

ESSERE E RELAZIONE

RISPOSTE ALLE OBIEZIONI DI ALCUNI AMICI

CARMELO VIGNA

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

Università Ca' Foscari di Venezia

carmelo.vigna@gmail.com

ABSTRACT

This essay contains the responses given by Carmelo Vigna to some critics regarding their respective contributions published in the book "Essere in relazione" (Orthotes, 2022) on the topics of fundamental ontology and intersubjectivity. In the background, there is criticism of Emanuele Severino's neoparmenidism.

KEYWORDS

Ontology, univocism, neoparmenidism, intersubjectivity, transcendentalism.

1. PREMESSA

Ringrazio, anzitutto. Ringrazio Paolo Bettineschi, Riccardo Fanciullacci e Susy Zanardo, curatori (e in parte anche autori) del volume *Essere in relazione*¹, dedicato alla mia vita accademica. Nella raccolta dei saggi pure alcuni altri Colleghi, che parimenti ringrazio, riprendono in modo diretto e/o indiretto i temi di filosofia cui mi sono dedicato. In tutte le loro pagine ho trovato affettuosa comprensione e, in non pochi casi, larga consonanza quanto ai risultati della ricerca. Solo tre degli autori (Francesco Botturi, Leonardo Messinese e Franco Totaro, amici carissimi) hanno avanzato alcune riserve di notevole importanza. Mi pare opportuno, per onorare a mia volta il loro interesse alle mie pagine, provare a chiarire, di rimando, i luoghi da loro criticamente visitati. Anche nel tentativo di meglio farmi intendere. La filosofia come mestiere è anche questo, cioè disputa. Già Platone amava sentenziare che la verità nasce spesso dalla "frizione" fra i vari punti di vista in campo.

¹ Cfr. P. Bettineschi, R. Fanciullacci e S. Zanardo (a cura di), *Essere in relazione. Scritti in onore di Carmelo Vigna*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.

2. RISPOSTA A FRANCESCO BOTTURI

Traggo dal titolo dell'intervento magistrale di Francesco Botturi, amico da una vita, il punto teorico da discutere con lui²: quale rapporto c'è fra trascendentalità intenzionale (la trascendentalità della tradizione classica) e trascendentalità relazionale (la trascendentalità intersoggettiva)? Francesco teme una certa incompatibilità tra le due cifre speculative. Vorrei qui ragionare, invece, intorno alla loro sostanziale compatibilità, in segno di gratitudine per l'attenzione che Francesco ha dedicato alle mie modeste pagine sul tema. La mia "trascendentalità relazionale", vorrei dire, non intende sostituire la tradizionale trascendentalità intenzionale, ma solo *integrarla*. Il tema dell'intersoggettività è un luogo teorico che da certa tradizione della Scuola è stato di fatto trascurato, quando non trattato, addirittura, come speculativamente irrilevante e perciò delegato alle (opinabili) considerazioni sociologizzanti delle "scienze umane". Alludo qui soprattutto al magistero di Gustavo Bontadini (ma poi, e ancor più, a quello di Emanuele Severino). Spero che Francesco me ne dia atto.

Ma vengo subito al tema. La prima annotazione di Francesco che intendo sottolineare segue alla mia definizione di "trascendentale" (intenzionale), definizione che egli condivide. Si tratta della definizione classica, cui prima ho accennato, secondo la quale la nota di trascendentalità designa un attributo che va predicato di qualsiasi ente. Francesco, comunque, riconosce che il sottoscritto non intende negare "valore di verità" a questa tradizione. Aggiunge, però, che il sottoscritto finisce di fatto per "curvare" *tutto* lo spazio della trascendentalità originaria in senso intersoggettivo. In qualche modo snaturandone la complessità. Di qui le sue riserve, se ben lo intendo.

