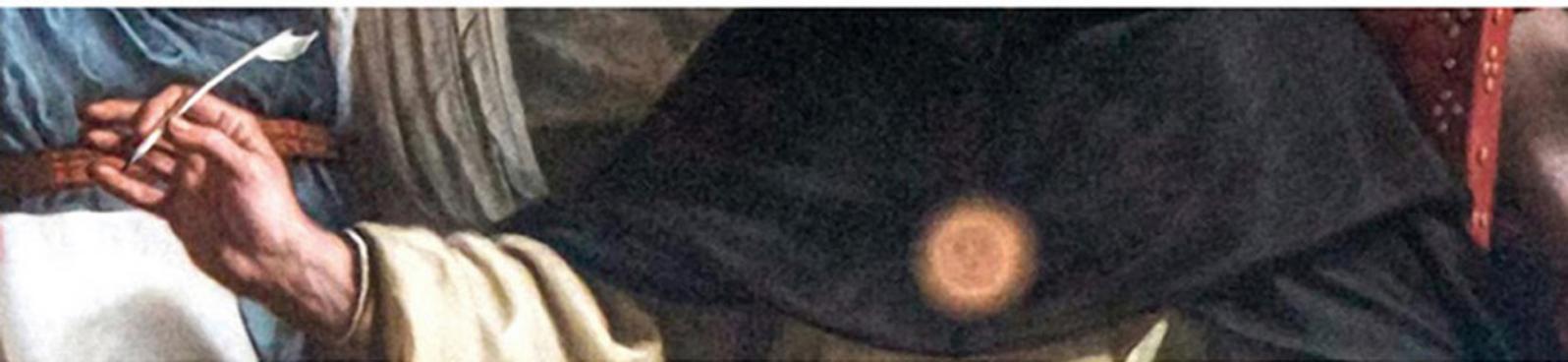


sacra DOCTRINA



CECILIA BONI, *Il fondamento teoretico del dialogo nel pensiero di John Henry Newman*

ORLANDO LUCA CARPI, *L'origine teologica della dialettica di Hegel*

FRANÇOIS DERMINE, *Identity, Relation and Order: Central Aspects of Aquinas' Approach to Reality*

MARIE CESLAS FOREST OP, *San Tommaso d'Aquino: il filosofo*

康志杰 (KANG ZHIJIE), 《西方传教士对中国女性的传教策略及特点——从利玛窦说起》 (*The Missionary Strategy of Western Missionaries towards Chinese Women, beginning from Matteo Ricci SJ*)

ANTONIO OLMI, *Two Papers on Sapiential Reason*

SERGIO PARENTI, *Quod quid erat esse*

RENATO PILUTTI, *Ermeneutiche filosofiche e teologiche moderne e contemporanee*

ANTONINO POSTORINO, *Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'Exemplar*

MARCO TOMMASO REALI, *La libertà nella teologia morale fondamentale: il pensiero di Servais Pinckaers OP*

ROCCO VIVIANO, *The Importance of Asian Perspectives in Christology for Mission*

ESD

1

2016

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 61°

2016/01

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2016 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

sacra DOCTRINA

Anno 61° 2016/01

CECILIA BONI, *Il fondamento teoretico del dialogo nel pensiero di John Henry Newman*

ORLANDO LUCA CARPI, *L'origine teologica della dialettica di Hegel*

FRANÇOIS DERMINE, *Identity, Relation and Order: Central Aspects of Aquinas' Approach to Reality*

MARIE CESLAS FOREST OP, *San Tommaso d'Aquino: il filosofo*

康志杰 (KANG ZHIJIE), 《西方传教士对中国女性的传教策略及特点——从利玛窦说起》 (*The Missionary Strategy of Western Missionaries towards Chinese Women, beginning from Matteo Ricci SJ*)

ANTONIO OLMI, *Two Papers on Sapiential Reason*

SERGIO PARENTI, *Quod quid erat esse*

RENATO PILUTTI, *Ermeneutiche filosofiche e teologiche moderne e contemporanee*

ANTONINO POSTORINO, *Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'Exemplar*

MARCO TOMMASO REALI, *La libertà nella teologia morale fondamentale: il pensiero di Servais Pinckaers OP*

ROCCO VIVIANO, *The Importance of Asian Perspectives in Christology for Mission*

ESD

SACRA DOCTRINA
Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034 - fax ++39 051331583

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistemática della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2016

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esterò ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esterò ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2015, sconto 80%	€ 4.230,00	€ 846,00

PAGAMENTI

Bonifico bancario c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X
Bollettino postale ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 31 gennaio del nuovo anno.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Si prega, ad ogni versamento, di indicare sempre il codice di abbonamento assegnato e l'anno di riferimento del canone.

SOMMARIO

CECILIA BONI

Il fondamento teoretico del dialogo nel pensiero di John Henry Newman	11
La nozione di “sviluppo”	13
<i>Lo sviluppo del dogma negli Oxford University Sermons</i>	13
Lo sviluppo delle idee nella storia	18
La coscienza	24
Una nozione “ampia” di ragione	28
<i>Il ragionamento probabile</i>	28
<i>Ragione e fede</i>	30
<i>La natura dei “principi primi”</i>	34
<i>I principi primi e la libertà umana in Grammar of Assent</i>	36
<i>L’inferenza informale</i>	39

ORLANDO LUCA CARPI

L’origine teologica della dialettica di Hegel	43
Teologia, logica e dialettica: i principi teoretici	44
Dialettica e storicismo	59

FRANÇOIS DERMINE

Identity, Relation and Order. Central Aspects of Aquinas’ Approach to Reality	68
1. Order	70
2. Relation	75
3. Nature and Identity	81

MARIE CESLAS FOREST OP	
San Tommaso d'Aquino: il filosofo	85
康志杰 (KANG ZHIJIE)	
(The Missionary Strategy of Western Missionaries towards Chinese Women, beginning from Matteo Ricci SJ)	95
ANTONIO OLMI	
Two Papers on Sapiential Reason	106
I. Analogical Mentality and Aquinas' Way of Thinking	107
<i>What Is "Natural Reason?"</i>	107
<i>Four Uses of Reason in the Western Culture</i>	112
<i>Analogy as a Key for the Understanding of Aquinas' Way of Thinking</i>	118
II. Thomas Aquinas and Matteo Ricci:	
<i>Summa Theologiae as the Theoretical Core of The True Meaning of "Lord of Heaven" (《天主实义》)</i>	128
<i>The Way of Sapiential Realism</i>	128
<i>Sapiential Realism at Work in Summa Theologiae</i>	133
<i>Summa Theologiae as a Source of Inspiration and a Paradigm of Thought for 《天主实义》</i>	136
SERGIO PARENTI	
Quod quid erat esse	142
RENATO PILUTTI	
Ermeneutiche filosofiche e teologiche moderne e contemporanee	156
1. L'ermeneutica moderna e contemporanea	157
1.1 <i>La modernità dell'ermeneutica platonica</i>	157
1.2 <i>Friedrich Schleiermacher a confronto con le tecniche ermeneutiche del XVIII secolo</i>	160

2. La via ermeneutica in Karl Jaspers	162
2.1 <i>L'infinita espressività del testo</i>	162
2.2 <i>L'orizzonte non concettualizzabile che tutto abbraccia</i> [Umgreifende]	165
3. Martin Heidegger e l'ermeneutica ontologica	166
3.1 <i>La questione della Verità come "disvelamento"</i>	166
3.2 <i>La comprensione dell'Esser-ci [Da-sein]</i> <i>come manifestazione della Parola e del Silenzio</i>	169
4. Principi ed elementi platonici nella teoria di Hans Georg Gadamer	172
5. L'interpretazione inesauribile in Luigi Pareyson	187
6. Paul Ricoeur. L'arco ermeneutico e la metafora infinita	196
6.1 <i>Indagine sui presupposti platonici nell'ermeneutica</i> <i>di Ricoeur</i>	196
6.2 <i>Ermeneutica del senso</i>	205
6.3 <i>La co-appartenenza della comprensione di sé e dell'altro</i>	208
ANTONINO POSTORINO	
Per un tomismo anagogico.	
Il contributo della teoria dell'<i>Exemplar</i>	216
I. Introduzione: verso un'ontologia fondamentale	217
II. Deduzione della concettualità aristotelica nel quadro di una metafisica rigorizzata	226
III. Prolungamento e approfondimento della deduzione aristotelica nella concettualità tomistica e persistente problema della rigorizzazione	243
IV. La teoria dell' <i>Exemplar</i> : esame della complessità ontologica delle sue valenze	254

MARCO TOMMASO REALI

**La libertà nella teologia morale fondamentale:
il pensiero di Servais Pinckaers OP** 273

L'influenza del pensiero di Tommaso d'Aquino 274

Lo studio della libertà nella teologia morale 276

La libertà d'indifferenza 278

La libertà di qualità 281

La libertà nelle tappe di educazione morale 282

Le fonti della libertà morale 285

La libertà umana nella prospettiva tomista 286

Le prospettive di fondazione della libertà 288

Le inclinazioni naturali e la loro tipologia
come esperienza di origine della libertà 290

ROCCO VIVIANO

**The Importance of Asian Perspectives
in Christology for Mission** 293

Introduction 294

I. Theology and Christology from Asia 298

II. Christologies from South Asia 303

1. *Theological Trends Born from the Encounter
of Christianity with the Religions of South Asia* 303

2. *Christology from South Asia* 306

3. *Two Examples of South Asian Christology:
Thomas and Pieris* 309

III. Christology from East Asia 312

1. *Theology from East Asia* 312

2. *Christology from China: Chao, Wu and Ting* 314

3. <i>Christology from Korea: Minjung Theologians and Chung Hyun Kyung</i>	319
4. <i>Christology from Japan: Kazoh Kitamori</i>	323
5. <i>East Asian Contextual Christologies with a Wider Horizon: Choan-Seng Song and Kosuke Koyama</i>	325
IV. The Importance of Christology from Asia	330
Works Cited	333

IL FONDAMENTO TEORETICO DEL DIALOGO NEL PENSIERO DI JOHN HENRY NEWMAN

CECILIA BONI

Editor's note: The aim of the present paper is to analyse the thought of John Henry Newman through the category of "dialogue", showing the nature of his philosophical reflection, which places the human being as an incarnate intellect between God and the world.

Several scholars have focused their analysis of Newman's philosophy on his criticism against the formal logic, on the "argument from conscience to the existence of God", and on the idea of "development". Following J. H. Walgrave's interpretation, some works underlined the "flexibility" of such a conception of reason, which takes into account historical, cultural, and anthropological factors, so that the interaction of human beings with reality becomes a "vital dialectics" where the personal interpretation of the known object plays an absolutely crucial role. The author presents an overall view to Newman's whole reflection, sprung from the "wide" idea of reason exposed in Oxford University Sermons, Lectures on the Present Position of Catholics in England and Grammar of Assent, which places "probable reasoning," based on free and personal assumptions, at the centre of human life.

In The Arians of the Fourth Century Newman maintained that the action of divine Logos, who vivifies the whole creation, is also present in religions and philosophies other than Christianity. Therefore, the dialogue of human beings with the world is bound to the dialogue with God, which occurs through the participation of conscience to divine intellect, as described in Philosophical Notebook and A Letter to the Duke of Norfolk. Consequently, the human capability of opening oneself to the world and to interact with others derives from the vaster and deeper dialogue that human conscience has with God.

Il dialogo, comunemente inteso come libero ascolto vicendevole tra individui, era agli occhi di John Henry Newman una prassi di vita, diretta soprattutto al confronto con le altre confessioni cristiane, e una disposizione essenziale dell'essere umano, data da quella capacità di aprirsi all'altro che ha origine dalla partecipazione a Dio tramite la facoltà intellettuale. Un buon numero di studiosi sono concordi nel riconoscere in questo pensatore un precursore dell'ecumenismo contemporaneo, sia per quanto riguarda l'attiva ricerca di una prospettiva comune con ortodossi, protestanti, cattolici romani e, in seguito alla conversione, anglicani¹, sia per quel che concerne la sua visione della Chiesa alla luce della Scrittura come realtà unitaria e sacramentale². Allo stesso tempo, sulla scia degli studi di Walgrave³, è stato messo in luce come la natura "flessibile" della visione newmaniana dello sviluppo delle idee nella storia e la sua riflessione concernente lo stretto rapporto tra fede e ragione aprano la strada ad una «fede pensata e vissuta, e perciò capace di fondare un dialogo aperto e fecondo tra uomini e popoli, quali che siano le loro differenze e molteplici appartenenze»⁴.

A questi rilevanti elementi della filosofia di Newman è necessario aggiungere quella che, a mio avviso, è la sua visione dell'essere umano come "intelletto incarnato" posto tra i due poli Dio-mondo, capace di conoscere e relazionarsi al reale grazie alla partecipazione a Dio.

¹ Vedi S. DESSAIN, *Newman and Ecumenism*, «The Clergy Review» 1 (1965); A. DULLES, *Newman, Conversion and Ecumenism*, «Theological Studies» 51/4 (1990).

² Vedi D. ALBONETTI, *Newman e l'ecumenismo*, in AA. VV., *L'eredità di Newman. Convegno di studi Bologna-Cento*, Istituto per la storia della Chiesa di Bologna, Bologna 1992; I. BIFFI, *Incontrando Newman*, Jaca Book, Milano 2009; L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, Les éditions du Cerf, Paris 1952; F. MORRONE, *Saggio introduttivo*, in *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione*, Jaca Book, Milano 1994.

³ Vedi J. H. WALGRAVE, *Newman: le développement du dogme*, Casterman, Tournai 1957.

⁴ E. BOTTO, P. H. GEISSLER, *Introduzione*, in *Una ragionevole fede. Logos e dialogo in John Henry Newman. Atti del Convegno internazionale Università Cattolica del Sacro Cuore 26-27 marzo 2009*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. VII.

Presenterò di seguito a grandi linee il pensiero filosofico di Newman concentrandomi sui tre temi fondamentali che caratterizzano la sua visione dell'uomo come essere dialogico: l'idea di sviluppo, la partecipazione dell'essere umano a Dio tramite la coscienza e la ragione come organo duttile di conoscenza.

LA NOZIONE DI "SVILUPPO"

Lo sviluppo del dogma negli *Oxford University Sermons*

La prima opera di Newman importante dal punto di vista filosofico è la raccolta dei sermoni predicati a St. Mary ad Oxford tra il 1826 e il 1843, pubblicata con il titolo *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*⁵ nel febbraio 1843. Negli ultimi sei sermoni, tenuti tra il '39 e il '43, troviamo già *in nuce* le nozioni di ragione e di sviluppo su cui l'autore rifletterà per tutta la vita.

Se la riflessione sulla tipologia di razionalità più propria dell'essere umano sorge in maniera piuttosto lineare nella mente dell'autore, sulla possibilità di uno sviluppo delle idee in materia di religione egli è inizialmente piuttosto scettico. In *Lectures on the Profetical Office of the Church*, scritto nel 1873 quando il pensatore faceva ancora parte della chiesa inglese, Newman presenta infatti l'"aggiunta" di dottrine da parte del magistero della chiesa di Roma al contenuto della Scrittura come una corruzione della verità originaria incarnata nella Chiesa antica, di cui la chiesa d'Inghilterra era invece fedele erede⁶. Come rileva Bonvegna, però, dal 1839 il pensatore, riflettendo sulle eresie del IV secolo e sulla frase di Agostino riportata da Wiseman "securus judicat orbis terrarum", comincia a ponderare la questione dello sviluppo della dottrina cristiana nella storia in tre

⁵ Traduzione italiana: J. H. NEWMAN, *Quindici sermoni predicati all'Università di Oxford*, in *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2005 (d'ora in poi: *Sermoni universitari*).

⁶ Vedi ID., *The "Via Media" of the Anglican Church*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 233-234.

articoli apparsi sul «British Critic»⁷. La prova dell'adesione di Newman negli anni successivi alla teoria dello sviluppo la troviamo negli ultimi *University Sermons*. Nel sermone *Implicit and Explicit Reason* del 1840, mostrando l'impossibilità di applicare alla teologia un metodo di ragionamento rigoroso come quello utilizzato nelle scienze, l'autore fa un'importante considerazione:

Da questo punto di vista, senza mancare di rispetto, possiamo definire imperfette e difettose anche le parole della Scrittura ispirata; e benché non siano soggette al nostro giudizio (Dio lo proibisce), tuttavia proprio per quella ragione esse serviranno a rafforzare e spiegare meglio ciò che vorrei dire, e quanto incida l'obiezione. L'ispirazione è difettosa, non in sé, ma in conseguenza del mezzo che usa e degli esseri ai quali è rivolta. Essa usa il linguaggio umano, e si rivolge all'uomo; e l'uomo né può comprendere, né le sue cento lingue possono esprimere i misteri del mondo spirituale e i segni di Dio in esso⁸.

Si coglie già in questo brano l'importanza che Newman attribuirà sempre alla considerazione del credente innanzitutto come individuo storicamente situato, considerazione generata dalla profonda comprensione del dogma dell'Incarnazione da lui raggiunta grazie allo studio delle eresie del IV secolo. La consapevolezza della *kenosis* compiuta da Dio nella Parola rivelata, oltre che nel Figlio, comporta la lucida ammissione da parte dell'uomo dell'impossibilità di cogliere in modo immediato e totale le verità di fede presenti nella Scrittura. Da ciò deriva la necessità di introdurre alcune formule non strettamente scritturistiche, anche solo per evitare il futuro insediarsi di errori interpretativi che stravolgerebbero la natura del cristianesimo (vedi il caso dell'arianesimo, analizzato da Newman nel 1834 in *The Arians of the Fourth Century*⁹).

⁷ Vedi G. BONVEGNA, *Per una ragione vivente. Cultura, educazione e politica nel pensiero di John Henry Newman*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 53.

⁸ J. H. NEWMAN, *Sermoni universitari*, cit. p. 491.

⁹ Traduzione italiana: ID., *Gli ariani del quarto secolo*, Jaca Book, Milano 1981.

L'elaborazione effettiva dell'idea di una progressione storica dei contenuti di fede si ha con il sermone *The Theory of Developments in Religious Doctrine* del 1843, l'ultimo e probabilmente il più importante degli *Oxford University Sermons*. Il testo comincia ponendo Maria come modello della fede non solo dei non istruiti, ma anche dei dottori della Chiesa, che hanno il dovere di riflettere sulla Parola e interpretarla. Ciò perché, nei racconti dell'Infanzia, ci viene riportato che «la fede di Maria non si esauriva in una mera acquiescenza alla provvidenza e alla rivelazione divine: come ci informa il testo, ella le meditava»¹⁰; inoltre, alle nozze di Cana, «la sua fede anticipò il Suo primo miracolo»¹¹. L'esempio della Vergine ci mostra dunque la possibilità di unire una fede incondizionata all'uso della ragione in materia di religione, indispensabile per cogliere la forza della Parola applicandola alla nostra vita e al nostro tempo. Nonostante il fatto innegabile che la ragione si trovi sottomessa alla fede, di cui ne è prova l'affidamento del messaggio divino a persone incolte di cui narra la Scrittura, ciò non implica che sia illegittimo utilizzare il raziocinio, anche esso dono di Dio, per fare proprie le verità rivelate. Il sospetto di tale illegittimità derivava da diversi elementi: innanzitutto, per uno spirito religioso risultava difficile ammettere la possibilità di aggiungere elementi alle dottrine chiaramente presenti nel testo rivelato, dato che ciò sembrava andare contro il volere esplicito di Dio; in secondo luogo, l'elaborazione di dogmi da parte dei dottori era vista come una pratica corrotta tipica del cattolicesimo romano, decisamente discordante rispetto alla tendenza "Evangelical", diffusa in Inghilterra, di intendere la religione solo a partire dalle proprie esperienze emotive, senza alcuno studio scientifico sulla dottrina. Ma agli occhi di Newman, ciò che rende particolarmente difficoltosa alla maggior parte dei fedeli l'elaborazione dei dogmi è la mancanza di consapevolezza dei processi del nostro pensiero; tali processi, infatti, hanno tempi lunghi di sviluppo e spesso certe idee risiedono nella nostra mente in modo latente, anche se siamo privi della capacità di esporle. Ciò spiega le lunghe tempistiche che tal-

¹⁰ ID., *Sermoni universitari*, cit. p. 565.

¹¹ *Ibid.*, p. 567.

volta l'esplicazione di una dottrina di fede necessita. Di nuovo, l'autore giustifica dunque lo sviluppo graduale della dottrina a partire dalla limitatezza e dalle imperfezioni dell'uomo di fronte ad una Parola che si è fatta piccola per lui.

La facoltà utilizzata in questa operazione non è, ovviamente, la razionalità esercitata dagli scienziati; essa è piuttosto quella ragione che abbraccia l'individuo nella sua totalità, comprese le decisioni della vita di tutti i giorni, per la quale anche la vita morale è rilevante ai fini del retto orientamento del proprio pensiero. Per questo solo chi è immerso nella vita della fede può essere in grado di esercitare degnamente la propria ragione sul dato rivelato.

Un'altra caratteristica propria dell'interpretazione della Scrittura è la sua inesauribilità: una volta individuato un dogma, se ne crea un altro che spiega ulteriori aspetti della dottrina precedente e lo rende coerente con la Parola nel suo complesso. Per questo il testo sacro non può contenere esattamente i termini utilizzati dai suoi interpreti per descrivere i dogmi. Le stesse dottrine della Trinità e dell'Incarnazione hanno richiesto l'elaborazione di un linguaggio originale, umano e quindi imperfetto, che comunica un'idea «ottenuta da figure terrene»¹².

Newman paragona dunque l'impresa di parlare delle cose divine alle spiegazioni semplificate che si danno ai bambini o al tentativo di rappresentare la complessità della musica attraverso le note; un'impresa che, riguardando un essere che non può nemmeno conoscere la natura ultima degli oggetti sensibili, non può aspirare certo ad una precisione scientifica. E la scienza stessa non può ambire alla certezza assoluta, dato che le proprietà delle materie che percepiamo potrebbero anche essere semplicemente relative ai nostri sensi.

Queste considerazioni sulla limitatezza delle possibilità conoscitive umane non vengono inserite dall'autore in vista di una conclusione scettica, bensì per mostrare il bisogno del credente, da una parte, di continuare instancabilmente la ricerca della verità (seppure inesauribile) in materia di fede, dall'altra, di accostarsi alla Scrittura senza pregiudizi, lasciandosi guidare da essa, perché il rischio di ricavarne cattive interpretazioni è alto.

¹² *Ibid.*, p. 611.

Oltre alla teoria dello sviluppo del dogma, il motivo che fa del sermone XV un testo fondamentale è la messa in luce del ruolo della ragione nella vita della fede. È importante rilevare, infatti, che l'interesse per la filosofia accompagna Newman per tutto l'arco della sua esistenza. Nonostante arrivi a criticare il liberalismo dei noetici di Oxford¹³, in *Apologia pro vita sua*¹⁴ egli riconosce di dovere a Whately, suo maestro, la capacità d'analisi rigorosa. Se grazie a lui aveva studiato approfonditamente Aristotele, con particolare attenzione all'*Organon* e all'*Etica nicomachea*, i riferimenti alla scuola alessandrina contenuti in *The Arians of the Fourth Century* e la traduzione da lui curata delle opere di Dionigi Areopagita testimoniano un evidente interesse per la tradizione neoplatonica, di cui, come vedremo, porta soprattutto traccia la sua visione della coscienza e dell'animazione del creato da parte di Dio. Dati i continui riferimenti presenti nelle sue opere ad esponenti della filosofia inglese moderna e a lui contemporanea, risulta inoltre evidente l'influenza della tradizione naturalista ed empirista inglese¹⁵.

L'interesse per l'indagine razionale può forse spiegare l'importanza attribuita da Newman al compito profetico della Chiesa, quel compito che consiste nell'elaborare e mantenere un sistema di pensiero di fondo nella Chiesa che sia conforme al Credo. Di qui il riconoscimento da parte del pensatore della rilevanza di un'indagine teologica approfondita, che egli seguirà compiendo scelte difficili (tra cui la conversione alla chiesa romana) e che continuerà a sostenere per tutta la vita. Se l'esercizio della ragione viene ritenuto centrale in materia di fede, coerentemente con la limitata conoscenza dell'essere umano e in vista del debellamento dell'eresia, il ricono-

¹³ Per approfondimenti vedi P. B. NOCKLES, *The Oxford Movement in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

¹⁴ Traduzione italiana: J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Vallecchi, Firenze 1970.

¹⁵ Per approfondimenti, vedi L. OBERTELLO, *Conoscenza e persona nel pensiero di John Henry Newman*, Facoltà di magistero, Trieste 1964, cap. 1; J. M. FERREIRA, *Scepticism and Reasonable Doubt. The British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid and Newman*, Clarendon Press, Oxford 1986; M. MARCHETTO, *Saggio introduttivo*, in J. H. NEWMAN, *Scritti filosofici*, cit.

scimento della possibilità di sviluppare ulteriormente i dogmi viene di conseguenza.

Infine, il sermone riportato, proprio perché mette in luce i limiti conoscitivi dell'uomo, sottolinea il pericolo derivante da un uso spregiudicato della ragione sulla dottrina, un uso che potrebbe venire accecato dalle proprie convinzioni personali o da una scarsa considerazione della tradizione. Questo risulta un elemento particolarmente rilevante perché spiega la necessità sentita da Newman di scrivere e pubblicare nel 1845 *Essay on the Development of Christian Doctrine*¹⁶, dedicato all'individuazione di criteri per distinguere le teorie rettamente sviluppate a partire dalla dottrina dalle sue corruzioni. Se dal punto di vista filosofico questo testo è l'elaborazione finale della dottrina sullo sviluppo delle idee, dal punto di vista teologico diventa il mezzo per testare la fedeltà della chiesa di Roma, che di fatto riconosceva al magistero la possibilità di sviluppare la dottrina, alle sue origini. Durante la stesura del testo, infatti, Newman si converte al cattolicesimo romano e pone fine ai suoi dubbi riguardo all'effettiva fedeltà della chiesa inglese alla Chiesa antica, emersi principalmente dallo studio delle eresie del IV e V secolo¹⁷.

LO SVILUPPO DELLE IDEE NELLA STORIA

Essay on the Development of Christian Doctrine inizia prendendo in considerazione le ipotesi possibili per risolvere un problema che appare in modo evidente a chi analizza la storia della Chiesa: l'esistenza di cambiamenti rilevanti e apparenti incongruenze nella dottrina. Newman non prende in considerazione l'ipotesi relativista, per cui ci sarebbe un continuo mutarsi sostanziale del cristianesimo a seconda del tempo storico, perché ciò metterebbe in discussione l'origine soprannaturale della dottrina. La teoria che l'autore ritiene fondamentale confutare è invece quella propugnata

¹⁶ Traduzione italiana: J. H. NEWMAN, *Sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967.

¹⁷ Vedi ID., *Apologia pro vita sua*, cit.

dalla chiesa anglicana, che seguendo il principio enunciato da Vincenzo Lirinense definisce come "corruzione" tutto ciò che si discosta dal Credo e dalle pratiche della Chiesa antica. Questa era la dottrina che Newman aveva abbandonato una volta che, studiata a fondo la storia delle eresie del IV e V secolo, si era reso conto che il liberalismo aveva avvicinato la chiesa d'Inghilterra alle posizioni dei semiariani e degli eutichiani e l'aveva quindi resa più lontana dal modello dell'antica cattolicità di quanto non fosse in realtà la chiesa di Roma. Secondo l'autore, data la scarsa chiarezza della regola di Vincenzo di fronte alla complessità del corpo ecclesiale, essa andava interpretata solo "moralmente": ciò implicava combattere quelle dottrine romane giudicate dall'autore corrotte in quanto fomentavano comportamenti contrari allo spirito cristiano, quali la superstizione e il lassismo. Una volta interpretate le scelte pastorali dei sacerdoti cattolici come atto caritatevole nei confronti dei fedeli incolti, un comportamento che testimonia la loro lontananza dal liberalismo protestante, Newman non necessiterà più nemmeno dell'interpretazione morale della regola di Vincenzo.

A queste considerazioni sull'inapplicabilità della regola in sé, l'autore fa seguire numerosi esempi di dottrine ritenute corruzioni del Credo da parte degli anglicani, di cui in realtà vi è già testimonianza *in nuce* in età patristica: il Purgatorio, la Presenza reale, il primato del papa. Inoltre, Newman fa notare come del dogma trinitario, pienamente riconosciuto dagli anglicani, non vi fosse alcuna formulazione in età prenicena.

L'ultima ipotesi sulle difformità di dottrina e culto nella storia della Chiesa che Newman considera è quella della *disciplina arcani*¹⁸, per la quale «le dottrine della Chiesa considerate proprie dei secoli

¹⁸ Newman aveva già trattato brevemente della *disciplina arcani* in *The Arians of the Fourth Century*, dove essa veniva presentata come una pratica caritatevole volta a rendere più comprensibili le verità cristiane ai pagani. Oltre ad essere una prova del precoce interesse dell'autore per il rapporto della religione con le diverse sensibilità culturali, questo riferimento potrebbe essere il concetto chiave con cui egli ha successivamente interpretato l'atteggiamento del clero cattolico nei confronti delle masse incolte. Vedi ID., *Gli ariani del quarto secolo*, cit. p. 39.

posteriori esistevano in realtà nella Chiesa fin dai primordi, ma non erano oggetto di insegnamento pubblico»¹⁹. Le ragioni di questa segretezza erano in particolare la premura di non rendere i pagani partecipi delle pratiche sacre e il percorso graduale dei catecumeni, ma questi dati non possono motivare le evoluzioni della dottrina per tutto il percorso storico della Chiesa, dato che «le variazioni continuano a manifestarsi ben oltre il periodo in cui si può pensare che fosse osservata la disciplina ricordata»²⁰. Data l'inadeguatezza di queste tre ipotesi, l'ultimo mezzo rimasto per spiegare le variazioni della dottrina cristiana è la teoria dello sviluppo.

È importante sottolineare che alla conclusione di Newman sulla modalità con cui la fede si dà nella storia era giunto anche Möhler, il quale aveva seguito lo stesso itinerario di lettura dei padri della Chiesa. «La fede si fa cosciente, per Möhler, e la sua unità si riflette nella molteplicità descrittiva dei dogmi»²¹. Nel momento in cui legge *Simbolica*, Newman aveva però già parzialmente elaborato la sua teoria, di cui il testo di Möhler diventa probabilmente un'ulteriore conferma²². Infatti, la necessità di tale teoria viene spiegata dall'autore facendo riferimento alla visione dell'essere umano che aveva già precedentemente delineato negli *Oxford University Sermons*:

¹⁹ ID., *Sviluppo della dottrina cristiana*, cit. p. 33.

²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹ A. PRANDI, *L'idea di sviluppo dottrinale in Newman*, in J. H. NEWMAN, *Sviluppo della dottrina cristiana*, cit. p. XXXVIII.

²² Sebbene Newman trovi personalmente conferma della propria teoria solo in Möhler, Prandi sottolinea come l'idea dello sviluppo della dottrina fosse presente anche in M. Blondel e V. Solovev; il primo condivide con Newman l'attenzione al dispiegarsi e all'evolversi del pensiero dell'individuo nel corso della vita, un dato che rende il confronto tra i due pensatori fruttuoso (vedi D. JERVOLINO, *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovanini*, Morano, Napoli 1994), mentre il secondo, diversamente da Newman, lega lo sviluppo delle idee religiose ad un'ottica di stampo millenaristico, incline ad individuare nella chiesa russa la realizzazione storicamente compiuta del cristianesimo.

Questa è la natura dello spirito umano: ha bisogno di tempo per comprendere a fondo le idee e portarle alla loro compiuta perfezione. Le verità più sublimi e più meravigliose, sebbene siano state rese note al mondo una volta per tutte da maestri ispirati, non avrebbero potuto subito essere comprese da coloro a cui erano state trasmesse²³.

Sebbene Newman sottolinei qui la scarsa capacità conoscitiva dell'essere umano solo di fronte alle verità rivelate, dispensate da Dio attraverso un misericordioso processo di *kenosis* che prevede da parte dell'uomo un inesauribile itinerario interpretativo, di fatto il pensatore estende questa considerazione ad ogni elaborazione intellettuale umana. Infatti, essendo l'individuo storicamente situato e innegabilmente limitato da pregiudizi e disposizioni personali, l'approfondimento graduale delle idee è individuabile in tutti i campi del pensiero. Rendendo la sua teoria maggiormente rilevante dal punto di vista filosofico, in quanto assunta a spiegare il modo proprio di ragionare dell'essere umano in quanto individuo in situazione, Newman elenca le possibili tipologie di sviluppo delle idee: premettendo che con il termine "sviluppo" egli intende sia il processo in sé che il risultato ultimo del dispiegarsi di un'idea, l'autore divide gli sviluppi in *matematici, fisici, materiali, politici, logici, storici, morali e metafisici*. Gli sviluppi derivanti da equazioni matematiche, dai processi di crescita degli organismi viventi e dalle azioni umane in campo pratico, quali l'arte o lo sviluppo economico di un paese, pur essendo esempi del carattere graduale e mai definitivamente realizzabile di ogni aspetto della vita, non riguardano in alcun modo l'evolversi della dottrina cristiana. Al contrario, gli sviluppi derivanti dagli interessi di una società, da un'inferenza logica, dall'accumularsi di testimonianze storiche a favore di una data teoria, dalla considerazione di ciò che è conveniente moralmente (anche se non logicamente stringente) e dall'analisi accurata di una teoria sono diversi modi in cui i dogmi possono venire approfonditi nel tempo.

²³ J. H. NEWMAN, *Sviluppo della dottrina cristiana*, cit. p. 35.

Oltre alla definizione delle diverse tipologie di sviluppo delle idee, l'altro elemento originale dell'opera è l'individuazione di sette criteri per distinguere gli sviluppi autentici della dottrina dalle sue corruzioni: *permanenza di un unico tipo, continuità degli stessi principi, potere di assimilazione, coerenza logica, anticipazione dello sviluppo futuro, azione conservatrice sul passato e vigore perenne*. Tali parametri sono utilizzati da Newman per testare la fedeltà del cattolicesimo romano alle sue origini, fedeltà che viene infine dimostrata attraverso il riferimento alle pratiche e ai dogmi ritenuti validi nella Chiesa antica. Di nuovo, gli studi compiuti dall'autore sul IV e V secolo si rivelano fondamentali.

