

Nome file	data	Contesto	Relatori	Liv. revisione
980404SC1.pdf	04/04/1998	ENC	F Botturi PR Cavalleri GB Contri C Esposito	Trascrizione

**CORSO DI *STUDIUM ENCICLOPEDIA* 1997-1998
UNIVERSITÀ. CHE COSA POSSO SAPERE**

**4 APRILE 1998
10° LEZIONE
ONTOLOGIA**

TESTO INTEGRALE

GIACOMO B. CONTRI

I nostri amici Professori Francesco Botturi e Costantino Esposito ci onorano di essere qui e ci aiuteranno in un tema che da qualche anno ci appassiona e in cui abbiamo cercato di dibattere. Aggiungo solo che non mancheremo anche questa mattina un breve tocco di quello che spiritosamente e pertinentemente lo stesso Pietro R. Cavalleri proponente ha chiamato il nostro radiogiornale.

PIETRO R. CAVALLERI

RICAPITOLAZIONE

Ciò che per noi è divenuto un momento abituale di questo corso non abbisogna di ulteriori introduzioni. Dico solo due parole per i nostri ospiti: come vedete ci sono proiettate delle parole e queste sequenze di parole sono collegate fra loro in brevi frasi. Sono le undici frasi, potremmo dire, che rappresentano il distillato del nostro lavoro di elaborazione degli ultimi anni. Ciascuna parola è collegata alle altre da verbi e da altre parole che sono implicite, il cui commento volta per volta ha tentato di portare del materiale per esplicitarle. Abbiamo già commentato le prime nove frasi. Ora siamo alla decima.

Domanda - Ricchezza - Profitto - Lavoro

Il lavoro della domanda è un lavoro di trasformazione della realtà, perché l'Altro sarà reale in modi diversi a seconda di come risponde. Il reale esiste in quanto sollecitato da domande che sono azioni sul reale. La domanda è il mezzo principe della trasformazione del reale. La domanda non è piatire, ma è il mercato. Si può anche dire che diversamente dal gesto del battere sul tavolo che ha il reale come presupposto, la domanda trasforma il reale posto in reale posto. Viene riposto per il fatto di essere trasformato dalla mia sollecitazione, fino al giudizio.

Non c'è bisogno di domandare con chissà quale umiltà. L'umiltà è la domanda in quanto operante. Quando non è operante non c'è nessuna domanda e quindi nessuna umiltà.

Il nostro lavoro consiste nella connessione stretta fra la psicopatologia e i massimi sistemi. Se non si tratta di questo nesso, tutto quello che potremmo dire sarebbe fasullo.

Non reintroduciamo la psicologia delle facoltà, ma psicologia, psiche, come facoltà, in quanto facoltà. Avere psicologia è come dire avere i soldi: equivale ad avere ricchezza.

Si fa di necessità virtù, ma nella patologia si dà assai più necessità che virtù e in essa necessità e virtù coincidono.

Il lavoro in quanto è lavoro, è libero, e fintanto che è lavoro è lavoro del fare di non necessità virtù. Si dispiega fra il non causato e il non proibito, tra il non necessitato e il non proibito, tra il non comandato e il non proibito.

L'imputabilità sta nel fatto che la legge del rapporto del Soggetto con l'Altro è una relazione di profitto. Il profitto consiste nel fatto che il Soggetto mette a disposizione dell'Altro i propri oggetti, non importa quali: il proprio corpo, i propri pensieri, quello che sa, le cose che ha. Perché lo fa? Perché è disponibile? È un'idiozia. La disponibilità sta solo nel mettere a disposizione dell'Altro i propri oggetti allo scopo che l'Altro li faccia fruttare. Che li faccia fruttare, il possesso restando del Soggetto, ma che li faccia fruttare è il profitto, ovvero l'amore.

Il guadagno avviene nel tempo: in mezzo c'è un lavoro a due. Non esiste guadagno senza lavoro di uno sul lavoro di un altro. La parola *amore* che in tutte le lingue designa questo lavoro, diviene insensata se non indica il lavoro di uno generativo di valorizzazione ossia di profitto, sul lavoro di un altro.

MARIA DELIA CONTRI

Come ha già detto Giacomo B. Contri prima il tema di oggi è *Ontologia*. Mi sembra opportuno segnalare, ricordare, il nesso, il legame con il tema della lezione che si svolgerà qui tra un mese, il 9 maggio, in cui verranno a parlarci due costituzionalisti, sul tema *Costituzione: leggi costituzionali, leggi ordinarie*, il nesso consistendo nel fatto che ci sembra che il posto di ontologia in questo binomio sia quello della Costituzione in rapporto alle leggi ordinarie.

Do la parola al Prof. Costantino Esposito, docente della Facoltà di Filosofia di Bari, che ci parlerà sul tema *Ontologia e nichilismo*.

COSTANTINO ESPOSITO

ONTOLOGIA E NICHILISMO

Come in ogni buona fondazione, bisognerebbe sempre partire dal capitale iniziale e quindi volentieri parto celebre tesi di Kant sui cento talleri e sulla differenza o non differenza fra cento talleri possibili e cento talleri reali. Come è noto, l'esempio celeberrimo di Kant mira proprio a dire che la pensabilità dei cento talleri, il fatto che si possa pensare qualcosa, e che in quanto pensabile logicamente questo qualcosa sia possibile, ci dà già tutta quanta la fondazione e lo spessore di questa cosa. Mentre l'esistere, il divenire esistente di questa possibilità non aggiunge nulla al suo contenuto. Il contenuto di cento talleri puramente pensato è identico al contenuto dei cento talleri esistenti. Recito la sua famosa tesi: l'essere dunque non è un predicato reale, cioè il concetto di qualche cosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa per renderla ancora più perfetta. I cento talleri non sono più perfetti se esistono piuttosto che non esistere; la loro perfezione è già tutta nella loro possibilità logica.

L'essere è semplicemente — e qui la genialità di Kant — la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse.

Ecco la grande differenza rispetto agli avversari della scolastica razionalista del Settecento. L'esistenza non è uno dei predicati interni di una cosa. L'esistenza è il fatto che quella cosa venga posta, con tutti i suoi predicati.

L'obiettivo polemico dunque è la scolastica tedesca. Ma qui, innanzitutto, interessa una domanda: chi pone? Se è vero che la posizione è qualcosa che sta fuori dal concetto, è altro dal concetto, se è vero che l'esistenza non è una delle possibili predicazioni interne all'essenza di una cosa, ma è altro rispetto alla sua

mera possibilità logica, è il venire all'essere, o il ricevere l'essere, o lo stare nell'essere, insomma la parola decisiva è *blose position*: è una pura e semplice posizione con cui sta o non sta tutta la cosa. Ma chi pone?

Ricordo come un flash che il problema quindi dell'esistenza come problema della posizione intende fare i conti da parte di Kant con due celeberrime affermazioni sull'esistenza risalenti alla scolastica razionalista del Settecento: una di Baumgarten che era autore di una celebre metafisica, compendio studiato in tutte le università tedesche dell'epoca, del 1739 che diceva: l'esistenza è la completa determinazione delle possibilità interne di una cosa. Esistere altro non significa che compiere le possibilità interne. Come sempre sono gli aggettivi i più importanti.

La possibilità interna: possibilità puramente logico-essenziale, non contraddittoria.

La ancora di più la definizione che interessa Kant, contro la quale egli vuole andare è quella dell'altrettanto celebre Christian Wolff. Che nella sua *Philosophia prima, sive Ontologia*, (Filosofia prima ossia ontologia), del 1729, dice che l'esistenza è «*complementum possibilitatis*», ossia il compimento della possibilità. La possibilità logica ha dentro di sé già qualcosa che spiega, che porta a, che fonda, che pone l'esistenza.

Leggendo queste opere della scuola razionalista tedesca, colpisce l'uso del termine *possibilità*. Per gli autori della scolastica illuministica tedesca il primo significato di *possibilità* è quello di incontraddittorietà logica, il fatto cioè che gli elementi di una cosa non ripugnino l'una all'altra. E quindi la possibilità non è una potenzialità o una preparazione all'essere o un venire all'essere, ma è l'essenza di una cosa in quanto pensabile, ed è pensabile in quanto non contraddittoria.

È su questo concetto di possibilità che si imposta tutto il sistema dell'ontologia; è rispetto a questa possibilità dunque che si può pensare l'esistere. In una tesi brutale, esiste ciò che è ontologicamente possibile, non viceversa. Come struttura del pensiero non c'è qualcosa di cui noi, constatandola, diciamo "Allora è possibile", ma può esistere solo ciò che a priori è ritenuto pensabile logicamente.

Se andiamo a vedere più da vicino questo trattato di filosofia di Wolff, autore in genere molto schiacciato rispetto a Kant, perché è l'avversario di Kant, ma non solo è da un certo punto di vista il punto da cui Kant prende la rincorsa, ma possiede in qualche modo una densità di segnalazione, di fondazione, condizionante lo stesso Kant. Quindi questo trattato è il luogo dove più di ogni altro si possono trovare lumi sul lessico ontologico della filosofia moderna.

Il primo capitolo di questo trattato è dedicato al principio di contraddizione, come un'esperienza noetica fondamentale, «l'esperienza fondamentale della mente» dice proprio Wolff, «quello che permette ogni discorso sull'ente in quanto ente».

Si tratta di quell'esperienza per cui la nostra mente — dice Wolff — quando giudica che qualcosa è — «*dum eia iudicat aliquid esse*» — non può al tempo stesso giudicare che quella medesima cosa non sia — «*simul iudicare nequeat idem non esse*» —. Il principio di contraddizione non è soltanto una legge logica astratta ma costituisce il funzionamento ontologico della mente. Giudicando una cosa non si può al tempo stesso giudicare che quella medesima cosa non sia quello che è, di modo che giunti un po' più avanti, dopo questa preliminare struttura noetica del giudizio, al capitolo "De notione entis" — si badi ad accentuare il titolo sul primo termine — l'attacco altro non è che una trascrizione in chiave ontologica di questa struttura logico-mentale.

Dice Wolff: «Ciò che è impossibile non può esistere», «*Quod impossibile est existere nequit*».

Si noti che l'inizio del *conceitatus entis* è strutturalmente negativo: una *conditio sine qua* non prestabilita come necessaria. Ciò che è impossibile non può esistere. Tutto è capire che cosa sia impossibile, qual è il criterio ultimo della possibilità.

