle cose, invece che dalle cose considerate in sé, fuori dell'esperienza, allora risulta evidente che la candela *deve* consumarsi *per essere se stessa*, ossia deve uscire da sé anche nel suo *essere esistenziale* oltre che nel suo *essere essenziale*. Che debba farlo «nel suo essere essenziale» è addirittura immediatamente evidente dal momento che qualcosa è quello che è per la sua diversa differenza da tutte le altre cose, nelle quali quindi deve passare per differenziarsi, per trovare il suo posto, ossia la sua identità. La sua indispensabile uscita «nel suo essere esistenziale» è poi una conseguenza di questa sua «costitutiva» situazione «essenziale».¹¹

6 d) Con queste ultime precisazioni siamo entrati nella via maestra del nostro itinerario, perché è diventato ormai un cammino *dell'esperienza* delle cose e del mondo, e non semplicemente il cammino delle cose e del mondo. È questo il punto del tragitto in cui si imbecca la via dell'interiorità percorsa da S. Agostino, e da molti altri prima e dopo di lui: «noli foras ire (nelle cose del mondo), in te ipsum redi (nella tua esperienza delle cose), in interiore homine

¹¹ Per ulteriori approfondimenti a questo riguardo cfr. A. CRESCINI, *L'enigma dell'Essere*, cit., cap. 2: «Il riconoscimento. La sintesi originaria».

Il prof. Berti ha spesso ripetuto in polemica con gli altri convegnisti che «l'essere» di cui si parla in continuazione in queste discussioni fino a vederne il vertice nell'*Ipsum Esse* ha meno valore di quello di «vivere», di «pensare». Mi pare che il prof. Berti arrivi a questa sua persuasione, ben diversa da quella comune, perché pensa «l'essere» come il semplice «fatto di esistere», tenuto ben distinto dai «contenuti» di ciò che esiste. Ma se, come in generale si pensa, s'intende per essere anche il contenuto reale (*ciò che il qualcosa è*) allora quanto più è il suo contenuto (e il contenuto del «vivere» è più del «fatto di esistere», e il pensare più di quello di «vivere», anche perché non si vive e non si pensa se non si esiste) tanto più è il suo essere. Quando il contenuto è tale da rendere necessario il fatto del suo esistere si ha l'«*Ipsum Esse*», che è allora ben più del semplice «fatto di esistere», del semplice «vivere», del semplice «pensare».

LA REALTÀ DEL TRASCENDENTE

habitat veritas (la verità delle cose e dell'esperienza); si teipsum mutabilem inveneris, transcede et te ipsum» (*De Vera Religione*, 72).

S'impone qui però l'obbligo di «scoprire» che tipo di «immutabilità» sia quella della propria esperienza, e più propriamente dell'esperienza umana in generale. Già per quanto riguarda il caso più semplice del cosiddetto divenire: quello locale, la scienza (Galilei, Giordano Bruno, Einstein) ci ha informato che è sempre relativo alla situazione di moto e quiete locale in cui si trova l'osservatore, per cui in conseguenza, nel mondo fisico non è possibile trovare il movimento assoluto (Maxwell, Michelson-Morley, Einstein). Ma il fatto che il movimento locale non possa essere «assoluto» non significa che non sia movimento: è solo appunto un movimento «relativo» tra le parti del mondo, che non trova, come tale, in sé la sua spiegazione, ma solo nel movimento della totalità. Di una totalità però che non va allora concepita in senso additivo, come somma di parti, di cose, derivata dall'esperienza di chi osserva in un punto dello spazio e del tempo (si ricadrebbe infatti allora nella stessa impossibilità), ma come «esperienza» (se così si può allora ancora chiamarla) della totalità della realtà.

Non si incontra allora su questa strada né la difficoltà di pensare un «motore» che «muove» senza muoversi (il *κινῶν ἀκίνητον* di Aristotele), né di pensarlo come «pensiero che pensa se stesso» (il *νόησις νοήσεως* ancora di Aristotele), chiuso in se stesso in una specie di secessione dal mondo e dall'esperienza umana, con tutti i problemi che derivano dalla necessità di spiegare poi tutti i movimenti esistenti in tutti i loro svariati modi dal fatto che quel «pensiero del pensiero» è da tutti «amato». Lo si dovrà invece pensare piuttosto come ciò in cui «viviamo, ci muoviamo e siamo» (*Atti*, 17, 28): un movimento che non soltanto genera se stesso ma che nel suo movimento rende possibili e reali i movimenti delle coscienze finite con i loro mondi di cose relative.

7 a) Ho notato negli uditori sorpresa quando, dopo la sesta tappa del mio itinerario, sono passato alla settima. Il discorso sulla trascendenza dell'Essere era considerato come l'ovvia dimostrazione della trascendenza «divina», o addirittura «di Dio», che era l'oggetto del Convegno. In realtà però vi è una differenza importante tra le due trascendenze. Alla trascendenza dell'Essere si è arrivati nelle sei tappe precedenti con un discorso che ha la forza di una dimostrazione razionale. Questa trascendenza coincide con il nascondimento in cui si trova la manifestazione di tutto l'Essere dell'esperienza umana. Ma appunto in quanto tale questo nascondimento non rivela i contenuti che nasconde.

È allora l'interpretazione dei contenuti nascosti nella trascendenza dell'Essere che riempie in certo qual modo la coscienza della trascendenza dell'Essere. Lo si può vedere facilmente pensando che l'interpretazione dei contenuti nascosti dell'Essere trascendente si può avere solo sulla base di ciò che di quest'Essere si manifesta nell'esperienza umana. Ma ciò che si manifesta in quest'esperienza è pur sempre solo parzialmente manifestato, come si è visto nei numeri 1-5 precedenti.¹² Anche la trascendenza di Dio quindi persiste accanto e dopo quella dell'Essere.