Provo ad affrontarle, allora, queste sue riserve, cominciando da alcune battute sue che in dettaglio riprendono il senso della "curvatura". Prima mi fa dire, Francesco, e con qualche ragione: la trascendentalità tradizionale non può essere trattata come la prima mossa dell'originario. "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit" (v. Tommaso, che fa eco ad Avicenna) non è "qualcosa" (un "ens"), ma è un "qualcuno". O, se si vuole, è un "qualcosa", *ma come un "qualcuno"*. Solo *nell'*accadimento di questa relazione intenzionale originaria una soggettività realmente si dà; e si dà *anche* come poi capace di intenzionare in qualche modo "tutte le cose" (raccolte nella nozione di "ens").

Ma una tesi siffatta - egli osserva subito dopo - in sede di critica, importa "una grave conseguenza". Quale? Torno al suo testo: "... lo sguardo della trascendentalità semantica finisce per sporgersi su qualcosa di parziale (i nomi dell'ente) contraddicendo l'apertura trascendentale che è secondo totalità; in definitiva, una

² Cfr. F. Botturi, *Trascendentalità intenzionale e trascendentalità relazionale*, in P. Bettineschi, R. Fanciullacci e S. Zanardo (a cura di), *Essere in relazione. Scritti in onore di Carmelo Vigna*, op. cit., pp. 41-50.

trascendentalità contraddittoria aperta di principio al tutto dell'essere, ma aperta di fatto su qualcosa di parziale" (pp. 42-43).

Ancora Francesco, ma stavolta riportando una mia citazione: allora, se la prima battuta della realtà trascendentale che è il logos sta nell'affermazione "c'è qualcuno" (come io effettivamente dico), ne viene (e lo dico ancora io) che il qualcuno, per un verso, è interno alla teoria classica (qualcuno è pur qualcosa) e per altro verso è *previo* al qualcosa come ciò che realmente accade nell'esistenza in quanto relazione ad altro come altri.

Ma è proprio questa configurazione dell'originario che pare a Francesco insostenibile: *implica contraddizione* (come ha poco prima osservato: l'orizzonte intenzionale è infinito, ma viene nel contempo trattato come un che di finito).

Rispondo: altro è la cifra della trascendentalità "intenzionale", che è propriamente un *sapere originario* e altra è la cifra della trascendentalità "reale", che è la stessa *soggettività originaria vivente*. Certo, in entrambi i casi è implicato un "orizzonte trascendentale", ma la soggettività originaria non è solo la *sede* della manifestazione di qualcosa (l'aristotelico "to de ti"), ma è pure la *sede del desiderare qualcosa*. E *anche* nel desiderare qualcosa si dà un che di trascendentalmente originario (il volere). L'antropologia filosofica della Scuola lo ha sempre tenuto ben presente: il *sapere* qualcosa *termina* intenzionalmente nella *nozione* di ente, il *desiderare* qualcosa termina nella *cosa stessa*³. E se nel primo caso la potenza astrattiva del logos genera, appunto, la nozione di qualcosa in generale (la nozione è un *ens ideale*, cioè una *species*), che sta - come nozione (come significato) - in pari con l'orizzonte del logos quanto al suo manifestare, nel secondo caso il desiderare (pregno del logos) - quando avesse solo a che fare originariamente con una determinatezza empirica (una pietra, un albero ecc.), vivrebbe una disequazione radicale insanabile (questa sì, contraddittoria), perché sarebbe una apertura infinita sul... quasi-niente. E poiché il logos anche come desiderio è (necessariamente) intenzionalità di..., si avrebbe in questo caso una intenzionalità che si appunta sul vuoto (cioè: da un lato il quasi-nulla e dall'altro lato l'infinità desiderante dell'intenzionale come orizzonte). Il logos desiderante *sarebbe anzi solo questa cosa qui*, giacché diventerebbe la forma intenzionale di una "cosa" determinata, e nient'altro. Cioè non si realizzerebbe come logos desiderante *trascendentale*. Detto ancora in altri termini: il desiderio trascendentale senza un oggetto adeguato, ossia un oggetto in equazione con il desiderio, sarebbe nulla di desiderio (trascendentale). Eppure, il logos desiderante trascendentalmente aperto vive in ogni essere umano. Come mai? Semplice: vive perché si imbatte, anzi, si è originariamente *già imbattuto*, in una altra