Conseguentemente il possibile inteso come "non impossibile" e quindi come una positività risultante da una doppia negazione, o meglio dalla negazione della negazione, il possibile diviene il costitutivo primario dell'essere: ciò che è possibile, quello può esistere, «*quod possibile est, illud existere potest*». Anzi, «non vi è alcuna ragione sufficiente per cui ciò che è possibile non possa esistere». Quindi, la possibilità in quanto non contraddizione logica è la garanzia e la costituzione esauriente perché qualche cosa non solo possa, ma debba esistere. L'esistenza, anzi, è proprio la stessa possibilità intrinseca di questo possibile.

L'esistenza non dipende da un fattore estrinseco, come esplicitamente lo chiama Wolff, non dipende cioè da una causa, ma dipende dalla sua stessa idea: «*id possibile non habet a causa sua, sed ab idea*». È l'idea la fondazione della possibilità come esistenza e a sua volta l'idea si connota solo perché non ripugna all'esistere. Quindi l'elemento fondamentale al giudizio noetico è solo la non ripugnanza logica. Questa *non repugnantia ad existendum* non è niente di *extrinsecum* bensì è ciò che massimamente è *intrinsicum* in ogni ente. Quindi, ecco la definizione finale di Wolff, «*Ens dicitur quod existere potest consequenter cui*

existentia non repugnat», ossia si chiama ente ciò che può esistere e quindi di conseguenza ciò a cui non ripugna l'esistere.

Si noti che qui la nozione di ente implica solo minimamente l'esistenza: *existentia minime involvit*, come ciò a cui è indirizzata la possibilità; il suo termine, si potrebbe dire, ma non la sua origine.

Linguisticamente parlando, molto più che l'*existentia* è l'*essentia* il nome proprio dell'ente. Al di là del linguaggio tecnico — ma qui credo di essere a casa mia, perché ho visto come lavorate sulle parole, quindi il linguaggio necessariamente non può più essere in ordinario e tecnico, anzi bisogna andare alla radice di questa suddivisione — ma per dire l'essere è l'essenza che bisogna pensare, non l'esistenza. L'essenza — dice Wolff — può essere definita come ciò che per primo si concepisce dell'ente e in cui è contenuta la ragione sufficiente perché gli altri componenti ineriscano o possano inerire all'ente in atto. Essenza è dunque quel qualcosa che sempre c'è in una cosa e che in qualche modo la sintetizza, la dice, la tiene tutta insieme.

E qui, proprio parlando dell'essenza, il più razionalista dei metafisici dell'Illuminismo tedesco dice: a proposito dell'essenza e dell'ente, c'è un autore che più di ogni altro ha meditato di cose metafisiche. E questo autore è un autore della Compagnia di Gesù, Francisco Suarez: «Franciscus Suarez ex Societate Jesu quem interscholasticos res metafisicas profundius meditatum esse constat».

Come mai il campione del razionalismo illuminista richiama come garanzia, come fonte, come testimone di questa teoria uno dei più ortodossi dei teologi barocchi? Nelle sue *Disputazioni metafisiche*, pubblicate nel 1597 Suarez scrive, ed è Wolff che lo cita, «l'essenza di una cosa è il principio primo e radicale e intimo di tutte le azioni e di tutte le proprietà che convengono a quella cosa e sotto questa ragione essa è detta *natura* di ciascuna cosa, come dicono sia Aristotele che Tommaso». Quindi la prima accezione di essenza è «natura di ciascuna cosa in quanto principio primo radicale e intimo attorno a cui tutti gli altri componenti della cosa si raccolgono».

«In secondo senso — cita sempre Wolff — in ordine al nostro modo di concepire e di parlare, essenza di una cosa è quella che si esprime mediante una definizione, come anche diceva Tommaso. E in questo senso si è soliti anche dire che l'essenza di una cosa è ciò che per primo si concepisce di essa». Si noti che in entrambe le accezioni la primarietà è la cifra dell'essenza. L'essenza è ciò che per primo si può pensare, è ciò che per primo si può definire di qualcosa, è la chiave dell'essere.

Successivamente Suarez dice anche che «l'essenza si dice reale» — e questo è un altro termine cruciale del lessico dell'ontologia moderna — «e quindi non inventata, *ficta*, non arbitrariamente immaginata dal pensiero, ma pensata in quanto reale, è quella che non implica in sé alcuna contraddizione»: è facile vedere come è proprio in Suarez che Wolff trovava il suo lessico. Essenza reale è quella che non implica in sé alcuna contraddizione, né è una mera invenzione dell'intelletto.

Dunque, affinché qualcosa sia reale, non meramente inventata, c'è solamente un criterio di giudicabilità: che non sia contraddittoria con se stessa, mentre se vogliamo ancora chiarire la realtà di questa essenza dobbiamo dire che non soltanto in negativo, come non contraddittoria, ma in positivo, secondariamente, l'essenza è il principio o la radice delle operazioni o degli effetti reali, e ben ultima l'essenza reale è quella che può essere prodotta realmente da Dio e può essere costituita nell'essere attuale. Dunque, il buon Dio arriva ben quarto nell'ordine della fondazione a dire che il suo produrre l'essenza connota l'essenza. Ben quarto rispetto alle prime tre connotazioni dell'essenza, in base alle quali connotazioni l'essenza è pensabile esclusivamente in base a se stessa.

Non è un caso che Wolff riprenderà tutte le prime connotazioni di Suarez, ma non riprenderà l'ultima, cioè non riprenderà il fatto che come ultima connotazione dell'esistenza, Suarez dica “concediamo pure in qualche modo come quarta connotazione che Dio la può creare questa essenza, che Dio ha la capacità e la possibilità di far venire all'essere qualcosa, di partecipare l'essere a qualcosa. In ogni caso non è questo che primariamente rende pensabile qualcosa”. Primariamente qualcosa è pensabile sulla base della sua interna incontraddittorietà logica. E giustamente Wolff dice: «Cartesio ha mantenuto la nozione di essenza che aveva ricevuto dalla filosofia scolastica nelle scuole dei Padri della Compagnia di Gesù» e quindi Wolff acutamente, da una parte usa Suarez per riappropriarsi di tutta la tradizione classico medievale, e dall'altra parte usa le scuole dei Padri della Compagnia di Gesù come il tramite per l'inaugurazione cartesiana della nuova filosofia. «E infatti — dice Wolff — nei *Principia Philosophiae* di Cartesio, al paragrafo 53, Cartesio dice che una è la propria precipua di ogni sostanza, quella che ne costituisce la natura e l'essenza, e alla

quale si riferiscono tutte le altre» riprendendo sostanzialmente, essenzialisticamente, la tesi fondamentale di Suarez.

Ma ripeto la domanda di prima: come è potuto avvenire che proprio un teologo — Suarez era un teologo di professione e programmaticamente il più ortodosso dei teologi — venga presentato qui come il riscontro principale di una delle più razionalizzate e deduttive tra le metafisiche moderne? È vero che Wolff usa a suo modo Suarez, perché vuole farsi un *pedigree*, per così dire, vuole dire che il suo metodo deduttivistico è conforme a quello che tutta la tradizione scolastica, partendo dal dato rivelato, aveva pensato e che quindi ultimamente il dato rivelato era compiutamente traducibile nel puro lessico neutro, deduttivo, razionalizzato dell'essenza. Tuttavia, forse può valere anche il gioco inverso, e cioè proprio questo uso, per quanto forzato, che Wolff fa di questa fonte ci costringe almeno ad ipotizzare che qualcosa in quella fonte fosse già accaduto, che qualcosa sia accaduto dentro la scolastica cristiana, e addirittura la scolastica cattolica, post-tridentina, gesuitica, la scolastica d'assalto in qualche modo, la neo-scolastica.

Dentro quella scolastica cristiana era successo effettivamente qualche cosa che qualche autore non ha esistito a chiamare “un dramma epocale”.

Per amore di chiarezza e di sintesi conviene avanzare almeno appoggiandomi su due autorità a questo riguardo delle ipotesi di lavoro.

La prima è H. Urs von Balthasar che in un celebre capitolo della sua *Gloria* dedicato appunto a Suarez e alla neutralizzazione dell'essere, avanza l'ipotesi che proprio Suarez avrebbe inaugurato quello che lui chiama «il circolo vizioso della neoscolastica», circolo senza vie di uscita, in quanto la rivelazione biblica, saputa per fede — era il massimo dei teologi dell'epoca — porta a saltare il mistero filosofico dell'essere, ossia la fede in qualche modo dà per acquisito il mistero filosofico dell'essere. Solo che — acutamente nota von Balthasar — quando sparisce la coscienza filosofica del mistero — è un termine un po' ambiguo: diciamo la coscienza dell'essere come mistero o del venire all'essere della realtà o dell'essere generato della realtà — sparisce anche quella teologica, riassorbita in un concetto di ente assolutamente neutro, che non dice più nulla di determinato, ma dice soltanto una possibilità formale. Non dice immediatamente né l'io, né Dio, ma dice soltanto una precondizione di pensabilità che li ricomprende e li riassume entrambi in sé».

O per dirla con un altro autore, Gustav Szivert, in un'opera grandiosa purtroppo non tradotta in italiano che è *Il destino della metafisica da Tommaso ad Heidegger*, del 1959, ma per alcuni tratti attualissima, in Suarez dice Szivert noi vediamo come il pensiero moderno trova la sua origine proprio nella metafisica dei teologi, cioè tutto quello che la modernità ha pensato è stato possibile grazie a un certo lavoro dei teologi cattolici, ma al tempo stesso il lavoro fatto da questi filosofi, Suarez per primo, è quello di progressiva naturalizzazione della teologia rivelata. Cioè, quello che a un certo punto gli uomini hanno scoperto come ente, cioè quello che non era neutralmente, fattualmente già da sempre scoperto, ma a un certo punto hanno riscoperto come significativo, l'ente non in quanto semplicemente presente, ma l'ente in quanto creato, in quanto dato, generato e partecipato, e quindi l'ente come essenzialmente rapporto, a un certo punto viene ritradotto, e in questo senso naturalizzato, nel puro lessico della metafisica, nel puro lessico dell'essenza, nel puro lessico dell'entità.