Il terzo criterio, ovvero *il potere di assimilazione*, risulta particolarmente interessante perché mette in rilievo, da una parte, la capacità della verità di porsi in relazione con diverse culture assumendo anche linguaggi differenti, dall'altra, la presenza nella dottrina cristiana di aspetti che appartengono alla teologia naturale in quanto riconoscibili a partire anche solo dalla ragione utilizzata in conformità con la propria coscienza. Se l'eclettismo del cristianesimo dal punto di vista culturale è indubbio, per quel che riguarda i suoi aspetti prettamente filosofici Newman riporta un brano tratto dai suoi *Essays*:

Pensiamo che sia la Scrittura ad autorizzarci a dirlo, che all'atto della creazione il Signore spirituale dell'universo ha sparso i germi della verità nel mondo e questi germi hanno messo radici in modo diverso, hanno germogliato come in luogo incolto sviluppandosi in piante selvatiche, certo, ma vive. Pensiamo pure che, come gli animali inferiori portano su di sé i segni di un principio immateriale, pur essendo sprovvisti di anima, così le filosofie e le religioni umane hanno in sé, come elemento vivo, certe idee vere, benché non siano direttamente divine²⁴.

Questo testo, che richiama la dottrina delle "ragioni seminali", mostra la visione dinamica che Newman ha dell'universo, come di un organismo vivificato dal Verbo che, nei suoi diversi gradi di

²⁴ ID., *Sviluppo della dottrina cristiana*, cit. pp. 401-402.

perfezione, si dispiega verso Dio, in particolar modo attraverso gli sviluppi dell'intelletto umano. È in questa prospettiva che la presenza all'interno del cristianesimo di dottrine professate da altre filosofie precedenti diventa una prova della verità ed eternità del vangelo.

L'elaborazione della teoria dello sviluppo delle idee non muore con *Essay on the Development of Christian Doctrine*, ma rimane presente anche nelle opere successive di Newman, tanto da caratterizzare tutto il suo pensiero. Essa, infatti, non è solo la prova necessaria a Newman per dimostrare la cattolicità della chiesa romana, bensì una visione complessiva della realtà che individua l'inesauribile percorso dell'umanità, nei limiti delle sue possibilità, verso una comprensione maggiore della Verità. Infatti, non è solo l'interpretazione della verità cristiana a generare questo moto progressivo, ma è la realtà stessa ad essere essenzialmente dinamica grazie alla vivificazione apportata da ciò che di divino c'è nel mondo. Questa interazione tra spirito e materia, rivelata ai cristiani nel dogma dell'Incarnazione, ma pure evidente per l'uomo che sa porsi in ascolto della propria coscienza, spiega la gradualità dei processi di evoluzione del pensiero in quanto lo sforzo dell'intelletto di innalzarsi a Dio si incontra con i limiti propri dell'esistenza incarnata, realizzando così un dialogo infinito dell'individuo con Dio e con il mondo. Come nota Prandi, «è probabile che Newman risentisse di una formazione filosofica di tipo platonico; certo è che per lui la storia (cristiana) non ha in sé il suo principio informatore»²⁵.

Nonostante questa impostazione filosofica, a parte qualche eccezione²⁶, non venga ben accolta nel mondo cattolico, Newman non rinuncia a continuare a utilizzarla in campo teologico. L'idea di uno sviluppo graduale del dogma è ciò che gli permette di mettere in luce sia l'importanza di un magistero che si faccia interprete autorevole di un corpo ecclesiale infallibile a livello di dottrina²⁷, sia il ruolo dei

²⁵ A. PRANDI, *L'idea di sviluppo dottrinale in Newman*, cit. p. XVIII.

²⁶ Vedi P. P. OTTONELLO, *Newman e Rosmini*, cit.

²⁷ Vedi J. H. NEWMAN, *The Theological Papers on Inspiration and Infallibility*, cit.; ID., *Letter to the Duke of Norfolk*, in *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. II, Longmans, Green and Co., London 1901.

laici²⁸ in *On Consulting the Faithful in Matter of Doctrine*, assegnando loro il ruolo di interpreti del dogma nella storia accanto al magistero.

L'altro testo in cui si colgono le conseguenze teologiche della dottrina dello sviluppo è *Letter to Dr. Pusey*²⁹, in cui Newman mette in luce sia l'identità sostanziale della dottrina contemporanea sulla Vergine con quella delle origini, sia la variazione legittima delle modalità di devozione a seconda delle diverse sensibilità culturali, variazione giustificata appunto dalle differenti modalità d'evoluzione delle idee nella storia.

LA COSCIENZA

Vista l'importanza dell'idea di sviluppo come visione complessiva della realtà nel pensiero di Newman, rimane da analizzare l'organo d'origine divina responsabile di quel perenne dialogo con gli altri individui e col reale che porta all'evoluzione intellettuale e morale dell'uomo: *la coscienza*. È questa una delle tematiche newmaniane più rilevanti dal punto di vista filosofico.

La prima opera in cui troviamo traccia di questo tema è il sermone *The Influence of Natural and Revealed Religion Respectively* del 1830; la coscienza viene qui definita come l'organo che permette la comunicazione dell'individuo con la realtà soprannaturale, «una relazione con un'eccellenza che non possiede»³⁰, e che consente di elaborare una "teologia naturale", ovvero una visione di Dio che non si avvalga del testo rivelato.

Siccome risulta evidente che il puro uso del raziocinio non porta necessariamente al riconoscimento di Dio, la coscienza non si pone come una norma mentale imprescindibile, bensì come la voce di origine divina che ci narra la nostra essenza e che ci richiama al

²⁸ Non è un caso che anche Möhler, il quale pure aveva teorizzato lo sviluppo del dogma nella storia, avesse messo in luce il *sensus fidelium*: vedi ID., *On Consulting the Faithful in Matter of Doctrine*. Traduzione italiana: *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Morcelliana, Brescia 1991.

²⁹ Traduzione italiana: ID., *Maria*, Jaca Book, Milano 1993.

³⁰ ID., *Sermoni universitari*, cit. p. 67.

nostro fine ultimo, una voce che risulta flebile o potente a seconda della nostra disponibilità all'ascolto. Ciò spiega il motivo per cui filosofi di tutte le epoche hanno negato l'esistenza di Dio e hanno sostenuto idee diverse su ciò che si potesse definire moralmente accettabile. Ne consegue che la coscienza, pur essendo comune a tutti gli uomini, non può essere definita una facoltà naturale, quanto piuttosto un intervento divino nel mondo.

Se ci si affida alla coscienza, essa può diventare per noi anche il principio della vita morale, in un processo libero e graduale. Ciò che invece essa ci comunica sulla realtà soprannaturale è l'esistenza di un "potere supremo" che è per noi criterio di riferimento dell'agire e a cui dobbiamo obbedienza; ciò genera il senso religioso, l'affidamento dato non in conseguenza di una dimostrazione logica vincolante, ma per fede. Se dal solo ascolto delle norme morali dettateci dalla coscienza possiamo ricavare l'esistenza di un Principio che governa e giudica il mondo e la possibilità di una vita oltre la morte, ciò che le filosofie pagane non hanno potuto concepire è la natura personale di Dio e i suoi attributi: è questa la prerogativa della religione rivelata.

Questa considerazione per la religione naturale rimane nel pensiero dell'autore esclusivamente legata alle questioni della natura della coscienza, che accomuna qualsiasi credo, e delle ragioni seminali; è da notare, infatti, che Newman non aveva quasi alcuna conoscenza delle religioni non cristiane e una conoscenza superficiale del paganesimo³¹. Troviamo traccia del tema anche in *The Arians of the Fourth Century* e, in maniera più approfondita, nella sua opera principale, *Essay in Aid of a Grammar of Assent*³², pubblicata nel 1870. Nel primo testo in particolare, la misericordia di Dio che si fa conoscere gradualmente attraverso la coscienza e le mancanze umane è definita come "principio d'economia", probabile preludio all'elaborazione della teoria dello sviluppo:

³¹ Vedi J. HONORÉ, *Cristianesimo e religioni non cristiane nel pensiero di Newman*, in AA VV, *John Henry Newman. L'idea di ragione. Atti del III colloquio internazionale del pensiero cristiano*, Jaca Book, Milano 1992.

³² Traduzione italiana: J. H. NEWMAN, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, in *Scritti filosofici*, cit. (d'ora in poi: *Grammatica dell'assenso*).

L'economia è dunque questa legge provvidenziale in virtù della quale la verità si propone secondo gradi progressivi di ricezione. Bisogna lasciare tempo al tempo, affinché maturino le condizioni che favoriscono lo sbocciare del pensiero e della conoscenza. È soprattutto nel campo della verità morale e religiosa che si realizza il principio di economia³³.

L'idea che sia la coscienza l'organo che definisce l'essenza dell'uomo ponendolo in relazione con Dio al di là della mediazione scritturistica rimane uno dei pilastri del pensiero di Newman. Per questo in *A Letter to the Duke of Norfolk*, scritta nel 1874 per rivendicare la libertà nell'agire morale dei cattolici, l'autore si sentirà chiamato a tornare sul tema della natura della coscienza:

Dio ha gli attributi di giustizia, verità, saggezza, santità, benevolenza e misericordia in quanto caratteristiche eterne della Sua natura, la Legge del Suo essere, identica a Se stesso; poi, quando diventò creatore, Egli pose questa Legge, che è Egli stesso, nell'intelligenza delle sue creature razionali. La Legge divina, dunque, è la regola della verità etica, il criterio del giusto e dello sbagliato, un'irreversibile, suprema, assoluta autorità presente nell'interiorità degli uomini e degli angeli. (...) Per questo non è mai legittimo andare contro coscienza³⁴.

In questo brano, l'influenza che il platonismo ha avuto sul pensiero di Newman risalta particolarmente; infatti, la facoltà intellettuale *in toto*, in quanto impronta dell'essenza divina, viene assunta come principio costitutivo dell'essere umano e mezzo d'interazione con il suo creatore. Sebbene la coscienza abbia un ruolo preminente tra le altre facoltà insite nella mente umana, vista l'importanza che riveste la morale nella vita dell'uomo, il fatto che essa sia un

³³ J. HONORÉ, *Cristianesimo e religioni non-cristiane nel pensiero di Newman*, cit. p. 124.

³⁴ J. H. NEWMAN, *A Letter to the Duke of Norfolk*, in *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Longmans, Green and Co., London 1901, pp. 246-247 (traduzione mia).

dono divino fatto a tutta l'umanità consente all'autore di farne il punto di riferimento per una "via razionale" all'esistenza di Dio. In *Philosophical Notebook*³⁵, una raccolta di appunti personali scritti da Newman tra il 1859 e il 1888 e pubblicati in seguito alla morte dell'autore, troviamo una riflessione del 7 novembre 1859 intitolata "prova del teismo", nella quale l'esistenza di una forza interiore che ci spinge a conformare le nostre azioni ad un criterio di giustizia viene identificata come segno di un Giudice e Padre a noi superiore ed esterno. Innanzitutto, in linea con il testo appena considerato di *A Letter to the Duke of Norfolk*, viene definita la coscienza in quanto tale (non solo nella sua accezione morale) come la facoltà che, insieme al ragionamento, rende l'individuo consapevole della propria esistenza e che, come gli altri mezzi e criteri conoscitivi della mente, viene colta con un atto d'intuizione immediato. Newman rivede qui l'idea espressa negli *University Sermons* che l'obbedienza alla coscienza sia un atto di fede e fa di essa, invece, una caratteristica costitutiva, naturale dell'essere umano. All'interno del ruolo specificatamente morale della coscienza, l'autore distingue poi tra il senso del giusto e dello sbagliato e tra i giudizi concreti sulle proprie azioni; mentre il secondo significato di coscienza morale sottintende la possibilità di giudicare in modo diverso la moralità di una data azione a seconda del contesto culturale e, soprattutto, della rettitudine della persona stessa che giudica, il primo è comune a tutti gli uomini e, dato il suo carattere d'universalità, è indice della presenza di Dio, Giudice e Creatore:

Come abbiamo una nozione di giusto e sbagliato, così ne abbiamo una del bello e del brutto; ma la seconda serie di nozioni non è accompagnata da alcuna *sanzione*. (...) Contemplando e rimuginando questo sentimento, la mente concluderà ragionevolmente che ad essere l'oggetto del sentimento è un padre invisibile. E questo Padre possiede necessariamente alcuni di quegli speciali attributi che appartengono alla nozione di Dio. Egli è invisibile – è l'indagatore dei cuori – è onnisciente³⁶.

³⁵ Traduzione italiana: ID., *Quaderno filosofico*, in *Scritti filosofici*, cit.

³⁶ ID., *Quaderno filosofico*, cit. pp. 689-691.

Questa immagine della coscienza come testimonianza di una dimensione metafisica completa il quadro della visione newmaniana dell'essere umano: una forza spirituale incarnata, portatrice della vitalità divina, ma limitata dalla sua caratterizzazione storica, che può rifiutare la sua stessa origine, o porsi in libero ascolto di essa in un lento e soggettivo percorso di tensione verso la Verità. È questo dinamismo che denota la "differenza ontologica" dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi, dandogli la possibilità di aprirsi, oltre che verso Dio, anche verso gli altri individui e il mondo esterno assimilando e rielaborando le informazioni da essi provenienti, in un infinito processo di mutuo scambio.

Rimane un quesito a cui rispondere: quale idea di ragione può consentire di riconoscere un tale percorso progressivo e non necessario del pensiero umano verso la Verità?

UNA NOZIONE "AMPIA" DI RAGIONE

Il ragionamento probabile

Per comprendere la visione newmaniana della ragione risulta indispensabile fare riferimento alla tradizione "naturalista" inglese³⁷. All'inizio dell'età moderna, lo scetticismo generato dalle dispute teologiche medievali trova risposta in un atteggiamento filosofico che fa leva su due concetti: da una parte, sulla nozione di "probabilità", utilizzata per indicare l'adesione a un principio generata da una "prova interiore" o frequenza dell'apparire dei fenomeni, dall'altra, sull'idea di uno "scetticismo costruttivo", volto a trovare prove sufficienti in vista dell'agire quotidiano non in dimostrazioni, bensì nella semplice mancanza di un "dubbio ragionevole". L'adesione a proposizioni non dimostrabili in modo rigoroso viene dunque legittimata dai pensatori di questa tradizione a partire dalla costituzione stessa dell'essere umano, incline a ragionare in base alla probabilità e all'abitudine nella maggior parte delle situazioni in cui si trova coinvolto. Se in Locke questo tipo di ragionamento

³⁷ Seguo qui il testo di J. M. FERREIRA, *Scepticism and Reasonable Doubt*, cit.

viene riconosciuto come prevalente, ma ritenuto inferiore a quello basato su dimostrazione, intuizione o percezione attuale, in Butler, Hume e Reid troviamo il riconoscimento del ragionamento probabile, formato sulla base di numerose esperienze di valore non necessariamente oggettivo, come l'espressione più propria della razionalità umana. Newman subisce l'influenza di questi autori, acuita dall'idea della *phronesis* aristotelica come una saggezza di tipo pratico, generata dall'incontro dei propri valori con la vita.

Il contatto con queste filosofie permette a Newman di trovare la via per porsi in maniera critica nei confronti del razionalismo esasperato dei noetici di Oxford, i quali, agli occhi del pensatore, applicando il ragionamento dimostrativo alla religione conducevano il cristianesimo verso il liberalismo e dimostravano una colpevole incomprendenza della natura dell'essere umano. Se l'autore riconosce il valore dell'indagine razionale appresa da Whately e ne individua un'applicazione simile anche in ambito religioso, allo stesso tempo ne prende le distanze nel sermone *The Philosophical Temper, First Enjoined by the Gospel* mostrando la natura peculiare della fede, che fa derivare la sua umiltà da «principi più solenni e dottrine più terribili»³⁸ di quelli propri della ricerca scientifica, e introducendo una terminologia che caratterizzerà tutta la sua riflessione filosofica:

Se dai precetti i predicatori ricavano le migliori regole che si possono trarre per l'indagine scientifica, questo fatto tenderà soltanto a dimostrare che *essi* non avrebbero potuto, senza aiuto, dare origine o scegliere precetti così universali e così profondi; in questo modo contribuirà un poco alla forza di quell'*accumulazione di probabilità* che per altri aspetti sono così schiaccianti, secondo le quali essi parlavano non da se stessi, ma come se fossero mossi dall'ispirazione di Dio stesso³⁹.

Il riferimento alle "probabilità" è di fondamentale importanza; non dobbiamo dimenticarci, infatti, che Newman si muoveva in un panorama scientifico e filosofico di stampo positivista che identifi-

³⁸ J. H. NEWMAN, *Sermoni universitari*, cit. p. 55.

³⁹ *Ibid.*, p. 61 (corsivo mio).

cava l'esercizio della ragione con l'elaborazione di argomentazioni certe, inconfutabili. L'incontrovertibilità delle affermazioni logiche veniva ricercata anche nelle scienze empiriche in virtù dell'attendibilità dei sensi e dell'uniformità e misurabilità dei fenomeni naturali. Newman, al contrario, seguendo la tradizione naturalista considera la certezza in materia di religione come generata dall'accumulo di "probabilità antecedenti", ovvero di piccole esperienze, non decisive in loro stesse, che formano i giudizi in una certa direzione a seconda delle disposizioni caratteriali e delle conoscenze dell'individuo. La profondità di contenuti da parte di predicatori non istruiti è un esempio di probabilità antecedente verso il riconoscimento della presenza in loro dell'assistenza divina.

Ragione e fede

Gli ultimi sei *Oxford University Sermons*, di cui mi accingo a presentare il contenuto in modo generale, contengono l'elaborazione di una dottrina filosofica critica nei confronti del razionalismo liberale che Newman approfondirà, ma non modificherà in maniera sostanziale, in *Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Nella *Prefazione* l'autore indica i tre possibili significati che il termine "ragione" può assumere nel momento in cui viene contrapposto alla religione: esso può essere inteso come argomentazione logica rigorosa, come la facoltà di costruire "prove" in favore della religione o come abuso della facoltà stessa in campi che non le sono leciti. Nonostante Newman riconosca la necessità, vista la struttura della mente umana, che il contenuto della fede non sia in contrasto con la ragione, questi tre significati assumono nella sua opera una connotazione negativa in quanto costringono la razionalità in un campo troppo ristretto. Sebbene per certi intelletti individuare delle prove per giustificare il loro credo risulti indispensabile, le dimostrazioni non sono il movente della fede, in quanto solo una minima parte dei credenti è in grado di esplicitare le ragioni che li hanno portati a credere. Si tratta allora di trovare, innanzitutto, una definizione adeguata del termine "fede" che permetta di comprendere anche la vera natura della ragione. Siccome essa è la fiducia nell'esistenza di un mondo invisibile agli occhi, una fiducia che non è puramente intellettuale, ma che coinvolge la totalità dell'essere umano, essa non può esigere le stesse prove che si ricercano per lo studio dei fenomeni visibili:

La fede, come ho detto, non esige prove tanto forti quanto quelle necessarie per ciò che di solito si considera una convinzione razionale o una credenza in base alla ragione; e perché? Per questo motivo, perché essa è influenzata soprattutto da considerazioni antecedenti. In questo modo accade che i due principi siano opposti l'uno all'altro: la fede è influenzata da preavvisi, *precomprensioni* e (nel senso buono del termine) pregiudizi; mentre la ragione, da prove dirette e determinate⁴⁰.

Questa argomentazione comporterebbe l'opposizione totale tra fede e ragione se quest'ultima comprendesse solo la dimostrazione. Risulta chiara, invece, la tendenza di Newman ad avere uno sguardo integrale sull'essere umano, che colga l'attività della sua mente in tutta la sua complessità⁴¹, senza dividerla rigidamente in sezioni non comunicanti. La prova di ciò sta nel modo in cui basa l'esperienza della fede su "precomprensioni", ovvero impostazioni mentali, caratteriali, culturali e soprattutto morali che portano l'individuo ad accogliere o meno un certo avvenimento o una certa considerazione non logicamente stringente come elementi a favore della verità della propria fede. Questo deriva dalla natura stessa dell'essere umano, intelletto incarnato, dunque limitato, che viene a contatto con innumerevoli stimoli di vario tipo e la cui applicazione rigidamente dimostrativa è limitata al campo delle scienze. Analizzata nelle sue diverse applicazioni, in ambito scientifico o nella vita di tutti i giorni, nell'uso della ragione possiamo indicare una costante: la capacità di andare oltre le informazioni trasmesse direttamente dai sensi e ampliare la nostra conoscenza attraverso l'individuazione di collegamenti e analogie non immediatamente evidenti. In questo senso, anche la fede, in quanto supposizione basata su probabilità antecedenti, è una forma di raziocinio:

⁴⁰ ID., *Sermoni universitari*, cit. p. 357 (corsivo mio).

⁴¹ Ricordo che data la presenza di influenze platoniche nel suo pensiero, particolarmente evidenti in *A Letter to the Duke of Norfolk*, per Newman la mente (definita anche come intelletto o coscienza), essenza dell'essere umano, è sede sia del raziocinio che della coscienza morale.

Per esercizio della ragione si intende ogni processo o atto mentale con cui dalla conoscenza di una cosa si procede a conoscerne un'altra; che sia una ragione vera o falsa, che proceda da probabilità antecedenti, con dimostrazioni o in base a prove. E in questo senso generale è naturalmente compresa la fede, che è soprattutto un'anticipazione o una supposizione⁴².

Il motivo per cui la fede non richiede un ragionamento dimostrativo è che essa non è una speculazione esclusivamente teorica, ma un principio che forma l'individuo in vista dell'azione morale, «e l'azione non concede tempo per indagini dettagliate e complete»⁴³. Ciò non implica che qualsiasi fatto o considerazione assunta come probabilità antecedente legittimi il proprio credo; data la sua visione dell'uomo come essere razionale in quanto partecipe dell'essenza divina, Newman ritiene fondamentale che la fede risponda a criteri di ragionevolezza. Esiste però anche una forma di razionalità "implicita" che, pur individuando collegamenti e analogie in base alle quali imposta l'azione, non è in grado di esprimerli in un'argomentazione formalizzata. Questo è il caso di quelle questioni che tendiamo a considerare assodate pur non avendo mai analizzato le ragioni per cui le riteniamo tali, di cui un esempio è la fede nelle persone poco istruite.

Ciò che fa la differenza nell'assunzione di probabilità è la disposizione morale dell'individuo; come risulta chiaro dall'analisi che fa della coscienza, per Newman la morale non è un atteggiamento sentimentale distinto dalla ragione, ma uno stato complessivo del soggetto derivante dalle sue caratteristiche caratteriali e culturali di partenza e dalle scelte compiute nel corso della sua vita. Per esempio, la tendenza a basare le proprie credenze su pregiudizi (intesi nel senso negativo del termine), essendo essi premesse, non è una fallacia dell'argomentazione, bensì una cattiva disposizione morale. Il dialogo tra le nostre caratteristiche "naturali" e culturali iniziali e le situazioni vitali in cui ci troviamo coinvolti,

⁴² *Id.*, *Sermoni universitari*, cit. p. 417.

⁴³ *Ibid.*, p. 357.

dialogo vivificato dalla nostra libertà, per lo meno parziale, di scegliere la via da percorrere, condiziona anche il nostro rapporto con la verità portandoci ad accogliere una questione o un'altra come probabilità antecedente. L'accoglienza della fede, allora, deriva dalla propria natura morale in quanto «ciò che si pensa sia verosimile, dipende certamente da nient'altro che dalla condizione generale del proprio spirito, dallo stato delle proprie convinzioni, sentimenti, gusti e desideri»⁴⁴.

Questo modo concreto, esistenziale di guardare all'essere umano nel suo complesso fa della razionalità uno strumento duttile con il quale l'individuo mette in gioco le sue caratteristiche personali nella libera interazione con la realtà esterna. Esso spiega anche il rifiuto da parte di Newman sia della visione "Evangelical", volta a fare della fede un sentimento completamente distinto dalla ragione, sia del razionalismo dei noetici, i quali tentavano di fare della religione una disciplina scientifica individuandone le prove inconfutabili e tralasciando così sia l'elemento sacramentale, sia la libertà umana. L'idea di ragione accolta da Newman, invece, partiva dall'essenza razionale e dai limiti dell'essere umano, mettendone in luce così la capacità decisionale ma, allo stesso tempo, la necessità della *kenosis* divina per permettergli di accedere parzialmente alla Verità. Tale impostazione giustifica anche la progressiva elaborazione da parte dell'autore della teoria dello sviluppo delle idee; se l'uomo è intelletto incarnato, e dunque limitato dalla propria condizione di creatura, qualsiasi forma di conoscenza non può che essere graduale, frutto di una relazione col mondo culturalmente e storicamente determinata. Ciò vale in particolar modo per i contenuti della fede, il cui oggetto è al di là della sfera del sensibile. Individuando la prova di un effettivo sviluppo dei dogmi cristiani dallo studio della storia della Chiesa del IV e V secolo, Newman può allora spiegarne la legittimità attraverso la nozione di "ragione implicita", sostenendo, cioè, che le dottrine formalizzate secoli dopo la morte di Cristo erano già implicitamente presenti nel Credo e nella pratica della Chiesa. È ciò che argomenta nel sermone *The Theory of Developments in Religious Doctrine*, mettendo in luce

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 421-423.

come «fino al tredicesimo secolo non ci fu alcun diretto né distinto riconoscimento da parte della Chiesa dell'unità numerica della natura divina»⁴⁵.

La natura dei "principi primi"

Rimane una questione da chiarire riguardo all'idea di ragione di Newman: se il processo razionale si basa su precomprensioni e probabilità, è possibile individuare le assunzioni originarie da cui si sviluppa la conoscenza? Il pensatore risponde affermativamente, elaborando l'idea dei "principi primi". Questi non erano una novità nel panorama filosofico inglese, dato che Reid ne aveva individuato un certo numero che apparteneva alla natura umana in quanto tale e a cui era possibile accedere attraverso l'intuizione. Newman accoglie solo in parte questa idea in quanto non ne indica un numero preciso e non ritiene che essi derivino tutti dalla struttura umana in quanto tale, ma anzi mostra l'influsso del carattere, della cultura e della libertà individuale su di essi. Oltre a Reid, in *Essay on the Development of Christian Doctrine* egli fa chiaro riferimento agli *idola* individuati da Bacone, i quali, se per quest'ultimo erano soprattutto difetti del ragionamento umano che ponevano un ostacolo alla conoscenza scientifica, per Newman sono semplicemente caratteristiche della mente che non è possibile lasciare da parte⁴⁶.

I due testi in cui tratta la questione dei principi primi sono *Lectures on the Present Position of Catholics in England*⁴⁷, scritto in seguito all'adesione alla chiesa romana, e *Essay in Aid of a Grammar of Assent*. La definizione di "principi primi", però, raccoglie due possibili significati: mentre nella prima opera essi assumono un valore culturale e personale, e quindi variano da uomo a uomo, in *Grammar of Assent* Newman riflette maggiormente sulla possibilità di intenderli come strutture universali della mente umana.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 583.

⁴⁶ Vedi *Id.*, *Sviluppo della dottrina cristiana*, cit. p. 124.

⁴⁷ Traduzione italiana: *Id.*, *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, Jaca Book, Milano 2000.

In *Lectures on the Present Position of Catholics in England* Newman, descrivendo la natura del pregiudizio, lo definisce come un principio primo precedente il ragionamento, «un'opinione che l'individuo dà per scontata, senza accorgersi che la dà per scontata, e che, anche se ne fosse consapevole, riterrebbe troppo ovvia per parlarne»⁴⁸. Tali sono, per esempio, quei principi che ci fanno propendere per un'opinione o per l'altra senza una ragione apparente. Questa intelligente analisi psicologica mostra quanta parte abbiano l'educazione e le esperienze passate nella formazione dei nostri giudizi, esperienze condizionate anche dalle scelte volontarie dell'individuo; a parità di cultura e di coerenza nell'argomentazione, ciò che fa la differenza nella scelta delle proprie posizioni è la libertà. Allo stesso modo, dipende dalla propria natura morale fare dei principi primi delle precomprensioni o dei pregiudizi. Infatti, chi ha delle precomprensioni è pronto a farle cadere nel momento in cui l'esperienza le confuta, mentre i pregiudizi vengono mantenuti nonostante l'evidenza in quanto sono retti da un atteggiamento morale errato, volto a ricercare volutamente nell'altro un capo d'accusa.

Dopo aver mostrato la presenza di punti fermi nella mente, oltre i quali non è possibile andare, che stanno alla base di qualsivoglia ragionamento, Newman ne spiega la differente origine:

Di questi principi primi, ve ne sono molti che sono comuni alla stragrande maggioranza del genere umano, ed essendo stati impressi nella mente umana dal suo Creatore, sono perciò veri. Tali sono le grandi verità della legge morale, per esempio il dovere della giustizia, della verità e della temperanza. Altri principi primi appartengono agli individui, e perciò sono privi d'autorità; come, per esempio, per prendere un caso non frequente, l'opinione che non vi sia differenza alcuna tra la virtù e il vizio⁴⁹.

Nonostante la descrizione dei principi primi comuni agli esseri umani sia piuttosto generica, notiamo che, in continuità con ciò che affermerà in *Philosophical Notebook* e *A Letter to the Duke of Norfolk*,

⁴⁸ ID., *Discorsi sul pregiudizio*, cit. p. 294.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 295-296.

Newman annovera tra di essi la coscienza morale, ovvero la percezione di una differenza tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Allo stesso tempo, però, è importante rilevare che l'autore evita di parlare di principi "universali", in quanto al massimo essi sono definiti come comuni alla maggior parte degli uomini; infatti, a causa delle tendenze e delle scelte personali di ciascuno, l'esistenza stessa di una legge morale può essere rinnegata. Ciò, agli occhi di Newman, non fa della "via" all'esistenza di Dio basata sulla coscienza che elaborerà in *Philosophical Notebook* una via fallace, dato che il riconoscimento quasi generale di tale legge del cuore umano ne determina la forte probabilità, ma implica semplicemente che la libertà umana è tale da permettere all'individuo di rinnegare la sua stessa origine. Nonostante il tentativo che compirà di individuare un argomento forte a supporto dell'esistenza di Dio, dunque, per il pensatore rimane la libera, limitata e progressiva formazione dell'essere umano ciò che determina la fede⁵⁰. Qui sta la grande differenza rispetto al pensiero di Butler: sebbene egli sostenesse la stessa idea di ragione basata sulla probabilità, a suo modo di vedere la necessità di aderire alla Verità stava nell'elevatezza e nella dignità stessa delle questioni riguardanti la religione e la morale, mentre per Newman, come abbiamo visto, tale adesione dipende dallo stato morale dell'individuo e, quindi, soprattutto dalla libertà.

I principi primi e la libertà umana in *Grammar of Assent*

Per mostrare la trattazione dei principi in *Grammar of Assent* risulta necessario mostrare la genesi e gli obiettivi dell'opera. Ian Ker, facendo riferimento ad alcune lettere di Newman degli anni '50, ha mostrato come vi fosse piena continuità tra la riflessione filosofica

⁵⁰ La prova dell'importante ruolo assegnato alla libertà da parte di Newman, a mio modo di vedere, sta anche nel fatto che in *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, scritto successivamente a *Philosophical Notebook*, tra i principi primi generali della natura umana è annoverata l'esistenza di Dio, principio di fatto negato da un certo numero di persone e il cui carattere, dunque, non può essere necessitante.

contenuta negli *Oxford University Sermons* e *Grammar of Assent*, nonostante i trent'anni di distanza. Anche quest'ultima opera, infatti, è volta ad una comprensione dei meccanismi della ragione umana a partire dalla vita concreta, in opposizione dunque all'idea limitata di ragione propugnata dal liberalismo, in modo tale da mostrare la ragionevolezza della fede⁵¹.

Grammar of Assent è pubblicato nel 1870. Se gli *Oxford University Sermons* contenevano una riflessione sulla reale natura del ragionamento umano, basata sulla probabilità e sulla libertà, quest'ultima opera a carattere filosofico approfondisce questa idea concreta e storica di ragione continuando la riflessione sui principi primi accennata in *Lectures on the Present Position of Catholics in England* e individuando gli atteggiamenti psicologici che stanno dietro alle diverse forme di ragionamento e apprensione della verità.

Alla prima menzione dei principi primi, essi vengono definiti come "supposizioni", ovvero proposizioni indimostrabili su cui si basano i nostri ragionamenti:

Per supposizione intendo un assenso a primi principi; e per primi principi intendo la proposizione dalla quale partiamo per ragionare su un dato argomento, qualunque sia. Di conseguenza, essi sono molto numerosi e variano molto a seconda delle persone che ragionano, a seconda del loro giudizio e della forza dell'assenso, dato che vengono accettati da una mente, non da un'altra, e solo pochi di essi da tutte⁵².

Come nelle *Lectures*, viene richiamata la distinzione tra principi individuali e principi a carattere generale, con la differenza che qui viene accolta la possibilità che alcuni di essi siano effettivamente a carattere universale e dunque veri. Tra questi ultimi, il più basilare è l'esistenza di cose a noi esterne, idea che deriviamo dall'esperienza della percezione sensibile e il cui processo di generazione è paragonabile a quello dell'idea di Dio che ricaviamo dagli stati della nostra coscienza. Riprendendo in parte Hume, Newman include

⁵¹ Vedi I. KER, *John Henry Newman*, cit. pp. 618-619.

⁵² J. H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, cit. pp. 951-953.

tra queste tipologie di principi la credenza nella nozione di causa, legata anche all'idea di una Volontà originaria da cui derivano tutti i fenomeni⁵³. L'autore chiarisce poi la genesi di questi principi: essi non sono contenuti che la mente umana coglie direttamente, come per Reid, bensì astrazioni, generalizzazioni che l'individuo compie a partire da un'esperienza compiuta ripetutamente. Nonostante siano indimostrabili, i principi sono determinati dall'esperienza ed è questo che ne rende la maggior parte non universalmente condivisibile in quanto derivanti dai diversi contesti vitali degli individui. Per questo motivo, nella sezione dedicata all'inferenza, Newman mostra l'impossibilità di costruire dimostrazioni riguardanti fatti concreti, dovuta alla varietà dei primi principi. Anche nel caso in cui venga accolta come premessa una presunzione universalmente condivisa, infatti, altri principi di carattere individuale o culturale influenzerebbero gli sviluppi della dimostrazione, «postulati sottili che accompagnano il corso del ragionamento, passo dopo passo, e imputabili ai sentimenti dell'età, del paese, della religione, delle abitudini sociali e delle idee»⁵⁴.