³ Eco di questa strutturazione dell'antropologia (la forma dell'anima e le sue "potenze" o "facoltà") può esser considerato l'attacco del *De ente et essentia* di Tommaso d'Aquino. La prima grande partizione dell'essere è, infatti, per Tommaso (che riprende una notazione aristotelica) la partizione tra *ens reale* ed *ens ideale*.

intenzionalità trascendentale reale. Cioè in una soggettività altra (in un “tu” che è prima dell’“io”), che fa equazione o saturazione del desiderio.

Ma questo punto analitico mi pare dall’amico Francesco condiviso. Quindi non vi insisto. Torno invece sulla differenza tra le due forme di trascendentalità e sulla loro compatibilità. Se l’intenzionale trascendentale si deve predicare tanto del sapere quanto del desiderare (questo si è sempre insegnato nella Scuola) e se il trascendentale del sapere comincia dalla *nozione* di ente (dove poi si risolvono tutte le altre “*nozioni*” - v. Tommaso), quel trascendentale del sapere - atto di un logos umano reale (“*Hic homo cogitat*” - obietta Tommaso ad Averroè) - è un atto di un logos nella realtà *già relato* a un altro logos umano reale. Senza questa *previa* relazione nell’ordine del reale (del desiderio) nessun logos umano è concepibile come dato nella realtà.

Ne viene che si deve tener per fermo necessariamente che l’intersoggettività originaria già data *in re* è la *condizione di possibilità* dell’apertura del piano del sapere (cioè della trascendentalità intenzionale). E non è che il trascendentale del sapere finirebbe per avere un contenuto parziale (una nozione). Il contenuto del trascendentale del sapere ha un oggetto intenzionale trascendentale che però *termina* in (produce) una nozione. Certo, la nozione di trascendentale in quanto nozione è ontologicamente parziale (Aristotele già osservava che la verità è l’essere più debole), ma *in quanto a ciò che significa* riguarda naturalmente il tutto, e non la parte. Esattamente come la nozione di gatto; la quale, in quanto nozione, è un essere ideale (ontologicamente un... quasi-niente), ma - in quanto a ciò cui si riferisce - comprende l’insieme di tutti i gatti reali e possibili (cioè si riferisce a un ambito “universale”). Insomma, io so dell’universale *nella* nozione, ma non ho certo presente e manifesto ciò che la nozione significa.

Concludendo e riassumendo: la *nozione* di ente in senso trascendentale e il trascendentale *vivente* che è il logos, differiscono come un quasi-niente (la nozione di ente dove termina il logos come sapere) differisce da un orizzonte trascendentale reale (da una totalità intenzionale aperta al tutto reale che è l’altra soggettività). Entrambe le cifre hanno a che fare con la trascendentalità, certo, ma ciascuna nel proprio ordine: una è *nozione* del trascendentale, l’altra è *realtà* (intenzionale) del trascendentale. La prima sta a capo dell’ordine del *sapere*, l’altra sta a capo dell’ordine della relazione al reale (dell’agire e del fare secondo il desiderio). Nella prima si comincia con un “c’è qualcosa”, nella seconda si comincia con “c’è qualcuno”. Ma quel “c’è qualcuno” vien *prima (in re)*. Solo *poi* (in senso strutturale) il logos si volge originariamente a “qualcosa”: ossia lo fa manifesto.

3. RISPOSTA A FRANCO TOTARO

Franco Totaro, anche lui vecchio e caro amico, indica due luoghi di dissenso, che esigono certamente una messa a punto da parte mia⁴: a) il rapporto tra ente ed essere e quindi il giudizio critico sulla proposta ontologica di Severino (cioè sul neo-parmenidismo; il giudizio di Franco è positivo, il mio negativo); b) la elaborazione dei rapporti intersoggettivi come rapporti costitutivi dell'originario, su cui Franco avanza alcune perplessità. Provo a dare qualche delucidazione sul primo punto.