Nello spazio che mi resta vorrei segnalare alcuni punti di verifica in Suarez di questa questione. Anche qui, non mi interessa molto un discorso erudito su Suarez o semplicemente storiografico, sebbene di mestiere io faccia questo, ma attraverso queste segnalazioni mi preme capire l'aporia latente che si può vedere anche positivamente attraverso le cose che ha scritto, in questo teologo di professione che è stato il primo a scrivere un trattato autonomo di metafisica. Prima di Suarez non esiste un trattato, anche a livello redazionale, universitario di metafisica. Esistono i “commenti” alla *Metafisica* di Aristotele. Redazione per nulla passiva: sappiamo che si sono scannate le scuole filosofiche medievali a seconda di come si commentava il testo aristotelico. Quindi era tutt'altro che una supina ripetizione. Anzi, molto spesso era una possibilità di formulare teorie assolutamente alternative l'una rispetto alle altre. Pur tuttavia, il trattato autonomo, così come da allora in poi si è prodotto, di metafisica, il manuale sistematico di metafisica ha come produttore Suarez che infatti pubblica nel 1597 a Salamanca le *Disputazioni metafisiche* in cui il metodo non è più *per modum commenti*, ma *per modum questionis*. Forse la più cosale traduzione di questo titolo, *Disputazioni metafisiche*, sarebbe *Il conflitto delle interpretazioni*, perché la disputa è vista proprio in questa maniera.

Su ogni capitolo della *Metafisica* Suarez — che tra l'altro ha una mente enciclopedica, è uno degli ultimi grandi geni sintetici del tardo Medioevo — richiama in scena tutto l'universo, da Aristotele a Tommaso, a Scoto, i suoi contemporanei, ossia fornisce le diverse soluzioni, le cataloga, e catalogandole già le giudica, e

alla fine dà la sua *recta opinio*, quella risolutiva, facendola risultare come minimo comune denominatore dagli estremi. Già questo è interessante: uno che faceva il teologo di professione, a un certo punto, come scrive nel *Proemio* delle *Disputazioni*, dica «Siccome mi sono reso conto che i miei studenti avevano bisogno di elementi di metafisica per capire bene la teologia, anche se vi aspettate da me i commenti a San Tommaso, le opere di teologia, mi fermo un attimo e per i miei studenti formulo queste *Disputazioni metafisiche* per aiutare il buon esito di uno studio di teologia».

Ma il problema non è semplicemente accademico, il problema è assolutamente sistematico; non è un caso che proprio nell'introduzione, la *ratio* dell'opera, egli adombra un rapporto tra la teologia, divina e soprannaturale, e il ragionamento umano e naturale di tutto rilievo. Se la teologia, divina e soprannaturale, è ricevuta per rivelazione, l'umana *ratiocinatio* come funziona? Il discorso filosofico come funziona? Da una parte l' *humana ratiocinatio* è *ministra* — niente di nuovo — *theologiae*, cioè è uno strumento della teologia, cioè fornisce le parole, chiarisce bene i principi concettuali, ma dall'altra la *humana ratiocinatio* in quanto sostiene tutto il sapere è chiamata a *perficere*, cioè *perficitur*, cioè compie, completa, perfeziona anche il sapere soprannaturale. E quindi in qualche modo la *humana ratiocinatio* da serva diventa padrona della padrona, traducendo compiutamente il mistero metafisico.

È appena il caso, e quasi me ne vergogno, di sottolineare questo, perché so che usate normalmente il linguaggio in maniera molto pulita, ma è ovvio che in metafisica il *mistero* non ha nulla di misterico. Il mistero anzi è la cosa più reale: è la vita dell'essere, per così dire, è l'agire dell'essere, è il presentarsi, l'essere accolto, il contestare, l'accogliere, il rifiutare che è l'essere, che non è dunque una pietra, che non è un *factum brutum*; ma in questo senso è ricevuto e dato, sempre.

Il darsi dell'essere qui viene e può essere compiuto totalmente dalla *humana ratiocinatio*. Qui sta la radice dell'interpretazione che Suarez fa della metafisica, della metafisica come ontologia. Come è noto, *ontologia*, come termine tecnico viene inventato per la prima volta agli inizi del XVII secolo: è stato un certo Rudolf Goclenius, nel 1613 che pubblicando a Francoforte un'opera intitolata *Lexicon philosophicum* — era un teologo riformato — usa in greco *onthologia* come termine tecnico — ma la cosa c'è già prima: è già totalmente in Suarez — indicando appunto una scienza autonoma, *philosophia prima* a tutti gli effetti rispetto alle *philosophiae secundae* che si occupa dell'ente in quanto ente, astratto da qualsiasi altra determinazione, foss'anche quella divina. L'ontologia è scienza dell'ente in generale, a prescindere che sia Dio o la creatura, la sostanza o l'accidente. Scienza dunque generalissima che prepara il fondamento perché si possano realizzare le parti speciali della metafisica, cioè una cosmologia razionale, una psicologia razionale, e una teologia razionale, come ancora Kant nella sua *Dialettica trascendentale* diceva: «L'anima, il mondo e Dio sono oggetti speciali»; bisogna prima ricondurre questa specialità del discorso alla generalità o genericità di un discorso preliminare che è appunto l'ontologia.

Qual è l'oggetto della metafisica per Suarez? Tutta la prima disputazione è dedicata a questo tema. L'oggetto della metafisica per essere adeguato — termine cruciale per Suarez — non può che essere l' *Ens in quantum ens reale*. Un concetto minimo, minimale e assolutamente astratto: come è noto non esiste l' *ens in quantum ens*. Esistono i bicchieri, gli uomini, il sole, gli orologi e le penne, ma non esiste da qualche parte l' *ens in quantum ens*. Nemmeno se ci aggiungiamo *reale* come aggettivo. È quindi un concetto totalmente astratto che comprende in sé — ma la preposizione che usa Suarez è più pregnante — *sub se*, sotto di sé, tutto, tutto ciò che può essere. Oltre alle sostanze e agli accidenti reali, infatti l' *ens in quantum ens* o *ens ut sic*, l'ente in quanto tale, comprende anche Dio e le sostanze immateriali. È uno strano destino metafisico quello di Dio e anche dell'io: essere da una parte il principio degli enti. È il creatore; e infatti Suarez lo etichetta come l'oggetto principale della metafisica, l'oggetto più importante, ma non l'oggetto adeguato. Da una parte Dio è al sommo del sistema, ma fa parte del sistema. Al tempo stesso Egli è ricompreso nella *ratio entis*. Dio crea l'ente, dunque, ma visto che la metafisica deve astrarre dal dato, l'ente è benissimo pensabile e giudicabile prescindendo da Dio. Da una parte per il teologo è impensabile l'ente senza il rapporto creaturale; per l'ontologo si può e si deve pensare l'ente prescindendo da Dio, di modo che se in teologia l'ente è dipendente, in metafisica l'ente è *ab solutus*, è sciolto da qualsiasi rapportamento a... Dio rimane sempre fra le quinte. Quando Suarez scrive di metafisica, dice «farò la parte del filosofo e non del teologo», quindi fra le quinte Dio che mi garantisce la creazione e la positività del reale c'è. Ma quando io recito nella commedia filosofica posso lasciarlo fra le quinte, ma anzi devo presentare l'ente come *ab solutus*.

Dice in un pezzo celebre «Poiché Dio è un oggetto in qualche modo conoscibile naturalmente, esso Dio può cadere sotto una scienza naturale. Non solo come principio estrinseco, cioè causa dell'ente, ma anche come oggetto principale. Come principio estrinseco Dio crea. Come oggetto principale Egli sottostà,

come tutti gli altri enti, al grande paradigma della incontraddittorietà logica. Quindi la conoscibilità diviene la misura del rapporto con Dio. Mentre in teologia Dio è considerato in quanto Dio, in metafisica in quanto ente» anche se sommo, ma sempre ente. Anzi, ancora più decisamente dice: «Ab solute Deus cadit sub obiectum cuius scientiae», in senso assoluto Dio cade sotto, rientra sotto l'oggetto di questa scienza.

Il sapere ha dunque fissato un posto per tutti gli *inferiora*, come li chiama Suarez, e Dio è uno di questi *inferiora* sussunti sotto l'ente. Il sapere gli ha dunque fissato un posto fra gli altri, un buon posto tutto sommato, un posto da Dio.

Vi è una conseguenza essenziale in questa impostazione dell'oggetto della metafisica ed è quello della unicità del concetto di ente. Detto in termini poverissimi: quando pensiamo *ente* il contenuto non cambia. Cioè è invariante la sua struttura concettuale; l'atto mentale con cui pensiamo l'ente, quello che Suarez chiama *concetto formale*, il semplice atto mentale pensando il termine *ens* si forma un unico contenuto indivisibile e si raccoglie in esso come concetto oggettivo. Quindi l' *ens* è un oggetto in quanto viene oggettivizzato dalla mente attraverso i suoi atti. Dice testualmente: «Un unico concetto oggettivo, adeguato e immediato, il quale non dice espressamente né la sostanza, né l'accidente, né Dio né la creatura, ma tutte queste cose al modo di una sola, vale a dire in quanto tutte queste cose sono in qualche modo simili tra di loro e convengono nell'essere». Dunque un concetto letteralmente neutro: né la sostanza, né l'accidente, né Dio, né la creatura, ma tutte queste cose al modo di una sola. Da una parte l'ente dunque è una specie di genere: la ragione più semplice di tutte che esclude da sé ogni diversità, cioè per essere un ente determinato bisogna aggiungere al concetto di *essere* l'essere un tale o un tal'altro ente. Cioè aggiungere il contenuto particolare. Bisogna aggiungere sempre qualche cosa ad una ragione astratta, ma dall'altro lato questa ragione astratta penetra, costituisce il costitutivo fondamentale di ogni ente determinato. È come dire: ciascuno di noi o ogni cosa è determinabile come quello che particolarmente é, tale *ens*, ma l'essenziale è astraiabile dalla individualità.

Già attraverso queste conseguenze si può vedere come noi stiamo parlando non della difficile e forse inutile dottrina di un lontano metafisico del Cinquecento, ma del nostro modo di pensare.