Questa caratterizzazione relativistica dei presupposti del pensiero, a mio modo di vedere, fa di Newman un pensatore maggiormente attento alle condizioni concrete dell'essere umano e, allo stesso tempo, alla sua dignità di creatura libera rispetto ad altri naturalisti quali Hume, Butler e Reid. Mi sembra che l'interpretazione di Ferreira vada nella stessa direzione, in quanto egli sottolinea come in *Grammar of Assent* Newman mantenga l'idea espressa nel suo testo sul pregiudizio che una cattiva disposizione morale influisca sull'apprensione dei principi e che la ragione possa intervenire su di essi e correggerli⁵⁵. Ciò spiega il motivo per cui Newman ha incluso tra i

⁵³ Ferreira ha sostenuto che l'esistenza di Dio non fosse inclusa da Newman tra i principi primi; il fatto però che il pensatore affermi che gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio svolti a partire dalla coscienza e dall'ordine della natura seguono lo stesso meccanismo rispettivamente della credenza in un mondo esterno e nell'idea di causa mostra, a mio modo di vedere, la loro natura di principi primi.

⁵⁴ J. H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, cit. p. 1301.

⁵⁵ Vedi J. M. FERREIRA, *Scepticism and Reasonable Doubt*, cit. p. 166.

principi veri e genuini anche l'idea di Dio Giudice e Creatore, idea che di fatto alcuni rifiutano a causa della loro cattiva volontà. Ferreira rileva poi come, per il pensatore, la ragione sia responsabile anche di quegli atti del pensiero che paiono intuitivi. Se in *Philosophical Notebook* egli dà all'intuizione un ruolo di rilievo nella conoscenza umana, successivamente pone la ragione implicita al centro dei processi immediati del pensiero, in quanto «tale carattere implicito rende la ragione quasi indistinguibile dall'intuizione»⁵⁶.

Secondo Newman, i processi del ragionamento sono dunque presenti in ogni atto della nostra mente e, sia che siano chiaramente espressi, sia che siano impliciti, essi derivano da atti volontari o, soprattutto nel secondo caso, dall'adesione a principi primi e probabilità antecedenti dovuta alle nostre libere scelte di vita, che hanno determinato la nostra condizione morale.

L'inferenza informale

Chiarita la natura dei principi primi, rimane da spiegare il modo in cui Newman approfondisce e giustifica la natura dei ragionamenti impliciti, basati su probabilità antecedenti e deduzioni non espresse, in *Grammar of Assent*.

Le definizioni fondamentali in questo senso sono quelle di "inferenza formale" e "inferenza informale". L'inferenza in quanto tale è l'atto mentale che sta dietro alla conclusione che viene raggiunta su di una data domanda; essa comporta un ragionamento a catena in cui dai dati assunti vengono ottenuti altri dati conseguenti, fino a ottenere una risposta conclusiva alla domanda iniziale. Un'inferenza ha carattere formale se è dimostrativa, ovvero se è formulata in modo esplicito, a prescindere che tale formulazione avvenga attraverso simboli formali o semplicemente in modo verbale attraverso «le mere espressioni grammaticali "poiché", "dunque", "supponendo", "così che", "analogamente", e così via»⁵⁷. Essa è lo strumento proprio della geometria, dell'algebra e dell'aritmetica, uno strumento volto ad ottenere verità incontrovertibili se applicato in campo

⁵⁶ *Ibid.*, p. 206 (traduzione mia).

⁵⁷ J. H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, cit. p. 1291.

“nozionale”, ovvero nel caso in cui i suoi termini riguardino concetti astratti. Nel momento in cui viene applicata ad oggetti concreti, invece, perde di efficacia a causa della caratterizzazione soggettiva dei principi primi e delle probabilità antecedenti. La realtà, agli occhi di Newman, è troppo complessa per essere risolta in una catena deduttiva, in quanto «questa universale scena vivente delle cose, dopo tutto, è un mondo tanto poco logico quanto poetico»⁵⁸.

A trent'anni di distanza dagli *Oxford University Sermons*, dunque, Newman continua la sua battaglia contro le pretese del liberalismo di applicare il metodo scientifico a tutti i campi, compreso quello religioso. L'“organon” adeguato per la comprensione della realtà nella sua concretezza e complessità, invece, è l'inferenza informale, basata sui ragionamenti impliciti derivanti dall'assunzione di probabilità antecedenti.

La conclusione di tale analisi degli strumenti della conoscenza umana è che, nel campo della realtà concreta, «la certezza di una proposizione consiste propriamente nella certezza della mente che la contempla»⁵⁹. Con il termine “certezza” Newman intende non la semplice asserzione di una proposizione, il cui atto mentale è l'assenso e che può mutare nel tempo, ma un'adesione duratura alla sua verità che toglie ogni dubbio. Il fatto che la certezza, nel campo della realtà concreta, sia basata su probabilità non implica che essa sia impossibile, dato che la ragione umana, di fatto, è strutturata in modo tale da aderire incondizionatamente ad una verità anche se tale convinzione si basa su argomenti probabili. Un esempio particolarmente efficace utilizzato da Newman per descrivere questo atteggiamento è quello del carattere insulare della Gran Bretagna: esso è sostenuto con certezza da tutti, anche se nessuno l'ha effettivamente appurato percorrendo personalmente a piedi l'intera costa.

La conclusione dell'autore, dunque, è che la certezza, necessaria in ambito religioso per nutrire una fede autentica che non sia solo un assenso a una nozione, è giustificata anche nel campo del ragionamento probabile in quanto atteggiamento naturale della mente umana nel suo rapportarsi con la realtà. Piuttosto, è la tipologia di

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 1297-1299.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 1339.

ragionamento utilizzata dalla scienza e basata su inferenze formali a costituire un'eccezione rispetto al modo quotidiano di ragionare.

Per caratterizzare ulteriormente questa modalità comune di ragionamento, Newman, riprendendo un termine utilizzato da Locke e attribuendogli un significato originale, paragonabile alla nozione aristotelica di *phronesis*, presenta la nozione di "senso illativo" come la facoltà che denota l'eccellenza del ragionamento probabile. Essa è la capacità di raggiungere la certezza su questioni concrete in modo quasi immediato, attraverso un celere passaggio dai principi primi e dalle probabilità antecedenti alle conclusioni. Un esempio dell'applicazione del senso illativo è l'abilità dello stratega, o la capacità dei contadini di prevedere il tempo atmosferico. Il fatto che «esso non fornisce alcuna misura comune fra mente e mente, in quanto non è nient'altro che un dono o un'acquisizione personale»⁶⁰, denota ulteriormente il carattere soggettivo della conoscenza della realtà.

Se *Grammar of Assent* viene accolta con entusiasmo da Ward e altri amici e colleghi di Newman, non si può dire lo stesso di riviste cattoliche come «Month» e «Tablet», le quali criticano le conclusioni scettiche dell'opera⁶¹. L'autore, infatti, riteneva impossibile ottenere dimostrazioni in materia religiosa, anche perché ciò avrebbe negato la natura soprannaturale della fede, data dall'opera della grazia e dalla libera adesione umana. Non per nulla, nella sezione dell'opera dedicata all'assenso in campo religioso, l'autore critica l'impostazione di Paley, il quale aveva ritenuto possibile individuare prove inconfutabili della verità del cristianesimo⁶².

Dalla breve analisi del pensiero di Newman emerge il fatto che, come la sua vita, anche la sua filosofia può essere interpretata alla luce del dialogo, in quanto egli è riuscito a cogliere ed esprimere la complessità del rapporto dell'essere umano col mondo e con Dio. Il dialogo fra esseri umani, infatti, presuppone sia la capacità di aprirsi all'altro, sia il coinvolgimento delle proprie caratteristiche peculiari, in un processo di comprensione e influenza vicendevole.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1455.

⁶¹ Vedi I. KER, *John Henry Newman*, cit. p. 638 (traduzione mia).

⁶² Vedi J. H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, cit. p. 1563.

Nel pensiero di Newman tale processo è possibile grazie alla facoltà intellettuale (o coscienza), che permette all'essere umano di rapportarsi in modo progressivo con la realtà esterna attraverso quei limiti conoscitivi dovuti alla sua caratterizzazione storica, culturale e personale. Dato che tale facoltà deriva dalla partecipazione dell'individuo a Dio, questa relazione che l'uomo intrattiene con il mondo e con gli altri esseri umani coinvolge anche un dialogo più grande, che consiste nell'interazione tra la coscienza e il Creatore.

Vediamo, allora, come la filosofia di Newman ponga l'essere umano al centro dei due poli Dio-mondo: la partecipazione a Dio attraverso l'intelligenza rende l'individuo originariamente in grado di porsi in relazione con la realtà e riflettere su di essa, ed è tale dialogo col reale a risvegliare in lui la possibilità di relazionarsi col suo creatore attraverso il dono della Scrittura e, nel caso in cui tale dono non sia disponibile causa ragioni storiche o culturali, attraverso il richiamo della coscienza morale. È questo duplice dialogo che dona all'essere umano la sua essenza di "intelletto incarnato".

L'ORIGINE TEOLOGICA DELLA DIALETTICA DI HEGEL

ORLANDO LUCA CARPI

Editor's note: Beyond its contents, and its disputable speculative outcomes, Hegel's thought is of the utmost importance in the history of Western philosophy because of its peculiar use of reason: which clearly appears in the formulation of the so-called "dialectical logic". Hegelian logic presents itself in a threefold pattern, that is, comprising three stages of development: called the steps of abstract-negative-concrete by Hegel himself (who never used the better known terminology of thesis-antithesis-synthesis). This too easily trivialised formula suggests that any initial position suffers from a certain degree of abstractness, and needs to be "purified" through the negation (relativisation), in order to attain a higher level of concreteness-completeness-perfection.

Left Hegelians, such as Feuerbach, Bauer, Stirner, simplified Hegel's multidimensional thought from a materialistic point of view, expunging its metaphysical significance and emphasising its methodological framework (the so-called "dialectical method"). This reductive interpretation led to Marx and Engels' conception of history and application of dialectic to political economy, which was widely followed by the Marxist philosophers of the nineteenth and twentieth century. Croce and Gentile, too, misinterpreted the original meaning of Hegelian dialectic; the former reduced it to an absolute historicism, in which God is presented as mankind in its historical development; the latter reduced it to an actualism, which combines Hegelian elements with Fichtean transcendental subjectivism.

Actually, Hegel elaborated his thought through a long reflection that started from the dogmas of the Holy Trinity and Incarnation. The author believes that the Hegelian position should be brought back to its theological origins, which Right Hegelians of the nineteenth century were only partially able to understand.

TEOLOGIA, LOGICA E DIALETTICA: I PRINCIPI TEORETICI

Hegel costituisce la chiave di volta della storiografia filosofica dell'800, in quanto non solo può essere considerato il "padre" della storia della filosofia e della filosofia della storia, ma con lui nasce la dialettica, cioè la logica intesa come scienza della contraddizione; infatti il divenire e la contraddizione in lui sono conciliati in un'unità vivente: lo Spirito Assoluto. Lo Spirito Assoluto è Dio, il Dio della tradizione giudaico-cristiana, che può essere conosciuto realmente dall'individuo (spirito finito) solo attraverso la filosofia. La filosofia di cui parla Hegel è un nuovo modo di comprendere la realtà, che da lui è chiamato dialettica. Hegel intende per dialettica la logica intesa come scienza della contraddizione, propria del divenire. Nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807) la dialettica è in Hegel ancora intrisa di elementi romantici, per cui il Filosofo si serve di "figure", prese dalla storia, per pervenire al Sapere Assoluto, ma con *La Scienza della Logica* (1812-1816) la dialettica trova la sua realizzazione scientifica; infatti al posto delle "figure" Hegel, da questo momento in poi, userà le categorie logiche, cioè i concetti propri della ragione (*Vernunft*).

Qual è l'origine della dialettica?

Dopo il ritrovamento da parte di Nohl nel 1908 degli scritti teologici giovanili di Hegel, si può affermare con sicurezza che è la teologia luterana la fonte della logica dialettica hegeliana. Si dovranno quindi esaminare i principi teoretici che ne stanno alla base. Questi principi¹, come afferma anche lo studioso italiano Enrico De Negri, coincidono con i semplici inizi del filosofare hegeliano e costituiscono la dialettica o, come si dice dalla sinistra hegeliana in poi, il metodo dialettico. Bisognerà dunque indagare questo metodo, che, come

¹ Enrico de Negri afferma nell'introduzione alla sua antologia sui frammenti giovanili: «Al titolo della presente pubblicazione io mantengo volentieri quel tanto di ambiguità con la quale esso mi è venuto in mente. *I principi di Hegel* può infatti indicare i semplici inizi oppure anche i fondamenti teoretici del suo pensiero. In realtà si tratta di tutte e due le cose sebbene il secondo significato predomini di gran lunga sul primo e meglio si addice alla natura del mio commento» (E. DE NEGRI, *I principi di Hegel*, Firenze, Nuova Italia, 1974, Introduzione, p. V).

vedremo, sembra non potersi distinguere dai contenuti, per comprendere appieno la logica dialettica hegeliana.

Molto banalmente la dialettica hegeliana viene liquidata dai detrattori del Filosofo di Stoccarda (ma anche dai suoi sostenitori) come un procedimento triadico costituito dalla tesi, dall'antitesi e dalla sintesi. Vedremo come questo sia insufficiente e non prenda soprattutto in considerazione la vera terminologia hegeliana. Hegel infatti non usa mai i termini: tesi, antitesi, sintesi nel senso indicato; egli usa sempre e non casualmente: in sé (*an sich*), per sé (*für sich*), in sé e per sé (*an sich für sich*).

In ciò consiste la vera incomprendione della filosofia di Hegel; infatti non si tratta solo di una questione terminologica, ma di una questione senz'altro di carattere contenutistico.

La terminologia tesi, antitesi, sintesi è propria della concezione idealistica prehegeliana e si trova espressa "tout court" nella *Dottrina della scienza* di Fichte, la cui lontana radice è piuttosto la *Critica della ragion pura* di Kant, in cui, nella *Dialettica trascendentale*, si esprimono la tesi e l'antitesi nelle antinomie alla ricerca di una possibile sintesi. In Kant questa sintesi non compare e non può comparire, in quanto per lui *dialettica* significa pura opposizione e dialettica trascendentale logica della parvenza, contrapposta all'analitica, che è logica della verità.

Non si tratta di una pura differenza terminologica, in quanto l'"in sé" e il "per sé" costituiscono quel "gergo" che Hegel ha ricevuto in eredità dalla teologia luterana, e, se si vuole trovare un riferimento filosofico, questo è semmai rappresentato da Schleiermacher, non tanto da Fichte e da Kant. Hegel considerava infatti la logica generale una disciplina formale, priva di qualunque contenuto, e per questo motivo non poteva certo costituire la via attraverso la quale giungere ad una nuova metafisica nel senso indicato da Fichte.

Come mostrano già anche gli scritti giovanili, Hegel aveva capito perfettamente che attraverso la logica generale, fondata in ultima istanza sul principio di identità, non si sarebbe potuto rendere ragione del divenire. Per questo motivo egli, al fine di rinnovare la logica nel senso contenutistico e materiale (realizzato poi dalla famosa opera *Scienza della logica* del 1812-1816), dovette criticare il suddetto principio di identità, non nel senso però scettico di negarlo semplicemente, ma facendo vedere come esso sia del tutto insufficiente per comprendere la molteplicità dell'esperienza.

Il principio di identità è dunque relegato all'interno della filosofia dell'intelletto (*Verstand*), cioè la riflessione che lo spirito finito compie nel rapportarsi all'oggetto visto in opposizione totale a sé come soggetto, come coscienza, per riprendere la terminologia che Hegel usa nella *Fenomenologia dello spirito* (1807).

La logica aristotelica ed anche la logica trascendentale kantiana (che sottostanno al principio di identità) assolvono benissimo questo compito, ma per comprendere la molteplicità non sono sufficienti, ed ecco il ricorso alla dialettica dell'in sé e per sé, in cui il principio di identità (e di non contraddizione) deve essere negato, cioè superato.

Questo è il risultato della filosofia hegeliana della ragione (*Vernunft*) concepita distinta dall'intelletto (*Verstand*); già Kant concepiva tale distinzione nel senso che solo l'intelletto attraverso i suoi concetti può unificare il molteplice dell'intuizione, e la ragione rimane invece con le sue idee (concetti razionali) vuote, in quanto ad esse non corrisponde alcuna intuizione; Hegel considera al contrario la superiorità della ragione speculativa sull'intelletto, basandola sul fatto che non è limitata dall'intuizione empirica.

Si diceva pertanto che Hegel non è tanto debitore a Fichte e a Kant per il suo concetto di dialettica, ma, nella elaborazione di questa, a Schleiermacher² anche per la terminologia; infatti Schleiermacher, nei

² Enrico De Negri, a proposito di Schleiermacher, afferma: «Con lo Schleiermacher lo Hegel è stato assai mite, e ciò convalida la congettura che i *Discorsi sulla religione* non siano estranei al formarsi della mentalità hegeliana. Una volta lo Hegel ha elevato quell'opera a simbolo delle migliori tendenze del tempo; un'altra volta si è compiaciuto che in essa la natura non venga più intesa come una raccolta di fenomeni singoli, ma come un universo in cui è abbattuta la parete divisoria tra la conoscenza e il suo oggetto, altrimenti dato per irraggiungibile: "il dolore vien conciliato nel godimento, e l'aspirazione senza fine soddisfatta nell'intuire"» (E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 79). E qualche pagina prima: «È sempre imbarazzante parlare di influssi; ma alle nuove meditazioni dello Hegel sulla religione e al suo modo di reinterpretare il Cristianesimo, non devono essere estranei i *Discorsi sulla religione* dello Schleiermacher. Per l'illuminato pastore luterano l'idea originaria della religione cristiana "Non è altra che quella

Discorsi sopra la religione (1799), usciti quando Hegel non aveva ancora pubblicato nulla, usa proprio una terminologia di origine teologica a cui il Filosofo di Stoccarda farà riferimento. Questo non accade casualmente: Schleiermacher era un pastore luterano, Hegel, già educato in famiglia al luteranesimo, fu mandato a studiare al seminario teologico di Tubinga, dove ebbe per compagno Schelling, figlio di un diacono luterano. Peraltro in quel seminario si insegnavano e si interpretavano i dogmi della teologia e della cristologia luterana. Come si sa, la lingua tedesca è nata dalla traduzione della Bibbia fatta da Lutero, e pertanto il lessico tedesco venne arricchito di moltissimi termini di origine teologica, che risalgono ai Padri della Chiesa e alla Scolastica medioevale.

del generale contrapporsi di ogni finito all'unità dell'intero, e della maniera in cui la divinità tratta un tale contrapporsi; ond'essa media l'inimicizia contro sé, e alla distanza che si fa sempre maggiore pone dei termini mercè singoli punti sparsi sull'intero, i quali sono in pari tempo finito e infinito, in pari tempo umano e divino (il Cristo). La corruzione e la redenzione, l'inimicizia e la mediazione, ecco i due rapporti fondamentali inseparabili e reciprocamente congiunti, di questo modo di sentire; e con essi vien determinata la figura di tutto il contenuto religioso nel Cristianesimo e la sua intera forma". «E sotto l'impressione della lettura dei *Discorsi* deve essere stato scritto nel 1800 l'abbozzo a noi giunto con una mutilazione al principio e con una lacuna in mezzo, che tra gli studiosi dello Hegel va sotto il nome di *Systemfragment*» (*ibid.*, p. 59). Nel *Frammento di Sistema* di Hegel del 1800, De Negri ravvisa: «Oltre a un certo tono comune a tutti i romantici, allo Schleiermacher ci riconduce l'idea centrale di questo frammento: non la filosofia, bensì la religione riconcilia l'uomo con l'assoluto». E più avanti: «Ma, a differenza dello Schleiermacher, il primato ora concesso alla religione non dura a lungo. Tuttavia quando la filosofia tornerà a prevalere, la sua essenza si manterrà strettamente affine all'essenza della fede: il sapere dell'assoluto, la fruizione dell'assoluto nell'elemento della scienza. In questo elemento il dogma della conciliazione proprio del Cristianesimo dovrebbe liberarsi della sua trascendenza e risolversi in un puro ritmo dialettico. L'interpretazione filosofica di quel ritmo e la dimostrazione che solo con esso si riottiene la totalità dell'assoluto distingue lo Hegel dallo Schleiermacher, e lo distanzia dalla mentalità romantica in genere» (*ibid.*, pp. 62-63).

Lo *an sich* e il *für sich* di Hegel non sono altro che l'“in sé” e il “per sé” della tradizione. In Hegel vengono usati però molto più spesso che nella teologia medioevale, proprio perché la mentalità scolastica procedeva per definizioni precise, ciascuna circoscritta nei propri limiti, attraverso distinzioni “chiare e distinte”; la mentalità romantica hegeliana invece, volendo dimostrare il nesso di tutto con tutto, trasportava anche a livello terminologico questa pretesa filosofica di un universo fluido dando luogo a una serie di rapporti diversi e opposti. Il filo conduttore della dialettica hegeliana dell'in sé e per sé consiste nella secolarizzazione dei misteri teologici della Trinità e dell'Incarnazione. Il *Verbum caro factum est*, quello che i tedeschi designano col termine *Menschwerdung*, è il mistero del farsi uomo che si presenta a Hegel come il problema del divenire, del *fieri* (*werden*) dello Spirito, nel senso dello sviluppo dialettico per cui il cammino della filosofia corre parallelo, nel secolare processo dello spirito del mondo (che vedremo oggetto della filosofia della storia), a quello della ragione, giacché il trionfo della filosofia sulla religione non significa altro che la dialettizzazione dei concetti teologici. Si può comprendere già di qui come le tre persone della Trinità saranno concepite dialetticamente come in sé, per sé ed in sé e per sé (Padre, Figlio, e Spirito Santo).

Hegel parte proprio dal concetto teologico di Trinità per elaborare tutta la sua filosofia: se il Padre non discende sulla Terra si avrà un'epoca corrispondente dell'umanità in cui Dio viene visto semplicemente in sé, assolutamente trascendente il mondo (cfr. figura fenomenologica della coscienza infelice)³. Al Figlio che scen-

³ «La coscienza infelice è la coscienza di sé come dell'essenza duplicata e ancora tutta impigliata nella contraddizione» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. Firenze, Nuova Italia, 1973, p. 174). E poco più avanti, parlando della coscienza infelice, Hegel la considera come soggettivismo pio: «Questa coscienza infelice scissa entro se stessa è così costituita che essendo tale contraddizione della sua essenza una coscienza, la sua prima coscienza deve sempre avere insieme anche l'altra; in tal modo mentre essa ritiene di avere conseguita la vittoria e la quiete dell'unità deve immediatamente venire cacciata da ciascuna (delle sue due coscienze). Ma il suo vero ritorno in se stessa o la sua conciliazione con sé rappresenterà il concetto

de a diffondere la sua Parola sulla terra, corrisponderà come momento del per sé l'epoca del Figlio, cioè quella in cui l'umanità agisce ed elabora gli elementi della sua civiltà.

Se infine lo Spirito Santo riunisce gli uomini nella Chiesa, l'epoca corrispondente (Spirito Santo come epoca dell'in sé e per sé) sarà quella in cui attraverso l'esperienza degli uomini, accumulatasi nei secoli, si ripristina l'unità precedentemente frantumata e questa sarà, nelle intenzioni dell'Autore, l'epoca a lui contemporanea.

Come dice lo stesso Hegel, questo è il cammino dell'uomo come creatura: «Egli incomincia con la fede negli Dei fuori di sé, con la paura, finché coll'agire ha sempre più separato se stesso; ma allora ritorna nelle unificazioni, all'unità originaria, che è ora sviluppata, auto-prodotta, sentita come tale. Riconosce così la divinità – cioè lo spirito di Dio è in lui –, esce dalle sue limitazioni, supera la modificazione e restaura il tutto. Dio, il figlio, lo spirito santo!»⁴.

dello spirito che, ormai vitale, è entrato nella sfera dell'esistenza e ciò perché essa in lei, come una coscienza indivisa è nel medesimo tempo coscienza duplicata; essa stessa è l'intuirsi di un'autocoscienza in un'altra; essa stessa è l'una e l'altra autocoscienza e l'unità di entrambe lo è anche l'essenza; ma essa per sé non è ancora questa essenza medesima; essa per sé non è ancora l'unità di tutte e due le autocoscienze» (*ibid.*).

⁴ G.W.F. HEGEL, *Lo Spirito del Cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida Editori, 1989, pp. 452-453. Per tutto questo discorso relativo all'origine teologica luterana della logica hegeliana, ho fatto riferimento a Edoardo Mirri nella sua introduzione a *Lo Spirito del Cristianesimo e il suo destino* (*op. cit.*, pp. 355-373), in particolar modo quando afferma: «L'amore vi compare come "il compimento" ad indicare il quale Hegel usa ora la parola *Ausfüllung* ora la assai più significativa parola *Aufhebung* della legge che in esso risulta vanificata e comunque privata della sua assolutezza» (*ibid.*, p. 368). A conclusione Mirri aggiunge: «È chiaro che in questa denuncia dell'incapacità dell'intelletto ad argomentare della "vita pura" e nella ricerca dell'autentico modo di parlarne è nato il "concetto concreto", così come nella trattazione dell'essenza dell'amore e del destino di ogni determinatezza è nato il processo dialettico. Il pensare hegeliano è ormai pronto a strutturarsi in sistema» (*ibid.*, p. 373). Inoltre cfr. E. DE NEGRI, *I principi di Hegel*, Introduzione, pp. V-XXXI, in cui si afferma l'origine teologica della logica hegeliana passando anche attraverso i *Discorsi sopra la Religione*

Si nota subito come la distinzione tra questo punto di vista di origine teologica di Hegel e quello illuminista di Kant e di Fichte sia notevolissima. Per Hegel la religione positiva costituiva sempre il riferimento costante della filosofia, perché il filosofare nasce dalla teologia; per Kant, invece, c'era una distinzione ed una separazione tra religione razionale naturale e religione positiva, anche se la prima non

(1799) di Schleiermacher. In particolar modo è assai significativa questa affermazione: «Mi direi soddisfatto se fossi riuscito a fare intravedere, ma con un po' di esattezza, quanto teologismo sia passato – per una via da cui si staccano, a destra nonché a sinistra, innumerevoli sentieri – nel pensiero che si dice laico. Alle origini di quella via il Padre si mutò in un concetto che ha da rivelarsi; il Cristo, ossia la necessità del mediatore, si mutò nella “necessità” della storia; lo Spirito Santo si mutò nello Spirito Assoluto e nella sicurezza dei suoi amministratori» (*ibid.*, p. XXIII). Infine per un discorso più ampio e approfondito mi sono riferito a E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, pp. 44-65; pp. 319-348; pp. 375-415. Tra le tante affermazioni di De Negri vorrei ricordare questa sul “Frammento di Sistema”: «Quale fosse il sistema a cui stava allora attendendo, non è dato sapere con precisione. Tuttavia la testimonianza conferma la convinzione da noi acquisita nello studio degli scritti giovanili. Vale a dire la simmetria dell'assoluto – logo, natura, spirito – non ha un'origine per così dire accademica, ma è la proiezione di un ritmo presente nelle meditazioni hegeliane più remote: compattezza greca, caduta giudaico-cristiana, agognata resurrezione moderna; oppure: amore irriflesso, scissione dell'intelletto, sintesi di amore e d'intelletto riflessivo; e infine in sede religiosa: Padre, Figlio e Spirito Santo: Nella triade suprema si riassume l'esigenza cosmica degli scritti giovanili, che nel *Systemfragment* appare ormai prossima alla realizzazione e già dotata di ordine sistematico» (*ibid.*, pp. 64-65). Inoltre, per quanto riguarda il rapporto stretto con Schleiermacher, che De Negri, con una accurata analisi anche di alcuni concetti (come quello di “essere” nel senso di “intero”, “assoluto”), ha rilevato come punto di passaggio nodale per la formazione della dialettica hegeliana, mi pare molto importante questa affermazione: «Ma se per dirla un po' grossolanamente, non prendiamo la macchina hegeliana già costruita e funzionante, ma nei singoli pezzi con cui è stata montata, allora sia nei problemi, sia nella terminologia, gli ultimi scritti giovanili dello Hegel mostrano una tale affinità con i *Discorsi* dello Schleiermacher, che se ne resta stupiti. Per esempio si è discusso di dove venga allo Hegel il

escludeva la seconda⁵. Ciò è ancora più rilevante in Fichte, in cui la religione si riduce a religione razionale, per cui, dopo il *Saggio di una critica di ogni rivelazione* (1792), Fichte arriva in pochi anni a concepire la religione come fede in un ordine morale del mondo in cui il concetto del Rivelato, Dio, è estraneo ad essa o quantomeno non ha alcuna importanza⁶. Queste tesi fichtiane furono divulgate anche nella

termine "essere" (*das Sein, ein Sein*), nel senso dell'intiero, o dell'assoluto stesso; e si è congetturato il Boehme. Ora per indicare l'assoluto anche lo Schleiermacher dice "l'intiero", ma più spesso "l'essere". E poiché "essere" indica non una insoddisfatta tendenza, ma l'esistenza e la fruizione di una pienezza attuale, questa semantica si chiarisce per contrasto al dover-essere kantiano e fichtiano. Di quest'essere lo Schleiermacher dice che lo si deve possedere "in sé e per sé", non secondo "rapporti singoli" (*ibid.*, pp.63-64). Un altro concetto cardine di Hegel è quello di "vita", che De Negri rileva comune allo stesso Schleiermacher: «La vita è infine per tutti e due la forza cosmica riunificatrice. E se leggiamo: "ogni diversità e ogni opposizione si può di nuovo risolvere in una più alta interiore unità"; oppure "tutto ciò che può venire insieme percepito e che sta per così dire su un foglio, appartiene a un grande quadro storico, rappresentante un momento dell'opera totale dell'intiero", ogni buon conoscitore della nostra materia che non abbia i testi sott'occhio resterebbe incerto a chi dei due attribuire queste citazioni, lo Schleiermacher, a cui appartengono, o lo Hegel» (*ibid.*, p. 64).

⁵ Kant afferma in proposito: «Poiché la rivelazione per lo meno può comprendere in sé anche la pura religione razionale, mentre viceversa questa non può in sé comprendere l'elemento storico della rivelazione; per questo io potrò considerare questa ultima come una sfera più vasta della fede che contiene, come sfera più ristretta, la pura religione razionale (non come due cerchi esterni l'uno all'altro ma come due cerchi concentrici) ed il filosofo in quanto puro insegnante di ragione (procedendo per semplici principi a priori) bisogna che si mantenga nei limiti della sfera più ristretta e quivi perciò faccia astrazione da ogni esperienza» (I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. Bari, Universale Laterza, 1980, Prefazione alla seconda edizione, p. 13).

⁶ Il concetto di Dio è estraneo ad essa o quantomeno non ha nessuna importanza; per il Filosofo infatti ci può essere vera religione anche col solo desiderio che il bene morale trionfi. Egli portava così alle estreme conseguenze la tematica cara a Kant della fede morale come fede razionale pratica (cfr. *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, 1799).

rivista *Philosophisches Journal*, in cui, oltre a ribadire che Dio è identificabile con l'ordine morale del mondo, si afferma anche che ogni discorso sulla religione rivelata è vano: la religione perciò è ridotta alla morale stessa ed è religione razionale pratica.

Si potrà obiettare che lo sviluppo della filosofia fichtiana con l'aspra polemica scatenatasi contro Fichte e lo spinozismo da parte delle autorità ecclesiastiche, possa risultare in contrasto con la precedente visione sostanzialmente deistica, e sia molto più vicino al panteismo romantico: ciò è in parte vero, ma Hegel non è assimilabile *tout court* al panteismo romantico a cui si riconducono più facilmente Schelling e lo stesso Schleiermacher.

Nei confronti di questi filosofi, Hegel si differenzia proprio per l'importanza che conferisce alla ragione, che come dialettica supera l'intuizionismo⁷ fichtiano, schellinghiano e di Schleiermacher. La ragione dialettica hegeliana si discosta anche dalla ragione illuministicamente intesa: la ragione così come era concepita da Hume e dall'Illuminismo inglese e francese era uno strumento per la conoscenza e l'azione, e restava sempre ancorata all'esperienza sensibile giungendo pertanto ad un sapere probabile, relativo e contingente.

All'interno dell'Illuminismo tedesco, Kant aveva riaffermato una conoscenza universale e necessaria per l'intelletto nell'ambito dell'esperienza sensibile, distinguendo l'intelletto stesso dalla ragione vera e propria e riservando a questa soltanto un uso regolativo, che corrispondeva poi sostanzialmente ai limiti posti dagli altri illuministi ed in particolar modo da Hume. Questi limiti non

⁷ «Il sapere, come esso è da prima o lo spirito immediato è ciò che è privo di spirito, la coscienza sensibile. Per giungere al sapere propriamente detto, o per produrre quell'elemento della scienza che per la scienza medesima è anche il suo puro concetto, il sapere deve affaticarsi in un lungo itinerario. Tale divenire come esso si porrà nel suo contenuto e nelle forme che in lui sorgono, non sarà ciò che a tutta prima si immagina sotto il titolo di avviamento della coscienza prescientifica alla scienza e sarà anche altro da una fondazione della scienza; e ben altro ancora da quell'entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente dal sapere assoluto, e che si è tratto di impiccio dinanzi a posizioni differenti, dichiarando di non volerne sapere» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, pp. 21-22).

sono tuttavia dei confini veri e propri: esiste in Kant, accanto all'uso puro speculativo, anche un uso pratico della ragione e conseguentemente una razionalità diversa da quella conoscitiva (che Heidegger definirebbe "ontica"), ossia pratica.

Hegel, non contento di questo uso meramente regolativo della ragione pura speculativa, per fondare una nuova metafisica, intesa non in maniera naturalistica, doveva superare il "muro" eretto da Kant. Per fare ciò fu costretto a rivoluzionare il concetto stesso di ragione, estendendo la logica ad ogni oggetto possibile dopo averla trasformata da formale a materiale. La chiave di volta di questa rivoluzione consiste in un riferimento teologico, per cui la logica non deve trattare più (o almeno non deve trattare soltanto) il corretto uso del pensiero (logica generale aristotelica) o l'origine e la validità della nostra conoscenza a priori (logica trascendentale kantiana), ma come sistema della ragion pura il suo regno è «la verità com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito»⁸.