A. Franco concede a Severino la verità dell'affermazione dell'eternità dell'essere, di *ogni* essere. Anche l'ente finito, dunque, è da intendere come un ente eterno. Concede anche a Severino la verità della tesi secondo cui il divenire deve essere inteso come una differenza di apparire. Franco però è convinto che si possa comunque dare una differenza tra finito e infinito o, come egli ama scrivere, tra "condizionato" e "incondizionato". La differenza poi sarebbe questa: "... tutto è eterno, ma l'eterno a noi *non appare* (come tale, cioè totalmente) nella sfera dell'apparire nella quale noi siamo situati" (p. 254; il corsivo è dell'Autore). *Dovrebbe* apparire, quel legame, ma di fatto non appare. Che l'eterno non appaia nella sfera dell'apparire è una (ovvia) constatazione (severiniana); che l'eterno *dovrebbe* apparire mi pare una aggiunta del mio amico Franco (se l'ho capito).

Come che sia, questa sarebbe la citata differenza tra "condizionato" e "incondizionato". Ebbene, questa differenza autorizza a porre a Severino (Franco così prosegue) una questione fondamentale: "... ogni aspetto dell'essere condizionato merita di essere assunto nella relazione di sintesi con l'essere incondizionato? Oppure gli aspetti deficitari e manchevoli dell'essere condizionato, che sono fenomenologicamente constatabili nell'ampio spettro dell'esperienza sia fuori di noi sia in noi stessi, vanno 'oltrepassati' nella positività assoluta dell'essere incondizionato?" (ibid.). Manco a dirlo, la risposta di Franco è positiva. Questa (dico io) pare una versione un po' particolare della struttura della inferenza metafisica di bontadiniana memoria, trasferita in contesto severiniano. Severino, per questa via, dovrebbe dunque essere riportato all'interno della tradizione classica. Ossia, detto in soldoni: il neo-parmenidismo, secondo Franco, potrebbe esserne considerato una (legittima) variante.

⁴ Cfr. F. Totaro, *L'orizzonte dell'intero tra essere e relazione intersoggettiva. Convergenze e divergenze nel confronto con Carmelo Vigna*, in P. Bettineschi, R. Fanciullacci e S. Zanardo (a cura di), *Essere in relazione. Scritti in onore di Carmelo Vigna*, op. cit., pp. 249-262.

Seconda parte della rivisitazione del neoparmenidismo da parte di Franco. Franco ora invoca l'assiologia: una saldatura "sintetica" del finito "manchevole e deficitario" con l'essere assoluto inietterebbe nell'assoluto deficit e manchevolezze. Come rimediare, allora, a questa palese contraddizione? Ponendo, risponde il mio amico, come compito del finito (degli umani) di colmare in qualche modo il deficit ontologico! Ogni finito così avrebbe (avrà) la pienezza della propria finitudine e la sintesi cui prima si è accennato non porterebbe alcuna negatività nell'assoluto. Ne seguirebbe che non è necessario porre la cifra tradizionale della creazione come rapporto tra il finito e l'assoluto, perché questo comporterebbe pensare che l'essere (finito) viene dal nulla. E allora? Risposta: "Depurata dal suo coefficiente nichilistico, la creazione può essere incorporata nel concetto di salvezza, intesa come conferimento della pienezza dell'essere dell'ente che ha già l'essere in sé, ma non ha ancora conseguito la *pienezza* o, per così dire, il valore d'essere nella sua pienezza".

Tralascio altri corollari del discorso. Ognuno può leggerli nelle pagine del saggio di Franco. Mi limito a osservare che concedere a Severino la sua tesi fondamentale: l'essere, ogni essere (ente) è eterno, *cioè è necessario e necessariamente relato a ogni altro essere (ente)*, toglie la possibilità di discorsi di ontologia come quelli che la benevolenza di Franco nei confronti del nostro vecchio Maestro ha messo in campo⁵. E toglie a maggior ragione qualsiasi discorso di assiologia (Severino, peraltro, ha sempre negato l'una e l'altra cosa: ontologia del finito-che-finisce e assiologia).