Qui è come se cominciassero a confondersi due dimensioni che nella tradizione anche del pensiero cristiano, ad esempio in Tommaso, erano tenute ben distinte. Quando si considera l'essere, diceva Tommaso, sono due i livelli: uno, l' *ens ut communiter consideratum*, cioè l'ente come astrazione logica, come ragione comune e logicamente definibile, e l'altro l' *ens ut principaliter intentum* cioè l'ente in quanto fondato, e quindi l'ente che sempre è *tale ens*, quindi l'ente che c'è in quanto è un rapporto, non astraiabile dunque.

Da Suarez invece mi sembra che queste due dimensioni tendano a sovrapporsi: l'ente viene colto e definito come oggetto, anzi come uno studioso francese, Jean-Francoise Curtain ultimamente in un bellissimo libro su Suarez ha scritto, non abbiamo neanche più a che fare con un oggetto, ma con l'orizzonte della oggettività, in generale, che precede l'esistenza stessa degli oggetti e si identifica con la loro mera possibilità logica. Quindi il concetto di *ente* è semplicemente una *ratio* che comprende in sé tutte le cose. Il termine che Suarez usa, in una delle sue *disputationes*, per individuare l'operazione di questa *ratio* è *fabricatio universalitatis*: questa fabbrica, produce, in laboratorio perché attraverso l'astrazione, l'universalità.

Qui assistiamo al viraggio, al passaggio tra il senso classico-medievale del trascendentale e il senso moderno. Per il senso classico, l'*ens* è *transcendens* in quanto trans-generico, trans-categoriale, non determinabile esaurientemente in nessuna categoria, in nessuna predicazione, bensì fondante ogni applicazione del discorso. Qui invece c'è sicuramente questa accezione, ma per Suarez comincia ad affermarsi un nuovo senso della trascendentalità dell'ente, cioè l'ente è *aliquid*, qualcosa. Cosa? Non sappiamo; possiamo astrarre dalla determinazione e dire solo che l'essere in senso minimale è qualcosa che almeno non è opposto al nulla.

Di qui si vede come cambia il concetto di *realitas*, di realtà. Se ciò che contraddistingue l'ente è la sua *essentia*, se il significato anche linguistico primario non è il significato verbale, *ens* come participio del verbo *essere*, quindi l' *essente*, come giustamente Suarez fa notare il significato verbale, participiale, implica sempre il tempo: è un tempo determinato del verbo, il participio. L'*essente* indica quindi rapporto, indica quindi in qualche modo venire all'essere e stare nell'essere. L'accezione primaria nell'ontologia non è quella verbale, ma quella nominale e quindi quella in cui la definizione esclude il tempo. Questa è l'essenza, l'ente come nome. Se le cose stanno così, cosa vuol dire allora "essenza reale"? In che senso l'essenza è reale? Non necessariamente nel senso di fattuale, non è reale come realmente su questo tavolo c'è questo orologio, ma è una realtà di tipo noetico, di tipo puramente concettuale. Quindi il reale non è più l'attualizzato rispetto

a ciò che è in potenza. Secondo il lessico medievale, con un po' di differenza, ma si poteva dire che la possibilità è l'essere in potenza, è l'essenza, mentre la realtà è l'essere in atto. Perché ci sia il passaggio dalla potenza all'atto c'è bisogno di un avvenimento, di qualcosa, di un «atto d'essere» lo chiamava il grande Tommaso, di qualche cosa che faccia passare, di qualche cosa che — direbbe Giacomo B. Contri — induca ad un lavoro nell'essere.

Qui invece non c'è più questa equazione, cioè essenza di una cosa e possibilità, esistenza di una cosa e realtà, in quanto già l'essenza è realtà. Non dobbiamo aspettare che qualcosa venga prodotto o generato nell'essere, perché la cosa sia reale; quindi la realtà non implica un atto che la faccia essere, e quindi un rapporto, gratuito o obbligato che sia, ma la realtà si risolve nella pura possibilità.

Questo metodo è quello che Suarez chiama la *deductio ad impossibile* e che noi giustamente traduciamo con “riduzione all'impossibile”, ma che è più esattamente una “deduzione all'impossibile” attraverso il principio di non contraddizione. Quindi, ciò che contraddistingue l'essenza o la realtà, non è l' *existentia* ma quella che egli chiama una semplice *actitudo ad existendum*: mi basta dire che un'essenza è atta ad esistere, può esistere. Solo che in questa *actitudo*, in questa attitudinalità, non c'è una soggettività, non c'è una libertà, ma c'è la necessità logica dell'ente. Quindi che una cosa, io o una pianta, abbiamo come caratteristica essenziale comune quello che siamo atti, adatti ad essere, vuol dire soltanto che la possibilità logica della nostra essenza contraddice al nulla. È qualcosa, è pensabile, ci può essere, ma non dice nulla di più.

Correlativamente, se questo significa l'essenza, cosa vuol dire esistere? Esistere, dice Suarez, è semplicemente uscire dalle proprie cause, «*stare extra causas suas*», cessando di essere nulla e cominciando a essere qualcosa. Quindi l'atto di essere, come a proposito di Suarez ha sottolineato a lungo Gilson, l'atto di essere non è più un rapporto di partecipazione. Tanto è vero che per esistere non si deve essere dati da qualcuno, o generati da qualcuno, ma basta semplicemente opporsi al nulla. È chiara la differenza: nel primo caso c'è bisogno di un altro; nel secondo caso c'è bisogno solo di se stessi. Nel primo caso la possibilità è continuamente resa possibile, nel secondo caso la possibilità è minimale, c'è qualcosa o può esserci qualcosa, astrazione fatta da chi questo qualcosa lo fa o lo può fare. E quindi l'essere ente e l'essere creato divengono due concetti paralleli, anzi divaricantisi rigorosamente l'uno rispetto all'altro. Analogamente al discorso su Dio se in teologia l'ente è studiato come creatura, quindi come *ens tale*, in metafisica l'ente è studiato in quanto ente. E quindi ogni ente potrà essere individuato attraverso questa sua essenzialità: come dicevo prima è ente ciò che può essere qualcosa. È ente ciò che la nostra ragione può senza contraddizione pensare.

Due frasi per concludere.

Se noi volessimo individuare le frasi conclusive proprio, la cifra epocale del discorso di Suarez, noi potremmo individuarla nel suo carattere barocco. Quale l'impulso della metafisica barocca, cattolica, ignaziana, post-tridentina per eccellenza? Rappresentare la gloria di Dio nell'ordine dell'essere. E questa è la fede e la buona fede di Suarez, senza alcun dubbio. Cioè ciò che si è conosciuto liberamente, cioè come un *depositum* della Rivelazione deve essere cattolicamente esteso al mondo intero, a tutta la natura. E la Rivelazione che nasce come un compimento della natura, una risposta alla natura, tendenzialmente viene tradotto in lessico della natura. Quindi la Rivelazione non avviene soltanto nella natura, ma avviene come natura. Epistemologicamente parlando, è come se anche teologicamente in Suarez la tradizione diventa sistema. È un'altra cosa. Cioè, la tradizione che è sempre un avvenimento vivo, che passa e che si comunica, attraverso i concetti, i rischi concettuali anche, attraverso lo sporco del linguaggio, diventa sistema e quindi in qualche modo la tradizione si cristallizza, diventa canone e in quanto canone tende a risolvere in puro dato o pura legge di natura ciò che è acquisito, che era stato acquisito come novità.

Ma non è un caso che le *Disputazioni metafisiche* di Suarez che pure era chiamato *Papa metaphysicorum*, è stato il libro di testo più diffuso in tutta l'Europa protestante. Ma come, il testo di un gesuita, del massimo nemico? Da una parte i protestanti lo facevano perché volevano aggirare Tommaso, e quindi volevano in qualche modo trovare una via di accesso alla tradizione filosofica non cattolica, ma paradossalmente lo fanno attraverso il teologo più di punta del cattolicesimo. Questo in qualche modo è una conferma indiretta del tipo neutro dell'ontologia proposta da Suarez.

Ma questo massimo della potenza barocca, la Rivelazione come natura, metafisica cristiana come metafisica naturale, a me sembra — e finalmente arriviamo al titolo della conversazione, *Ontologia e nichilismo* — anche l'inizio (e anzi il nichilismo è già tutto stato detto: non bisogna aggiungere nulla per capire che cosa è il nichilismo) questa potenza della rappresentazione di una sempre più evidente debolezza, così mi sembra, una sorta di patologia dell'essenza, cioè il rapporto di partecipazione che sempre tende

l'essere, il rapporto di partecipazione che fa vivere l'essere, diventa una motilità endogena che non si rapporta a nient'altro, un autosignificazione concettuale ed è un tentativo reiterato quanto fragile, di tenersi *extra nihil*. Ma come ci si potrà tenere *extra nihil*? Come sarà possibile che l'*aliquid* continui ad essere *extra nihil*? Per Suarez c'era un solo modo: Dio tra le quinte. Dio tra le quinte permetteva di sapere con certezza che l'*aliquid* è *extra nihil*. Ma quando il Dio fra le quinte diventerà un presupposto, anzi, con l'andar del tempo, un pregiudizio, non si potrà più stare a lungo *extra nihil*.

MARIA DELIA CONTRI

Vista l'ora, è prevedibile che i lavori oggi si protrarranno per un ulteriore quarto d'ora.

Do la parola al Prof. Francesco Botturi, docente di questa Università nella Facoltà di Filosofia, sul tema *Giudizio e ontologia*.

FRANCESCO BOTTURI

GIUDIZIO E ONTOLOGIA

Dire che il mio compito è ingrato, a questo punto è dir poco, mi pare evidente, sia perché vengo dopo una bellissima e ampia relazione, sia perché i temi sono difficili, sia perché ho anche una certa pretenziosità che mi mette a rischio e cioè il tentativo, diciamo così, dopo la *pars destruens* di Costantino Esposito, di dire qualcosa su una eventuale *pars construens*, in realtà perché questo corrisponde a un mio interesse: cercare di pensare l'ontologia niente meno che logicamente dopo la sua crisi nichilista. Cercherò nello stesso tempo di essere relativamente breve.

Innanzitutto potrei tentare di dire che cosa si intende per *ontologia*, comunque, accettato il termine che ormai è entrato nel nostro vocabolario.