Pertanto il contenuto della logica è la verità in sé e per sé senza limitazioni di alcuna sorta: formali nel senso aristotelico o anche trascendentali in senso kantiano, cioè limitata agli oggetti dell'esperienza possibile (fenomenica e non noumenica). Tutto il sapere è a priori perché tutto è in Dio (Spirito Assoluto), ma lo spirito finito (l'individuo) deve gradatamente venire in possesso del sapere attraverso quella che Hegel definisce la "scienza dell'esperienza della coscienza", cioè la fenomenologia di cui tratta appunto nella *Fenomenologia dello spirito*, la prima grande opera del Filosofo di

⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. Bari, Laterza, 1994, Introduzione, p. 31. In proposito De Negri afferma: «La Bibbia era allora tra questi luterani, pastori essi medesimi o imparentati con pastori, il viatico di precetto, al quale si educarono le menti di pensatori e di poeti come il Goethe. Non per nulla nella *Grande Logica* lo Hegel, ricorrendo ancora al libro della sua giovinezza, la Bibbia, magnificherà la scienza della logica quale "l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito"» (E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, p. 65).

Stoccarda. Filosofia e teologia, dopo diversi secoli, venivano pertanto a ricongiungersi in un sistema filosofico moderno tra i più coerenti che la storia del pensiero umano annoveri, perché il paradosso consiste proprio in questo: Hegel con la sua rivoluzione speculativa, in cui la "sua logica" viene ad essere la nuova metafisica, voleva proprio giustificare la pretesa che l'uomo aveva sempre avuto, da Platone in poi, cioè la conoscenza del mondo, dell'io e di Dio nella loro inseità.

La prima prefazione alla *Scienza della Logica*⁹ testimonia il rammarico del Filosofo nel constatare come nella sua epoca siano del tutto dimenticate discipline come la cosmologia, la psicologia e la teologia razionale, che costituivano, all'interno del sistema wolffiano, la metafisica speciale. Queste erano state condotte dogmaticamente dai medievali e dai moderni (in particolar modo da questi ultimi che, volendo applicare a tutti i costi il metodo matematico alla filosofia, avevano finito per snaturarla facendone una disciplina non più qualitativa ma quantitativa), come aveva acutamente osservato Kant nella *Critica della Ragion Pura*¹⁰, ma per il loro contenuto altamente speculativo non potevano assolutamente essere bandite per sempre dalla filosofia. Kant, a dire il vero, non aveva distrutto tutta la metafisica, in quanto nella *Dialettica trascendentale*

⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Prefazione alla prima edizione, pp. 3-4. In particolare: «Mentre la scienza e l'ordinario intelletto si davano così la mano per lavorare alla distruzione della metafisica, parve prodursi il singolare spettacolo di un popolo civile simile a un tempio riccamente ornato ma privo di santuario» (*ibid.*, p. 4). De Negri così commenta: «Il dramma umano dal quale lo Hegel era partito assurge gradatamente a dramma metafisico, dove, attraverso l'interpretazione del Vangelo giovanneo, riconfluiscono quei valori teologici che da principio erano guardati con sospetto. L'interdipendenza tra vita civile e metafisica, che negli scritti giovanili si mantiene così stretta dai primi tentativi fino al *Systemfragment*, avrà un'eco anche nella *Grande Logica*, là dove lo Hegel compiangere la condizione di un popolo che smarrisce la sua metafisica» (E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, p. 65).

¹⁰ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. Bari, Laterza, 1985, *Dottrina trascendentale del metodo*, pp. 551-567.

della *Critica della Ragion Pura* veniva negato lo statuto di scienza alla metafisica dogmatica leibniziana e wolffiana come metafisica speciale.

In Kant rimase la metafisica generale (ontologia), che alla luce della rivoluzione copernicana trascendentale (che ne limitava l'uso all'esperienza sensibile) consisteva nei concetti puri (categorie), negli schemi e nei principi dell'intelletto puro propri dell'*Analitica trascendentale*. L'ontologia kantiana costituiva la propedeutica (critica) alla dottrina (metafisica); quest'ultima, la metafisica (nel senso kantiano di "conoscenza razionale per concetti"), veniva fondata dal Filosofo di Königsberg come metafisica della natura corporea, proprio attraverso l'applicazione dei principi dell'intelletto puro al concetto empirico di materia (e di movimento), dando luogo ad una fisica pura. Hegel, pertanto, voleva ripristinare la metafisica sia generale (andando al di là dell'ontologia kantiana e della conseguente metafisica della natura corporea a cui era stata ricondotta da Kant), sia speciale (riguardante l'io, il mondo e Dio), senza cadere nel dogmatismo proprio della metafisica razionalistica prekantiana e nell'intuizionismo formalistico di Fichte e Schelling. Questo era il compito della filosofia speculativa – col quale termine Hegel amava definire la propria filosofia, piuttosto che "idealismo", termine più generico e consono a designare quella dei suoi contemporanei post-kantiani – con la quale Hegel pensava così di rinverdire i fasti della metafisica classica di Platone, ma soprattutto di Aristotele. Già si intravede l'interesse di Hegel per la filosofia greca e soprattutto per Aristotele, nei cui confronti il Filosofo aveva una vera e propria venerazione, in quanto proprio allo Stagirita si deve per la prima volta una visione speculativa, anche se non ancora sistematica, della cosmologia, della psicologia e della teologia razionale.

A questo punto bisogna però approfondire i principi dell'ermeneutica hegeliana, che sono riconducibili di certo all'origine teologica della logica, che ne costituisce l'essenza a cui fa riferimento inoltre anche la relativa terminologia: la dialettica dell'in sé e per sé come trasposizione filosofica dei Misteri della Trinità e dell'Incarnazione. I principi ermeneutici si esplicano in tre diversi modi che esprimono la medesima concezione: tutto è in Dio, solo dal tutto possiamo risalire alle parti che costituiscono la molteplicità dell'esperienza. Questi sono:

1. Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale¹¹.
2. Il principio di contraddizione¹².
3. L'Assoluto è l'unica e vera realtà.

¹¹ «Nella Prefazione alla mia *Filosofia del diritto*, p. XIX, si trovano queste proposizioni: ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale. Queste semplici proposizioni sono sembrate strane a parecchi e han trovato opposizioni anche da tali che non vogliono che si metta in dubbio che essi posseggono filosofia e di certo, almeno, religione. Per ciò che concerne la religione, non è necessario tirarla in mezzo in questo dibattito, giacché le sue dottrine sul divino reggimento del mondo esprimono quelle proposizioni in modo ben determinato. Per ciò che riguarda il significato filosofico è da presupporre tanta coltura che si sappia non solo che Dio è reale – che è la cosa più reale e che è la sola veramente reale –, ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza è in parte apparizione e solo in parte realtà. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio realtà ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale – l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un possibile che può non essere allo stesso modo che è» (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. Bari, Laterza, 1994, Introduzione, pp. 9-10). Cfr. anche ID., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. Bari, Laterza, 1978, Prefazione, p. 16.

¹² «Qui si viene a dire che il contenuto stesso, cioè le categorie per sé, sono quelle che producono la contraddizione. Questo pensiero che la contraddizione posta dalle determinazioni intellettuali nel razionale, è essenziale e necessaria è da considerare come uno dei più importanti e profondi progressi della filosofia nei tempi moderni» (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. 58). Questo dice Hegel a proposito delle antinomie kantiane della *Critica della ragion pura*, aggiungendo più avanti: «Il punto principale da osservare è che non solo nei quattro oggetti particolari presi dalla cosmologia si trova l'antinomia, ma piuttosto in tutti gli oggetti di tutti i generi, in tutte le rappresentazioni, i concetti e le idee. Sapere questo e conoscere questa proprietà degli oggetti, appartiene all'essenziale della considerazione filosofica: questa proprietà costituisce ciò che più oltre si determina come il momento dialettico della logica» (*ibid.*, p. 59). Dunque Hegel presenta la dialettica come logica della contraddizione: «La dottrina che la dialettica sia la natura stessa del pensiero, che esso come intelletto debba impigliarsi nella negazione di sé medesimo, nella contraddizione costituisce uno dei punti principali della logica» (*ibid.*, p.18).

Il primo principio è quello dell'identità fra razionale e reale: il pensiero e la realtà infatti non possono essere concepiti come sfere opposte e contrastanti; se così fosse, la realtà sarebbe inconoscibile (e questo è il risultato ultimo della filosofia kantiana), oppure il pensiero rimarrebbe indeterminato se volessimo empiricamente, dalla realtà, rapportarci alle sue leggi (e questo è il risultato ultimo di tutta la metafisica prekantiana, medievale e razionalistica). Il pensiero invece è capace di afferrare le cose: le leggi della mente, ossia della logica, sono anche le leggi della realtà; logica e metafisica pertanto sono una sola identica cosa.

Il secondo principio è quello di contraddizione, per cui la realtà è intimamente contraddittoria, e ciò è attestato dall'esperienza quotidiana che però non si sofferma sulla contraddizione stessa, ma cerca di evitarla continuamente, dando luogo alla riflessione intellettuale che storicamente si è determinata nella logica formale, il cui principio fondamentale è quello di non contraddizione. Come diceva già Aristotele, non si può affermare o negare la stessa cosa sotto il medesimo aspetto e nel medesimo tempo; così facendo il pensiero rimane chiuso in se stesso senza poter influire sulla realtà, che resta inspiegata nel suo *panta rei*. Pertanto Hegel assume proprio la *contraddizione come legge della ragione dialettica* che in questo supera il formalismo dell'intelletto, unificando il molteplice empirico.

Il terzo principio afferma che solo nell'Assoluto come realtà suprema, origine di ogni realtà, si può comprendere la molteplicità dell'esperienza sensibile; infatti in esso (come già aveva osservato Spinoza, nonostante il suo naturalismo) possiamo comprendere il particolare e sussumerlo sotto l'universale. In questo ultimo principio, pertanto, si realizzano perfettamente gli altri due: infatti in forza del principio di identità dell'ideale e del reale, l'Assoluto è concreta universalità comprendente tutti i modi e aspetti nei quali esso è, diventando oggetto di sé in forza del principio di contraddizione, che nel continuo divenire fa sì che la realtà dell'Assoluto consista nel divenire, nel prodursi, nel farsi.

Il suo essere, pertanto, è attualità, non esistenza "in riposo" nel senso parmenideo, ma dinamicità attraverso momenti distinti non a sé stanti, cambiamenti, ma non totalmente differenti, che fanno sì che l'Assoluto assuma in sé ora una determinazione ora un'altra, rimanendo sempre se stesso nel suo mutarsi.

Questo flusso non è senza scopo come nel Romanticismo, non è "infinito" nel senso di indefinito come l'Io puro fichtiano "che deve essere", ma non è mai compiutamente; non è "cattivo infinito", ma è ben determinato, conchiuso, ricco di passaggi intermedi che la ragione sviluppa nella loro concatenazione necessaria: è l'Infinito della filosofia, della ragione pura teoretica speculativa. La filosofia infatti si distanzia sia dall'intuizione sia dal sentimento, perché essa lavora col pensiero razziocinante, con l'idea, la cosiddetta "fatica del concetto".

In Hegel c'è pertanto una mediazione costante: l'Assoluto non si manifesta immediatamente nell'intuizione (conoscenza diretta dell'oggetto) né nel sentimento, ma solo attraverso realizzazioni parziali, graduali ma progressive, nel superamento continuo dell'opposizione dialettica dei vari momenti, che non sono visti a se stanti, ma in relazione. Si tratta chiaramente di relazioni interne, perché esse sono tutte costitutive dell'essenza di una cosa. Le cosiddette "relazioni esterne", che dalla filosofia tradizionale erano considerate come accidentali in rapporto a quelle sostanziali, non esistono, perché una cosa non può essere considerata indipendentemente da tutte le altre; ogni particolare si trova in una fitta trama di altri particolari. Ne consegue che, per essere conosciuto, anche un solo oggetto empirico va considerato nell'insieme di tutti gli altri e, prescindendo da questo insieme, non si può che ottenere una conoscenza astratta e formale, mai materiale e contenutistica.

L'Assoluto, pertanto, in base a questi principi progredisce ponendo se stesso come in sé, negando la propria particolarità come per sé e componendo quanto è stato posto e quanto è stato negato, come negazione della negazione, in sé e per sé. Come si può constatare, il cosiddetto metodo dialettico costituisce la stessa dottrina di Hegel, dalla quale non può essere separato, altrimenti si ritorna, esplicitamente o implicitamente, ad una concezione prehegeliana dell'Assoluto, inteso non più come soggetto dinamico (come Spirito), ma come sostanza statica e monolitica, come era stato concepito nei sistemi di Spinoza e Schelling.

La sinistra hegeliana, senza accorgersene, assumendo dal Maestro solo il metodo dialettico, tradisce le leggi dialettiche stesse: ad esempio Marx, ammettendo come stadio finale una società senza classi, che costituisce uno stato per così dire statico al di fuori dello spazio e del tempo, non più soggetto alla successione e al divenire,

ritorna implicitamente a una concezione illuminista in cui il futuro è una pura idea della ragione (nel senso datole da Kant), e non il risultato di un *travaglio concettuale* che costituisce scopo in se stesso come Hegel lo intendeva. Per parlare in termini hegeliani, la società senza classi di Marx non sarebbe il punto di arrivo sempiterno, ma ancora una volta uno stadio della incessante e progressiva attività dello spirito, che non può per sua natura fermarsi mai, qualsiasi stadio raggiunga.

Da questo riferimento alla filosofia marxiana, prendiamo lo spunto per trattare analiticamente l'applicazione che Hegel fa della dialettica nella sua concezione della storia, cioè nella filosofia della storia.

DIALETTICA E STORICISMO

Sulla base dei suddetti principi teoretici speculativi non sarà difficile dimostrare come Hegel abbia potuto teorizzare una filosofia della storia; infatti, in base al primo principio «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale», si deduce chiaramente che la Ragione (*Logos*) governa il mondo, «quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente»¹³.

In base al secondo principio per cui la contraddizione sta alla base della realtà e quindi di tutti gli eventi storici, Hegel può fornirci una concezione che veda nella storia non un mero aggregato di azioni, di personaggi, di stati, ma una connessione causale di fatti relazionati l'uno all'altro, che non possono spiegarsi solo attraverso una logica formale, ma che richiedono la dialettica come giustificazione scientifica.

In base al terzo principio per cui tutto esiste nell'Assoluto, Hegel può giustamente affermare che la considerazione filosofica non ha altro intento che quello di eliminare l'accidentale. Accidentalità è lo stesso che necessità esteriore, cioè necessità che risale a cause le quali non sono esse stesse che le circostanze esteriori. Dobbiamo ricercare, pertanto, nella storia un filo universale, il fine ultimo del

¹³ G.W.F. HEGEL, *Filosofia della storia*, trad. it, Firenze, Nuova Italia, 1981, p. 3.

mondo e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento; lo dobbiamo intendere attraverso la ragione, che non può porre il proprio interesse in un particolare scopo finito, ma solo in quello assoluto. Questo è un contenuto che dà e reca in sé testimonianza di se stesso e in cui ha la sua base tutto ciò che l'uomo può considerare come proprio interesse. Il razionale è ciò che in sé e per sé, e attraverso cui ogni cosa ha il suo valore.

Hegel afferma decisamente: «La storia del mondo è solo la manifestazione di questa unica ragione, una delle particolari forme in cui essa si rivela, una copia dell'archetipo raffigurata in un elemento speciale, in quello dei popoli»¹⁴. Dopo avere affermato che il contenuto della storia è la manifestazione dell'in sé e per sé, Hegel, avendo identificato la razionalità con Dio ed essendo in Dio assolutamente identiche ragione e volontà, può dire che la volontà divina domina nel mondo come Provvidenza¹⁵.

Si giunge così a determinare i tre principi o categorie che stanno alla base della filosofia della storia: 1) la *categoria del mutamento*, che risulta dalla contemplazione delle vicende e della successione degli individui, dei popoli e degli stati che esistono per un certo tempo e poi scompaiono. Questa categoria deriva dal principio teoretico speculativo per cui tutto diviene attraverso la potenza del negativo: cioè la legge della contraddizione che, negando sempre il particolare, costituisce la "molla" della storia universale.

A questa categoria del mutamento è connessa: 2) la *categoria della vita*; infatti dalla morte sorge sempre nuova vita: «Questa è la seconda categoria dello spirito ed il suo ringiovanire non è un semplice ritorno alla medesima forma, ma è catarsi, rielaborazione di sé.

¹⁴ *Ibid.*, p. 4.

¹⁵ «Ma il grande contenuto della storia del mondo è razionale e razionale deve essere: una volontà divina domina poderosa nel mondo e non è così impotente da non saperne determinare il gran contenuto. Nostro scopo deve essere il riconoscimento di questa realtà sostanziale; e per raggiungerlo bisogna portar con sé la coscienza della ragione: non occhi fisici, non un intelletto finito, ma l'occhio del concetto, della ragione, che penetra la superficie ed energicamente si apre la via attraverso il molteplice, variopinto groviglio delle contingenze» (*ibid.*, p. 6).

Attraverso l'adempimento del suo compito esso si crea nuovi compiti, moltiplicando la materia del suo lavoro. Così vediamo nella storia lo spirito espandersi in una quantità inesauribile di direzioni e in ciò godersi e soddisfarsi. Tuttavia il suo lavoro ha l'unico risultato di aumentare di nuovo la sua attività e di consumarsi di nuovo»¹⁶.

Nel mutarsi delle varie attività particolari e delle varie attività singole lo spirito può stancarsi e chiedere quale è lo scopo finale, se esiste una giustificazione del continuo nascere e perire. Da ciò nasce 3) la terza categoria, cioè quella della ricerca di uno scopo finale in sé e per sé: la *Provvidenza*. «Vediamo cose opposte riverite come sacre e pretendenti all'interesse di epoche e popoli. Nasce il desiderio di trovare nell'idea la giustificazione di tale tramonto. Questa considerazione conduce alla terza categoria, alla ricerca di uno scopo finale in sé e per sé. È la categoria della ragione stessa; essa esiste nella coscienza come fede nella ragione dominante nel mondo. Sua prova è la trattazione della storia stessa: essa è l'immagine e l'atto della ragione»¹⁷.

Questa terza categoria è la più importante perché è quella che esemplifica meglio il principio: ciò che è razionale e reale e ciò che è reale è razionale, e può essere considerata la categoria della *Provvidenza divina* intesa come ordine, *Logos* che costituisce la realtà. La *Provvidenza* come "astuzia della ragione", cioè ragione che finalisticamente ordina e preordina, è la saggezza «che con potenza infinita realizza i suoi fini, cioè il fine assoluto, razionale del mondo: e la ragione è il pensiero che determina se stesso in piena libertà, il *nous*»¹⁸. Hegel non teme di essere tacciato di presunzione per voler conoscere il piano della *Provvidenza* in quanto ciò è necessario per poter comprendere l'ordine dell'universo, soprattutto le azioni umane, la storia del mondo, intesa spiritualmente e non naturalisticamente¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 14-16.

Proprio questo concetto dello spirito costituisce l'oggetto della filosofia della storia. Nella storia lo spirito, che è essenzialmente individuo, ma non individualità particolare, essendo di natura universale, è un popolo (*Volksgeist*). Lo *spirito del popolo* si caratterizza per la coscienza che ha di sé dello spirito universale, nel senso etico. L'eticità per Hegel è la sintesi realizzata di diritto astratto e moralità formale e caratterizza lo spirito oggettivo di cui la storia è la manifestazione più alta. I grandi uomini (*gli individui cosmico-storici*) sono coloro che più degli altri hanno la coscienza dello spirito del popolo a cui appartengono: «I veri ricchi di spirito sono coloro che conoscono questo spirito del popolo e che sanno regolarsi secondo esso. Questi sono i grandi individui di un popolo, quelli che lo guidano secondo lo spirito universale. Le individualità dunque scompaiono per noi; noi attribuiamo loro valore solo in quanto traducono in realtà ciò che vuole lo spirito del popolo»²⁰.

²⁰ *Ibid.*, p. 18. Gli individui cosmico-storici sono i grandi personaggi (per es. Alessandro Magno, Cesare, Napoleone) che con le loro azioni hanno fatto la storia ("spirito del mondo") realizzando lo "spirito del popolo" a cui appartenevano. Questi grandi uomini hanno potuto compiere le loro gesta servendosi anche e soprattutto delle loro passioni, che, contrariamente alla concezione etica di Kant, da Hegel sono ritenute indispensabili per il raggiungimento di qualsiasi fine che abbia un valore: «La passione è la condizione perché dall'uomo nasca qualcosa che abbia valore: essa, quindi, non è nulla di immorale» (*ibid.*, p. 55). A questi grandi individui è concessa ogni cosa: «Una grande figura, che procede innanzi, calpesta più di un fiore innocente, deve per la sua via qualcosa distruggere» (*ibid.*, p. 58). Questa concezione hegeliana appare a prima vista molto simile alla massima di comportamento che Niccolò Machiavelli sembrava caldeggiare per il suo Principe («il fine giustifica i mezzi»), ma in realtà, a parer mio, c'è questa differenza: per Machiavelli (come anche per Hobbes) certi grandi individui possono stare al di sopra della legge morale naturale; per Hegel i grandi individui posseggono l'eticità che sussume in unità vivente il diritto astratto e la moralità soggettiva. Pertanto tutto ciò che essi compiono ha valore etico e l'uomo comune non deve criticarli in maniera moralistica; inoltre non deve dimostrarsi invidioso nei confronti degli individui cosmico-storici, perché «l'uomo libero non è invidioso: riconosce volentieri i grandi individui e se ne compiace» (*ibid.*, p. 54).

Hegel poi ammonisce a non credere che la storia possa essere fatta con i se e con i ma; infatti la categoria della possibilità è bandita dalla realtà storica, proprio perché essa è frutto del *Logos*, cioè, come si è detto, della *Provvidenza divina*. In proposito egli afferma: «Nella considerazione filosofica della storia bisogna lasciare da parte espressioni come la seguente: uno stato non sarebbe andato in rovina se vi fosse stato un uomo il quale... Gli individui scompaiono davanti a ciò che è universalmente. Questo forma da sé i suoi individui, quelli di cui ha bisogno per il suo fine. Ma gli individui non impediscono che avvenga ciò che deve avvenire»²¹.

Hegel poi introduce il concetto di *spirito del mondo* (*Weltgeist*) come teatro in cui agiscono gli spiriti dei popoli nel loro mutamento e successione nella storia universale. In proposito afferma: «Il *Weltgeist* è lo spirito del mondo come si esplica nella coscienza umana; gli uomini stanno adesso come le realtà singole stanno alla realtà che le sostanzia. E questo spirito del mondo è conforme allo spirito divino che è lo spirito assoluto, in quanto Dio onnipotente è presso ogni uomo, appare nella coscienza di ognuno; e ciò è lo spirito del mondo. Il particolare spirito di un particolare popolo può perire, ma esso è un anello nella catena costituita dal corso dello spirito del mondo, e questo spirito universale non può perire»²².

Hegel poi passa a trattare i contenuti della storia universale che sono interpretati secondo lo schema (presente pure nell'estetica e nella filosofia della religione)²³ che vede l'inizio e gli albori dello

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² *Ibid.*

²³ È da rilevare, anche in un filosofo così sistematico come Hegel, la discrepanza a proposito dei tre momenti dello sviluppo artistico tra le *Lezioni di estetica* e l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, come afferma anche Armando Plebe: «L'imbarazzo dialettico in cui Hegel si è venuto a trovare in questa sua rappresentazione dei tre momenti dello sviluppo artistico ha fatto sì che, mentre nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* essi appaiono nell'ordine suddetto (arte classica, arte simbolica e arte romantica), nell'*Estetica* egli ha invece invertito l'ordine dei primi due, antepoendo l'arte simbolica (con cui, a Berlino, Hegel raffigura tutta l'arte pregreca) e ponendo l'arte classica come secondo momento, il quale viene, quindi, ad esprimere non più (come in genere il secondo momento delle triadi hegeliane) il regno della scissione, bensì il momento culminante della forma artistica» (A. PLEBE, *Che cosa ha "veramente" detto Hegel*, Roma, Ubaldini, 1968, p. 118).

spirito del mondo nei popoli orientali (cinesi, indù, persiani...), che costituiscono le espressioni inferiori, più primitive e rozze della cultura. È poi la volta dei Greci, che rappresentano il momento di oggettivizzazione e di realizzazione dello spirito, anche se ancora non del tutto consapevole delle proprie conquiste; ed infine l'Età Moderna, culminante nell'epoca di Hegel stesso come momento di superamento di entrambe le posizioni precedenti e come età in cui lo spirito si è riconciliato con se stesso. Da qui nasce l'idea, tanto usata quanto abusata, che il Mondo Occidentale sia superiore a tutti quelli precedenti, ma soprattutto al Mondo Orientale; idea che ancora oggi anima la storia del XX secolo, in cui le nazioni più progredite del Mondo Occidentale credono fermamente nella propria superiorità e nel ruolo di nazioni guida nella civilizzazione di tutte le altre genti attraverso la propria cultura e la propria civiltà. D'altra parte Hegel non si limita ad affermare, come tante volte è stato riferito dai critici, la superiorità dello spirito del popolo tedesco per l'epoca a lui contemporanea, cioè per il presente; ma, anche se non con la stessa categoricità, ha affermato che il futuro appartiene al Nuovo Continente: «L'America è quindi il paese del futuro, la cui importanza per la storia universale deve rivelarsi in tempi che stanno ancora davanti a noi in una lotta tra America settentrionale e America meridionale; è un paese oggetto di aspirazione per tutti coloro che sono annoiati dell'armamentario storico della vecchia Europa. Napoleone avrebbe detto: "Cette vielle Europe m'ennuie". L'America deve staccarsi dal terreno sul quale si è svolta fino a oggi la storia universale. Ciò che vi è accaduto finora è soltanto l'eco del vecchio mondo e l'espressione di una vitalità estranea; e come paese del futuro essa non ci interessa affatto in questa sede. Il filosofo non ha nulla a che fare con l'attività profetica. Sul versante della storia noi abbiamo piuttosto a che fare con ciò che è stato e con ciò che è, mentre nella filosofia ci occupiamo non di ciò che è soltanto stato né di ciò che soltanto sarà, bensì di ciò che è ed è eternamente, ossia della ragione, e con ciò abbiamo abbastanza da fare»²⁴.

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. J. Hoffmeister, vol. I, pp. 198-210, trad. it. di P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Firenze, Sansoni, 1975, p. 80.

Si può pertanto determinare piuttosto rigorosamente la distinzione tra filosofia e filosofia della storia: proprio commentando le ultime parole di Hegel, si deve affermare che la filosofia della storia si occupa del passato, e del presente e del passato in rapporto al presente, cercando attraverso le sue tre categorie ermeneutiche (quella del *mutamento*, quella della *vita* e quella della *Provvidenza*) di stabilire la loro connessione; invece la filosofia non ha a che fare col passato, né tantomeno col futuro, ma solo con ciò che è, nel senso di eterno, cioè con il necessario. Pertanto non è proprio della filosofia della storia riconoscere Dio in sé e per sé come Assoluto, ma della filosofia speculativa, e così pure è suo compito esclusivo indagare concetti come coscienza, autocoscienza, ragione e spirito. La filosofia della storia deve unicamente avere come suo oggetto la Provvidenza divina, cioè ciò che Dio compie nell'universo: nella storia universale. In proposito Hegel afferma: «La filosofia ha a che fare solo con lo splendore dell'idea che si riflette nella storia del mondo. Dal fastidio per i moti delle passioni immediate nella realtà la filosofia si eleva alla contemplazione; il suo interesse è quello di riconoscere il corso dello sviluppo dell'idea che si realizza, e cioè dell'idea della libertà, la quale esiste soltanto come coscienza della realtà»²⁵.

Nella filosofia della storia Hegel ha voluto dare solo la giustificazione del corso della storia del mondo dando luogo alla vera teodicea, che non si limita, come in Leibniz, ad affermare che questo mondo è il migliore possibile, ma che questo è l'unico: perché Dio è razionalità in sé e per sé e il mondo è il prodotto della sua azione infinita, perciò esso rivela sempre e costantemente la sua razionalità ad una indagine che non sia meramente empirica. La filosofia della storia è pertanto la narrazione dell'opera di Dio: «Lo spirito è solo ciò che esso fa di se stesso: perciò è necessario che esso si presupponga. Riconciliare lo spirito con la storia del mondo e con la realtà può soltanto la nozione che quanto è accaduto e accade ogni giorno non solo viene da Dio e non è senza Dio, ma è essenzialmente l'opera di Dio stesso»²⁶.

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Filosofia della storia*, p. 172.

²⁶ *Ibid.*, 72.

In conclusione, dobbiamo dedurre che la dialettica di Hegel si discosta da tutti i significati precedenti di questa scienza e costituisce una novità tale che Croce indicherà il filosofo tedesco come padre dello storicismo (insieme a Vico).

Lo storicismo è quella dottrina filosofica che riduce tutto a storia. Vi sono stati uno storicismo di carattere liberale, come la filosofia di Croce e dei suoi numerosi discepoli italiani e no, ed uno storicismo marxista. Hegel però non ha risolto la filosofia nella filosofia della storia (o semplicemente storiografia), ma ha posto la filosofia un gradino al di sopra; infatti la filosofia della storia (insieme alla filosofia del diritto di cui è quasi una sottospecie) si occupa della realizzazione dello spirito oggettivo. Al di sopra dello spirito oggettivo, in Hegel, seguendo il suo sistema esposto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – opera che ebbe addirittura tre edizioni durante la vita del Filosofo (1817-1827-1830) –, c'è lo Spirito Assoluto. Questi è Dio, e Hegel afferma che Dio può essere conosciuto attraverso l'arte, la religione e la filosofia.

L'arte è l'intuizione dello Spirito Assoluto; a questa si erano fermati Schelling e il movimento romantico. Di questa si occupano (al di là della breve trattazione nell'*Enciclopedia*) le famose lezioni di estetica pubblicate dopo la morte del Maestro (1831) dagli studenti.

Un momento superiore è rappresentato dalla religione rivelata che prende in considerazione lo Spirito Assoluto attraverso il simbolo e la rappresentazione. Hegel trattò della religione rivelata, chiaramente vista e considerata in ottica evangelica, cioè riferendosi al Luteranesimo. Anche in questo caso la trattazione presente nell'*Enciclopedia* è breve e sintetica, e come trattazione analitica l'abbiamo solo sotto forma di lezioni universitarie, pubblicate dopo la morte di Hegel dagli studenti.

Infine il momento più elevato della dialettica dello Spirito Assoluto è costituito dalla filosofia speculativa, attraverso la quale si comprende Dio come Spirito Assoluto. Hegel si serve della prova ontologica, riabilitata dalla critica kantiana: se Dio è razionale, e Dio è la razionalità in sé e per sé, non può non essere reale, cioè ha realtà. Da notare che la realtà è cosa assai diversa dall'esistenza, che come esistenza empirica è propria degli oggetti empirici e non di soggetti spirituali come l'anima e Dio. Pertanto Dio è conoscibile perfettamente solo dalla filosofia speculativa, che come dialettica risolve ogni contraddizione.

Hegel però, da fine pensatore, sa che non è esistita una sola filosofia; per questo motivo tratta anche della storia del pensiero umano, nelle lezioni sulla storia della filosofia. Queste lezioni, come le precedenti sull'estetica e la religione, furono anche esse raccolte e pubblicate dagli studenti dopo la morte di Hegel.

Si può concludere affermando che per Hegel la filosofia è in perpetuo stato di evoluzione e si attua: 1) in una varietà infinita di sistemi filosofici che formano la storia della filosofia, cioè come l'uomo ha concepito nel corso dei secoli quell'Assoluto che unisce tutte le cose, che si fa continuamente senza completarsi né arrestarsi mai; 2) attraverso gli avvenimenti storici, cioè attraverso la successione di popoli, di stati, di individui come spiriti finiti, di religioni, di contributi scientifici ed artistici; in questo senso si identifica con la filosofia della storia (o storiografia), in quanto la comprende e non può fare a meno di essa, ma rispetto alla storia stessa solo la filosofia fornisce la spiegazione, la giustificazione della realtà attraverso il noto principio della razionalità del reale; 3) si attua infine attraverso "la fatica del concetto", e come storia della filosofia studia il pensiero pensato nei sistemi filosofici del passato e la storiografia, o meglio la filosofia della storia.

Facendo ciò, deve confrontarsi con queste discipline senza però perdere di vista il proprio fine: quello di contribuire continuamente alla manifestazione dell'Assoluto come è in sé e per sé, cioè il Vero.

**IDENTITY, RELATION AND ORDER.
CENTRAL ASPECTS OF AQUINAS' APPROACH
TO REALITY**

FRANÇOIS DERMINE

Editor's note: This paper was presented at the conference on "Thomas Aquinas and the Medieval Philosophy," held at Wuhan University, Wuhan (China), from 14th to 16th November, 2014. The conference was jointly organised by Li Madou Study Centre (Italy), Fu Jen Academia Catholica (Fu Jen Catholic University, Taiwan), and the School of Philosophy of Wuhan University, with the aim of promoting communication amongst Chinese and Western scholars on topics related to Medieval European philosophy and theology.

Professor François Dermine, O.P., begins by noting that, in the evident decline of contemporary Western thought, saint Thomas Aquinas continues to indicate a perennially and universally valid perspective of knowledge: the sapiential openness of the human person to reality. But wisdom is strictly related to the knowledge and maintenance of the order of things; therefore, the author examines Aquinas' conception of order, which is incomprehensible without the concepts of relation, and of nature or identity.

According to saint Thomas, the existence of a cosmic order cannot be attributed to chance: it derives from the intention of the First Agent (Creator), who keeps everything in its place, and puts everything in relation to everything else. So, ordering is a kind of relationship: in the sense that the structure of "unity in diversity-multiplicity", which characterises reality, derives from the fact that all things are mutually related. But why everything is (or should be) in the right place? The reason is not to be found in a sort of indeterminate and material cause (call it energy or being, in perpetual and blind evolution), but in formal and final causality – which allows everything to exist with its specific nature, that is with the faculties and inclinations indispensable to act in its specific way, to occupy its place in the harmony of creation.

A few observations before entering the argument.