Sembra che nelle tesi di Franco l'eternità sia coniugabile in generale con una certa privazione d'essere (il male è una forma di privazione) e che questa privazione sia riscattabile dagli umani portando a compimento l'essere che manca. Qui mi pare che si dimentichi che nel pensiero di Severino, come ho appena avvertito, eternità e necessità relazionale sono attributi di ogni essere. E se ogni essere è eterno ed è necessariamente legato a ogni altro essere, ogni essere non è solo di qua o di là dal tempo dell'apparire: è anche assolutamente immodificabile. Non può essere diversamente da come è. Del

⁵ L'eternità e la necessità di legame di ogni essere nella totalità dell'essere (v. Severino) dà all'eternità di ogni essere il significato dell'assolutezza ontologica. Ma eterno si usa dire, in qualche modo, anche di un ente finito che ha cominciato a esistere e che permarrà, appunto, "in eterno", per volere del suo Creatore (qui "eterno" equivale propriamente a "immortale"). Resta tuttavia, se creatura è, la sua *vertibilitas in nihilum* (che si può e si deve escludere solo in relazione all'Essere assoluto). Questa distinzione tra "eterno" (in senso severiniano, cioè in senso assoluto) e "immortale" mi pare a volte poco presente nei testi che contengono un esame critico delle tesi severiniane. Da un lato si ratifica l'eternità (severiniana) di ogni ente e, dall'altro lato, si ha in mente una qualche non assolutezza di ciò che si considera eterno (in senso severiniano).

resto, questo sempre ribadisce Severino nelle sue pagine. Eterna è anche la variazione dell'apparire del finito. Eterna dovrebbe essere allora anche la negatività che Totaro attribuisce al finito (Severino si guarda bene però dall'introdurre questa "decezione"). E non c'è dunque assiologia possibile (in un contesto rigorosamente severiniano).

E in ogni caso, aggiungo io, non è possibile equiparare una differenza di apparire con una differenza di essere. Se il finito differisse dall'infinito solo per la differenza di apparire, perché il suo essere è da ritenere eterno e necessario, l'assoluto non avrebbe alcuna potenza sul finito. Quindi... non sarebbe un che di assoluto, perché limitato dall'esserci eterno e necessario del finito. Allora, *tutto* sarebbe finito. Ma finito da che?

E ancora. Intendere la cifra della creazione di qualcosa - introdotta in protologia dalla metafisica classica - come semplice (e autocontraddittorio) venire dell'essere dal nulla è semanticamente fuorviante. Si sa che nella Scuola sempre si annotava, per evitare equivoci sull'*ex nihilo*, l'aggiunta: *ex nihilo sui et subiecti* (con "*subiectum*" si intendeva alludere alla "materia prima" come luogo originario, mentre il "*sui*" escludeva l'autoproduzione). La creatura viene, si diceva, dal suo Creatore. Dunque, da Lui *dipende* ontologicamente. In senso assoluto.

Noi possiamo pensare in qualche modo l'atto creatore solo a partire da quell'inevitabile e radicale dipendere del finito dall'infinito. Del relativo dall'assoluto. Il resto è, parlando *en philosophe*, un mistero. *En philosophe*, il tentativo di leggere il mistero della creazione mettendosi dal punto di vista di Dio (come qualcuno a volte prova a fare) è un esercizio ovviamente impossibile. Produce solo un sapere immaginario...

Per concludere - quanto alla mia interlocuzione su questo punto con Franco - non posso che ribadire, purtroppo e col dispiacere di dispiacere all'amico, quanto in altra sede ho ragionato sulla improponibilità speculativa (autocontraddittorietà) del neoparmenidismo. Il tentativo di ricondurre il neoparmenidismo di Severino alle battute fondamentali della metafisica classica (cioè poi all'inferenza metafisica), se a Severino si concede che ogni ente è eternamente necessario, è un tentativo, certo generoso, ma ineseguibile. Lo stesso Severino, del resto, ha più volte rifiutato queste "curvature" della sua proposta ontologica⁶.