Credo che si possa parlare di ontologia innanzitutto come un sapere critico dell'esperienza del mondo. Ma più profondamente — ed è questo che cercherò di svolgere — e precedentemente l'ontologia è piuttosto interna al farsi stesso dell'esperienza. L'ontologia è un discorso sull'implicazione dell'esperienza ed è un discorso di esperienza: si fa ontologia facendo esperienza. E facendo esperienza si apre lo scenario dell'ontologia, che poi nel suo senso stretto significa dar senso all'essere o riconoscere senso all'essere. Attribuire comunque un senso all'essere.

Quindi la prima mossa è questa: mi sembra che sia impossibile parlare di ontologia senza invocare la relazione all'esperienza. È chiaro che il discorso che tenterò di fare è circolare: pongo questa tesi, la svolgo e svolgendola la ripongo. Anche perché non si può regredire al di qua della cosa. Bisogna semplicemente mostrare facendola che è così. È la prima differenza fondamentale dal discorso alla Suarez, che appunto pretendeva di fare un'ontologia senza esperienza.

Ma che cosa vuol dire fare esperienza? Fare esperienza significa costituire mondo e mondo è un'apertura unificata alla molteplicità infinita dei contenuti possibili. Cioè non si può pensare *esperienza* senza pensare che ci sia un aprirsi, un abbraccio che unifica e che unifica contenuti che non sono dati dall'apertura, ma che l'apertura incontra.

D'altra parte il mondo, questa apertura unificante, non si dà mai nella sua totalità, come aveva già capito Kant. Ma il mondo si dà sempre secondo dei profili, dei prospetti. L'esperienza è apertura di mondo, ma non è possesso del mondo: nessuno possiede il mondo, il suo mondo. Lo apre continuamente, ma lo apre sempre, da una parte in totalità e dall'altra secondo prospettive particolari.

C'è una circolarità fra le due cose: l'esperienza è apertura di mondo, e quindi c'è una totalità implicita, nello stesso tempo questa totalità è sempre limitata, si fa esperienza di questo e di quello. Ma d'altra parte ci si rende conto che si fa esperienza di questo e di quello e non di tutto perché si ha il senso del tutto. Questa è la struttura base, la tensione base che costituisce l'esperienza come esperienza.

Qui il passaggio importante: proprio questa polarità dell'esperienza fra il tutto, il mondo che essa apre, e allo stesso tempo la particolarità di ciò di cui si fa esperienza, proprio questa polarità e questa sproporzione, fa sì che il nostro fare esperienza abbia una essenziale struttura di domanda. Prendo

l'espressione da Corret [?], che in un bel testo sulle domande fondamentali ed ermeneutiche dice «il nostro fare esperienza, il nostro aver mondo, mostra un'essenziale struttura di domanda: domanda perché fare esperienza significa continuamente raccordare il tutto al particolare e il particolare al tutto».

Che cosa significa domandare? Significa sapere qualche cosa: non si può domandare non sapendo assolutamente nulla. Chi sa nulla, nulla domanda. Si sa qualcosa, ma non si sa tutto. Però è più che così: non è soltanto non sapere o sapere di non sapere, la famosa dotta ignoranza, ma è un sapere interrogare. La capacità del domandare è la capacità del formulare l'interrogativo che è noto, tipico del bambino, «che cosa è?». Questo è il tipo del domandare.

Dall'altra parte il domandare implica anche non solo la capacità di strutturare l'interrogativo «che cosa è?» ma anche il desiderio di sapere.

Quindi già ci risulta che le strutture dell'essere nel mondo o elementi costitutivi dell'esperienza sono *sapere* e *desiderio*: ora ciò che io intendo dire è esattamente questo: che l'ontologia è all'incrocio di questi due fasci di luce che sono il sapere, il sapere interrogare e il desiderio dell'interrogazione. Perché? Perché il sapere e il desiderio sono le due modalità fondamentali secondo cui si manifesta l'essere. Anche qui è una tesi voluta, consapevole, cioè credo che infatti i guai maggiori dell'ontologia vengano dal fatto che essa ha ristretto il suo campo al puro sapere senza desiderio, oppure spesso si è rovesciata in un desiderare senza sapere. Tutta la storia della filosofia moderna potrebbe essere facilmente riletta a partire da questa schizofrenia.

Ora, la forma fondamentale del sapere, che si articola in domanda, ma che si dà anche insieme necessariamente come affermazione è appunto il dire che cos'è. Il dire che cos'è e il chiedere che cos'è si corrispondono. E questo dire che cos'è è il giudizio. Il sapere è giudizio, il sapere costitutivo dell'esperienza, e quindi l'esperienza è costituita fondamentalmente per un verso da giudizi, dal giudicare. Per questo verso l'esperienza consiste in un'opera di connessione: c'è esperienza se si connette. Non c'è esperienza dove c'è sconnesione oppure l'esperienza ha a che fare con il problema della sconnesione, certo non può consistere in sconnesione.

Che cosa vuol dire connessione? Vuol dire appunto giudicare. Quindi l'esperienza è l'accadere del giudizio e il giudizio è il sapere dell'esperienza. Quindi tra giudizio ed esperienza si dà una circolarità inscindibile.

Qui si può vedere in esercizio la prima forma dell'ontologia. In questa opera di connessione in cui consiste l'esperienza è in esercizio l'ontologia.

Ciò che ora cerchiamo di vedere è questo: che nell'opera di connessione in cui consiste il giudizio, su cui si basa l'esperienza è già in esercizio l'energia di posizione dei contenuti dell'esperienza, di ciò che è connesso. Non si può giudicare senza porre dei contenuti. Mi rifaccio alla terminologia già usata. La posizione dei contenuti di esperienza è affermazione d'essere.

Esattamente tutta la storia dell'essenzialismo moderno mi sembra tenda ad occultare questi nessi che ora ho indicato: sapere-esperienza, sapere-giudizio. Infatti, tanto per riagganciarsi, per Suarez l'ente è una nozione; noi stiamo invece andando nella direzione che l'ente è un giudizio, l'ente appare nel giudizio.

Qual è la potenza del giudizio? La potenza del giudizio è che in esso coesistono una funzione determinante e una funzione aprente e tutta la ricchezza del sapere umano e quindi della sua esperienza è questa coappartenenza, questa coesistenza di determinazione e di apertura. Da una parte il giudizio è sempre determinante, cioè dice sempre qualcosa di determinato: parla sempre di questo o di quello. Ma dall'altra parte, il giudizio connette questo e quello, quindi lega ma può legare soltanto in quanto il giudizio afferma che il legame avviene. Quindi c'è la determinazione, il legamento e un avvenimento. Credo che tutte le dottrine riduttive del giudizio che appunto hanno ascendenza nell'essenzialismo moderno: noi siamo di fronte a una scelta radicale: quando parliamo di *realtà* parliamo di qualcosa che accade o parliamo di una forma?

La realtà è il termine astratto per dire l' *accadere di...* oppure è una forma logicamente possedibile? Quello che stiamo dicendo sul giudizio, il fatto di vedere il giudizio come luogo strategico è perché vogliamo sostenere che il sinonimo di *realtà* è *accadimento*. Il giudizio veicola, se non è censurato nella sua possibilità, rivela la natura evenemenziale dell'essere, di accadimento. Il giudizio è lo scrigno dell'esperienza, non la coscienza. La coscienza sopravviene, in realtà, accompagna. In realtà è sempre in ritardo, rispetto alla potenza del giudizio. La confusione tra coscienza e giudizio è invece tipica dell'idealismo moderno. Che cosa appare nel giudizio?

Nel giudizio appare il darsi di qualche cosa. Quello che è più importante, appare la differenza tra il qualcosa in quanto qualcosa — funzione determinante — e il darsi di qualcosa: non è la stessa faccenda. Siamo nella linea esattamente contraria alla tendenza di pensiero analizzata da Costantino Esposito. C'è la differenza radicale, pur nella relazione, tra il qualcosa in quanto qualcosa e il suo darsi.

Il giudizio ci fa vedere l'uno e l'altro. Ora il giudizio ancora prima esercita la relazione e insieme la differenza fra il qualcosa in quanto qualcosa e il darsi del qualche cosa. Il che vuol dire che nel giudizio l'essere, prendiamolo pure in termini di realtà, appare ad un tempo come essere determinato, qualcosa di cui si tratta, e come essere che sta al di là di ogni determinazione. Perché l'accadere di ogni determinazione, di ogni qualcosa, è più del qualcosa. Quando dico che «A è», dico insieme che ciò che è «è A» nella sua precisa forma, ma dico insieme che è e che accade: il suo accadere è più del suo essere quella tal qualcosa.

Secondo la terminologia tradizionale, un conto è la forma, la determinazione, la struttura essenziale di ciò che è mostrato dal giudizio, altro è l'atto d'essere, in quanto atto, di ciò che è mostrato. Il giudizio inevitabilmente dice questo atto delle cose. Lo dice. Inevitabilmente il giudizio parla di questo accadimento, anche se la fretta a riguardo delle cose ce lo fa ignorare costantemente. Ma in realtà il mistero dell'essere è già tutto implicato nel più elementare e banale giudizio a riguardo del più banale contenuto, perché non è mai banale dire che qualcosa è. Per quanto banale sia qualcosa, il suo essere non è mai banale. Come sa appunto il bambino che quando chiede «Che cos'è?» è tutto affascinato dal fatto di sapere che cosa è, ma sapere anche che è, per rendersi conto che è. Il fascino viene anzitutto dal fatto che qualcosa sia, più che dal fatto che qualcosa sia quello che è.

Quindi in ogni giudizio si dà insieme un legame e si dà insieme una differenza. Si dà insieme un'identità e si dà insieme una alterità. Quando dico “quella cosa lì è questo...”, ma quando prima di tutto è, e per dire cos'è devo dire che è, già sono andato al di là della cosa nella sua limitatezza. In termini dotti è quello che si chiama *differenza ontologica fra l'essere e l'ente*. Ma questa differenza ontologica non si dà — e qui l'ambiguità di Heidegger tra l'essere e l'ente — è una differenza dentro l'ente, perché è assolutamente vero invece che il valore di *ens* è il valore verbale. Dell'ente noi abbiamo cognizione solo verbale. Il resto è un'astrazione possibile ad uso logico. *Ens* è davvero un participio che indica l'accadere di qualche cosa. D'altra parte questo è vero anche per necessità logica, perché se no dovremmo dire che *ens* è astratto. Come faccio a nominare la realtà delle cose che sono, il loro essere enti? Da dove mi viene questo sapere? Perché non mi fermo a dire «Bicchiere» e invece formulo il giudizio «Il bicchiere è pieno»? Da dove mi viene il sapere che la cosa è? Non può venirmi da un'astrazione, nel senso tecnico del termine, ossia non può essere qualcosa che io astraggo da un tutto, perché la pretesa dell'essere della cosa implica tutto. L'astrazione implica sempre un far fuori, *astrarre* come *estrarre*. Ma se io estraggo, la gamba che resta che cos'è? Niente? Anch'essa è qualcosa.