We can easily observe that history of philosophy, that is the study of many ideas expressed by many thinkers, has clearly overshadowed philosophy itself, thus contributing to strengthening the plague of ideological impoverishment, technicism and confusion currently afflicting Western thought (and theology). Saint Thomas offers a completely opposite starting point: "Whichever of these [the thinkers mentioned before] may be the case, it is of little concern to us, because the study of philosophy aims not at knowing what men feel, but at what is the truth."¹

He is one of the very few great philosophers who expressed an independent and original thought and the capacity to refer directly to reality. First of all, because he bypassed (and criticized) most of his contemporaries and, second, because he courageously adopted the instruments offered by Aristotle, a pagan, naturalist, down to earth and not at all inclined to follow Plato in his imaginative world of ideas.

That is why saint Thomas must continue to be the *Doctor Communis*: more than ever he is capable of providing irreplaceable instruments for the investigation of reality; as someone² said, his thought is not a closed system, a harbour, but a lighthouse for subsequent research.

Let us pass on to a second observation. We all know that, in his mind, philosophy does not represent an end in itself but an instrument or a means at the service of theology, *ancilla theologiae*: natural reason, that is, at the service of a supernatural or divine Revelation considered as a truth not in virtue of its evidence or of a demonstration but through an act of faith.

One could be superficially induced to reject this form of subordination, if not subserviency, declaring unreliable and corrupted the resulting thought. But a serious reflection suggests an opposite conclusion: the contact with Revelation offers and compels saint Thomas to refine and deepen many philosophical concepts such as, for example, those of person and of relation, indispensable for

¹ Thomas Aquinas, *I De Coelo et Mundo Arist.*, lectio 22; <http://dhspriority.org/-thomas/DeCoelo.htm#1-22>.

² A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas – Exposé historique et systématique*, Vrin, Paris 1952, p. 8.

his reflection on creation, omnipresence of God, on the mysteries of Trinity, Incarnation, divine missions, etc.

In other words, this contact with Revelation forces him to deal with the ultimate questions or causes and to maintain a sapiential perspective towards reality, that is respecting the complexity of the totality of being without neglecting singular and concrete beings. Philosophy without wisdom is useless and boring: “in the contemplation of wisdom philosophy offers pleasures marvellous both in purity and permanence.”³

And just to remain in such a sapiential perspective, we intend to deepen here some hints arising both from Chinese and from Thomistic thought. “The man of value, says Confucius, is impartial and aims at the universal; worthless man, ignoring the universal, only deals with what is partial;”⁴ for his part, Aquinas states: “it is the business of the wise man to order. The reason for this is that wisdom is the most powerful perfection of reason whose characteristic is to know order,”⁵ that is seeing or setting everything in its place. Here, the aim is very high.

In the present paper, we intend to examine Aquinas’ conception of order (1), incomprehensible without introducing the concepts of relation (2) and nature or identity (3).

1. ORDER

Daily experience confronts every human being to a multiplicity of realities, whether animate or inanimate, in motion or motionless; and, surprisingly, all these elements put together do not generate chaos, anarchy, but cosmos, that is order and beauty, marvellous, scalar and hierarchized interweaving of mutual relations, apparently opposed but, in fact, harmoniously disposed and respectful of

³ Thomas Aquinas, *In X Ethica*, lect 10; <http://dhspriry.org/thomas/-Ethics10.htm#10>.

⁴ *Dialogues* II, 14.

⁵ Thomas Aquinas, *In I Ethica*, lect. 1, n. 1; <http://dhspriry.org/thomas/-Ethics1.htm#1>.

everyone's consistency and identity. Such phenomenon, which persistently recalled the attention both of Thomistic and Chinese thought, constitutes a sort of miracle which we never should get used to.

The common idea of order implies that a more or less numerous set of distinct realities form a whole, a unity; its opposite is confusion: "Where plurality exists without order, confusion exists."⁶ It means that order represents, especially if compared to confusion, a value: "the perfection and goodness that are in things outside the mind are ascribed not only to something absolute and inherent to things but also to the order between one thing and another."⁷ A library is much better than a pile or mountain of books.

According to saint Thomas, "order requires two elements: a distinction between ordered things, and the contribution of the distinct things to the whole."⁸ Elsewhere: "to order concurs [...] distinction with agreement [*convenientia*]. I say anyhow distinct with agreement because [...] if distinct things did not agree on anything, they would not be part of an order."⁹ While *communantia* or *convenientia* refers to a sort of unity or the sharing of something common, *distinctio* refers to diversity;¹⁰ here, multiplicity and unity are inseparable and one cannot be conceived without the other.

These assertions allow us to identify the *material* components of order (multiplicity-distinction and agreement-unity) and its formality.

Regarding multiplicity, it is important to specify the originality of saint Thomas' position compared to that of all Neoplatonists, including saint Bonaventure who wrote around 1254: "the more a thing is perfect, the less it recedes from unity."¹¹ For Thomas, a

⁶ Id., *Summa Theologiae* [S. Th.], I, q. 42, a. 3 *sed contra*; http://www.ccel.org/-ccel/aquinas/summa.FP_Q42_A3.html.

⁷ Id., *De Potentia Dei*, q. 7, a. 9; <http://dhspriority.org/thomas/QDdePotentia7.htm>.

⁸ Id., *In XII Metaphysica*, lectio 12, n. 2637; <http://dhspriority.org/thomas/-Metaphysics12.htm>.

⁹ Id., *In De Divinis Nominibus*, c. IV, l. 1, n. 282.

¹⁰ "Since plurality is always caused by some distinction" (Id., *I Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 2).

¹¹ Bonaventure, *Quaestio disputata de Mysterio SS. Trinitatis*, q. 2, a. 2 ad 13.

reality where unity coexists with multiplicity is richer than absolute, monolithic unity where only the One and unicity are to be found; in his writings, the *diversum* and the *aliud* (other) are properties coextensive with *ens* (being) and with an ontological dignity equal to that of the *unum*. Here he does not speak only as a theologian, anxious to exalt and preserve the coexistence of unity and multiplicity in the Triune God, but also as a metaphysician: “just as a being is said to be *one* in so far as it is without division in itself, so it is said to be *something* [*aliquid*] in so far as it is divided from others.”¹²

However, this diversity is not only numerical or quantitative (multiplicity-plurality) but also specific or qualitative (hierarchical): “Moreover, the reason for the order of things is derived from the diversity of forms. [...] This is quite clear to one who observes the natures of things. He will find, in fact, if he makes a careful consideration, that the diversity of things is accomplished by means of gradations.”¹³ This introduces us to the formality of order which involves differences of perfection and of nearness or imperfection and distance with respect to a principle: “order always has reference to some principle;”¹⁴ and it is the precise type of principle around which the hierarchy gravitates that determines the species or kind of order: time, place, dignity, cause, origin, etc. For example, the principle of being constitutes an ascending (or descending) scale of ontological perfection and order: minerals, vegetables, animals, humans, angels, God.

As for unity, it stands here between the natural unity of a substance adorned of its accidental complements (for example, an harmonious body, a tree in blossom) and the unity of juxtaposition deriving from the presence in the same place of a numerical multiplicity of fully independent beings, of individual substances (for example a crowd of curious persons or a pile of stones); indeed,

¹² Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 1, a. 1; <http://dhspriority.org/thomas/-QDdeVer1.htm>.

¹³ Id., *III Contra Gentiles*, c. 97; <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles3b.htm#97>.

¹⁴ Id., *S. Th.*, I, q. 42, a. 3; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa-FP_Q42_A3.html. Cf. also I-II,87,1. “Order always has reference to some principle” (I,42,3); <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP-FP042.html#FPQ42A3THEP1>.

unity of order is formed by beings independent as regard to their respective natures but reciprocally dependent and united as regard to certain secondary properties (for example a car, a house, an army, an industrial organization, a community or society). "The bird has an essential unity (*per se*); the car has only a unity *per accidens*, a unity of order or art in that its different parts are substances independent with regard to their nature: rubber, copper, steel, gas for the motor, etc.; [...] if they depend reciprocally on each other, it is through the secondary property of an harmonized local movement that does not alter their respective natures."¹⁵

Now, turning back to the universe or cosmic order, obviously the Aquinas cannot attribute its existence to chance, not only because it flows from the intention of the First Agent or Creator but because order means that everything is in its place and relates to the others in a regular if not deterministic manner: "in the world we find that things of diverse natures come together under one order, and this not rarely or by chance, but always or for the most part."¹⁶ Moreover and paradoxically, only the evidence of order allows us to define chance: in fact, being referred to unintentional and unpredictable phenomena, chance is thinkable to the extent that it disrupts a given and broader existing order on a secondary and occasional level. And last but not least, oppositions of particular phenomena or things are parts of a wider and universal order which they contribute to form: "Although contraries do not agree with each other in their proximate ends, nevertheless they agree in the ultimate end, so far as they are included in the one order of the universe."¹⁷ Someone comments: "The most strident dissonances cannot stop this march towards the cosmic harmony of all beings. 'The dissonance of the world are like lovers' quarrels; reconciliation is already in the contrasts and the divided find themselves back again...' (Hölderlin)."¹⁸

¹⁵ J.-H. Thonnard, *Précis de philosophie*, Desclée, Paris 1950, n. 382.

¹⁶ Thomas Aquinas, *I Contra Gentiles*, c. 13; <http://dhspriority.org/thomas/-ContraGentiles1.htm#13>.

¹⁷ Id., *S. Th.*, I, q. 103, a. 3 ad 2; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/-summa.FP_Q103_A3.html.

¹⁸ F. Giardini, *Similitudine e principio di assimilazione*, in *Angelicum* 35 (1958), p. 301.

And at the end of the present section, a brief reference to the terminological question: why does saint Thomas use the word 'order' rather than 'harmony', practically absent in his thought? The reason is likely that harmony mainly evokes the aesthetic aspect of order, its beauty. Beauty is defined as the splendour of order, of truth, of the form, and involves three elements: integrity of all the parts of a totality, proportion (harmony) deriving from the fact that these parts are conveniently related one to another and clearness or immediacy of the impact on our cognitive faculties. In some way, we could say that harmony represents the horizontal aspect of order while the latter also implies the vertical and hierarchical dimension mentioned above and an at least implicit reference to the Intelligence who conceived it. Let us not forget, in fact, that the word 'order' refers, yes, to the unity of multiplicity, but also to a 'command' given by someone (here the Creator): "if the order itself of the universe was created by Him immediately, and intended by Him, He must have the idea of the order of the universe."¹⁹

In other words, the universe and all beings derive from a divine logos capable of conferring them order, intelligibility and logic at the basis of every scientific research. As Einstein declared: "It is certain that at the basis of any serious scientific work is the belief, similar to a religious feeling, that the world is founded on reason and can be understood. This certainty tied to a deep feeling of the existence of a higher mind which manifests itself in the world of experience, is for me the idea of God"²⁰ (*Come io vedo il mondo*, Roma 1988, p. 32 quoted by Vittorio Possenti in the voice "verità" of *Dizionario II*, p. 1506).

Now it is time to examine how saint Thomas handles philosophically the reality of order, that is how he explains this non chaotic situation of a multiplicity of moving realities and its causes. He does so by resorting to the concepts of relation (2) and nature or identity (3).

¹⁹ Thomas Aquinas, *S. Th.*, I, q. 15, a. 2; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/-summa.FP_Q15_A2.html.

²⁰ A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, italian transl., Roma 1988, p. 32.

2. RELATION

“Order is a kind of relation”²¹ in the sense that unity in diversity-multiplicity derives from the fact that every existing thing relates harmoniously with the others, that is with the right things and in the right way. In fact, movements, actions, operations are nothing but relations with or between realities; they are, express, establish relations and connections. The internal parts of every individual are related to each other and every individual relates to others. In other words, relations are the fabric of reality: “it is characteristic of any being, whether material or immaterial, to have some reference to something else.”²²

This would be impossible in a world or universe of perpetual inertia: “if actions be taken away from things, the mutual order among things is removed, for, in regard to things that are different in their natures, there can be no gathering together into a unity of order unless by the fact that some of them act and others undergo action.”²³ Someone rightly comments: “The flow of motion, with its interchangeable actions and reactions, draws all things outside the restricted and closed precinct of their own being and set them all in an intricate web of reciprocal relationships. Everyone avoids isolation and incessant are his efforts to evade it; every being connects directly or indirectly to all others with a dense network of interferences and relations.”²⁴

Relation, as a concept, implies the simple fact that something is projected towards or is associated to or is versus something else: *ad-aliquid* or *ad-aliud-se-habere*,²⁵ where the preposition *ad* (*versus*) is fundamental. While absolute refers to being understood by itself

²¹ Id., *De Potentia Dei*, q. 7, a. 9; <http://dhspriority.org/thomas/QDdePotentia7.htm>. Cfr. also *III Contra Gentiles*, c. 14, *ST I*, q. 116, a. 2 ad 3; I-II, q. 102, a. 1.

²² Id., *De Veritate*, q. 23, a. 1; <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer23.htm>. “All things that exist are seen to be ordered to each other since some serve others” (*S. Th.*, I, q. 11, a. 3; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q11_A3.html).

²³ Id., *III Contra Gentiles*, c. 69; <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles3a.htm#69>.

²⁴ F. Giardini, *Similitudine e principio di assimilazione*, p. 300.

²⁵ See Thomas Aquinas, *De Potentia Dei*, q. 7, a. 9 ad 7.

and conveys the idea of autonomy, relative refers to being understood not by itself but through another, that is through its term.

Sometimes, a relation may exist only subjectively, in our mind (*relatio rationis*), such as a mathematical theorem; that means we really can establish a relation between two things even though it does not correspond to anything outside our mind, in the reality, in the world. However, a relation may really and objectively exist (*relatio realis*) independently of the consideration of our mind: "There is one order that reason does not establish but only beholds, such is the order of things in nature."²⁶

Relation requires three elements: two extremes or terms and the 'cause' or foundation (that in virtue of which it occurs): "Relations are founded upon something that is their cause in the subject, such as equality upon quantity, and dominion upon power,"²⁷ "as likeness upon quality, and in something such as a subject, as in similar subjects."²⁸ If this cause does not exist, the relation – for example the one between number 13 or 17 and misfortune – does not exist. In the case of a *relatio realis*, these extremes need to really exist, to really be distinct and capable of an order one vis-à-vis the other.

While Averroes, Ockham, Hume, Locke, Leibniz, Kant, most of the phenomenists and others reduce relations to mere mental connections or comparisons, saint Thomas, following Aristotle, really, objectively sets them outside our mind, asserting that they exist in the objective reality: the precise subdivision or relation of the books in the library, the balanced relations of different components of the environment, gravitational relations between the planets, interpersonal relations, etc. For him, relation is one of the ten predicaments or supreme subdivisions of the perfections of the physical world: substance and accidents, which are non-essential modifications of the substance (quantity, quality, relation, action, passion, time, place or location, posture or position, habit).

²⁶ Id., *In I Ethica*, lect. 1; <http://dhspriority.org/thomas/Ethics1.htm#1>.

²⁷ Id., *I Sententiarum*, d. 2 expositio ad 2.

²⁸ Id., *IV Sententiarum*, d. 27, q. 1 a. 1; q. 1 ad 3.

After this general presentation of relation, it is opportune to treat two aspects fraught of fundamental consequences, one regarding the opposition of the extremes (A) and the other regarding a first aspect of relativism (B).

A) It may sound paradoxical, but saint Thomas insists on the fact that relation, which conveys – as we know – an idea of unity, implies in itself the intervention of an opposition, considered as its constitutive principle: “The idea of relation, however, necessarily means regard of one to another, according as one is relatively opposed to another.”²⁹

Following Aristotle, Aquinas indicates four possible types or modalities of opposition, three of them absolute, one of them relative: “contradictories, contraries, privation and possession, and relatives. (1) For one thing is opposed to another either by reason of dependence, i.e., insofar as one depends on another, and then they are opposed as *relatives*, or (2) by reason of removal, i.e., because one removes another. This occurs in three ways: (a) either one thing removes another entirely and leaves nothing, and then there is *negation*; or (b) the subject alone remains, and then there is *privation*; or the subject and genus remain, and then there is *contrariety*. For there are contraries not only in the same subject but also in the same genus.”³⁰

Between absolute oppositions, only reciprocal intolerance, aversion, exclusion or elimination is possible (*removent*). In the same subject, being eliminates non-being (*contradictoria*), blindness cancels vision (*privatio*) and avarice ousts prodigality (*contraria*); here intolerance dominates. Elsewhere³¹ a second difference is emphasized: one of the opposed extremes is always *less perfect*: non-being inferior to being, blindness to vision, etc. We are all able to understand that absolute oppositions represent the natural *humus* of chaos, disorder.

²⁹ Id., *S. Th.*, I, 28, 3; <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP028.html-#FPQ28A3THEP1>.

³⁰ Id., *In V Metaphysica* lect. 12, n. 922; <http://dhspriority.org/thomas/Metaphysics5.htm#12>.

³¹ See Id., *De Potentia* q. 7, a. 8 ad 4.

Instead, relative opposition implies dependence between the terms, where one cannot be without the other and calls or recalls the other: subject cannot be conceived without object, father without son, man without woman, solid without liquid, etc. And here we find tolerance: “the same man may be both and wholly father and son, friend and foe, chief and subordinate, equal and unequal. In a word, opposite relationships [...] are reconciled in the same substrate – with respect to different terms, of course.”³² In this context it remains clear why relative oppositions are the building blocks of cosmos, of order.

For example, the relationship between subject and object is particularly eloquent in the sense that the intentional union of knowledge is possible only where the object remains opposed to the subject, only if the latter respects the object in its otherness, as it is in itself, only if ‘objectivity’ prevails: *obicere* in fact means opposed to, stand in front of, set against (the subject), non-subject. This applies also and even more to friendship or love where union does not dissolve the subjects and their respective othernesses, on the contrary: the person is the most ‘objective’ among the realities, the most other in respect to myself and – as Kant says – always an end in itself, never a means. It becomes clear that unity of order does not absorb but rather magnifies the metaphysical consistency and the specific identity of all its components, so that relative and absolute, unity and multiplicity recall each other.

In that sense, we can imagine that Thomas’ philosophy of relation may constitute a very useful instrument for the comprehension and legitimation of the Chinese idea of Yin and Yang: “Even though of opposite nature, Yin and Yang are both supportive and complementary: one can not operate without the other, and the decline of one implies at the same time the development of the other. In this, the duality of Yin and Yang is configured as the characteristic par excellence of Chinese thought, which prefers to conceive opposites as complementary rather than mutually exclusive. Even if it is placed in a position of superiority, Yin does not rule

³² A. Krempel, *op. cit.*, p.378. Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 2, sol. 1 ad 1.

out Yang in the same way that good excludes evil, truth, error, absolute, relative."³³

B) At this point, the question of relativism becomes unavoidable in the sense that we risk to pass from the excess of negating the existence of *relationes reales* to the very actual one of absolutising relation, perhaps relying on a distorted interpretation of Einstein's theory of relativity: "Where modern physics observe unceasing change, [...] many feel authorized to legitimate the following equation: everything changes = everything is relative,"³⁴ so that relation is not seen anymore as the link between existing and essentially distinct realities but as constitutive of their existence. All realities, especially substantial ones, are replaced by the dynamic flux of energy.

Saint Thomas' realistic approach constrains him to maintain a difficult but indispensable equilibrium, safeguarding both aspects of reality. On one hand, the absolute and its metaphysical consistency and specific identity, without which it would not be *ab-solutum* (detached from, in-dependent), and, on the other hand, its real relation to others: "it is impossible that one thing remains outside any form of order,"³⁵ no absolute (except God) exists without something or someone else (God, parents, food or whatever). In other words, no absolute without relation and no relation without absolute; everything is related to or in relation, but not everything is relation. It is a sort of mystery that requires being accepted as it is and which finds its *suprema analogata* in the Holy Trinity and in the already mentioned friendship where both the friends and their relationship exist.

Furthermore, absolute and relation cannot be equated or stand on the same level, the first maintaining a neat primacy over the second. Relation is referred to an absolute and somehow depends on it: "What is essentially relative is after the absolute."³⁶ For the

³³ I. Robinet, *Histoire du taoïsme – Des origines au XIV^e siècle*, Cerf, Paris 1991, in A. Cheng, *Storia del pensiero cinese. I. Dalle origini allo "studio del Mistero"*, Einaudi, Torino 2000, p. 256.

³⁴ A. Krempel, *op. cit.*, p. 3.

³⁵ Thomas Aquinas, *II Sententiarum*, d. 37, q. 1, a.1 ad 5.

³⁶ Id., *S. Th.*, I-II, q. 16, a. 4 ad 2; <http://dhspriority.org/thomas/summa/FS/-FS016.html#FSQ16A4THEP1>.

Aquinas, absolute is above all God, then substance and, finally, even though improperly, certain 'absolute accidents' (quantity and quality). Substance is what exists by itself (*esse per se*) in an incommunicable or independent manner, and what ensures a continuity despite all the (accidental) changes it may face: substance "to which an accident comes is a being complete in itself and subsisting in its own existence."³⁷

Not surprisingly the Angelical Doctor often repeats: "relation of all the genera is the least stable in point of reality;"³⁸ "what is relative has a very weak act of being."³⁹ The reasons are simple. Foremost: "its proper being, which it adds to the substance, depends not only on the being of the substance, but on the being of some exterior thing as well,"⁴⁰ that is on an accident of substance: "not only is the being of the substance prerequisite, but also the being of other accidents, out of which the relation is caused (thus to be one in quantity causes equality, and one in quality similarity)."⁴¹ As said before, substance exists by itself and this is not the case of the accident, which inheres to it. The second reason of this weakness is that the very idea of relation or the "proper essence of the relation consists in its being towards-another,"⁴² its dependence on an external element, an *ad-aliud*, a *towards something else*; so that a relation "appears and disappears only indirectly, that is when an absolute entity appears or disappears."⁴³

³⁷ Id., *De Ente et Essentia*, c. 6; <http://dhspriority.org/thomas/DeEnte&Essentia.htm>.

³⁸ Id., *De Potentia Dei*, q. 9, a. 5 ad 14; <http://dhspriority.org/thomas/QDdePotentia9.htm>.

³⁹ Id., *De Veritate*, q. 27, a. 4; <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer27.htm#4>. Cfr. also *III Sent.*, d. 2, q. 2, q. 1 a. 3; *De Potentia Dei*, q. 7, a. 9.

⁴⁰ Id., *IV Contra Gentiles*, c. 14; <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles4.htm#14>.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*. "Since in creatures relation is an accident its being is to be in something, and not to have a respect to some other thing; but considered as a relation its being is to have respect to something else" (Id., *De Potentia Dei*, q. 8, a. 2 ad 12; <http://dhspriority.org/thomas/QDdePotentia8.htm>).

⁴³ A. Krempel, *op. cit.*, p. 388.

This induces us to understand that relation is not an end in itself but a means in favour of subjects, of absolutes: not being stronger than an other is important, but being strong in itself; friendship is not as important as the friends themselves and omitting to correct a friend for fear of losing the relationship with him is a sign not of love but of selfishness. In Thomistic thought, the common good of society is sought by all its members because it benefits them all, and it remains subordinated to their own personal perfection; only to God are human beings subordinated in every sense. Always in this line, C.S. Lewis does not hesitate to assert that the end of the State apparatus (government, highways, railroads, etc.) is to allow two friends to meet near a fireplace.

However, even though "no accident is superior to the subject as regard to the way of being, because substance is a being *per se*, while the accident is a being in another (*in alio*) [...] since the accident is act and form of the substance, nothing prevents an accident being more worthy than substance: in that way, it is compared to it as act to ability and perfection to perfectible;"⁴⁴ "the accidental form exists on account of the completeness of the subject,"⁴⁵ its achievement. A substance is more perfect when adorned of all the accidents of which it is capable.

As we can see, this overall primacy of the absolute over the relative is a first deterrent against relativism; the second one involves the concept of nature.

3. NATURE AND IDENTITY

Most Oriental and Western experts observe the cosmological rather than metaphysical orientation of the Chinese thought: it investigates, more than being considered as an absolute, the universal and harmonious movement of the 'ten thousand beings.'

⁴⁴ Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae De Caritate*, a. 1 ad 22.

⁴⁵ Id., *S. Th.*, I, q. 77, a. 6; <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/-FP077.html#FPQ77A6THEP1>.

For example, in Cheng (XIth century), “differently from what one might expect in an Aristotelian perspective, *LI* is not intended to define things, to investigate their properties, but the role that each must fulfill in order to occupy its rightful place in the natural order, that is to say in moral harmony : [...] ‘Of the ten thousand beings and of the multitude of events, there is not a single one that does not have his own place; when each of them finds it, there is peace, otherwise, there is confusion’ (*Henan Chengshi jingshuo – Spiegazioni di Henan sui Classici*, 8).”⁴⁶

Now, saint Thomas investigates precisely the reason why everything is or should be in the right place, why every category or species of reality – trees, bees, fishes, cows and also human beings, etc. – always behaves or should behave in a certain way, contributing to a universal order; effectively, if everything behaved not in a regular or even deterministic but in an unpredictable manner, no order would exist.

The reason of all this cannot be assigned to a sort of indeterminate and material cause, call it energy or being, in perpetual and blind evolution where single realities become their temporary and short-lived condensation, manifestation, modality or aspect; in a similar perspective, unity dominates and only tolerates multiplicity, it absorbs the metaphysical consistency of single realities and blurs their specific identity or diversity. For Aquinas, this is impossible: “being (*ens*) is not included in the definition of a creature because it is neither a genus nor a difference. So it is participated in as something not belonging to the thing’s essence.”⁴⁷ Analogically, the same could be said of energy: it cannot be a form of substance but only one of its manifestations – an accident (quantity, in this case) would specify Aristotle or saint Thomas –; as someone keenly observes, “a sponge soaked with water is not water.”⁴⁸ In other

⁴⁶ A. Cheng, *op. cit.*, II. *Dall’introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, p. 500.

⁴⁷ Thomas Aquinas, *II Quodlibetales*, q. 2, a. 1; <http://dhspriority.org/thomas/-QDquodlib.htm#3-2>.

⁴⁸ A. Krempel, *op. cit.*, p. 59.

words, being as a genus do not exist but only specific beings exist: "the first effect of form is being, for everything has being by reason of its form. The second effect is operation, for every agent acts through its form."⁴⁹

This brings us to the real causes of order and harmony, that is not material but formal and final causes. As we know, only the form allows something to exist with a specific nature, that is with the faculties and inclinations indispensable to act in a determinate manner: "the mode of operation consequent upon a form must be in accordance with the mode of that form."⁵⁰ A human being is not such because he is able to think and love, but he is able to think and love because he is endowed with human nature. "Natural love [...] is [...] universally in all things [...] since each single thing has a connaturality with that which is naturally suitable to it;⁵¹" "it is common to every nature to have some inclination; and this is its natural appetite or love. This inclination is found to exist differently in different natures; but in each according to its mode."⁵²

Moreover, the nature of a species has a universal extension in the sense that it is valid for all the members of a determinate species and orients them all towards the same end. And since there is a hierarchy between the various natures, the lower are at the service of the higher: "Since action follows the nature of a thing, where natures are subordinate, actions also must be subordinate to each other."⁵³ "For in all things the good is to be found in a certain order, according as things help one another and are ordered to

⁴⁹ Thomas Aquinas, *S. Th.*, I, 42, 2; <http://dhspriority.org/thomas/summa/-FP/FP042.html#FPQ42A2THEP1>.

⁵⁰ *Id.*, *I Contra Gentiles*, c. 47; <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles2-htm#47>.

⁵¹ *Id.*, *S. Th.*, I-II, q. 26, a 1 ad 3; <http://dhspriority.org/thomas/summa/FS/-FS026.html#FSQ26A1THEP1>.

⁵² *Ibid.*, I, 60, 1; <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP060.html#FPQ60A1THEP1>.

⁵³ *Ibid.*, I, 109, 2; <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP109.-html#FPQ109A2THEP1>.

an end.”⁵⁴ And the particular ends of all realities are at the service of the ultimate end of the entire universe,⁵⁵ provided that everyone, human beings included, follows the natural law or inclination towards one’s proper end. Both Thomistic and Chinese thought insist on this concept: “The law that Heaven has imprinted in the human heart is called the natural law. Conforming oneself to the natural law is called following the Way (Dao).”⁵⁶

This brings us back to the relativist thought, where everything is understood as referred to the thinker’s subjectivity and feeling, where absolute and universal concepts, valid for everyone, are banned, where law is separated from ethics, the particular prevails over the universal and human behaviour becomes drastically individualistic. Such an ideological context cuts off at the root any possibility of order and relationship, and generates only chaos, dissolution, solitude.

A disaster which can be prevented if mankind shares saint Thomas’ realism.

⁵⁴ Id., *De Substantiis Separatis*, c. 15; <http://dhspriority.org/thomas/SubstSepar.htm>.

⁵⁵ See Id., *In II Sententiarum*, I, q. 2, a. 3.

⁵⁶ See 子思, 《中庸》, 1, 1.

SAN TOMMASO D' AQUINO: IL FILOSOFO

MARIE CESLAS FOREST OP¹

Editor's note: This article is a translation from French into Italian of a text which originally appeared in Études sur saint Thomas d' Aquin publiées par le collège Dominicain d' Ottawa à l' occasion du VIe Centenaire de sa canonisation (18 juillet 1923). This collective volume aimed to present St. Thomas Aquinas' figure and thought from different points of view: the story of his canonisation (Albert-M. Mignault), his role of defender of the faith (Gonzalve Proulx), his saintliness (M. Albert Marion), his importance as a philosopher (M. Ceslas Forest), the re-evaluation of his work between the nineteenth and twentieth century (M.-A. Lamarche), the influence of his thought on the Church (Augustin Leduc), his reference to social doctrine (M. Gaudrault).

Fr. Forest's short study outlines, in broad terms, the evolution of Aquinas' thought and its role in the history of Western philosophy. The Italian translation is not always literally true to the original text; professor Gimigliano has rather preferred to safeguard conceptual integrity than lexical compliance – also in adapting notes to a most suitable standard, provided that Fr. Forest's original version is not free from mistakes and omissions.

The importance of this text does not consist in providing an original or innovative interpretation of Thomistic thought; Fr. Forest does not stray from the general evaluation of Aquinas in his historical context expressed by scholars such as Gilson. However, what clearly emerges from these pages is a peculiar perspective of Thomistic studies in the first years of the twentieth century.

¹ M. C. FOREST, *Le philosophe*, in A.-M. MIGNAULT – P.G. PROULX – M.A. MARION – M.C. FOREST – M.A. LAMARCHE – A. LEDUC – P.M. GAUDRAULT, *Études sur saint Thomas d' Aquin*, Couvent de Dominicains, Ottawa 1923, 57-76.

I recenti studi sul medioevo hanno messo in luce, sempre più, il posto di prim'ordine che san Tommaso occupa nella storia della filosofia. È lui che, delimitando in modo definitivo i campi della ragione e della fede, ha recuperato la tradizione filosofica interrotta. È in lui che il pensiero antico e quello cristiano si sono, per la prima volta, uniti armoniosamente. Egli è, per la filosofia, ciò che i maestri del rinascimento erano per la letteratura e per l'arte: l'anello che unisce il presente al passato, il mondo cristiano al mondo pagano.

Al contrario di certe opinioni che si sono imposte anche tra noi, vorremmo stabilire che il tomismo non è solamente una filosofia nel senso moderno della parola, ma che è una filosofia originale e che è la rappresentazione, nella storia del pensiero dell'uomo, dei progressi più certi e più fecondi che siano mai stati realizzati.

Per ricostruire la fisionomia reale di san Tommaso, per mostrare la portata della rivoluzione di cui egli è stato l'iniziatore, dobbiamo ricordare, in poche parole, quale fu, fino alla fine del sec. XII, l'atteggiamento del medioevo davanti alla filosofia, e quali sono gli avvenimenti che hanno condotto alla sua restaurazione.

Secondo certi teologi intransigenti, come san Pier Damiani, la filosofia è una vanità da disprezzare e un pericolo da fuggire. L'unico ruolo che le spetta davvero è un ruolo di aiutante e di servitore della teologia². Questo stato di cose lo ritroviamo, in diversi gradi, in un buon numero di teologi del sec. XIII e fa da sfondo alla contrapposizione tra la scuola di Alberto Magno e quella di san Tommaso.

Una seconda corrente che sembra, a prima vista, andare in senso contrario, è ciò che si è definito razionalismo cristiano e che si distingue per il suo amore nei confronti della dialettica. Ma guardiamoci bene dall'assegnare al termine «razionalismo» un significato moderno che non gli spetta. Se i teologi di cui parliamo hanno avuto fiducia nella ragione, se alle volte ne hanno anche loro, come Abelardo, accresciuto la portata, tuttavia non hanno mai pensato di applicarla allo studio della natura. Le loro specula-

² É. GILSON, *La servante de la théologie*, in É. GILSON – J. DE JANDUNO – W. HARVEY, *Études de philosophie médiévale*, Faculté des Letters de l'Université de Strasbourg, Strasbourg 1921, 30.

zioni restano circoscritte al dogma e vi si cercherebbe invano una filosofia propriamente detta³.

Così stavano le cose quando, verso la fine del sec. XII, Aristotele fece il suo ingresso nelle scuole medievali. Da lungo tempo, indubbiamente, si faceva uso della sua logica, ma, fino a quel momento, i suoi trattati erano rimasti più o meno sconosciuti. La loro comparsa produsse nel mondo medievale una fermentazione simile a quella che i capolavori ritrovati del mondo antico dovevano produrre all'epoca del Rinascimento. Per la prima volta, ci si ritrovò di fronte ad una filosofia libera da ogni preoccupazione religiosa; per la prima volta, si scoprì fino a dove la ragione poteva andare senza il soccorso della fede. Saggezza umana e divina, che fino a quel momento erano state considerate come un'unica saggezza, apparvero tutto a un tratto divise. Ed apparvero, altresì, come contraddittorie. In effetti, la filosofia di Aristotele, soprattutto quella tradotta e commentata dagli arabi, dibatteva sulle grandi verità della provvidenza, della creazione, dell'immortalità dell'anima, di teorie assolutamente incompatibili con la fede cristiana. Pertanto era forte la tentazione di identificare la filosofia con Aristotele e credere che la ragione, quando esercitata normalmente, fuori dall'influenza della fede, arrivi necessariamente a contraddirla. E questo è l'atteggiamento che adatteranno presto tutti quei maestri dell'Università di Parigi conosciuti dalla storia col nome di averroisti latini.