⁶ Sulle polemiche suscitate dal neoparmenidismo di Severino e sulle risposte di Severino, rimando alla puntuale recensione contenuta nel bel libro di N. Tarquini, *Eternità e divenire. Emanuele Severino e la metafisica classica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.

B. Sul secondo punto., cioè sul tema dell'intersoggettività, la mia risposta a Franco può essere più breve, anche perché la distanza da lui segnata mi pare per buona parte frutto di un malinteso reciproco. Sono infatti d'accordo con Franco quando scrive: "Il trascendentale soggettivo è l'apertura illimitata al mondo oggettivo nelle sue svariate configurazioni e non si cristallizza in figure specifiche. Nel mondo *oggetto* dell'apertura trascendentale è inclusa anche l'alterità, ma non è incluso il suo centro di totalizzazione. Io non colgo il luogo *intimo* della intenzionalità trascendentale che sembra appartenere ad altri" (p. 259). Questo non raggiungere l'"intimo" di un'altra soggettività o il suo "centro di totalizzazione", cioè poi il contenuto determinato della coscienza altrui come fenomenologicamente dato, non dice nulla contro l'avvertimento (fenomenologico) dell'apparire d'altri come un'altra soggettività (trascendentale) dinnanzi al mio sguardo, specialmente quando altri mi guarda⁷ (e non solo come un insieme di "indizi": comportamentali, linguistici ecc., oggettivamente rilevabili, ma "cosali"). Nessun essere umano scambia un altro essere umano con una pianta o con un animale. A meno che non voglia offenderlo o addirittura toglierlo di mezzo.

Ma al di là della constatazione fenomenologica immediata, si può dar conto di quanto fenomenologicamente dato, considerando che l'intenzionalità trascendentale è principio formale primo della nostra corporeità (santa verità aristotelica, di contro al dualismo platonico). Ed è assurdo pensare che questo principio non *appaia* nella nostra corporeità. Ché, anzi, tutta la connota. "Tra-spare", il logos, in ogni essere umano: certo, dove più e dove meno (nel corpo). "Tra-spare" molto nella comunicazione linguistica (logos è parola e non solo pensiero), "tra-spare" nell'incrocio degli sguardi (di amore o di odio; v. sopra), traspare nella mimica del piacere e del dolore, traspare pure in certa presenza silente ecc. ecc. Negare l'esserci a me dell'altra trascendentalità significherebbe fare a pugni con la comune esperienza umana. Solo questo io difendo. E mi pare che anche Franco su questo convenga o possa convenire, una volta dissipato l'equivoco dell'accesso all'intimità dei pensieri dell'altro uomo (intimità, ribadisco, che non è fenomenologicamente data nei suoi contenuti determinati).

4. RISPOSTE A LEONARDO MESSINESE

Al terzo amico carissimo, Leonardo Messinese, devo una risposta che mi consente di tornare sul neoparmenidismo, ma tornarvi da un lato un poco diverso da quello frequentato nella risposta a Franco Totaro. Anche Leonardo vuole

⁷ Rimando - per una conferma autorevole - alla eccellente fenomenologia dello sguardo (d'altri) contenuta ne *L'Être et le Néant* di J.P. Sartre.

ricondurre Severino nella “casa del padre”⁸. Il padre in questo caso è Bontadini (in Franco Totaro la riconduzione era anche riconduzione nella casa del fratello di Severino, che è poi Virgilio Melchiorre, Maestro di Franco), che Leonardo ammira da anni, anche perché il Maestro suo è stato Aniceto Molinari, amico a sua volta di Bontadini per fondamentali affinità speculative (sempre a partire da Parmenide, “padre venerando e terribile”).