Si verifica qui una situazione analoga a quella verificatasi nel caso del pensiero e dell'esperienza scientifica studiata nel numero 5. La scienza scopre l'esistenza della gran parte dei contenuti della realtà che non si manifesta attraverso i contenuti derivati dai sensi e dalla loro originaria naturale elaborazione. Li rintraccia allora, ne va alla ricerca, li può esplorare, li può trattare e manomettere, ma non li può raggiungere nella loro vera identità. Essi sono solo simulacri della loro autentica realtà. Così analogamente avviene per i contenuti del nascondimento dell'Essere. Possono essere visti attraverso l'interpretazione ottenuta sulla base dei contenuti manifesti dell'Essere che sono parziali, indeterminati.

Ma, come sempre nell'analogia, anche la differenza è manifesta. La scienza scruta ciò che è nascosto nelle cose mettendosi dalla parte delle cose, dalla parte della loro diversità, discontinuità, molteplicità. Invece la filosofia metafisica e teologica (come si può ora anche chiamare) dalla parte della loro intrinseca, costitutiva unità, ossia dalla parte della loro esperienza, e quindi anche dalla parte dell'insorgere del nascondimento e insieme della possibilità del progressivo disvelamento attraverso interpretazioni intersoggettive e interroggettive sempre più coerenti e penetranti.

Poiché i contenuti del nascondimento non possono essere interpretati altro che sulla base di ciò che si manifesta, e ciò che si manifesta, per il fatto che si manifesta sempre parzialmente, si manifesta in modo diverso a seconda dei luoghi, dei tempi, delle tradizioni, delle stesse costituzioni fisiche in cui alberga questa capacità interpretativa, risulta che il modo come viene interpretato il contenuto del nascondimento varia: ci saranno sempre fatalmente diverse religioni, ossia atteggiamenti della coscienza umana di fronte alla realtà del mistero in cui questa coscienza si sente immersa senza potersene mai identi-

¹² La celebre frase di S. Paolo: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur» (*Rom.*, 1, 20) indica che gli «aspetti invisibili» di Dio si possono vedere attraverso le cose che sono state fatte qualora queste siano capite (*intellecta*), capite anche, e direi soprattutto, nel modo come sono state fatte, nel nascondimento in cui sono state fatte. Così che tra «gli aspetti invisibili» di Dio va anche annoverato il fatto della loro invisibilità.

LA REALTÀ DEL TRASCENDENTE

ficare. In ognuna tuttavia fondamentale rimarrà sempre la fede nei contenuti nascosti nel mistero della totalità dell'Essere, che al di là della interpretazione che se ne darà sul piano della coscienza, si tradurrà in un atteggiamento di tutto l'essere della coscienza e delle sue manifestazioni esteriori nei suoi confronti. Anche se si pensa che questa totalità dell'Essere si sia personalmente rivelata, e le sue parole siano scritte nei libri sacri, queste parole sono però sempre dette e scritte nei linguaggi umani, di cui riterranno le indeterminanze e imperfezioni; e interpretate secondo la cultura, con tutti gli svariati aspetti che la costituiscono, di chi le legge e si sforza di capirle.

7 b) Tenendo presenti tutti gli sviluppi precedenti nel loro giusto ordine si arriva alla «realità del Trascendente» che era il nostro obiettivo. Alla «realità» e non a un'attribuzione astratta di un'altra astrazione come quando si dice: «la divinità della trascendenza». Si è visto infatti che la concreta realtà delle cose, del mondo, della coscienza che se ne ha è anch'essa nella sua massima parte «astratta», ossia non realmente concreta, perché è costituita dall'assenza in essa di quelle determinazioni, ossia di quelle strutture di rapporti che sono necessarie per averne la perfetta identità. Questo è il senso da dare alla famosa tesi espressa da Hegel con le parole: «Il finito è ideale e l'infinito reale». Hegel ha cercato di rendere «reale» l'infinito ammucciando sul finito pagine su pagine di astrazioni che non potevano certo riuscire a renderlo reale, ma a moltiplicarne l'idealità. La sua sovrana realtà è costituita invece dalla realtà di quei contenuti nascosti che stanno a fondamento e avvolgono dovunque i suoi contenuti manifesti. Ed è in questo senso concreto che analogamente va interpretato l'attributo «realissimum» che i filosofi e teologi medioevali attribuivano all'«ens summum», che essi interpretavano come Dio.

Questa suprema realtà è allora «il Trascendente», e non la trascendenza di non si sa che cosa. È infatti il completamento unico delle innumerevoli possibili e reali esperienze finite la cui molteplicità trova la sua radice nell'assenza delle strutture che ne stanno alla base senza che siano state trasformate nella loro coscienza, ossia nel loro essere manifesto. L'attribuzione della perfetta libertà, della perfetta personalità con tutto quello che ne consegue sgorga allora immediatamente da questa realtà del Trascendente, nel quale allora l'apparente oscurità del suo nascondimento si manifesta come la luce che rende comprensibile l'apparente luce di ciò che nel finito è invece avvolto nell'oscurità. Tutto il rapporto finito-infinito allora si rovescia: non è più la coscienza finita che va verso l'infinito Trascendente, ma viceversa è l'infinito Trascendente che va verso la coscienza finita, con un movimento che sul piano filosofico corrisponde a ciò che nella religione si chiama «creazione».