Sin dai primi giorni, l'autorità ecclesiastica percepì il pericolo e cercò di affrontarlo. Il concilio di Sens nel 1210, il legato pontificio Roberto di Courçon nel 1215, Gregorio IX nel 1231 proibirono a rotazione di insegnare Aristotele all'Università di Parigi. Questa sospensione legittima che coinvolse Aristotele, non tardò a estendersi alla filosofia stessa. Ricordiamo le lettere di Gregorio IX ai dottori di Parigi con le quali gli rimprovera di amare troppo la filosofia e di dimenticare che le scienze profane sono, e devono rimanere, le servitrici della teologia. La lettera del 7 Luglio 1228 inizia così, con un passaggio ben conosciuto del Deuteronomio: «La prigioniera catturata tra i nemici, a cui si unisce un israelita, dopo

³ É. GILSON, *Le sens du rationalisme chrétien*, in É. GILSON – J. DE JANDUNO – W. HARVEY, *Études de philosophie médiévale*, 1.

avergli rasato i capelli e tagliato le unghie, non deve dominarlo, ma servirlo come una suddita». La prigioniera di cui si parla è la filosofia. Tuttavia era vicino il momento in cui san Tommaso le avrebbe reso per sempre la giusta libertà cui aveva diritto.

In realtà, non è san Tommaso, ma è Alberto Magno che sembra aver compreso per primo l'inutilità della lotta contro Aristotele. «Egli aveva intuito, scrisse Padre Sertillanges, una cosa semplice e facile da comprendere, ovvero che non è possibile arrestare una grande corrente scientifica, che non esistono barriere ai pericoli che comporta, che non si deve combatterla a viso aperto». La superiorità di Aristotele era evidente; era inutile cercare di arrestarne il corso. La soluzione più saggia era di apprendere e cristianizzarlo. D'altra parte Alberto Magno credeva che tra l'agostinismo tradizionale e l'aristotelismo della scuola araba ci fosse un'altra strada dove ragione e fede possono marciare fianco a fianco. In questa strada, tuttavia, vi si accede con prudenza. Spetterà a san Tommaso accedervi con la saggezza di un genio, e condurvi, dopo di lui, l'intera cristianità. Combattuto, sin dall'inizio, dalle due correnti filosofiche più alte ed estreme che abbiamo citato sopra, censurato, tre anni dopo la morte del santo Dottore, attraverso l'arcivescovo di Parigi e quello di Canterbury, il suo pensiero finirà per ottenere il più bel trionfo che dottrina umana abbia mai conosciuto. È su questa dottrina che si sono fondati sei secoli di cristianesimo, che sono state affrontate le crisi intellettuali del passato e quelle crisi che la Chiesa si prepara ad affrontare in futuro.

E adesso, che giudizio abbiamo dell'opera filosofica di san Tommaso? Fino agli ultimi anni era imprigionata nel disprezzo in cui si trovava l'intera civiltà medievale. Oscurantismo e confusione tra filosofia e teologia; ecco cosa rimaneva del tomismo. Si doveva attendere Cartesio per vedere la ragione liberarsi dal giogo della fede e la filosofia costituirsi in scienza autonoma e indipendente.

Questa convinzione circa l'oscurantismo nel medioevo finì per sparire. I recenti lavori di storia della filosofia medievale hanno reso giustizia: «Bisogna quindi relegare nell'ambito delle leggende», scrisse Étienne Gilson, «la storia di un Rinascimento del pensiero che succede a dei secoli di sonno, oscurità e di errore. La filosofia moderna non ha dovuto sostenere una lotta contro il Medioevo per conquistare i diritti della ragione; al contrario, è il medioevo che li ha conquistati per l'età moderna». E questo è vero. Se oggi esiste

una filosofia in quanto tale, non è grazie a Cartesio, ma alla scuola di Alberto Magno e di san Tommaso. È questa scuola che, per la prima volta e in modo definitivo, ha assegnato alla ragione i suoi limiti e i suoi diritti; è essa che, ricostruendo per la filosofia uno spazio indipendente, l'ha portata a essere coltivata per se stessa. È attraverso essa, infine, che il pensiero moderno si riallaccia a quello antico e lo continua.

Il tomismo è dunque una filosofia nel vero senso della parola. Ma, è una filosofia che prescinde dalla fede? Se con questo intendiamo che si ha il diritto di affermare e negare senza considerare i principi di fede, evidentemente no. Così come una verità scientifica dimostrata limita tutto il campo delle ipotesi consentite, ovvero lo spazio di ciò che può essere vero, allo stesso modo la rivelazione traccia nella ragione umana una linea che non si può attraversare. Contrariamente agli averroisti del suo tempo, san Tommaso, nella sua esposizione della filosofia di Aristotele, si è lasciato guidare dalla luce soprannaturale e, dunque, Aristotele si è fatto cristiano. Ma è ancora Aristotele?

Un pregiudizio che i discepoli di san Tommaso contribuirono, al pari dei loro avversari, a sviluppare nei loro spiriti, consistette nel riportare l'opera del santo Dottore a un'opera apologetica. Lo sforzo di san Tommaso si è limitato a elaborare i dati di Aristotele per conciliarli con la fede.

Non si tratta di sapere se san Tommaso, parlando come discepolo, piuttosto che come storico, non abbia talvolta apportato, nell'interpretazione di Aristotele, un'eccessiva benevolenza. Questa è una questione sulla quale si discuterà per molto tempo ancora. Si tratta unicamente di sapere se san Tommaso, in relazione alla Provvidenza, alla creazione, all'immortalità dell'anima e a tutte queste altre verità cristiane negate attraverso i commenti arabi di Aristotele, abbia distorto i principi stessi. Per stabilirlo, sarebbe un errore provare a dimostrare che la ragione, nel suo esercizio legittimo, si oppose alla fede; sarebbe un errore tentare di dimostrare che sei secoli di pensiero cristiano, che hanno poggiato su Aristotele la loro adesione intellettuale a queste verità, fossero un inganno. Questo non potrà mai essere dimostrato.

Ecco ciò che scrisse a tal proposito uno degli storici più recenti della filosofia medievale: «Quando si considera la riforma filosofica intrapresa da Alberto Magno e san Tommaso, non si può che

rimanere stupefatti dell'intraprendenza di cui i due domenicani hanno dato prova e del successo che coronò i loro sforzi. Siamo ben distanti dalla concezione che la loro opera, come generalmente si credeva, sia consistita nella falsificazione più o meno consapevole della filosofia per assoggettarla alla teologia, ma sembra piuttosto sia consistita nel fare continuamente violenza alla coscienza religiosa dei loro tempi per piegarla alle esigenze del pensiero filosofico»⁴.

Convinto che la filosofia di Aristotele si identifichi con il dato stesso della ragione naturale, san Tommaso non ha paura, pur nel rispetto delle esigenze del momento, di urtare di fronte l'opinione del suo tempo. Tuttavia, non dobbiamo pensare che la filosofia aristotelica fosse di tradizione tanto antica e venerabile tale da poter deviare la marcia fiera della filosofia di quel tempo verso la verità. Alcune delle tesi dell'agostinismo tradizionale, care alla coscienza religiosa del medioevo, non trovarono sostegno nello spietato razionalismo che si stava delineando. A tal proposito, Jean Peckam poteva scrivere che tra l'agostinismo e la nuova filosofia della scuola domenicana non vi era in comune che i «fondamenti della fede».

Questa fedeltà intellettuale, contraddistinta da una profonda fiducia nella ragione e nella fede, si manifestava nei dissensi che il santo Dottore continuamente apportava alla tendenza del suo secolo di elaborare teorie personali dietro verità di fede, o di sviluppare, al fine di dimostrare tali teorie, degli argomenti privi di conclusione. San Tommaso aveva fatto sue le parole dei libri sacri: «Dio non ha bisogno delle nostre bugie». Inoltre egli sapeva che questa paura della luce che era presente nei credenti non servisse a nulla, se non a screditare la fede stessa. «Il tomismo, in ciò che ha di più profondo e originale», è stato scritto, «è questo sforzo stesso di onestà filosofica, di accettazione totale delle esigenze del reale e della ragione...»⁵. Io aggiungerei: «questa è la prima cosa che un discepolo di san Tommaso dovrebbe prendere in prestito dal maestro».

Il tomismo è dunque un pensiero filosofico libero e indipendente. Ma è anche un pensiero originale e progressivo? Evidentemente, se l'originalità consiste, come tanti filosofi moderni sembrano credere, nel riniziare continuamente il lavoro di secoli, e nel fornire una

⁴ É. GILSON – ET AL., *Études de philosophie médiévale*, 114.

⁵ É. GILSON – ET AL., *Études de philosophie médiévale*, p. 124.

concezione del mondo a cui non aveva pensato nessuno, san Tommaso non fu un filosofo originale. Ma se l'originalità consisteva, per il medioevo, nel prendere la filosofia là dove la civiltà greca l'aveva lasciata, nell'arricchirla con i tesori che tredici secoli di speculazione cristiana avevano potuto accumulare, per consentire alla filosofia stessa, così modificata, di mescolarsi a questa corrente filosofico-religiosa da dove tutto il pensiero moderno è uscito, allora in questo caso non si può rifiutare a san Tommaso una reale originalità.

Ora, è bene che si concepisca l'originalità in questi termini. La civilizzazione è il lavoro collettivo di secoli. La civiltà moderna è il risultato dell'adattamento della civiltà greco-romana con il pensiero cristiano. Questo adattamento si è sviluppato: all'inizio, nelle istituzioni sociali; nel sec. XIII nella filosofia; durante il Rinascimento, nelle forme della letteratura e dell'arte⁶. È un'illusione moderna quella di credere che il passato riinizi. Il passato non riinizia, ma segue un andamento continuo. Nel passato vi è un elemento eterno come la natura umana, ossia la ragione o il gusto, che non si interroga su cosa è adatto alle particolari condizioni del presente, ma si trasmette, accresciuto di nuove ricchezze, all'avvenire. Come nelle celebri corse con le torce che avevano luogo in Grecia, ciascuna generazione che muore deve lasciare alla nuova generazione la fiamma che non si estingue mai.

La principale originalità di san Tommaso consiste dunque nel discernere, nel ricco tesoro del pensiero greco, l'elemento eterno, ed imporlo al pensiero medievale, malgrado le paure degli uni e le ripugnanze degli altri. Ma, per arrivarci, erano necessarie due condizioni: prima di tutto accogliere Aristotele, in seguito adattarlo alle condizioni del tempo.

M. Bourget ha scritto: «Gustare certe bellezze d'arte con un certo entusiasmo, è come identificarsi in una determinata creatura». A maggior ragione possiamo dire che acquisire il controllo totale su una filosofia come quella di Aristotele, che riassume il viaggio intellettuale di tutta una categoria, è come identificarsi in Aristotele stesso. Si era detto che san Tommaso fosse più aristotelico di

⁶ P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1908-1911, p. 1

Aristotele stesso, e, se a prima vista tale proposizione possa sembrare paradossale, non è che l'espressione della più rigorosa verità. Su tali questioni fondamentali riguardanti Dio, l'anima, l'intelligenza, il discepolo fa suoi i principi del maestro ancor prima dei valori di fermezza e di giustizia. San Tommaso ha sciolto le incertezze, corretto gli errori, colmato le lacune. Questo è ancora Aristotele, ma rielaborato attraverso un nuovo genio.

È soprattutto Aristotele, arricchito dall'apporto di molte generazioni di speculazione filosofica, che si adattò, come conseguenza, alle nuove condizioni della civiltà medievale. Ma cosa manca ad Aristotele per tracciare un percorso attraverso le intelligenze del sec. XIII e, attraverso queste, mescolarsi nuovamente alla civiltà che si stava formando? Gli manca, in un'epoca dove ogni cosa si impregna di cristianesimo, di essere cristiano lui stesso. Tuttavia, la corrente averroista, che pretendeva di imporre al pensiero medievale un Aristotele pagano, oltre che anticristiano, dovette fatalmente fallire. Aristotele riuscì a vincere ciò che aveva ostacolato la sua opera filosofica e l'aveva resa sterile. Per sviluppare un suo pensiero, il medioevo doveva farsi aristotelico, ma doveva farsi aristotelico senza cessare di essere cristiano. È in questa armoniosa unione della ragione pagana con la fede cristiana che consistette il progresso verso la verità. Ed è per averla compresa, averla provata, averla realizzata, malgrado tutte le opposizioni, che san Tommaso resta uno dei nomi più importanti nella storia della filosofia.

Solitamente vi sono due tipologie di uomini, quelli della tradizione e quelli del progresso, gli uomini che guardano il passato e quelli che guardano il futuro. Senza questi ultimi, il pensiero umano si impianterebbe e si stabilirebbe su uno stesso punto; senza i primi, si rischierebbe di precipitare verso l'abisso. Abituati nel vedere la Chiesa identificare il tomismo con la filosofia cristiana, non è difficile comprendere che san Tommaso non avrebbe mai potuto essere considerato come qualcuno che avrebbe messo in pericolo la vita di questa stessa Chiesa. E ancora, per convincercene, basterebbe non ricordare le censure che colpirono alcune delle sue teorie e la violenta opposizione che egli sostenne nei confronti dell'agostinismo tradizionale. Gli uomini del passato, nel sec. XIII, furono tutti questi dottori che pretendevano di fissare la sorte del pensiero cristiano secondo le vecchie formule agostiniano-platoniche. San Tommaso fu l'uomo dell'avvenire. E questo perché è sopravvissuto al suo secolo.

Ora viene da chiederci: quale deve essere il nostro atteggiamento di fronte alla filosofia in generale e al tomismo in particolare? La filosofia rappresenta la parte fondamentale di un'intera civiltà; nella storia non c'è una rivoluzione sociale, un atteggiamento morale, una corrente letteraria o artistica che non si origini da una qualche filosofia. Ed è importante riconoscere quale filosofia viene a impiantarsi fra noi. È altresì indispensabile collocare, alla base della civiltà che stiamo costruendo, l'agnosticismo, il materialismo o lo spiritualismo.

L'atteggiamento dello scettico o del dilettante, che vede nella filosofia un vano gioco dello spirito, una volta sarebbe potuto apparire eccezionalmente intelligente; sembra molto meno intelligente al giorno d'oggi. Nel dibattito sulla confusione morale e sociale del mondo moderno, si avverte sempre più la necessità di pensare qualcosa di immutabile e di eterno, concetti che solo la religione e la filosofia possono fornire. E per filosofia, non intendo tutti questi sistemi moderni, lavori effimeri di un uomo o di una scuola di pensiero di cui non rimarrà quasi niente. La filosofia di cui parlo è una meravigliosa sintesi. È il lavoro secolare della ragione umana che è stato elaborato in Grecia, adattato attraverso i grandi maestri del sec. XIII alla civiltà cristiana e di cui M. Bergson stesso affermava essere «la metafisica naturale dell'intelligenza umana».

La filosofia è alla base della nostra civiltà europea; la restaurazione filosofica fornisce continuamente all'ordine morale e sociale che si sgretola un supporto incrollabile. E questo perché la filosofia non è il lavoro di un uomo, ma di secoli, e soltanto questa di cui parliamo possiede il privilegio dell'eternità attraverso la religione di Cristo, che è colui che si adatta a tutti i tempi e a tutti gli ambienti.

Senza dubbio esistono, tra il tomismo e il pensiero contemporaneo, sei secoli di speculazione filosofica e di sperimentazione scientifica; certamente, i problemi che si pongono oggi sono problemi nuovi e che richiedono soluzioni che ancora non sono state date; ma perché i discepoli di san Tommaso non fanno per lui la stessa cosa che egli fece per Aristotele? Il tomismo è stato per lungo tempo una routine intellettuale, una forma che si trasmetteva per fiducia. Sembra sia arrivata l'ora di intraprendere una nuova via dello spirito. Sotto sollecitazione, già gli ultimi papi, preti e laici hanno tracciato la strada per un'opera di restaurazione.

Noi, che abbiamo sempre rivendicato con legittimo orgoglio il titolo di fedeli discepoli di san Tommaso, dovremmo alimentare questo mutamento? Ci sono degli studiosi talmente vicini al pensiero moderno da raccogliere i bisogni fondamentali dei principi di san Tommaso per utilizzarli agevolmente e applicarli in tutta sicurezza ai problemi dei tempi odierni. Grazie agli studi dei nostri colleghi classicisti, grazie all'alta formazione delle nostre università, verrà un giorno, senza dubbio, in cui nasceranno fra noi molti di questi studiosi. Per il momento possiamo solo vederne l'alba.

(Traduzione di Giuseppe Gimigliano, docente presso l'Istituto Teologico San Pietro, aggregato al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma)

西方传教士对中国女性的传教策略及特点
——从利玛窦说起
**(THE MISSIONARY STRATEGY OF WESTERN
MISSIONARIES TOWARDS CHINESE WOMEN, BEGINNING
FROM MATTEO RICCI SJ)**

康志杰
(KANG ZHIJIE)

Editor's note: *The proclamation of the Gospel to "all nations" (Mt 28:19) requires a deep and sympathetic understanding of the evangeliser's interlocutors, that is the comprehension of their mentality, customs, way of life. This "missionary strategy" cannot only be considered as a cunning policy, aiming to find the widest possible agreement and to prevent negative reactions: respect for the person (and for his or her culture) is the first manifestation of the love of one's neighbour, which is the most important witness to the authenticity of the Christian revelation. It is the credibility of the proclaimers as authentic messengers of Christ that prepares people to listen to the Good News without prejudice; and it is such an unprejudiced listening that makes a theological interpretation of the Christian proclamation possible, which is both faithful to the tradition of the Church and thoroughly compliant with the local culture.*

In this article professor Kang Zhijie, who teaches at the University of Hubei, Wuhan, describes the way in which Catholic missionaries, operating in China in the period of the Ming and Qing dynasties, dealt with the problem of how to teach the Catholic doctrine to Chinese women, rigidly separated from men in the society and even in the family. The Jesuits, who were the vanguard of European missionaries, distanced themselves from women, paying much attention to the cultural rules they had found: according to which "men and women should not touch hands when they give or receive things" (Mencius). Such cautious and respectful approach, which detracts nothing from the authenticity of the Christian proclamation, may still have a value in the work of interculturalisation of the Christian revelation in China.

明清之际在华耶稣会士以学术为媒介进而达到传播福音的目的在士大夫中间似乎有所成效,但受“男尊女卑”封建主流价值的影响知识阶层不可能产生女性基督徒。那么,传教士如何突破中国封建藩篱禁桎之下的男女之大防,向中国妇女传授天主教信仰,对于来自欧洲的神父们是一个严峻的挑战。在逐渐了解中国社会的特性之后,传教士们在实践中摸索一些适合中国国情的传教策略。

一、男女有别,保持距离

利玛窦等早期进入中国的耶稣会士,在向妇女传播福音的时候,发现尊重、迎合中国的习俗,是一条较为安全的路径。

中国是一个多种宗教存在的国家,信仰空间基本由佛、道教以及各类民间宗教占领,而天主教信仰与中国的各类宗教大异其趣,刚刚进入中国的耶稣会士,曾面临着佛、道的攻击,正如利玛窦所说:一些人“指责救主圣像是我们祖先的像,甚至就是我们自己的像,让人叩拜一如神明。有人指斥我们的道理野蛮、荒唐、标新立异、男女混杂不成体统,有人批评我们伤风败俗,竟然给妇女布道,并谓给妇女授洗,涂画她们的脸,有违男女授受不亲的习惯。虽然如此,民众仍然成群结队前来听道。”¹

天主教礼仪遭到中国传统宗教的排斥,矛盾的焦点是公共礼仪活动,为了不引起冲突,早期进入中国的耶稣会士非常谨慎,如利玛窦采取了分类进行要理讲授的方法,他在信函中说:“我们把教理分开讲授;望教者学习要理后,就讲给别人听,这样简单、省时,也不增加听众的负担,而很快的学得教会的要理……年长妇女与已婚妇女由我讲授要理与经文,徐修士给男士讲解……”²这种按性别、年龄分别宣讲福音,既满足了不同望教者的需求,也适应了中国男女授受不亲的文化习俗。

¹ “利氏致罗马总会长阿桂委瓦神父书”(1607年10月18日),载《利玛窦全集》第四册(《利玛窦书信集》下),罗渔译,辅仁大学出版社、台湾光启出版社联合出版,1986年,第343页。

² “利氏致罗马总会长阿桂委瓦神父书”(1607年10月18日),载《利玛窦全集》第四册(《利玛窦书信集》下),罗渔译,辅仁大学出版社、台湾光启出版社联合出版,1986年,第342-343页。

利玛窦之后,进入中国内地的耶稣会士依然小心谨慎对待中国女。如费奇观(Gaspard Ferreira)神父在京师附近传教,“时入教者甚众,费奇观神父乃分其众为三部:男子部由徐必登修士讲授教义;老年妇女由费神父自任讲解之职,年轻妇女及少女,则由经过培训的儿童或女孩为之讲解。”³

龙华民(Niccolò Longobardi)是一位老耶稣会士,几十年在华生活,他积累了对妇女的传教经验,如“鉴于中国人多疑的习性,有些圣事如傅圣油等,以及某些非必要的仪式,均予免除,以避免外教人的恶言歪曲。对女性望教者的传道工作,他采取由丈夫向妻子,由父亲向女儿辅导教理方法。待达到适当理解程度,则在丈夫或父亲面前,向她们进行公开口头考核;凡符合要求的,则仍在丈夫或父亲面前,为她们举行授洗仪式。随后,女教友们在她们中间,以读圣书形式,或重复神父们在公开场合的讲道,进行相互辅导,以臻完善。然后,由这些女教友们向其他妇女们进行再一轮的传道工作。”⁴

如果说,利玛窦采取的是将两性划为不同空间进行要理讲授的方,龙华民则是以家庭的男性为媒介,进而让女性接受的天主教信仰。这种家庭内部的传授模式,达到了皈依那些封闭在家庭女性的目的。但由于这些男性基督徒初识教理,传授的多为零星的、一知半解的,很难从深度上去准确把握教义的真谛,因而这种传播方法有一定的弊端,但在晚明天主教传播刚刚起步的阶段,这种尝试对于龙华民来说是不得已而为之。但是,龙华民家庭传教模式强调一个重要环节:即在吸纳妇女入教的过程中,当事人必须在丈夫或父亲面前经过“考核”和“授洗仪式”,这一切,既保证新皈依女信徒的质量,又可以避免招致不必要的麻烦和冲突。当这些女信徒的灵性生命日渐成熟,她又可以向其她的非基督徒女性传授信仰知识。

总体上看,明清之际教会提供的要理学习空间十分有限,当妇女回到家中,如何继续进行宗教知识的学习,如何继续保持信仰,则是一个难题。耶稣会士沙守信(P.E.de Chavagnac)康熙年间在江西传教,总结了一些让女性在家庭保持信仰方法,他在信函中说道:

传教士们既不能亲自向妇女们布道,也不能通过传教员去做。
必须先皈依其丈夫,再通过丈夫向妻子传教,或者通过一些女

³ Louis Pfister, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, translated by Mei Chengqi, Mei Chengjun, Catholic Diocese of Shanghai KPS, 1997, 92.

⁴ Louis Pfister, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques*, 71.

基督教徒上她们家向她们解释教义。此外,一旦受洗以后,她们也不能和男人们相聚在同一座教堂。到目前为止,我们每年召集妇女六七次,有时在妇女专用的教堂,有时在某位基督教徒的家里,以行圣事。在这样的聚会上,我们为那些条件成熟的妇女施洗。⁵

这是通过丈夫影响妻子方法,耶稣会士柏应理(Philip Couplet)也主张用这种方法,他说:“中国妇女与世绝少往来,一生潜居深闺中,比深野尤深,无从窥面,因此化导她们,很不容易,只得由她们的丈夫:先行讲劝开导。她们到堂望弥撒,领圣事,一年中仅可四五次,司铎行圣事又须格外谨慎,只可带领一孩童进堂辅祭,其他男子一概不许入内。”⁶

耶稣会士傅圣泽也认识到中国妇女接收天主教信仰十分困难,他尽量利用已经受洗的老教友去影响新人:“在老教堂,入教的妇女负一责教导同性别的人,使她们接受洗礼。这样做在中国是必要的:因为中国的女人们天生羞怯拘谨,她们几乎不敢在一个男人面前露面,更不用说对一个外国男人说话,听他的教导了。”⁷

明清之际的天主教传播中,外国神父不能直接与女性接触,中国修士因无语言障碍,无文化背景的差异,相对来说则较为便利。中国修士钟巴相(又名钟鸣仁、铭仁),其“出色的圣德赢得了人们的信,因此他被授予为中国妇女们讲和和授洗之权。”⁸ 国籍修士邱永修协助李玛诺(Emmanuel Diaz)神父南昌传教,在神父和修士的共同努力之下,明宗室中有数人皈依了天主,王室的母亲亦有皈依之意,“邱永修修士遂去其家辅导教理;因中国传统的封建习俗,男女之界甚严,故邱永修修士在内室门口隔帘为之讲解。”⁹

⁵ “耶稣会传教士沙守信神父致本会郭弼恩神父信”(1703年2月10日于江西抚州府),载[法]杜赫德编:《耶稣会士中国书简集》第1卷,郑德弟等译,大象出版社,2001年,第244-245页。

⁶ 柏应理(Philip Couplet):《一位中国奉教太太——许母徐太夫人甘第大传略》,徐允希译,台湾光启出版社,1965年,第19页。

⁷ “傅圣泽(Fouquet)神父致法国贵族议员德·拉福尔斯(La Force)公爵的信”(1702年11月26日于中国江西省首府南昌),载[法]杜赫德编:《耶稣会士中国书简集》—(Letters Édifiantes et Curieuses Écrites des Missions Étrangères Mémoires de la Chine)第1卷,郑德弟等译,Elephant Publisher (Henan), 2001,第154页。

⁸ Louis Pfister, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques*, 60.

⁹ Louis Pfister, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques*, 89.

清初杨光先兴狱后,传教士被驱赶到广州,传教工作一度处于低谷,但欧洲传教士仍不忘在特殊文化背景下的传教工作,“在成际理(Félicien Pacheco)神父的主持下,举行了一次教史上有名的会议,会议闭幕于1668年1月26日。这次会议,各修会的传教士都参加并签名。会议商讨的内容是传教士们在拜孔祭祖的中国礼仪问题上存在的观点分歧...以及关于同妇女交谈时应注意的事项。”¹⁰即使如此,天主教信仰仍然无法让国人接受,传播十分艰难,清朝中期,乾隆皇帝还曾下谕:“西洋人传教惑众最为风俗人心之害。”¹¹

中国“通过严守男女之大防的规定对妇女加以隔离是传统中国家族维护家族团结及其专制统治的一个主要手段.....男女大防的松懈向来被视作是对宗教制度凝聚力的严重威胁,而宗族制度对传统社会政治秩序来说至关重要。”¹²对于中国社会严格划分性别空间的特性,来华传教士深谙此理,晚明以后,无论面对怎样的环境和氛围,传教士们一直小心谨慎地面对妇女传教难题,此后,明清之际耶稣会士与女性保持距离,并实行间接传教的方法作为一项规则而延续下来。

鸦片战争之后,随着更多的天主教修会进入中国,清政府仍然就限制妇女信教等问题做出规定:“中国妇女不准出入教堂,亦不准女修士在中国传教。”¹³

晚清至民国,虽然教会组织不断扩大,信徒人数逐渐增多,特别是诸多女性皈依了天主,但传教士与女性接触方面,仍然小心翼翼,谨慎行事。如德国圣言会规定:“天主教妇女参加宗教礼仪以及与神父谈话的时候要遮住面部,以表示尊重。神父与女性谈话的时候,必须保持3尺距离,这是大家都知道的规则。在坡里庄,当一位神父与女性谈话时,所有的窗户都蔽着。此外,一位女性绝不可能单独与神父谈话。”¹⁴

¹⁰ Louis Pfister, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques*, 317.

¹¹ 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第二册,中华书局,2003年,第598页。

¹² [美]杨庆堃(C.K. Yang):《中国社会中的宗教》(*Religion in Chinese Society, A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*),范丽珠等译,上海人民出版社,2007年,第191页。

¹³ 台湾中央研究院近代史研究所(Institute of Modern History of Academia Sinica in Taiwan)编:《教务教案档》(*Archives of Church affairs and Anti-Christian case*)第三辑(一),1981年,第2页。

¹⁴ Leo Leeb, *Chinese Catholics and Priests Perceiving the SVD and SSPS Mission in China*, Steyler Mission Swiss Institute, 2001,12-13.

圣言会主教韩宁镐 (Augustin Henninghaus) 则“要求传教士保护教会的荣耀、教会的名声和公平正义,而一位老传教士——曹州府教区的主教何方济 (Hoowaarts) ——补充另一点:‘如果韩宁镐主教看到传教士们与基督徒有很友好的来往,他都喜欢。但是,他对女孩子的态度是比较严肃的和冷淡干脆的 (ziemlich kurz und ernst), 如果他看到传教士们对女孩客气或与女孩子谈话很长时间,他就不喜欢。他始终要求所有的传教士们——当他们与女孩子或小男孩儿有来往时——谨慎遵守‘不要接触我!’ (Noli me tangere!) 的原则。”¹⁵

韩主教的担心有一定的道理,因为男女之大防是中国特有的道德标准,虽然近代以后信徒人数逐渐增长,但从人口比例上看,信仰天主教的民众仍然是极少数。天主教传入中国虽然给中国社会注入了新的文化元素,但难以改变中国的社会现实,因而,圣言会对待女性的策略,证明了他们工作中的理智和明智。

二、弥撒礼中的两性隔离与女教堂的建立

天主教初传中国时期,无论在城市还是农村,来自欧洲的传教士均继承和发扬了利玛窦创造的隔离方法,以推动教会有序的发展。随着教务的进展以及女性教友的增多,礼仪中为女性划出独立空间,以及建立专门服务于女性的教堂出现了。

在北京,热心的女教友一般在她们自己的小堂内祈祷¹⁶,清朝初,“妇女的团契活动在南堂和圣母小堂举行,汤若望 (Adam Schall von Bell) 常去那儿听告解,教会负责人傅泛际 (Francisco Furtado) 也多次去主持弥撒,封建时代的中国人不习惯男女同在公共场所活动,参加仪式的信徒与祭台之间树起一道屏风或‘障碍物’,通过一种隔离来讲道和举行圣事。”¹⁷

¹⁵ [德]赫尔曼·费尔希 (Hermann Fischer): 《韩宁镐主教传 (Augustin Henninghaus) 一位德国人在华工作53年》,雷立柏 (Leopold Leeb) 译,台湾圣家献女传教修会,2006年,第219页。

¹⁶ 详见[美]魏若望 (John W. Witek): 《明末清初时期北京基督教会的发展》,载卓新平主编:《相遇与对话——明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》,北京宗教文化出版社,2003年,第128页。

¹⁷ [美]魏若望 (John W. Witek): 《明末清初时期北京基督教会的发展》,第133页。

为了给处于隔离状态北京女信徒提供宗教活动场地,意大利神父马国贤神父很是下了一番功夫,他在回忆录中说:

回到北京后(1720年初),我在一个住在宫殿附近的忏悔者的房子里建了一所小教堂,这样,附近的天主教妇女就可以履行她们的宗教职责了。这个计划的成功,出乎我的意料。我还在北京建了另一个小教堂,地址是畅春园,两所小教堂都是专为妇女设立的。因为过分的嫉妒的戒备,她们被严加看护,不能进入专为男人设立的崇拜场所。耶稣会士在北京就有一个专为妇女的教堂,不允许男女同时进堂,但不同的时间是可以的。在专门指定给妇女的那一天,还有两个卫兵把门,防止男人闯入。¹⁸

公共礼仪中将两性隔离的做法,甚至影响到明清时代教堂建造的格局,当时修建教堂凡有条件,都会考虑到女性的特殊需求,传教士们十分清楚:“中国的习俗严格禁止男人与女人在房间会面,非信徒对教堂中男女共同崇拜的仪式十分憎恶,男女同在一个空间进行神圣祭拜,导致非信徒责备基督徒不知羞耻。因此,中国的教堂建造得相当宽阔,用布或木制的屏风将男、女分开,让两性保持相当的距离,教堂也就分为两个部分。我们传教必须坚持这种理念才能成功。”¹⁹

弥撒礼仪中的两性隔离以及教堂建筑考虑性别划分等因素,明清之际的中国教会已经开始实践了,例如:

明末上海,耶稣会士潘国光(Francesco Brancati)主持教务,“1640年,潘国光见教徒人数激增,遂购买城财会安仁北潘姓旧宅,改建为教堂,名‘敬一堂’。该堂嗣后屡经修缮扩充,即今‘上海城内老天主堂’。当时城内已有教堂两座,敬一堂特敬救主耶稣,专为男教徒之用,教士住院,设在堂内。徐光启所建旧堂,特敬圣母,名圣母堂,专为女教徒之用。”²⁰

¹⁸ [意]马国贤(Matteo Ripa):《清廷十三年马国贤回忆录》,李天纲译,上海古籍出版社,2004年,第84页。

¹⁹ John Jesacher, O.F.A., “The Chinese Woman”, *Catholic Mission*, April 1925, 93.

²⁰ [法]高龙鞏(Augustine M. Colombel, S.J.),《江南传教史》(*Histoire de la Mission du Kiang-nan*)第一册,周士良译,台湾辅仁大学出版社,2009年,第243页。

1647年,“常熟城内有一座专为女教友所用的供奉圣母的小教堂... ..禁教之后,这座教堂被改为一座庙宇,称为Chieh-hsiao tz'u(虔孝祠)‘或‘贞洁孝女祠。’”²¹

1679年,方济各卞芳世(Franciscus a Concepcione)神父在广州城内为妇女修建了四座祈祷所。²²

清初杭州天主教发展十分兴盛,“著名的救世堂是信徒集会,或者说复杂建筑的一个部分,这些建筑包括神学院、宿舍、图书馆,妇女的教堂与此分离,这座教堂称之为圣母堂。”²³

程朱理学支配下的明清社会,“对于女性的贞节十分看重,这种偏见反映在宗教聚会中严格的两性分离。中国的教会规章大约在1690年建立,名称是‘圣教规则的规定’。在乡村,当妇女在小教堂望弥撒的时候,男人绝对被禁止进入,也禁止从外面窥视。”²⁴

弥撒礼中男女隔离,来自欧洲的传教士想尽各种办法,并通过教务会议取得一致意见。

“1667年召开的广州会议,耶稣会与道明会就关于圣事礼仪达成一致:弥撒、学习要理、行圣事的时候,男人女人一定要分开,特别是在传教士住的地方。如果在农村没有条件实行,至少男女之间应该有一道墙将两性分开。此后在乡村,如果中女人与男人同在一教堂举行礼仪,那么这种教堂的修建十分特别,内部有两个部分,形成90度的直角,直角处是祭台,能够看到处于不同两个方向的男女教友,而位于不同方向的男女教友则不能相见。教堂容纳女人的地方与女苦修会的修道院相似,有特别的栅栏围住,如果到了领圣体的时候,栅栏可以打开,但弥撒的大部分时间,栅栏的关闭的。”²⁵

²¹ Noël Golvers, François Rougemont, S.J., *Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan). A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium*, transl. by Chao Dianhong, Elephant Press, Henan, 2007, 159.