Con Leonardo viene a tema un certo senso dell’univocità dell’essere (presente di fatto nelle pagine di Franco, anche se non in modo così diretto ed esplicito come in Leonardo). La cosa non mi meraviglia. Come è noto, esiste, certo non da oggi, una “filiera” di metafisici che inclina a coltivare l’univocità dell’essere. Da Parmenide in avanti, passando per non poche pagine platoniche (veicolo fondamentale ne è la figura della partecipazione, tanto amata anche dai Medievali). In effetti, solo con Aristotele questa filiera speculativa trova un duro oppositore (nell’Aristotele storico e poi nell’aristotelismo, e pure in parte del tomismo come Scuola.) Da noi, e di recente, l’univocismo è stato di fatto ripreso soprattutto da Bontadini (non proprio esplicitamente teorizzato; forse perché Bontadini aveva avuto a Maestro l’aristotelico-tomista Amato Masnovo) e poi onorato alla grande da Severino. Aniceto Molinaro era molto sensibile al tema. Questo mi pare il contesto in cui mi permetto di inserire anche il mio amico Leonardo. Il quale, infatti, pur praticando la distinzione tra essenza ed esistenza in ordine alla trascendentalità dell’ente, di tal distinzione chiede poi che pensare dell’*esistenza*, ossia dell’atto d’essere. E lo chiede dopo aver sostenuto che la *prima* forma di trascendentalità è quella che viene affermata, quando si afferma che l’essere è l’essere e non è non essere (Parmenide). La trascendentalità della relazione di essenza ed esistenza sarebbe in qualche modo di seconda battuta, se ho ben capito, e si reggerebbe sulla prima. La quale comparirebbe in quell’esistenza che è “coprincipio” dell’essenza (nella struttura dell’ente determinato). Qualcosa deve necessariamente essere in comune a tutti gli esseri, così Leonardo, ma questo qualcosa non può certo cercarsi dal lato dell’essenza, perché da quel lato stanno piuttosto le differenze dell’essere (le quali di certo non sono nulla). Si dà dunque almeno un “elemento” della sintesi che l’ente è (cioè il suo esistere), dove vale il principio di Parmenide. Detto in altri termini: se l’esistenza, *coprincipio* dell’essenza negli enti determinati o finiti, è *essere*, essendo l’essere il non-non-essere o il non-nulla, *quell’essere* non può diventare non-essere. Quindi, ogni essere (Dio o il filo d’erba), avendo in sé l’esistenza (almeno) come coprincipio, gode di una permanenza strutturale nell’essere. È quindi un che di eterno (v. Severino).

⁸ Cfr. L. Messinese, *Consenso e (qualche) dissenso sulla metafisica classica*, in P. Bettineschi, R. Fanciullacci e S. Zanardo (a cura di), *Essere in relazione. Scritti in onore di Carmelo Vigna*, op. cit., pp. 161-175.

Nel ragionamento di Leonardo (Bontadini e Severino si muovono qui in modo diverso, perché non manovrano teoreticamente a partire dalla distinzione di essenza ed esistenza), dunque, l'eternità dell'ente finito sarebbe garantita da questo coprincipio (l'atto d'essere che si deve comporre con l'essenza, perché qualcosa sia). Per altra via, come è facile intuire, si ripropone così la tesi severiniana della eternità dell'essere, di ogni essere.

Questo punto di metafisica è piuttosto sottile. Provo a delucidarlo a mia volta. Ho altrove argomentato intorno all'autocontraddizione implicata dalla tesi severiniana che sostiene l'eternità di *ogni* essere. Attribuire all'esistenza come coprincipio dell'essenza quello stesso statuto che Severino attribuisce all'ente eterno, non libera certo dalla contraddizione. Semmai la moltiplica, anche solo per il fatto che non si capisce come un'essenza determinata sia in relazione a un'esistenza assoluta. La quale inevitabilmente assolutizzerebbe a sua volta l'essenza, essendo *anche* l'essenza un coprincipio. Se i due coprincipi non possono che essere concepiti come coesistenti (altrimenti non sarebbero) e se uno dei due è eterno, eterno sarà inevitabilmente anche l'altro. Allora, quando un ente determinato non c'è più nell'orizzonte della presenza, devo necessariamente pensare che non è diventato niente, ma che solo è "sparito". Quel che ha sostenuto Severino. E che è quel che finisce per concedere a Severino il mio amico Leonardo.