Quindi il semplice fatto di dire che la tal cosa è, implica una totalità che non può essere oggetto di astrazione, perché tutto ciò da cui astraessi sarebbe anch'esso qualche cosa. Dunque mi riproporrebbe l'affermazione del suo essere. Il concetto di essere astratto non mi serve più perché non rende conto di quel che resta. Cioè appunto l'essere non è un'essenza, oggetto di astrazione. Non è un genere sommo, neanche il genere sommo delle essenze.

Questo ci conferma anche per via logica che l'unico modo sensato di parlare di realtà, di parlare di entità, di parlare di essere, è il predicare il verbo *essere*: è.

Un brevissimo esempio di una formula intelligentissima, quasi mai citata dagli scolastici, di Tommaso che in un suo commento al *De domandibus* di Boezio dice: «Dire che l'essere è — cioè mettere l'essere come soggetto di cui si predica a sua volta l'essere — è un'idiozia perché sarebbe come dire che il correre corre, cioè come dire “attento: quando usi il verbo *essere* non puoi mai renderlo un sostantivo, non puoi mai rendere l'essere un sostantivo, come non puoi mai rendere l'accadere un soggetto». L'accadere è l'accadere del soggetto, e non può essere messo in funzione di soggetto, né ontologico, né grammaticale. Va in questi circoli viziosi, di cui evidentemente la seconda scolastica non si era accorta.

Quindi non si può dire che l'essere è, come si usa tanto anche nella scolastica contemporanea. Bisogna dire molto più giustamente, come sa dire anche Heidegger, che l'essere si dà essere. È un darsi, con tutta l'enigmaticità di questo darsi. È il mistero dell'essere, è l'interrogativo degli interrogativi. Che cosa è essere, sapendo che non è un che cosa? Mistero, inafferrabilità di qualcosa che non posso mai afferrare e che nello stesso tempo ha tutto lo spessore insuperabile dell'avvenimento.

Quindi, nel giudizio l'essere si dà come evento, l'evento dell'ente, l'evento della cosa determinata, e proprio per questo oltre l'ente, oltre la determinazione.

Dire che soltanto nel giudizio si può cogliere qualcosa come essere, allora vuol dire che l'essere si manifesta come atto dell'ente, ma dove atto vuol dire proprio avvenimento, accadimento. Se vogliamo *darsi*.

E questa è anche proprio la via attraverso cui si può vedere la relazione radicale tra l'ente che si dà, il qualcosa che accade, e il mistero della sua origine, perché se l'essere dell'ente è più della determinazione, è altro rispetto alla sua determinazione, pur essendo l'essere di quella determinazione, allora l'essere dell'ente non si compie in nessuna determinazione, cioè chiede un assoluto d'essere come origine. Qui c'è la via per parlare di Dio: ma proprio a partire dalla struttura dell'ente. Dio è implicato nella struttura dell'ente, non è un caso tra gli enti, una categoria di enti; è ciò che è implicato, è l'origine che è implicata nell'accadere, perché il darsi è più di ciò che si dà.

Questo ci riporta anche all'esperienza. Dicevo che c'è un circolo tra ontologia e antropologia. L'ontologia è qualcosa che si fa entro l'esperienza dell'uomo, non è qualcosa che si dà al di là dell'esperienza. E così l'esperienza si dà in quanto è ontologica, altrimenti non è esperienza umana. Qui si manifesta una cosa fondamentale: nel giudizio, qualunque giudizio minimale, «*X è*», nessun soggetto può eguagliare il pieno significato del verbo, perché infatti, per sé, l'accadere è l'accadere di un'infinita possibilità di altre cose. Vuol dire che l'esperienza che è radicata nel giudizio è sempre finita e infinita: è finita perché ha sempre a che fare con oggetti, ma è infinita perché predica l'accadere delle cose e questo accadere è infinitamente aperto. È l'uomo tutto che dimora in questa differenza ontologica, in questa sproporzione radicale in cui si dà il mistero dell'essere delle cose. È l'uomo tutto che dimora. La dimora dell'uomo qual è? La differenza ontologica, la differenza che si spalanca in ogni giudizio. E quindi il soggetto non può non viverci gettato e impegnato nella tensione tra la sua apertura illimitata e la sua natura determinata. È l'uomo stesso che è fatto così, o lo è in un modo eccellente. In questo senso anche l'uomo è *ente*, ma perché l'ente uomo è il paradigma dell'essere ente. E infatti ... nota: «L'uomo non può mai dire di se stesso "Io sono colui che sono" ma solamente "Io sono ciò che sono"» nel senso che l'uomo non è mai in pari con il suo essere. Anche lui è un determinato e insieme continuamente spalancato.

Lo svolgimento a partire da qui potrebbe essere sul desiderio — lo accenno solo per titolo e poi per giustificazione della questione ontologica — nel senso che l'altro lato dell'esperienza è il desiderio. Ma il desiderio non è una petizione qualunque; il desiderio è strutturato secondo questa sproporzione radicale e il desiderio è che si determina nella sproporzione tra l'illimitata apertura di cui è capace l'uomo dicendo che è e la determinazione del che cosa. Tra l'illimitata apertura della capacità affermativa e la limitatezza di sé. Allora il desiderio umano è il desiderio di una riconciliazione tra questa limitatezza e questa apertura illimitata.

Ma perché il desiderio è fondamentale come l'altro lato dell'ontologia, tale che se l'ontologia non fa i conti con il desiderio, l'ontologia è proprio un'ontologia intellettualistica, cioè un'ontologia che tenta di sganciarsi dall'esperienza a cui invece proprio il desiderio, più che il giudizio, più evidentemente ancora? Perché il desiderio, così come il giudizio è manifestazione dell'intelligibilità della realtà, così il desiderio è manifestazione dell'essere come interessante, dell'essere come apprezzabile. In questo senso dell'essere come valore, ma proprio dell'essere tutto come valore. Quindi è un problema di apprezzamento: se l'uomo non fosse un essere desiderante, l'essere non si manifesterebbe come uomo. Il giudizio ci fa conoscere l'accadere come il vero, che vuol dire intellegibile, comprensibile, disponibile all'interrogazione, non è un'ontologia grigia, ma un'ontologia dell'essere comprensibile e il desiderio ce lo mostra come interessante, come apprezzabile. Ma sia nell'intelligenza, sia nel desiderio, sia nella comprensibilità, sia nell'apprezzabilità, ciò che è in gioco è la tensione radicale nel soggetto, che si trova sempre a che fare con quella differenza, quella sproporzione che è tutto il mistero dell'essere, in cui c'è raccolto tutto il mistero: la sproporzione tra la limitatezza del che cosa e l'ampiezza del suo essere, tra la limitatezza del ciò che già sono e tra la illimitatezza del desiderio di essere tutto quello che posso essere.

GIACOMO B. CONTRI

DIBATTITO

Io stesso non so come ringraziare e non lo faccio: mi astengo. Lavoriamo nel limite temporale consueto. Amerei molto che potessimo lavorare nella forma dell'articolazione della discussione che passa sia per la struttura dell'esposizione, sia per i particolari. Il limite anzidetto non ce lo consente.

Tutto il mio compito è nel rivolgere ad ambedue i nostri due amici una domanda sola, che ha più formulazioni, invitando a rispondere a questa domanda, che ritengo abbia la caratteristica di essere implicitamente già nel mirino di ciò che abbiamo ascoltato.

In ogni caso mi andrebbe di riprendere alcuni particolari punti che mi piacciono, per esempio la distinzione fra giudizio e coscienza è particolarmente rilevante. All'idea che la coscienza è sempre in ritardo: applausi a scena aperta! Io direi che fa bene a essere in ritardo, non deve correggersi dall'essere in ritardo. È la funzione della coscienza l'essere in ritardo. Si patologizza allorché si mette davanti.

O altre frasi, come l'essere uomo è il paradigma dell'essere ente.

Costantino Esposito sa che utilità ha avuto per me un anno fa il suo lavoro su Suarez.

Un primo modo di formulare la domanda è: raccogliendo la questione formulata pochi minuti fa da Francesco Botturi «da dove viene il sapere che la cosa è?», la mia risposta è: il sapere che la cosa è viene dal lavoro investito in quella cosa o investito da quella cosa. Avevo forse neanche 18 anni quando giurerei forse in questa stessa stanza ho visto il tipico gesto filosofico che poi ho sentito e visto ripetere da una certa classe di filosofi: ossia la manata sul tavolo accompagnata dalla frase «È evidente che questo è un tavolo». Allora mi fischiavano le orecchie: se dico «questo è un tavolo» ciò è corretto in quanto la frase «questo è un tavolo» significa “qui c'è stata una materia prima, già investimento di lavoro, cui è stato investito altro lavoro che ha fatto di quella materia un tavolo. Ecco perché io posso dire che questo è un tavolo”. Il sapere è sapere sul lavoro investito o se di uomo si tratta, il Verbo di Dio all'occorrenza, si tratta di investito da.

Ridico la stessa affermazione trasferita come domanda in qualche altro modo. In questo caso lo propongo sotto forma di alternative: il mio sarebbe stato un intervento *Ontologia o/aut patologia*. Come dire *patologia versus ontologia*. Che avevo già trasformato come un gioco di parole, didatticamente, non fine a se stesso, in *Ontologia o oncologia*.

La stessa alternativa, stesso atto si può proporre in questo modo: non c'è essere senza lavoro investito in o investito da. Aut: nulla lavoro non fa nulla, ma patologia. Già qui avevamo detto che l'ipotesi stessa del nulla è già un'ipotesi patologica e precisamente isterica: è l'ipotesi dell'essere che sviene. Anche qui il gioco di parole non è fine a se stesso, ma soltanto didatticamente facilitante.