²² 参见李少峰:《方济各会在华传教史》,载罗光主编《天主教在华传教史集》,台湾征祥出版社,1967年,第79页。

²³ David E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994, 34.

²⁴ H. Verhaeren, C.m., “Ordonnances de la Sainte Eglise (Shengjiao guicheng)”, *Monumenta Serica (Peiping)* 4 (1939-40); 463, 475 (article 33); David. E. Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham – New York – Boulder – Oxford, 2001, 127-128.

²⁵ Benno I. Biermann, O.P., *Die Anfänge der neueren Dominikanermision in China*, Münster, 1927, 161.

耶稣会解散之后²⁶,遣使会接替其在华传教工作,他们仍然小心谨慎,秉承前辈耶稣会的作风。当时“罗旋阁(Raux)在朝效力,不忘宣传圣教……逢大瞻礼日,堂中庆礼之仪文,圣体出游之彩饰,必皆一一举行,不令遗误,除庆辰礼日宣讲圣道外,不时复集信友。公作避静之功,恒者守规敬主之效,女信友等,依当时例,不准入堂。罗旋阁特建女堂数处,派司铎举行大祭。”²⁷

在西湾子,教友多是移垦汉人及汉化的旗人,清中叶禁教时期,男教友可以进堂,女教友聚集在另一小堂。后孟振生神父将新教堂建成八字形,祭台放在八字叉处,如此男女教友可以同时念经望弥撒,但不可相望。这种情形在北方颇为普遍。²⁸

直角形教堂、八字形教堂的功能是将男女信徒分坐于教堂两个方位,双方不能互看,但同时达到不影响弥撒礼的效果。直角形教堂在河北称之为“牛鞣(gou)头教堂”,牛鞣头即牛轭,这是给牲畜脖子上配以大小适当的颈箍以防走脱的工具。河北景县教区深州市穆村教堂就是这种样式,这所“牛鞣头教堂”于1949年之后被毁。

如果没有条件分建男女教堂,教会同样要求实行男女分离的原则“1668年广东的传教会议上决定,那些不可能实现男女分开在不同教堂的地方,他们必须在不同的时间段分开进行活动。”²⁹这个决定对那些没有条件设立女堂的地区是一个提示,并很快得到地方教区的响应。

康熙年间,西班牙方济各会士在山东传教,弥撒中间有布幔,分男女两边,不能互相观看,以免有人告发天主教是“男女混杂”的教会。³⁰著名的方济各会士利安当1650年10月到达济南,“他根据中国男女不能共处一室的风俗,利安当在周六为妇女举行弥撒,周日则是为男信徒的弥撒。”³¹

²⁶ 1733年7月21日,教皇克雷芒十四世发出解散耶稣会敕令,1814年教皇庇护七世又下令恢复耶稣会。

²⁷ 樊国梁:《燕京开教略》,载陈方中编:《中国天主教史籍汇编》,台湾辅仁大学,2003年,第400页。

²⁸ 参见 Octave Ferreux, C.M.,《遣使会在华传教史》,吴宗文译,台湾华明书局,1977年,第164-165页。关于西湾子教堂的变化,作者进一步说明:八字形教堂“在二十世纪逐渐消失了。现在的圣堂为一间长方形的房子,男教友在左面,女教友在右面,往往只有一扇门。”

²⁹ David E. Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shangdong*, 95

³⁰ 参见韩承良:《杨恩赅总主教的生平》,台湾至洁有限公司,2000年,第49页。

³¹ David E. Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shangdong*, 19.

瞿笃德(Stanislao Torrente)神父在海南传教,“负责两座圣堂和分散在小村小镇间的9所小堂……当时那里的女教友还没有专用的圣堂,她们就在某一女教友家中参与圣事,每月一到二次(根据当时男女有别的习俗,男教友和女教友都有各自的专用教堂——译者注)。”³²

鄂西北磨盘山地理位置偏僻,经济落后,教会虽然没有条件设立女堂,但每月第三个瞻礼七,则为女教友们举行集会,地点在圣堂里。

明末以后进入中国的欧洲传教士在逐渐认识、了解中国的风俗习惯之后,认为“中国的习俗严格禁止男人与女人在房间会面,非信徒对教堂中男女共同崇拜的仪式十分憎恶,男女同在一个空间进行神圣祭拜,导致非信徒责备基督徒不知羞耻。因此,中国的教堂建造得相当宽阔,用布或木制的屏风将男、女分开,让两性保持相当的距离,教堂也就分为两个部分。我们传教必须坚持这种理念才能成功。”³³

三、圣事中的“变通”方法

圣事是天主教礼仪的核心,其特点是以生动的表现手法来诠释教理的实质内容,但神父实施圣事(特别对妇女)常常让非信徒感到不解,考虑中国特殊的习俗,耶稣会士率先对圣事礼仪实行变通,如洗礼:“虽然领洗者和他们的代父或代母必须严格按照性别分开,但神父是唯一有权为成人施洗的神职人员,所以女教友也不得不由神父施洗。传教士在这方面为了不伤害中国人的感情,在礼仪上做出某些变通,比如用笔涂抹圣油,从面避免身体的接触。”³⁴

告解圣事由于其隐秘性,最容易引起人们猜疑,马国贤(Matteo Ripa)在回忆录中讲述了他所亲身经历的关于告解的故事:

我在小教堂里听站着帘子后面的几个妇女依次告解的时候,我注意到一个男人在门口走来走去,观看我们举动。做完告解之后,我询问神职助理那个男人是谁?他想干什么?他微笑地回答说:他是个异教徒,但最近娶了一个天主教徒做老婆,他就愚蠢地认为天主教会允许作她自由的事情,在前一天,她曾经告诉他,第二天早上要出去做工夫(Atso-koongfoo),意思是办神工,这是中国人表示做告解的一种方式,因为不明白他的 年轻新娘和另一个男人有什

³² Louis Pfister, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques*, 384.

³³ John Jesacher, O.F.A., “The Chinese Woman”, 93.

³⁴ Noël Golvers, François Rougemont, S.J., *Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan)*, 323.

么“工夫”可作,所以他在既然已经答应让她来后,又悄悄地眼在后面,看她到底来做什么。神职助理知道这一情况后,就不再注意他,以便让他的思想能够从嫉妒戒备中摆脱出来。看了一阵子以后,发现我还是在那儿坐着,一动不动的样子,他就走到助理面前说,他想我们俩是疯了,因为我们俩坐着什么都不干,却假装着是有什么工夫在连通。助理向他解释了其中的奥秘,告诉他在帘子另一头的妇女,是一个接一个进来告解她们的罪过,经过合适的纠正和指导后,如果她们有所悔悟,我就宽恕她们。听了这个解释,他显得满意地走了。³⁵

福建福安是天主教信徒较为集中的地区,但非信徒对妇女告解无法接受,由此成为当地民众反对天主教信仰的一个因素。³⁶

正是鉴于中国特殊的国情,明清在华耶稣会士在对告解圣事十分谨慎:“听妇女告解时,先张大帷一幅,两两相隔……圣洗与终傅之礼,更加难行:耶稣会士进中国后五十年,有几位从菲律宾来的神父热心过度,给妇女付洗时要擦胸部,终傅时擦脚部,激起了绝大风波。此种礼节,易起猜疑,且于圣事无关紧要,不如暂时废置,等日后礼俗稍变,信者自己请求,然后施行不晚……,在中国劝导妇女,实是难而又难;惟北省乡村平民,不住城中的,较为容易,但也不可一律而论。”³⁷

中国文化是一个独特的文化单元,其内涵与西方文化有着巨大差异,“社会秩序范围着个性,为了秩序的维持,一切足以引起破坏的要素都被遏制着。男女之间的鸿沟从此筑下。乡土社会是个男女有别的社会,也是个安稳的社会。”³⁸正因为如此,以耶稣会士为代表的欧洲传教士对妇女的疏远,谨慎地向女性传教,是尊重这种秩序,调和中西文化的一种明智选择。

结语:中国封建时代讲究两性的隔离,“男女授受不亲”几乎成为旧时代公共空间性别划分的标尺,宋代以后,性别划分更为严格。面对中国特殊的国情,晚明以降来到中国的传教士向妇女宣教十分小心谨慎。在实践中,传教士们摸索出一套适应中国女性的传教方法。这些方法对天主教的本土化运动有着一定的启示和价值。

³⁵ [意] 马国贤 (Matteo Ripa): 《清廷十三年 马国贤回忆录》,第 84—85 页。

³⁶ See Benno I. Biermann O.P., *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, 164.

³⁷ 柏应理 (Philip Couplet): 《一位中国奉教太太——许母徐太夫人甘第大传略》,第 67—68 页。

³⁸ 费孝通:《乡土中国》,三联书店,1985 年,第 47 页。

TWO PAPERS ON SAPIENTIAL REASON

ANTONIO OLMI

Editor's note: The contribution here reported consists of two lectures, delivered in China on two different occasions. "Analogical Mentality and Aquinas' Way of Thinking" was presented at the "Third Workshop on Catholic Studies in China: Scholastic Philosophy in China," held at Shanghai University, Shanghai (China), on 17th October 2015, jointly organised by the Centre for Studies of Religion and Chinese Society (College of Liberal Arts, Shanghai University) and Li Madou Study Centre (Macerata, Italy); "Thomas Aquinas and Matteo Ricci: Summa Theologiae as the Theoretical Core of The True Meaning of 'Lord of Heaven' (《天主实义》)" was presented at the conference on "Thomas Aquinas and the Medieval Philosophy," held at Wuhan University, Wuhan (China), from 14th to 16th November 2014, jointly organised by Li Madou Study Centre (Italy), Fu Jen Academia Catholica (Fu Jen Catholic University, Taiwan), and the School of Philosophy of Wuhan University.

The two papers are presented together because they share a common reference: a peculiar use of reason which, according to professor Antonio Olmi, O.P., stems from the possession of wisdom and leads to a higher level of wisdom. Such "sapiential reason" has little to do with "mental skills" which are quantifiable and measurable by the I.Q.; it requires an approach to reality which does not belong to the "knowledge by abstraction," but pertains to the "knowledge by connaturality."

St. Thomas Aquinas has been an unequalled master in this kind of reasoning; Fr. Matteo Ricci put it at work very successfully during his mission in China. Perhaps it would be possible to identify the use of "sapiential reason" as one of the most precious fruits of Western once glorious, and alas, by now irreversibly decadent, civilization.

I. ANALOGICAL MENTALITY AND AQUINAS' WAY OF THINKING

What Is "Natural Reason?"

1. Quite a few contemporary Western philosophers and opinion-makers believe that, although the existence of "nature" in the physical sense cannot be put into discussion, there is no such thing as "nature" in the anthropological sense: man is the ever-changing product of himself, of his history, of his own creative capacity of self-transcending. According to this view, there is nothing "essential" in common among all human beings: "mankind" is only a generic expression, and its members are "human" because of certain behavioural features, which could also be exhibited by animals or machines.¹

On the contrary, another certitude is deeply rooted in the Western tradition: namely, that human beings necessarily possess a set of qualities belonging to everyone, whatever their place of birth, their culture, and the historical period of their life. Such qualities characterize "mankind" as such, and may be referred to as "human nature:" which is the fundamental "anthropological constant" whereby we can communicate, know each other, and develop the universal virtue of benevolence.²

2. From this point of view, "human nature" has been defined in multifarious ways. The most profound and relevant of them indicates reason as the essential constituent of human beings: man is a "rational animal," an "animal endowed with reason."³ Unlike other animals, which are driven by instinct and strictly bound by their immediate needs, man can elevate himself to a universal

¹ An extreme outcome of this perspective is to be found in the so called "posthumanism." See Tim Armstrong, *Modernism, Technology and the Body: A Cultural Study*, Cambridge UP, Cambridge 1998; Cary Wolfe, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010; Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Malden 2013.

² This perspective can be referred to as the "classical" Western philosophy.

³ See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I, 13; *Politics*, I, 2; VII, 13.

knowledge of things; he can “know the truth” – that is to say, he can “adapt his intellect to reality.”⁴

Aristotle was the first, in the history of Western philosophy, to grasp clearly that the essence of man consists in the faculty of reason. He stated that, atop of the vegetative element shared with plants, and the sensitive element shared with animals, human life is guided by a superior principle: to which the irrational part of the human soul has the tendency “to obey as one does one’s father.”⁵

The Stoics accepted such doctrine, and established a neat distinction between animals and man: nature’s rule for animals is to follow the direction of impulse, but “when reason by way of a more perfect leadership has been bestowed on the beings we call rational, for them life according to reason rightly becomes the natural life.”⁶

This conception of man featuring “natural reason” became one of the cornerstones of Western classical culture and anthropology. As Cicero said, “of course reason, by which alone we excel the beasts, through which we are effective in [drawing] inferences, through which we prove, disprove, discuss, demonstrate something, make conclusions – it certainly is in common, differing in education, while decidedly equal in the capacity to learn.”⁷

St. Augustine of Hippo, while discerning two levels of rationality – the “upper ratio”, which relates to what is eternal and immutable, and the “lower ratio”, which relates to what is subject to time and becoming – perfectly agreed with the Aristotelian and Stoic conception of natural reason: that is, “a mental operation with the power to distinguish between, and to connect, things to learn.”⁸

⁴ See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* [STh], I, 16, 2; *Summa contra Gentiles*, I, 59; *De Veritate*, 1, 1.

⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, transl. by D. Ross, I, 13; <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/nicomachean/book1.html> (access: 2015/08/24).

⁶ Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, transl. by R. Drew Hicks, VII, 1, 86; https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_VII (access: 2015/08/24).

⁷ Marcus Tullius Cicero, *On the Laws*, transl. by D. Fott, I, 30; <http://www.nlnrac.org/classical/cicero/documents/de-legibus> (access: 2015/08/25).

⁸ Augustine of Hippo, *On Order*, transl. by S. Borruso, II, 11, 30; <https://www.scribd.com/doc/137067640/Book-Augustine-de-Ordine> (access: 2015/08/25).

Human beings are mortal, and subjected to change within a very short time: but reason is eternal. "One to two equals two to four is the truest ratio (another name for reason). It was not truer yesterday than it is today, nor will it be truer tomorrow, or in a year's time. It would not cease to be true even if the world came to an end."⁹

The classical Western idea of reason – which, in a philosophical-realistic perspective, seems to be rather self-evident and hardly disputable – found its clearest and widest explanation in St. Thomas Aquinas' thought. He distinguished between "reason" and "intellect": they refer to the same cognitive faculty, but "intellect takes its name from being an intimate penetration of the truth, while reason is so called from being inquisitive and discursive."¹⁰ "To understand" is simply to apprehend intelligible truth, while "to reason" is to advance from one thing understood to another; "reasoning, therefore, is compared to understanding, as movement is to rest, or acquisition to possession; of which one belongs to the perfect, the other to the imperfect. And since movement always proceeds from something immovable, and ends in something at rest; hence it is that human reasoning, by way of inquiry and discovery, advances from certain things simply understood – namely, the first principles; and, again, by way of judgment returns by analysis to first principles, in the light of which it examines what it has found."¹¹

3. Therefore, according to this conception, the universal validity of "natural" reason is founded on an intuitive grasp of the so-called "first principles:" which are the original and fundamental certainties of human knowledge. Every chain of reasoning starts from them, every argumentation assumes them; even those who deny these certainties make reference, albeit implicitly, to them,

⁹ Augustine of Hippo, *On Order*, II, 19, 50; <https://www.scribd.com/doc/-137067640/Book-Augustine-de-Ordine> (access: 2015/08/25).

¹⁰ *STh*, transl. by Fathers of the English Dominican Province, II-II, 49, 5 ad 3; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.SS_Q49_A5.html (access: 2015/08/25).

¹¹ *STh*, I, 79, 8; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q79_A8.html (access: 2015/08/25).

because it is impossible to orient oneself in reality without their help.

Of course, since the first principles of natural reason are the ultimate criteria of all demonstrations, they cannot be demonstrated. As Aristotle says about the most evident of them, the principle of non-contradiction:

Some indeed demand that even this shall be demonstrated, but this they do through want of education, for not to know of what things one should demand demonstration, and of what one should not, argues want of education. For it is impossible that there should be demonstration of absolutely everything (there would be an infinite regress, so that there would still be no demonstration); but if there are things of which one should not demand demonstration, these persons could not say what principle they maintain to be more self-evident than the present one.¹²

Because of the intuitive nature of their knowledge, the first principles cannot be completely systematized: that is, definitively arranged in a set of formally expressed prepositions. Indeed, in the history of Western philosophy there have been more attempts to deny them, futilely trying to build new starting points for human thought, than to explore them thoroughly in all the vastness of their implications.¹³

During the past century, Réginald Garrigou-Lagrange summarized the first principles of human reason in the following list. First, the *principle of identity*: “what is is, what is not is not;” otherwise, “each thing is the same with itself and different from another.” Second, the *principle of non-contradiction*: “it is impossible for something to belong and not to belong to the same thing at the

¹² Aristotle, *Metaphysics*, IV, 4; <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics-4.iv.html> (access: 2015/08/26).

¹³ Some prominent deniers of common sense were: R. Descartes, D. Hume, I. Kant, G.W.F. Hegel. See Antonio Livi, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Edizioni Ares, Milano 1990.

same time and in the same respect," or else "contradictory statements cannot both be true in the same sense at the same time". Third, the *principle of substance*: "what exists remains the same, under multifarious and transient ways of being;" which means that "a substance is distinct from its properties," and that "a thing-in-itself is a property-bearer, to be distinguished from the properties it bears." Fourth, the *principle of the reason of being*: "every being has a reason of its existence either in itself or in something else". Fifth, the *principle of causality*: "every effect has a cause." Sixth, the *principle of finality*: "every agent acts for an end." Seventh, the *principle of induction*: "the same cause, in the same conditions, always produces the same effect". Eighth, the *principle of synderesis* (or the first principle of practical reason): "good is to be done and pursued, evil is to be avoided."¹⁴

The list may slightly vary, because the same principles can be highlighted and mutually ordered in different ways. Antonio Livi, for example, speaking of "common sense" preferred to put four "existential realities" (the world, the self, freedom, God) before the classically renowned "cognitive principles" (non-contradiction, causality, finality).¹⁵ However, at the height of the Western reflection on the foundations of natural reason we could place these words of St. John Paul II:

Although times change and knowledge increases, it is possible to discern a core of philosophical insight within the history of thought as a whole. Consider, for example, the principles of non-contradiction, finality and causality, as well as the concept of the person as a free and intelligent subject, with the capacity to know God, truth and goodness. Consider as well certain fundamental moral norms which are shared by all. These are among the indications that, beyond different schools of thought, there exists a body of knowledge which

¹⁴ See Réginald Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, suivi d'une étude sur la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, G. Beauchesne, Paris 1909, 105-117.

¹⁵ See Antonio Livi, *Filosofia del senso comune*.

may be judged a kind of spiritual heritage of humanity. It is as if we had come upon an *implicit philosophy*, as a result of which all feel that they possess these principles, albeit in a general and unreflective way. Precisely because it is shared in some measure by all, this knowledge should serve as a kind of reference-point for the different philosophical schools. Once reason successfully intuits and formulates the first universal principles of being and correctly draws from them conclusions which are coherent both logically and ethically, then it may be called right reason or, as the ancients called it, *orthós logos*, *recta ratio*.¹⁶

Four Uses of Reason in the Western Culture

4. In order to think “rightly,” that is, to draw “logically and ethically coherent conclusions” from the first universal principles of reason, it is necessary to adopt an appropriate mode of thought: which, in lack of a better word, we could name “mindset,” or “mentality.” In this context, we intend “mentality” as a way of thinking, based on a specific “cognitive attitude:” that is to say, on a peculiar “disposition to know” that involves not only the human mind but the person as a whole.

In the development of the Western culture it is possible to identify four clearly distinct “mentalities,” in the above sense: the “analytical” mentality, the “synthetic” mentality, the “dialectic” mentality, the “analogical” mentality. They are mutually excluding, and each of them orients the movement of reasoning to a different direction, enabling it to obtain different results.

The most typically “Western” of them, to the point of being identified with “the” Western mentality par excellence, is the *analytical mentality*. “Analysis” means, in general, the description and interpretation of a situation, or of any object, in terms of the

¹⁶ John Paul II, encyclical letter *Fides et Ratio* (1998/09/14), 4; http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (access: 2015/08/27).

simplest elements belonging to the object or situation in question. In other words, “to analyze” something means to break it, to divide it, to resolve it into more easily understandable elements. The analytic mentality leads, in any field of knowledge, to reduce the totality to a sum of parts, to reduce these to smaller parts, and so on until reaching to elements not further decomposable; and then to reassemble them, so as to understand the whole as the sum of its parts.

Analytical thinkers have a marked preference for “clear and distinct ideas” in the manner of Descartes, from which they seek to expunge any traces of ambiguity or imprecision;¹⁷ they aspire to conceptual and linguistic univocality, which they consider essential in order to attain a scientific understanding of reality.

Mathematics as we know it, that is to say, a rigorous and formalized consideration of abstract quantities, was born thanks to the analytical disposition of mind of the ancient Greek thinkers. Modern science, which intends to build and organize knowledge in the form of testable explanations and predictions about the universe, is a systematic enterprise proceeding through the conceptual “desassembling” and “reassembling” of the objects of its research.

The analytical mentality however, if radically pursued, makes it very difficult to come back to totality and to find a holistic perspective again; when you try to recompose the parts into which reality has been decomposed, it becomes problematic to recover the “sense of the whole”, and the cognitive intuitions enabled by such knowledge.¹⁸

5. “Synthesis” is, in a sense, exactly the opposite of analysis; it can be considered as the process going from the simple to the complex, that is, from single elements to their combinations, from the parts

¹⁷ See <http://www.philosophyonline.co.uk/oldsite/tok/rationalism7.htm> (access 2015/09/25).

¹⁸ See Antonio Olmi, “L’analogia come concetto analogico,” in Franco Bertelè, Antonio Olmi, Alessandro Salucci, Alberto Strumia, *Scienza, analogia, astrazione: Tommaso d’Aquino e le scienze della complessità* (Padova: Il Poligrafo, 1999), 137.

to the whole. The *synthetic mentality* consists in aiming for a holistic unity of knowledge, even embracing, in a panoramic view, disparate and heterogenous elements otherwise difficult to correlate with each other.

Synthetic thinkers tend to widen more and more their own point of view, until it becomes capable of framing all known reality in a unified outlook, always open to the “perspective of the whole”. From such perspective it can easily appear that, almost magically, “everything has something in common with everything else and everything is connected with everything else.”¹⁹

In the Western tradition such mentality has produced its most significant results in the fields of philosophy, literature, and art in general. Every systematic philosopher has tried to explain all aspects of reality from one overarching principle; every great poet, or writer, or painter, or musician has presented his own world conception from one personal – but at the same time universal and all-embracing – point of view.

To live radically this cognitive disposition, however, leads to an intolerance for details, for too narrow research areas, for petty and insignificant specialistic studies. The synthetic mentality may lead to an excessively generic understanding of reality, failing to account for the deep differences among things, and among the laws which rule their relationships.²⁰

6. According to Western classical philosophy, “dialectic” is a form of reasoning resulting from the struggle or contrast of two opposing aspects of reality, or concepts, or principles. It can be defined as a “mode of thought, or a philosophic medium, through which contradiction becomes a starting point (rather than a dead end) for contemplation.”²¹ Dialectic can be “mediated”, or “non-mediated:” in the first case, the opposing terms are unified in a

¹⁹ Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*, transl. by R. Brain, Routledge, London-New York 2001, 91.

²⁰ See Antonio Olmi, “L’analogia come concetto analogico,” 138.

²¹ Kim O’Connor, (2003). *Theories of media: Dialectic*; <http://csmt.uchicago.edu/-glossary2004/dialectic.htm> (access: 2015/09/16).

synthesis, which in turn becomes an element of a new antithetical couple; in the second case, they continue to face each other in a never-ending process, which divides them without uniting them, and unites them just because it divides them.²²

Amongst cognitive dispositions, the *dialectical mentality* is the way of knowledge which first identifies fundamental “contradictions” in reality, then tries to explain reality itself through the dynamism of such radical oppositions. Dialectical thinkers tend to consider all that exists in terms of antagonistic elements: whether they be cosmic forces, social classes, ontological or logical or psychological principles.

The most significant results of the Western dialectical mentality are to be found in the fields of philosophy and historiography. Well present in the ancient Greek philosophy, with Hegel dialectic became the fundament of an omnicomprehensive conception of reality; the method of which – a three-step process comprising the movement from “thesis” (a clearly delineated concept) to “antithesis” (its opposite) to “synthesis” (resolving their opposition into an embracing resolution) – has deeply influenced, and continues to influence, the Western (mostly European) culture.²³ Also the work of modern historians appears to be orientated by a dialectical disposition of mind: especially when they understand the linear flow of time as a succession of conflicting ages, or periods, or phases, marked by breakthroughs and dramatic changes.

Dialectical thinkers, however, run the risk of crystallizing the manifold becoming of things into a rigid and reductive oppositional scheme: which, in addition to distorting reality, lends itself to the easy manipulations of ideology.²⁴

7. The word “analogy,” in its wider meaning, indicates a relationship of similarity among some elements of two events or objects, from which is possible to infer a certain degree of similarity

²² See Antonio Olmi, “L’analogia come concetto analogico,” 139.

²³ See <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/help/easy.htm> (access: 2015/09/16).

²⁴ See Antonio Olmi, “L’analogia come concetto analogico,” 138-139.

between the events or objects in themselves.²⁵ The idea of “knowledge by similarity”, which lies behind such definition of analogy, is not easy to frame in a univocal definition; there are different kinds of analogy which we must consider, before we can answer the question: what is an “analogical” disposition of thought?

First, there is “logical analogy:” it regards names, and the concepts meant by names. From the perspective of logic, analogy is a property of concepts: according to which they are predicated of their subjects in a sense that is partly equal and partly different.²⁶ On this level, analogy represents the “plurivocal” possibility of predication, which is intermediate between the extremes of “univocality” (one word has only one meaning) and “equivocality” (one word has several distinct meanings).²⁷

Second, there is “metaphysical analogy”, which refers to similarities among things. The metaphysical foundation of analogy is that certain perfections of reality can be held by distinct subjects in different ways: different modes of being determine distinct modes of signification. Analogous notions, therefore, express perfections which are achieved in various ways, by diverse subjects, in disparate areas of reality.²⁸

Third, there is “gnoseological analogy:” the use of analogy in the formation of human knowledge. Given that the sources of our knowledge are: intellectual abstraction (outward-looking, is the operation that grants us the primitive concepts of material things); consciousness (inward-looking, follows abstraction as a reflex action, and gives us the primitive concepts of ourselves and the

²⁵ See Antonio Olmi, “L’analogia come concetto analogico,” 65.

²⁶ “Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum; sicut *sanum*, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis” (*STh*, I, 13, 5).

²⁷ See Giuseppe Barzaghi, *L’essere la ragione la persuasione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, 127.

²⁸ See Juan José Sanguinetti, *Logica filosofica*, Le Monnier, Firenze 1987, 57.

proper concepts of logic); judgement (composes the information provided by abstraction and consciousness in new complexes); reasoning (the process by which new knowledge is obtained by already known truths) – we can say that, apart from the initial act of intellectual abstraction, every moment of the acquisition of human knowledge is closely dependent on a previous knowledge of other realities, which have some relationship of similarity with it.²⁹

Fourth, there is “rhetorical analogy:” how is understood by argumentation theories, namely by the “new rhetoric” of Ch. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca.³⁰ Such kind of analogy is defined as an argument technique, which consists not so much in a relationship of similarity, as in a similarity of relationships. If A is to B as C is to D, Perelman and Tyteca call “theme” the set of terms A and B, and “phoros” the set of terms C and D; in the process of argumentation, the theme and the phoros belong to different fields, and the phoros is better known than the theme, the structure and value of which it helps to clarify.

8. The cognitive disposition which lies behind this fourfold use of analogy can be called *analogical mentality*. To think that way means to recognize that reality can simultaneously be considered as a whole, as a set of distinct elements, and as an ordered structure in which all elements have their own place, on different levels of perfection.

Reflecting on reality, the analytical mentality sees the distinction between its components; the synthetic mentality notes their wholeness; the dialectical mentality emphasizes the conflict that opposes them against each other. But only the analogical mentality can grasp *simultaneously* the relationships of distinction, unity, and order which tie together all the aspects of reality; and only if you think analogically can you grasp the deepest similarities between things, put them in relation, and so increase your understanding of their nature.

²⁹ See Guido Berghin-Rosè, *Elementi di filosofia*, IV, *Psicologia*, Marietti, Torino 1957, 246-247.

³⁰ See Chaïm Perelman, Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris 1958.

The greatest problem with “knowledge by similarity” is its (relative) imprecision. Trying to know something by means of its similarity to something else may fall too short, or too far, as regards its true nature; besides, such comprehension is highly intuitive, and can neither be exactly formulated nor easily communicated. For this reason in the Western culture the development of modern science, from the sixteenth century on, led to the abandonment of the analogical mentality, predominant in the Middle Ages, in favour of the analytical mentality: much better suited to the formation of “clear and distinct” ideas, indispensable so as to control and manipulate the material world.

However, if one is not interested in mere “science,” that is the theoretical command on reality in order to manipulate it, but wishes to achieve “wisdom,” that is the contemplative look at reality in order to come into harmony with it, one has to adopt the analogical mentality. St. Augustine of Hippo and St. Thomas Aquinas in the fields of philosophy and theology, and Dante Alighieri in the field of poetry, were probably the most outstanding figures in the Western culture who succeeded in grasping the unity-distinction-ordering relationships between man, the world, and God.

Analogy as a Key for the Understanding of Aquinas’ Way of Thinking

9. In his impressive work St. Thomas Aquinas often speaks about analogy from the logical perspective,³¹ which is strictly connected with the metaphysical point of view.³² Actually, in Aristotelian and Thomistic philosophy analogy is considered as the logical complement of the ontological order, which allows to preserve the richness and multiplicity of reality by extending knowledge to fields far removed from each other.³³

The most relevant description of this kind of logical-metaphysical analogy is perhaps to be found in *Summa Theologiae* (or *Summa*

³¹ See Petri de Bergomo, *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula Aurea*, Editiones Paulinae, Alba –Roma 1960, 79.

³² See Antonio Olmi, “L’analogia come concetto analogico,” 75.

³³ See Giuseppe Barzaghi, *L’essere la ragione la persuasione*, 126.

Theologica, “The Whole of Theology”), First Part, Question 13, Article 5: in which Aquinas speaks about “Whether what is said of God and of creatures is univocally predicated of them.” There are here two terms of predication – the supreme Reality of God, and the reality of all that exists – which seem impossible to be linked together: neither the analytical, nor the synthetic, nor the dialectical way of reasoning could justify speaking of God with the same concepts and words that derive from natural experience (the only ones we have at our disposal) without reducing God to the level of creation. The God of Western (not only Christian) tradition, considered in His own nature, which utterly transcends the world, would therefore remain unknowable and definitely unspeakable.

St. Thomas would seem to agree:

Univocal predication is impossible between God and creatures. The reason of this is that every effect which is not an adequate result of the power of the efficient cause, receives the similitude of the agent not in its full degree, but in a measure that falls short, so that what is divided and multiplied in the effects resides in the agent simply, and in the same manner; as for example the sun by exercise of its one power produces manifold and various forms in all inferior things.³⁴

Nevertheless,

all perfections existing in creatures divided and multiplied, pre-exist in God unitedly. Thus when any term expressing perfection is applied to a creature, it signifies that perfection distinct in idea from other perfections; as, for instance, by the term “wise” applied to man, we signify some perfection distinct from a man’s essence, and distinct from his power and existence, and from all similar things; whereas when we apply to it God, we do not mean to signify anything distinct from His essence, or power, or existence.³⁵

³⁴ *STh*, I, 13, 5; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q13_A5.html (access: 2015/09/26).

³⁵ *STh*, I, 13, 5.

Here we see the analogical mentality at work: it deals with terms to which it attributes a twofold meaning, one referred to creature, another referred to God – but such meanings are not completely different from each other, are not one and the same, are not a couple of contradictories: they are *similar*, that is partly identical and partly different.

Thus also this term ‘wise’ applied to man in some degree circumscribes and comprehends the thing signified; whereas this is not the case when it is applied to God; but it leaves the thing signified as uncomprehended, and as exceeding the signification of the name. Hence it is evident that this term “wise” is not applied in the same way to God and to man. The same rule applies to other terms. Hence no name is predicated univocally of God and of creatures.³⁶

The exclusion of the univocality of terms, however, goes hand in hand with the exclusion of their equivocality.

Neither [...] are names applied to God and creatures in a purely equivocal sense, as some have said. Because if that were so, it follows that from creatures nothing could be known or demonstrated about God at all; for the reasoning would always be exposed to the fallacy of equivocation. Such a view is against the philosophers, who proved many things about God, and also against what the Apostle says: The invisible things of God are clearly seen being understood by the things that are made” (Rom 1:20). Therefore it must be said that these names are said of God and creatures in an analogous sense, i.e. according to proportion.³⁷

St. Thomas, then, distinguishes between two kinds of logical-metaphysical analogy: the “analogy by attribution,” and the “analogy by proportionality.” “Now names,” he says, “are thus used in two ways: either according as many things are proportionate to one,

³⁶ *STh*, I, 13, 5.

³⁷ *STh*, I, 13, 5.

thus for example 'healthy' predicated of medicine and urine in relation and in proportion to health of a body, of which the former is the sign and the latter the cause"³⁸ (this is the analogy by attribution), "or according as one thing is proportionate to another, thus 'healthy' is said of medicine and animal, since medicine is the cause of health in the animal body"³⁹ (this is the analogy by proportionality).