A mio avviso, la "mossa speculativa" indifendibile (mi duole dichiararlo) di Leonardo sta in questo: nel chiedersi *di che natura è l'essere dell'esistenza* (del finito). La risposta a questa domanda, se proprio la si vuol dare, non va cercata nell'esistenza (come coprincipio), ma nell'altro coprincipio, cioè nell'essenza. *La natura dell'esistenza dell'ente è la sua essenza*. Non certo l'essere che non è non essere...

È vero che l'esistenza (come coprincipio) dice dell'atto d'essere che l'essenza come coprincipio non dice. Di qui la distinzione *reale* di essenza e di esistenza (difesa strenuamente da Tommaso, anche a correzione chirurgica della distinzione forma-materia di eredità greco-aristotelica). Ma essenza ed esistenza non sono due "cose" o due sostanze realmente date (divise come la cartesiana *res cogitans* è divisa dalla cartesiana *res exstensa*). Sono solo coprincipi che *si determinano a vicenda*. L'esistenza dice che l'essenza è un che di reale e non un che di semplice ideale, l'essenza dice che l'esistenza è determinata, determinata appunto secondo l'essenza. Ossia l'esistenza ha un limite: cioè finisce (negli enti determinati).

La coprincipialità di essenza e di esistenza riguarda, parlando in generale, ogni essere. Anche l'essere assoluto, dove l'essenza però non "determina" l'esistenza, perché è assoluta e quindi assoluta è anche l'esistenza. In questo senso la relazione coprincipiale dell'essenza e dell'esistenza è realmente distinta nel finito, mentre non lo è nell'Infinito essere. In questo senso la relazione essenza/esistenza è il vero trascendentale predicabile dell'Intero dell'essere, mentre l'essere come quel che non può non essere non è predicabile dell'intero dell'essere, ma è predicabile solo

dell'essere assoluto (se un essere assoluto si dà; e l'inferenza metafisica dice che è necessario che si dia).

Il dissenso con Leonardo mi pare tutto qui. Egli, rovesciando l'ordine della trascendentalità prima da me esposto (che a me pare ovviamente quello giusto), pone come originaria l'assolutezza dell'essere, la quale darebbe "luce" (dice lui) al senso dell'esistenza (come coprincipio) dell'ente. Ne sarebbe il vero senso radicale. Ma Leonardo così non solo dimentica che il primo per noi è l'ente, non certo l'Essere come un che di reale (questo Essere è invece - come reale - *risultato* dell'inferenza metafisica; ossia è una mediazione non una immediatezza), ma anche dimentica che iniettando nell'esistenza dell'ente l'assolutezza dell'essere che non è non essere finisce per ratificare l'immanenza ontologica severiniana, inevitabilmente autocontraddittoria. Proprio quella da cui vorrebbe in qualche modo distinguersi.

Ad abundantiam. Si può pure osservare che l'Essere assoluto *in un certo senso* non è solo l'Essere assoluto, ma è anche l'Essere assoluto e l'essere relativo (Dio+mondo=Dio), giacché l'essere relativo assolutamente dipende nel suo esistere dall'Essere assoluto. Non gli sta "accanto", cioè, quasi fosse ontologicamente autonomo. Se così fosse, l'Essere assoluto non sarebbe assoluto nell'essere. Si tratta dunque di una dipendenza assoluta del finito, che nulla aggiunge all'Essere assoluto. Siamo costretti a questo corollario dalla natura dell'inferenza metafisica. Ma come concretamente intendere questo, oltre a dire che non si tratta di rapporti quantitativi, ma qualitativi, non si riesce a dire. La relazione Dio-mondo, come relazione creaturale, ha qualche comprensibilità a partire dal mondo, ma è (*per noi*) *speculativamente incomprensibile* a partire da Dio.