Altro modo per dirlo: *aut* (senza alcun appello ad alcuna credenza uso un certo testo sia perché noto, sia perché è l'unico testo della storia letteraria che abbia detto un'idea simile) l'essere del fico sta nel fare i fichi *aut* patologia del fico. La soluzione, le due note dal testo: *aut* trasformarlo in un'altra specie di ente, quindi niente affatto il nulla, ma se ne fa legna da ardere, *aut* dargli ancora un po' di tempo che è la soluzione configurata in quel celebre passaggio. Potrebbe guarire.

O altro modo di dire, «da dove viene il sapere che la cosa è?», già risposta di Botturi «È l'essere atto dell'ente», proponevo che questo atto è lavoro.

Ancora: il tema del reale. Il discorso di Suarez sta dalla parte della patologia. Ci fosse il tempo ne mostrerei la natura propriamente paranoica: il carattere di discorso doganiere, la contraddittorietà dell'ente è la dogana posta alla competenza propria dell'ente. Io lo trovo un discorso squisitamente, formalmente paranoico.

A proposito del reale, un altro modo di dirlo, che ha come conseguenza una distinzione fra il reale alto e il reale basso, il reale sublime e il reale di noi poveri proletari, o la bassa realtà, nella quale poi viene a essere classificato il lavoro. Quando il reale è rigorosamente connesso con il suo lavoro, diciamo attivo-passivo, investitore-investente, allora preso il lavoro dal lato dell'investitore, dell'atto come lavoro, allora c'è reale allorché si può cogliere atto; che se atto è lavoro, c'è reale allorché si coglie inizio, investimento, lavoro, cioè quando c'è imputabilità, perché il concetto di imputabilità è che un atto debba aver avuto un inizio.

Non è imputabile colui il cui atto è soltanto un anello in una sequenza di atti: si chiama incapacità di intendere e di volere. E a questo punto risulterebbe una proposizione come “solo un diritto ha la facoltà di conoscere il reale”. E l'imputabilità è il principio stesso della conoscenza. Una volta dicevo, immaginando di avere dinnanzi a me la storia della filosofia cattolica, «Volete proprio avere una metafisica? Andate a

chiederla a Dio. Chiedete a Lui qual è la sua metafisica» e c'è il passo in cui Gesù Cristo dice «Mio padre lavora sempre». È la metafisica di Cristo, dottrina metafisica, come quella della pianta di fico, credenza o non credenza.

Credo di poter finire ricordando che in fondo il lavoro qui — anzi, i nostri amici ci gratificano di prestare attenzione al nostro lavoro di anni — che per il secondo anno chiamiamo *Università*, la nostra caratteristica è venuta ad essere quella di una Università che diversamente da ciò che hanno fatto — e anche questa è sempre la stessa domanda girata — e senza tornare indietro a un secolo fa e quindi a ripartire da oggi, è un'Università che mai più ammette la distinzione fra due cattedre: la cattedra — cosa che tutto il mondo ha fatto e a cui anche le università cattoliche si sono associate — di filosofia e la cattedra di psicologia. Il rimaneggiamento che risulta dal farne una sola cattedra è immenso, allorché tutti sanno che dal lato della parola psicologia noi mettiamo il concetto di competenza, e il lavoro è un fatto di competenza. Lavoro d'essere significa essere competente. Dire «Mio Padre lavora sempre» è dire «Mio Padre è competente, sa il fatto suo, ossia sa lavorare» e lavorare significa cogenerazione, incremento di ricchezza, incremento della ricchezza delle nazioni, per prendere il titolo da Adam Smith.

Io ho finito. Ho voluto formulare delle domande e nel formularle ho detto quello che ho potuto dire.

COSTANTINO ESPOSITO

Ho preso appunti: mi basterebbe questo come risposta. Mi aveva interessato la proposta di *Ontologia o oncologia*. In realtà quando un'ontologia così come quella di Suarez si afferma, anche istituzionalmente, come disciplina neutra, bisogna sempre giustificare qualche cosa che imbarazza. O con il metodo Di Bella o con quello tradizionale... Cosa fa il metodo Di Bella? Rafforza certe cellule accanto alle cellule malate; bisogna però come fissare che c'è qualcosa, ma fissarlo incapsulando questo qualcosa, enfatizzandolo come qualcosa di bello e pronto, appunto senza un lavoro, proprio perché possa semplicemente essere *extra nihil*: ci basta questo.

Oppure con il metodo della chemioterapia si annulla radicalmente qualsiasi positività per l'investimento, qualsiasi positività su cui lavorare.

Tu dicevi: lavoro investito in quella cosa o da quella cosa. Al di là della forzata analogia con la metodica anti-cancro, una ontologia come definizione neutra dell'ente, come qualcosa che non mi impegna, anzi, esattamente il contrario del lavoro, perché il tipo di astrazione, proprio così come Suarez lo propone, sembrerebbe esattamente l'anti-lavoro, cioè il non impegnarsi con ciò che di determinato ogni cosa è, con la storia che ogni cosa è, ma in qualche modo ridurlo a quello che logicamente potrebbe essere, e quindi lavandomene le mani per così dire. O affidando a ricerche specialistiche il lavoro che vi si può svolgere. In qualche modo un'ontologia così impostata è già nichilista o già paranoica. In ogni caso sono d'accordo che è un lavoro su cui non si è investito, una mancanza di impegno con..., una mancanza di investimento. È come se l'ente non fosse già una ricchezza guadagnata o da guadagnare, ma fosse già una cosa depauperata, l'ente fosse già il minimo, il minimo comune denominatore, un sussidio statale.

GIACOMO B. CONTRI

Visto che hai raccolto la battuta *onto-oncologia*, dirò che la battuta mi è venuta proprio pensando al tuo lavoro su Suarez e l'idea che anzitutto l'ente, tutti gli enti hanno una stessa ragione di ente, mi ha fatto venire in mente che cosa è un carcinoma in cui tutte le cellule sono uguali, in cui non esiste più la differenziazione e l'indifferenziato prende il posto di tutte le altre cellule differenziate: le schiaccia, le massakra, le infiltra e quant'altro. Perciò il modello di Suarez a me sembra essere il carcinoma.

FRANCESCO BOTTURI

Se dovessi rispondere immediatamente alla riformulazione che ha dato Giacomo B. Contri mi verrebbe da dire «No, non è possibile», non può essere che l'essere delle cose sia in equazione con il lavoro

che ci investo. Perché sarebbe un modo di oggettivare questo essere, di ridurlo alla mia misura, farne quasi il prodotto dell'azione umana. Sappiamo quanti guai teorici e pratici vengano da un'idea di questo genere. Dove va a finire il mistero delle cose se le metto in equazione con quello che io ci posso investire, ci ho investito?

Però questa è una prima risposta cautelativa. Probabilmente la cosa può essere ripresa più ampiamente in questo senso: che se il lavoro diventa non il costitutivo esauriente, l'intelligibilità esauriente della realtà, ma diventa il luogo di investimento, luogo di manifestazione allora sì, potrebbe essere molto interessante. Mi pare molto importante questa distinzione. Bisogna prenderla nel senso preciso: da dove viene il sapere che le cose sono? Da dove viene nel senso che "a quali condizioni vengo a sapere". Alla fine del mio discorso affermavo se la realtà delle cose mi interessa. Cioè sono d'accordo che soltanto se ho interesse per, ho apprezzamento per, allora mi dispongo a giudicare delle cose. Chi non ha interesse non giudica, evita, e quindi evita di portare alla luce la realtà.

Potremmo dire: sì, in fondo il luogo più primario, antropologicamente primario dell'esperienza ontologica, anche se non si sa così — la coscienza arriva dopo — il luogo dove l'ontologia viene sperimentata è la poesia: qui l'intuizione di Heidegger è grande. Hölderling: «È poeticamente che gli uomini abitano il mondo» ed si è avuta anche un'anticipazione del tutto ignota, sia a Heidegger, sia a Hölderling in Vico. Che gli uomini abitano poeticamente il mondo vuol dire che il primo modo in cui si manifesta la realtà è un atto poetico, perché l'atto poetico è un atto operativo, ossia di connessione. Il poetico crea mondo perché crea ordine, perché scopre le relazioni. Ed è tanto più potente questo atto quanto meno si interessa di essere ontologia, ma perché la pratica innanzitutto.

Però, certo, c'è nella profondità delle cose un luogo dove probabilmente la poetica dell'essere, ossia il lavorare sulle cose costituendo quelle connessioni fondamentali per cui le cose appaiono e l'autonomo e l'autogenerantesi mistero dell'essere che non dipende comunque dal mio atto poetico/poietico coincidono. Lavoro e scaturigine dell'essere hanno un luogo di coincidenza, ma non è dentro la mia esperienza, perché altrimenti finiamo in un prometeismo tragicomico. Quello è il nome di Dio, luogo di coincidenza. «Il padre opera sempre» perché il suo operare dà anche esaurientemente senso alla realtà, il suo lavorare è anche creatore. Per noi lavorare non è creatore: quindi questa disequazione dobbiamo subirla, perché altrimenti entriamo in un'altra forma di paranoia, quella di credersi onnipotenti.

GIACOMO B. CONTRI

La teoria della domanda l'hai introdotta tu medesimo. Anche nell'esperienza, allorché la connotiamo come religiosa, la domanda... perbacco se ci vuole dell'investimento di lavoro per formulare una domanda! Una domanda è il risultato di un investimento di lavoro: è il pensiero che ha lavorato. A controprova: il drogatello per la strada che chiede cento lire è del tutto chiaro che la sua non è una domanda, perché non c'è alcun lavoro. La domanda stessa, nelle sue forme più diverse, anche quando è religiosa, è domanda allo stesso titolo, benché sia forte la distinzione, con cui è domanda sul mercato quella domanda che è in rapporto con l'universo. Per fare una domanda di lavoro per un impiego, accidenti se bisogna lavorare: almeno leggere il *Corriere della Sera* per tirare giù le inserzioni interessanti, scrivere una lettera e mandare un curriculum. C'è sempre lavoro in una domanda.

Nell'insistenza sul lavoro del Padre, io però osserverei che quel Padre che lavora sempre non è il Padre Creatore, questo l'ha già fatto. Il Padre biblico dopo tutto, fatta la Creazione ha finito di creare: abbiamo giocato, per quanto riguarda la Creazione, adesso si tratta di lavorare: è il concetto di generazione distinto da quello di produzione.

Sul poetico — e sappiamo da quanti decenni la *poiesis*, sulla base dell'etimo *poiein*, "fare", — intanto individuiamo i poeti che riteniamo più poeti: è stato individuato Hölderling, così come Leopardi, etc. E vedremo che sono un caso particolare del lavoro: quanto lavoro c'è in un sonetto riuscito; ma proprio investimento di lavoro, ma proprio come c'è investimento di lavoro in questo tavolo perché ci sia tavolo. Stavo solo suggerendo di fare cadere la trappola *poeticità dell'abitare* come caso particolare del lavorare. Altrimenti si rientra nelle danze di coloro che hanno letto un po' più di libri degli altri e che possono lavorare danzeggiando e prendendo tutti in giro con la parola *poetica*, perché io ricordo che un bel giorno mi

sono sentito personalmente offeso da Heidegger e di tutti quelli che parlano di poeticità, perché loro, tre/quattro, hanno la poetica dell'abitare, mentre io invece, povero Zamparò, il mio lavoro... Infatti c'è il matto che ha la poetica dell'esperienza, l'intellettuale novecentesco che potrebbe sputare sulla testa di tutti perché lui ha la poetica dell'esperienza, lavora lui, lavora l'altro... Altrimenti c'è proprio il disprezzo per l'umanità, e ancora la distinzione fra il reale alto e la realtà di noi poveri proletari. Mi sono sentito offeso personalmente da certe frasi, proprio come un insulto personale: io sono Zamparò.

FRANCESCO BOTTURI

Una battuta solo per dire che il poetico è un caso del lavoro, ma un caso particolare. Non è un caso tra gli altri, perché è il caso della poesia, originale, proprio perché lavora a livello della prensione più elementare e più povera che è quella delle immagini che hanno tutti. E questo credo che sia il ... della poesia: il modo di cogliere a questo livello... ci può essere una visione intellettualistica della poesia come raffinatezza, ci può essere invece la visione della poesia come codice del mondo e quindi proprio quello che è di tutti, mentre l'ontologia, la riflessione ontologica, o filosofica o scientifica è di qualcuno. Tutti sono poeti, nel senso che la poesia è *in comunicazione con...*

C'è un modo elitario e c'è un modo di reinventare il luogo dell'esperienza lavorativa e manifestativa: dove c'è manifestazione di senso e lavoro? Proprio nel poetico, che è il favolistico per il bambino, la metafora per chiunque, etc.

GIACOMO B. CONTRI

Al punto in cui siamo arrivati del dibattito: ho l'impressione che siamo arrivati alla profonda diversità che c'è fra essere come costituzione — quello che si costituisce e il lavoro prima che produttivo è lavoro costituente — o essere come manifestazione. Il dibattito che ci ha preceduto si svolge a questo punto: l'essere si manifesta o l'essere, non "si fa", ma "si costituisce" nel senso della costituzione.

MARIA DELIA CONTRI

Una piccola domanda a Francesco Botturi: io personalmente ho poca simpatia per questa faccenda per cui il lavoro sarebbe luogo di manifestazione. Tu dici: Dio Padre sarebbe lui che crea, mentre il posto dell'uomo sarebbe quello del lavoro di manifestazione. Io non capisco per quale ragione se è un atto chiaramente istitutivo quello del Padre, non sia altrettanto, di pari dignità quello del figlio che dice «Tu sei mio padre». Non c'è nessun squilibrio fra questo, non c'è dignità diversa. Non basta affatto che il padre dica «io sono tuo padre» finché il figlio non dice «tu sei mio padre» e questi due atti hanno pari e uguale dignità. Il figlio non è lì a manifestare un nesso posto dal padre: istituisce il padre.

COSTANTINO ESPOSITO

Intanto che Francesco Botturi ci pensa, riprendendo la domanda iniziale, «Da dove viene il sapere che la cosa è?», in realtà due sono le grandi possibilità di risposta; una è quella che comincia dalla crisi del Medioevo, ed è una risposta trascendentale: «Quali sono le strutture che io ho e che mi permettono di conoscere la cosa?» e il gioco è fatto. Oppure, un evento, senza ragione però, o al limite anche si dà qualcosa nello stupore di una presenza senza ragione o senza giudizio, però. Due estremi, ugualmente sfuggenti all'ipotesi del lavoro.

GIACOMO B. CONTRI

Il primo si chiama "gioco sporco" e il secondo si chiama "gioco stupido".

COSTANTINO ESPOSITO

Allora mi venivano in mente due esperienze di pensiero — non è una risposta, ma me la richiamavano: può darsi che dicendolo così possano aiutare ad andare a fondo della questione — ; una è la supercitata e celeberrima definizione di *verità* di Tommaso: che la *verità* è sempre una *adequatio intellectus et rei*. Non potrebbe essere la controd domanda che ti faccio una soddisfacente traduzione del concetto di lavoro? Perché un *intellectus* non è soltanto un notaio che dica «C'è la *res*» e la *res* non può mai essere un *factum brutum* sebbene anche creata, ma è sempre un incontro. Ora, questo incontro non è che io riduca a me la *res* o che dico «C'è la cosa stupidamente, beotamente» ma il mistero è lavoro.

L'altra esperienza di pensiero era Husserl quando nella sua grande idea — e poi tutto Heidegger dipende da quello — tradita dallo stesso Husserl peraltro, che il fenomeno è — e ha lavorato molto sull'essenza in questo senso — come quella zona strana in cui non ci sono io soltanto e non c'è la cosa soltanto. Ma che cosa avviene nell'incontro? Perché in quell'incontro, non soltanto si manifesta la cosa, ma è la cosa e quindi in qualche modo si produce — o parola assolutamente husserliana — si costituisce.

GIACOMO B. CONTRI

Io mi assento. Voglio ora risentire anche Botturi. Andiamo avanti un'altra volta.

FRANCESCO BOTTURI

Mi aiutato questa risposta di Costantino perché mi pongo anch'io su questa linea. Può essere che il termine *manifestazione* sia un termine troppo debole e induca all'idea della passività, della pura recettività. Ma anche Costantino, facendo alcuni riferimenti che abbiamo in comune, il fatto che non si intende dire questo, perché questo implicherebbe un'idea speculare della relazione che appunto è inesistente, irreperibile. Non c'è un riflettere la cosa, ma c'è appunto un'accoglierla e quindi fare il lavoro dell'accoglienza, ma ancor più è portare alla luce la verità. E qui quel testo molto bello di Von Balthasar, *La verità del mondo*, mette molto in luce questo aspetto.

Il conoscere le cose in un certo senso dà loro un compimento, quindi c'è un cooperare all'accadere delle cose o al darsi delle cose con il fatto stesso di conoscerle. Nel senso che le cose vengono comunque collocate in un mondo e si diventa operatori.

Però c'è un momento di ricezione che non va abolita: bisogna stare molto attenti a questo. C'è un aspetto proprio di dipendenza dall'accadere delle cose, come il lavoro dipende dal materiale che si trova, dalle tecniche esistenti, e che è molto importante. Non vorrei dire che il lavoro dà il senso a tutte le cose. Diventa un circolo vizioso. Paradossalmente diventa una creazione nichilistica il lavoro, che ha a che fare con il nulla, e lavora di nulla, fa tutto lui.

E credo che sia così anche il rapporto generativo: il figlio che a sua volta istituisce il padre non fa altro che ricevere l'azione, semplicemente perché decide di essere il figlio.

Poi bisognerebbe riflettere alla differenza teologica che c'è nella relazione Padre-Figlio nella Trinità e quella della incarnazione. C'è la differenza teologica della *kénosis*: il Figlio si precipita nell'abisso della distanza e nell'abisso dell'impotenza.

Questo non è indolore: il Figlio non venuto a rappresentare in modo indolore il suo essere Figlio di fronte al mondo, ma è passato attraverso tutta la distanza del mondo da Dio per dire che era Figlio di Dio.

Sì, c'è il dar senso attraverso il lavoro ma è un dar senso che appunto non è creatore, e in ultima istanza non è neanche redentore. C'è un momento di ricezione dell'azione di altri che è fondamentale. Che cosa c'è di più elaborato di un giudizio? Ma qual è la differenza fra il giudizio e l'essenza di cui parla Suarez? O l'ente come essenza di cui parla Suarez? Che il giudizio ha un aspetto ricettivo di un accadere, ridice un accadere, ma lo ridice accadendolo. L'incremento di ricchezza di qualcosa che accade.

L'essenza cerca invece di appropriarsi concettualmente. In fondo vuole evitare il momento della ricezione e quindi a suo modo deve essere generata la cosa. Infatti la neutralità ontologica nasce da questo: non c'è la

ricezione. Siccome non c'è ricezione, non c'è neanche azione. Il lavoro è interrotto perché non c'è il ricevere.

GIACOMO B. CONTRI

È un'occasione per ricordare che quello che noi chiamiamo *pensiero di natura* non è mai un pensiero teologico, neanche quando parliamo di Dio, di Cristo, della Trinità. Non solo non è un pensiero teologico, ma non viene prima del pensiero teologico. Non diventerà mai un discorso teologico, neanche per il più credente dei credenti.

Nella mia osservazione, ho osservato che il Padre lavora, ma che è distinto dalla creazione, ma che in base alla pura e semplice documentazione che sono quei quattro libri chiamati *Vangeli* — magari ricevuti via fax ieri — lì non si fa altro che parlare del lavoro di un Tizio. Osservo che Cristo è uno che non ha fatto altro che lavorare: il Figlio lavora sempre.

Mi accorgo oggi che la parola *lavoro* è una parola che ci richiede ancora lavoro al punto che proprio in questi giorni, ho buttato giù qualche appunto su quello che potrà essere il tema generale dell'anno venturo e avendo scritto tre parole, *economia-diritto-patologia*, oggi mi persuado che bisogna metterci la parola lavoro. C'è qualcosa nella parola *lavoro* che ancora ha da fare strada non solo per i nostri interventi, ma per la strutturazione del nostro lavoro intellettuale.

© Studium Cartello – 2007

Vietata la riproduzione anche parziale del presente testo con qualsiasi mezzo e per qualsiasi fine senza previa autorizzazione del proprietario del Copyright