The second type is the one suited to speak about God:

in this way some things are said of God and creatures analogically, and not in a purely equivocal nor in a purely univocal sense. For we can name God only from creatures. Thus whatever is said of God and creatures, is said according to the relation of a creature to God as its principle and cause, wherein all perfections of things pre-exist excellently.⁴⁰

This most significant exposition closes with a further clarification of what "analogy" means:

Now this mode of community of idea is a mean between pure equivocation and simple univocation. For in analogies the idea is not, as it is in univocals, one and the same, yet it is not totally diverse as in equivocals; but a term which is thus used in a multiple sense signifies various proportions to some one thing; thus 'healthy' applied to urine signifies the sign of animal health, and applied to medicine signifies the cause of the same health.⁴¹

10. The logical-metaphysical concept of analogy is not simply a mental artifact, which Aquinas uses to legitimise the possibility of speaking of God in human words; it stems directly from the basic notion of "participation," which is the central pillar of the Thomistic

³⁸ *STh*, I, 13, 5.

³⁹ *STh*, I, 13, 5.

⁴⁰ *STh*, I, 13, 5.

⁴¹ *STh*, I, 13, 5.

philosophical-theological system and gives it “the character of ultimate synthesis of [Western] classical and Christian thought.”⁴²

The concept of participation belongs originally to Platonic and Neo-Platonic philosophy. Plato uses this term to explain the relationship between the sensible world and the ideal world, considering material things as participations of ideal paradigms: for instance, good things “participate” of beauty, good things “participate” of goodness, human beings “participate” of humanity.

St. Thomas gives the name of “participation” to one of the first principles of natural reason, the principle of causality:

Now participating is almost a taking part. Hence: (a) Whenever something particularly receives what pertains universally to something else, it is said to participate in it. For instance, man is said to participate in animal, since it does not have the account of animal in its full generality. Socrates participates in man for the same reason. (b) The subject likewise participates in its accident, and so does matter in form, since the substantial or accidental form, which is common in virtue of its account, is determined to this or that subject. (c) The effect is similarly said to participate in its cause, especially when it isn’t equal to the power of its cause – e. g. when we say that air ‘participates’ in sunlight because it doesn’t receive it with the brightness there is in the sun.⁴³

But to explain causality by means of participation is not simply to use a Platonic formula rather than an Aristotelian one; it is to conceive the relationship between cause and effect in a deeper way. The concept of participation highlights both the *similarity* between cause and effect, since the effect possesses the same quality of the cause, and the *difference* between them, since the effect can possess only a part of the reality of the cause.

⁴² Battista Mondin, “Partecipazione”, in *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 438.

⁴³ Thomas Aquinas, *Exposition of Boethius’s “Hebdomads”*, transl. by P. King, 2, 24; <http://thegreatthinkers.org/aquinas/other-works/commentary-on-boethiuss-book-de-hebdomadibus> (access: 2015/09/21).

Such acknowledgement of both similarity and difference within the process of causality refers to the analogical structure of reality: the simultaneous interdependence of unity-distinction-ordering, namely the “relationship of relationships” whose terms are united but not confused, distinct but not divided, united and distinct not on a level of undifferentiated equality but within a hierarchical disposition. The very possibility of thinking analogically – in the fourfold sense of “logical,” “metaphysical,” “gnoseological,” and “rhetorical” analogy – depends on the existence of such a structure; which, according to the Christian Revelation, is rooted in the mystery of the Holy Trinity, that is, the mystery of the relationships between the divine Persons of the Father, the Son, and the Holy Spirit.⁴⁴

11. Although St. Thomas’ style of thought is analogical, his style of argumentation is often analytical. He prefers “demonstrative” discourse to “persuasive” discourse, and likes to articulate the logical steps of his reasoning in an inferential way; therefore, the deeply analogical nature of Aquinas’ mentality is, somehow, hidden. One may be wondering: has it ever happened that analogic reason has deployed the power of its metaphysical foundation and logical structure through the channel of itsgnoseological function and rhetorical ways of expression?

We can mention at least one case in which one disciple of St. Thomas’ was able to make a clear reference to reality considered as a simultaneous unity-and-distinction between hierarchized levels, by means of an “empathic”, not strictly rational, approach. We are speaking of Matteo Ricci, 利玛竇; whose masterpiece was *The True Meaning of “Lord of Heaven”* (《天主实义》).⁴⁵ This work, published in Beijing in 1603, is a long dialogue between a “Western Literatus” (西士), the alter ego of Ricci’s himself, and a “Chinese Literatus” (中士), the alter ego of the Chinese mandarins with whom the Jesuit missionary was in friendly relations; its aim is to show the reasonableness of the Christian faith, starting from the universal foundations of natural reason.

⁴⁴ See Antonio Olmi, “La struttura del mistero di Dio,” *Sacra Doctrina* 53 (2008) 4, 313-346.

⁴⁵ Matteo Ricci 利玛竇, *Il vero significato di “Signore del Cielo”* 天主实义 [VSSC], transl. by Sun Xuyi 孙旭义 and A. Olmi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013.

Reading this book one never meets the name of St. Thomas Aquinas, or an explicit quotation from a work of his. But the standpoint, and the philosophical-theological structure of thought, of the “Western Literatus” is exactly the same of St. Thomas; particularly, as it is expressed in *Summa Theologiae*.⁴⁶ Thus, Ricci’s approach to God, the world, and man is thoroughly Thomistic, that is to say, strictly analogical both in form (in the sense of “logical analogy”) and in content (in the sense of “metaphysical analogy”).

In this “Catechism”, however, which tries to apply Aquinas’ sapiential achievements to the missionary field, analogy is also used in gnoseological and rhetorical sense: the “Western Literatus” intends to open the Christian perspective on the way to wisdom to the “Chinese Literatus”, appealing not only to his mind but also to his heart. So, he has to promote the knowledge of something unknown (the Doctrine of the Lord of Heaven) by means of something known (the natural intuition of reality); and, in order to achieve such progress, he has to use well chosen similarities between a “theme” concerning God, the world, man considered from the Christian perspective, and a “phoros” inspired by a natural – i.e. universally recognised and recognisable – point of view.

When the theme refers to the oneness of God, the phoros refers to an earthly sovereign: God is to the world, as a ruler is to the nation he rules.⁴⁷ When the theme refers to God as the cause of all that exists, the phoros refers to an artisan: God is to the universe, as a craftsman is to “a small globe cast in bronze [which] depicts sun, moon, stars, planets, mountains, seas and the ten thousand beings.”⁴⁸ When the theme refers to God as He who makes the order of reality, the phoros refers to an helmsman and the boat he pilots,⁴⁹ to an architect and the house he has built,⁵⁰ to a conductor and his orchestra, to the head and its body, to a father and his family,⁵¹ to a ruler and his nation,⁵² to an

⁴⁶ See Antonio Olmi, “La teologia del *Catechismo* ricciano,” in *VSSC*, 51-88.

⁴⁷ See *VSSC*, n. 3.

⁴⁸ “譬如铜铸小球，日月星宿山海万物备焉”; *VSSC*, n. 34.

⁴⁹ See *VSSC*, n. 30.

⁵⁰ See *VSSC*, n. 35.

⁵¹ See *VSSC*, n. 50.

⁵² See *VSSC*, n. 50.

archer and his target.⁵³ When the theme refers to the divine attributes of omniscience, benevolence, and justice, the phoros is taken from the fields of perception, of family life, of the administration of justice: God is to man, as a Great Eye is to things, as a Great Ear is to sounds, as a Big Foot is to the road, as parents are to their good son, as a judge is to a criminal.⁵⁴

In order to deepen the natural knowledge of man towards the perspective of Christian wisdom, when Ricci refers the theme to the human unhappy condition he refers the phoros to a boat in a stormy ocean, and to a castaway after a shipwreck.⁵⁵ Besides, when he refers the theme to the present life of man he refers the phoros to the situation of an examinee on the day of the examination,⁵⁶ to the role of an actor in a stage representation,⁵⁷ to the state of a wayfarer while along the road,⁵⁸ when he refers the theme to the future life of man he refers the phoros to the state of a wayfarer who has finally arrived home.⁵⁹ Man is to his reason and righteousness, as a bird is to its wings;⁶⁰ human nature is to its capabilities, as gold is to its possible uses.⁶¹ Human mind is to material body, as a sparrow is to the tree to which it is tied by a string;⁶² human mind is to immaterial things, as a blind man is to the sun.⁶³ When the theme refers to the cultivation of virtue, the phoros refers to the planting of vegetables: "First of all one prepares the soil, uproots the weeds, removes the broken shards and stones from the ground, makes the stagnant waters flow into irrigation ditches; only when all this has been done can one plant good seeds."⁶⁴

⁵³ See *VSSC*, n. 328.

⁵⁴ See *VSSC*, n. 10.

⁵⁵ See *VSSC*, n. 124.

⁵⁶ See *VSSC*, n. 127.

⁵⁷ See *VSSC*, n. 363.

⁵⁸ See *VSSC*, n. 259.

⁵⁹ See *VSSC*, n. 259.

⁶⁰ See *VSSC*, n. 27.

⁶¹ See *VSSC*, n. 167.

⁶² See *VSSC*, n. 150.

⁶³ See *VSSC*, n. 9.

⁶⁴ "先繕地, 拔其野草, 除其瓦石, 注其泥水於溝壑, 而后艺嘉种也"; *VSSC*, n. 461.

The “Western Literate” makes also a polemical use of analogy, especially towards the three major religions which were present in China at the time of Ricci’s stay: Daoism, Buddhism, and Neo-Confucianism. Against the coexistence of various religions, which worship different idols, the same analogy is used as in the argumentation in favour of the oneness of God: “A family can only have one head, it is a crime to have two; a nation can only have one sovereign, it is a crime to have two. The universe, too, can only have one Lord; how can it not be a serious crime to have two? (490).”⁶⁵ Against Daoism and its doctrine of the voidness as the Principle, the analogy between the void Principle as creator of everything and a craftsman as manufacturer of carriages is shown to be inapplicable: “How is it possible that in the beginning the Principle was so ingenious as to create the immensity of heaven and earth, whereas now it has so declined as not to be able to produce even something as small as a carriage?”⁶⁶ Against Buddhism, the analogy between the human nature in its present state of decay and a refulgent pearl obscured by filth (which claims the divine nature of the self) is declared patently false: “Unless one was completely sunk in darkness, who would dare say that the origin of the ten thousand beings, the spirit of heaven and earth, has been obscured by things?”⁶⁷ Against Neo-Confucianism, the asserted identification of the human self with all things is considered reasonable from an analogical point of view, but unacceptable from a univocal point of view: “There is nothing wrong in the expression ‘to identify oneself with all things’ if it is understood in its figurative sense; but if one uses it in its literal sense, one does no little violence to reason.”⁶⁸

12. Despite all its charm, however, it must be admitted that the analogic way of thinking lays itself open to harsh criticism. From the points of view of univocal ways of thinking – first of all the analytical mentality, but also the synthetic and dialectical mentalities – it is

⁶⁵ “一家止有一长，二之则罪，一国惟得一君，二之则罪；乾坤亦特由一主，二之岂非宇宙间重大罪犯乎？”；VSSC, n. 490.

⁶⁶ “何初之神奇能化天地之大，而今之衰蔽不能发一车之小耶？”；VSSC, n. 87.

⁶⁷ “非沦昧之极，孰敢谓万物之原、天地之灵为物沦昧乎哉？”；VSSC, n. 220.

⁶⁸ “体物以譬喻言之，无所伤焉。如以为实言，伤理不浅”；VSSC, n. 250.

easy to blame the analogy for being *confused*: for violating the Aristotelian precept of cognitive and expressive rigour, according to which

not to have one meaning is to have no meaning, and if words have no meaning our reasoning with one another, and indeed with ourselves, has been annihilated; for it is impossible to think of anything if we do not think of one thing; but if this is possible, one name might be assigned to this thing. Let it be assumed then [...] that the name has a meaning and has one meaning.⁶⁹

Otherwise, Aristotle himself admits the necessity of analogical reasoning:

we must not seek a definition of everything but be content to grasp the analogy, that it is as that which is building is to that which is capable of building, and the waking to the sleeping, and that which is seeing to that which has its eyes shut but has sight, and that which has been shaped out of the matter to the matter, and that which has been wrought up to the unwrought;⁷⁰

then, he states clearly that "The causes and the principles of different things are in a sense different, but in a sense, if one speaks universally and analogically, they are the same for all."⁷¹

Unfortunately, the balance which existed, in the golden period of Greek philosophy, between the univocal way and the plurivocal way of thinking, definitively broke at the beginning of the Modern Age. From then on, Western man has found it increasingly difficult to think analogically: that is, to take into account simultaneously

⁶⁹ Aristotle, *Metaphysics*, IV, 4; <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics-4.ix.html> (access: 2015/09/23).

⁷⁰ Aristotle, *Metaphysics*, IX, 6; <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.9.ix.html> (access: 2015/09/23).

⁷¹ Aristotle, *Metaphysics*, XII, 4; <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.12.xii.html> (access: 2015/09/23).

different aspects of things, in order not to dominate reality, but to contemplate its lofty beauty with awe and gratitude.

Non-Western scholars are exposed to the risk of overestimating the value of the Western disposition to univocal thought, to the point of identifying such disposition with the ultimate “secret of the West” – the key to Western scientific discoveries and economic power. In fact, univocal mentalities (especially analytical and dialectical) have not led the West to the attainment of wisdom, but rather have distorted and diverted the Western quest for truth. Therefore is necessary, for the non-Western student of the West, to realize that the real greatness of the Western culture can only be appreciated through a deep understanding and an intense practice of the analogical mentality; the best example of which is certainly to be found in the work of St. Thomas Aquinas.

II. THOMAS AQUINAS AND MATTEO RICCI: *SUMMA THEOLOGIAE* AS THE THEORETICAL CORE OF *THE TRUE MEANING OF “LORD OF HEAVEN”* (《天主实义》)

The Way of Sapiential Realism

1. Thomas Aquinas of the Order of Preachers, one of the most extraordinary men who ever lived, was both a genius and a saint. He masterminded the almost inconceivable endeavour of comprehending, in a unitary vision, the deepest structure of reality – the relation-of-relations which ties God to the world, the world to man, man to God – so as to show that the Christian Revelation not only does not oppose human reason, but also brings it to its loftiest and most perfect fulfilment. For that reason he was called *Doctor Communis*, i.e. “Universal Doctor”: a master of knowledge whose teaching belongs to humanity as a whole.

The path St. Thomas went through to achieve his goal is not to be considered as a “method”, in the restricted “technical” and intellectual meaning of the word, but rather as a “Way”, in a sense not unrelated to the significance of chinese “道”: that is to say,

an existential experience leading towards knowledge and wisdom. This Way – which may be called the “Way of Sapiential Realism” – is characterised by three distinctive features: *obedience to reality, love of truth, aspiration to wisdom.*

2. The etymology of “to obey”, verb coming from Latin, is “to listen”: to give one’s attention to an authoritative speaker, in order to comply with what will be said. In this sense, “obedience to reality” is the virtue that led St. Thomas to “listen” to the world around him, in an attitude of “cognitive humility”: willing to acknowledge the order of what exists and eager to find his own place in it.

In fact, obeying the reality requires to recognize, first of all, its *existence*; secondly, its *knowability* – its capability of being known; in the third place, its *order* – the disposition of its parts, and the general laws ruling the relations between them. These laws may be called the “principles of reality”; perhaps it is not possible – on account of their simplicity, universality and mutual correlation – to give a complete list of them. However, the foremost principles of reality may be considered as the following: 1) the *principle of identity* (what is, is, what is not, is not); 2) the *principle of non-contradiction* (it is impossible to be and not to be in the same sense at the same time); 3) the *principle of substantiality* (what is, remains the same, under multiple and transient ways of being); 4) the *principle of causality* (every effect has a cause); 5) the *principle of finality* (every agent acts for a purpose); 6) the *principle of induction* (the same cause, in the same circumstances, produces the same effect); 7) the *principle of synderesis* (the good is to be sought, the evil is to be avoided).

In the history of thought some have denied the very existence of reality: the Greek sophist Gorgias, for instance, who was a radical advocate of “metaphysical nihilism”; or the Indian philosopher Nāgārjuna (in Chinese 龙树), according to whom everything is unreal and inessential. Others have opposed the knowability of reality: as the Chinese 庄子, who claimed not to know whether he had dreamt he was a butterfly or a butterfly had dreamt it was he; and as the Greek Pyrrho of Elis, who acknowledged the actuality of phenomena, but thought it impossible to grasp the nature of things. Still others called into question the order of reality: between Western modern thinkers, for example, David Hume contested the principle of causality, and G.W.F. Hegel challenged the principle of non-contradiction.

Certainly, all these theoretical hypotheses – sounding rather far-fetched, to say the least, to the ears of sensible people – do not belong to “implicit philosophy”: that is the body of knowledge which every person possesses (albeit in a general and unreflective way), and which, being shared in some measure by all, “should serve as a kind of reference-point for the different philosophical schools.”⁷² Unlike many other thinkers, in search of ill-conceived “original” conceptions of reality, St. Thomas chose to stick to it through “implicit philosophy”: which, in its essence, is nothing else than *common sense* – the compass that human beings cannot but use if they want to orient their lives towards the good.

3. To obey reality, in order to achieve the full and harmonious realization of human life, has not only practical implications but also – and primarily – theoretical ones. According to “implicit philosophy”, “nothing is willed that has not first been known;”⁷³ and thus, the finding and accepting one’s own place in the order of reality requires a true knowledge of it.

But *what is “truth”* – and what is “knowledge”?

In the history of thought, there have been several conceptions of “truth”. First, truth as *evidence*: which manifests itself through either sensory perception (the only way recognized by empiricist philosophers), or religious revelation (the privileged path from a theological perspective). Second, truth as *compliance* with a rule or an idea: a notion that was enunciated by Plato, and developed by Kant as an epistemological criterion. Third, truth as logical *coherence*: this conception appeared with the English idealistic movement in the second half of the XIX century, and has met great success in the Western culture. Fourth, truth as *utility*: a pragmatic point of view that is very akin to the spirit of capitalism, and yet is not estranged from the Maoist inter-

⁷² John Paul II, *Fides et Ratio* (14.09.1998), 14; http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_it.html (access: 26.5.2014).

⁷³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae [STh]*, I, 16, 4 ad 1; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q16_A4.html (access: 28.5.2014).

pretation of the ancient saying from *The Book of Han* (《前汉书》), “seek truth from facts” (“实事求是”).⁷⁴

However, none of these conceptions grasps the universal meaning of “truth”; namely, what every person in every time, place and culture first and foremost understands when hearing this word – and particularly when speaking of “love of truth”. St. Thomas, who loved truth in the most outstanding and engaging way, defined it as “the conformity of intellect and thing:”⁷⁵ in other terms, as the accordance of reason with reality.

Such conformity is realised by the act of “intellectual” (or “abstractive”, or “rational”) knowledge; which consists in translating the sensible representations of things into abstract concepts – i.e. universal and coherently structured ideas. If these structures correspond to reality, our knowledge is true; but if they deviate from it, they are (more or less) false, depending on the extent of the deviation.

Intellectual knowledge is a form of “intentionality”: that is, as St. Thomas says, the power of mind “to tend to something”⁷⁶ – “to be about, to represent, or to stand for, things, properties and states of affairs.”⁷⁷ Now, besides intellectual knowledge, Aquinas saw clearly that there is another form of intentionality: the tending-to-the-other-while-staying-in-oneself which is typical of the act of will – and, more specifically, of love.

The twofold, converging intentionality of intellectual knowledge and love makes a deeper kind of comprehension possible: the “affective” or “connatural” knowledge. In this cognition “by acquaintance” the intellect does not abstract concepts, but detects the “empathic resonance” between the person knowing and the reality known; it grasps the object by virtue of the subject’s inclination towards

⁷⁴《漢書·河間獻王德傳》：「河間獻王德以孝景前二年立，修學好古，實事求是。從民得善書，必為好寫與之，留其真，加金帛賜以招之。」；http://en.wikipedia.org/wiki/Seek_truth_from_facts (access: 29.5.2014).

⁷⁵ *STh*, I, 16, 2; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q16_A2.html (access: 29.5.2014).

⁷⁶ *STh*, I-II, 12, 1; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FS_Q12_A1.html (access: 29.5.2014).

⁷⁷ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, “Intentionality”; <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality> (access: 29.5.2014).

the object itself – by the “connaturality” existing between them. If abstractive knowledge is comparable to “seeing”, connatural knowledge is comparable to “tasting”; it is synergically operated by intellect and affect, by “head” and “heart” – indeed, it is “full knowledge”, which involves the whole person.

And thus, being rooted on the doctrine of St. Thomas himself, it would be possible to reformulate his definition of truth as follows: “the *intelligent and loving* conformity of the *whole person* to reality.”

4. His deeply intense love of truth led St. Thomas not only to theorise the two cognitive modalities available to man (“intellectual” knowledge and “connatural” knowledge), but also to experience personally their mutual relationship: being, at the same time, both a thinker and a mystic.

So that such a synergy could operate, it is necessary to make a peculiar use of *reason*: the “discursive intellect,”⁷⁸ which is, in thomistic anthropology, the faculty that specifically distinguishes human persons from animals.

Here it is not possible just to use “natural” reason, which can grasp the fundamentals of reality (the principles of common sense and implicit philosophy), but has no capacity to elaborate them in more sophisticated or complex structures of thought; nor is it possible to use “scientific” reason, which is rigorous but self-restrained to the limited world of empirical experience; nor again is it possible to use “philosophical” reason, which seeks to frame reality in a panoramic vision, but – when lacking obedience and love – is not able to place itself in a significantly adequate point of intellectual and existential observation.

In order to acquire the “full knowledge” of reality – both cognitive and affective, involving both “mind” and “heart” – it is necessary to use “sapiential” reason; which, accompanied by the constant practice of virtue in the quest for the supreme good, looks for the highest causes of things, and from these ascends to the First Cause: “to which everyone gives the name of God.”⁷⁹

⁷⁸ See *STh*, I, 79, 8; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q79_-A8.html (access: 30.5.2014).

⁷⁹ *STh*, I, 2, 3; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q2_A3.html (access: 1.5.2014).

Aquinas' aspiration to wisdom brought him to open his heart and mind to the light, given through the Christian Revelation, of God's grace; so as to obtain the Divine wisdom, which is a gift of the Holy Spirit, the perfection of the virtue of charity, the highest form of knowledge and love – of knowledge *through* love – obtainable on earth.

Sapiential Realism at Work in *Summa Theologiae*

5. In the course of his not very long life (he was born in 1225, and died forty-nine years later), St. Thomas Aquinas wrote a great deal of works: comments on Holy Scripture, commentaries to Aristotle, systematic writings, pamphlets, sermons, prolusions; each of them contributes, in various ways, to express and clarify his thought.

However, one of these works is outstandingly important: i.e., *Summa Theologiae* (or *Summa Theologica*) – “The Whole of Theology”. Written during the last years of Aquinas' life (1265-1274), it remained unfinished; and yet, it is unanimously considered as one of the most influential masterpieces of Western literature.

The *Summa* was originally conceived as a textbook for students of Catholic theology. Actually, this book is not only a thoroughly organized synthesis of theological doctrines, nor merely a manual for philosophically correct reasoning in matters of religion; it is a guide for the study of self-cultivation, according to the “Way of Sapiential Realism.”

This route, leading straightforwardly to God, is open to everybody; also to those who have in view the Confucian ideal of “noble man” (君子). Like Confucius, St. Thomas could have said: “If a man in the morning hear the Way, he may die in the evening without regret;”⁸⁰ is it not a striking coincidence that St. Thomas died after having mystically experienced the final achievement of all his life's efforts – the personal encounter with Jesus Christ?⁸¹

⁸⁰ 孔夫子 (Confucius), 《論語》 (*Dialogues*), 4, 8 (「朝聞道，夕死可矣。」); <http://ctext.org/analects/li-ren> (access: 5.6.2014).

⁸¹ See Guilelmus de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996, p. 162.

6. Aquinas' obediential disposition with regard to reality – his docile compliance with the order of the creation, inspired by filial reverence towards the Creator – is clearly revealed by his conception of "being".

According to St. Thomas, "being" does not simply consist in "existing"; it means *to possess a perfection* in a certain degree. Thus, while "existence" has only two truth values (things either exist or exist not), there are innumerable degrees of being, because there are innumerable degrees of perfection. A stone "is" less than a plant; a plant "is" less than an animal; an animal "is" less than a human person; a human person "is" less than an angel; and whatever exists "by participation" "is" infinitely less than God – the Being "by essence", the increated source of any created perfections.

Therefore, all that exists is both completely different from God and, at the same time but in a different sense, taking part in His infinite perfection. In making experience of the sacred, one knows "by connaturality" this participation of limited perfections of beings to the unlimited perfection of absolute Being; in making use of "right reason" – that is to say, of common sense and "implicit philosophy" – one knows it "by abstraction", and can draw from this knowledge a theoretical framework of the whole reality.

The *Summa* delineates such a framework, in the cyclical form of *exitus* and *reditus*: all things come from God, the beginning of all things; and return to him, their ultimate end. In the First Part the focus of attention is God in Himself (His attributes and His operations), and the "going out" of creatures from Him. The Second Part describes in detail the "way of virtues", which man must follow if he wants to "come back" to God. But since nobody on his own can truly live the perfect ethical life (and therefore reach God), a bridge was to be thrown between God and humanity – God was to become man. Therefore, the Third Part deals with the life of Jesus Christ.

7. The love of truth characterizing St. Thomas' figure is particularly evident in the reasoning process that he performs while building his thought cathedral.

First of all, once having founded the *Summa* on the rock of "implicit philosophy" – on the universal, and universally recognized and recognizable principles of reality – he proceeds with its "explicitation": framing these primary truths in the well-developed perspective of

Aristotelian metaphysics. In so doing, he translates the truly effective, but only intuitive grasp on things that is proper to common sense, into a systematically organized vision of reality; which, expressed in a formal and rigorous language, fully deserves the title of “science”.

All *Summa*’s treatises – ranging from theology to cosmology, from angelology to anthropology, from ethics to religion, from christology to soteriology – present the same status of scientificity: quite different, of course, from that of modern science, but superior to it as the object of study of thomistic “science” is incomparably deeper and higher than the mere material dimension of reality. An object to be studied lovingly, if one believes – as Aristotle also did before Aquinas – that

it may well happen that what is in itself the more certain may seem to us the less certain on account of the weakness of our intelligence, “which is dazzled by the clearest objects of nature; as the owl is dazzled by the light of the sun” (Metaph. ii, lect. i). [...] Yet the slenderest knowledge that may be obtained of the highest things is more desirable than the most certain knowledge obtained of lesser things.⁸²

8. In St. Thomas’ “Way of Sapiential Realism”, the “obedience to reality” and the “love of truth” prelude to the “aspiration to wisdom”: the last step of the ladder leading to the achievement of human life’s ultimate end.

This noble kind of aspiration – the noblest of all indeed – manifests itself in *Summa Theologiae* in a twofold way. We can find an *implicit* indication of it, through the cognitive process adopted by Aquinas in front of the crucial developments of his theoretical path: a process that is neither “analysis”, which operates by decomposition and recomposition; nor is “synthesis”, which eliminates the distinctions among its objects of knowledge; nor is “dialectic”, which puts everything in contradictory opposition – but is “analogy”, which knows reality by identifying and comparing similarities between different aspects of it. The analogical process of knowledge

⁸² *STh*, I, 1, 5 ad 2; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q1_A5.html (access: 8.6.2014).

requires the use of sapiential reason: which goes back to the supreme causes of all that exists, actualizing an “intentional identification” that is not only abstractive and “intellectual”, but also affective and “connatural”.

We can also find in the *Summa* several *explicit* manifestations of its author’s “aspiration to wisdom”. For example, in the First Question of the First Part, which is an introduction to the whole work, is explicitly stated that “sacred doctrine” – the study of God by reason and faith – “is wisdom above all human wisdom; not merely in any one order, but absolutely.”⁸³ And in the Second Part of the Second Part, Question 45, St. Thomas affirms that wisdom – “the higher part of the reason”⁸⁴ – is not only an intellectual virtue, but the most perfect of Holy Spirit’s gifts: which “attains to God more intimately by a kind of union of the soul with Him.”⁸⁵

***Summa Theologiae* as a Source of Inspiration and a Paradigm of Thought for 《天主实义》**

9. From a superficial point of view, St. Thomas Aquinas has very little to do with Fr. Matteo Ricci, of the Society of Jesus (1552-1610). In point of fact, the first was a man of the Middle Ages, while the second belongs to the dawn of Modernity; the first was a speculative theologian, who spent his entire life between Italy and France, while the second was a missionary, who arrived in Macau at the age of thirty with the intention of “establishing Catholicism in Beijing and China;”⁸⁶ the first was universally recognized as a master of philosophical and theological thought, while the second was both utterly appreciated (especially in China) and misinterpreted and misunderstood (especially in the Western world).

⁸³ *STh*, I, 1, 6; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP_Q1_A6.html (access: 9.6.2014).

⁸⁴ *STh*, II-II, 45, 3; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.SS_Q45_A3.html (access: 6.6.2014).

⁸⁵ *STh*, II-II, 45, 3 ad 1; http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.SS_Q45_A3.html (access: 6.6.2014).

⁸⁶ See Gianni Criveller, *Matteo Ricci, missione e ragione. Una biografia intellettuale*, PIMEdit, Milano 2010, 57.

Nevertheless, Fr. Ricci was one of the most effective and efficacious amongst Aquinas' disciples. He showed the Thomistic "Way of Sapiential Realism" to the Chinese culture, and presented it as the most reliable path leading to the comprehension of the Christian revelation and its promise of salvation.

The Jesuit missionary wrote a great number of literary works in order to "rectify" – in both senses of Western "right reason" and Confucian "正名"⁸⁷ – his Chinese interlocutors' thought and guide them in front of the supreme Truth, the mystery of God revealed. Anyway, Fr. Ricci's masterpiece may be considered *The True Meaning of "Lord of Heaven"* (《天主实义》): the "Catechism" he published in Beijing in 1603.

Reading this book – which is a long dialogue between a "Chinese Literatus" (中士) and a "Western Literatus" (西士) – one never meets the name of St. Thomas Aquinas, or an explicit quotation from a work of his. But the standpoint, and the philosophical-theological structure of thought, of the "Western Literatus" – that is to say, of Ricci himself – is exactly the same of St. Thomas, as it is expressed in his theological masterpiece.

10. The proximity of Ricci's "Catechism" to *Summa Theologiae* appears, first of all, from the conception of "the Lord of Heaven" (namely God): whose nature is "the most perfect, the most complete, the most honourworthy, unfathomable by the mind of man, incomparable with the thousand beings"⁸⁸ – as is clearly stated in *Summa's* Fourth Question of the First Part.

⁸⁷ See 孔夫子 (Confucius), 《論語》 (*Dialogues*), 13, 3; <http://ctext.org/analects/-zi-lu> (access: 23.6.2013).

⁸⁸ 「夫天主之性最为全盛, 而且穆穆焉, 非人心可测, 非万物可比伦也。」; in Matteo Ricci 利玛竇, *Il vero significato di "Signore del Cielo" 天主实义 [VSSC]*, transl by Sun Xuyi 孙旭义 and A. Olmi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, n. 97. The numeration of the text is (almost) the same used in the English edition: Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, transl. by D. Lancashire and P. Hu Kuo-Chen, Institut Ricci-Ricci Institute, Taipei-Paris-Hong Kong 1985.

Fr. Ricci's references to Divine attributes, which appear in different parts of the dialogue, do not follow the systematic exposition of *Summa's* "Treatise on The One God" (First Part, Questions 2-26); nevertheless, the conceptual contents of Ricci's text – with specific regard to the attributes of perfection,⁸⁹ goodness,⁹⁰ omnipresence,⁹¹ immutability,⁹² eternity,⁹³ unity,⁹⁴ omniscience,⁹⁵ omnipotence,⁹⁶ beatitude,⁹⁷ are very close to what St. Thomas says.

Also the "self-evidence" of God's existence, in a sense that refers to *Summa's* Second Question of the First Part, is strongly affirmed by the Jesuit missionary.⁹⁸ He supports this basic statement with classical thomistic arguments (the so-called "five ways"); expressly with the second,⁹⁹ the third,¹⁰⁰ and the fifth,¹⁰¹ almost literally taken from the First Part, Second Question, Article 2.

The "Catechism"'s description of reality – which Fr. Ricci, as St. Thomas, so intensely wants to obey – obviously extends from Creator to creatures: spiritual beings, corporeal bodies, man. Such presentation is structured according to Aristotelian-Thomistic metaphysics: some fundamental concepts of which – the doctrine of four causes, the conceptual pairs being-essence, substance-accident, genre-species – appear several times in this dialogue.¹⁰²

Fr. Ricci's anthropology, in particular, is modelled on that of *Summa's* Treatise on Man (First Part, Questions 75-102): it strictly

⁸⁹ See VSSC, nn. 97, 157.

⁹⁰ See VSSC, n. 61.

⁹¹ See VSSC, n. 58.

⁹² See VSSC, n. 60.

⁹³ See VSSC, nn. 42, 59.

⁹⁴ See VSSC, nn. 3, 490.

⁹⁵ See VSSC, n. 61.

⁹⁶ See VSSC, n. 61.

⁹⁷ See VSSC, n. 62.

⁹⁸ See VSSC, n. 28.

⁹⁹ See VSSC, n. 40.

¹⁰⁰ See VSSC, n. 34.

¹⁰¹ See VSSC, nn. 31, 382.

¹⁰² See VSSC, nn. 45-47, 83, 423.

follows what Aquinas says about the human soul and its spirituality, its powers (especially the intellect and the will), its passions.¹⁰³

11. Beside the attitude of obedience to reality, the deep Thomistic love of truth also emerges from the pages of Ricci's dialogue. With implicit reference to the *Summa's* text, the "Western Literatus" warmly admonishes his Chinese interlocutor about the clear distinction between true and false;¹⁰⁴ the impossibility for two opposing truths to exist;¹⁰⁵ the necessity that words should agree with actions, in order to be believed.¹⁰⁶ Faced with a certain hesitation on the part of the Chinese to admit the groundlessness of traditional conceptions not accordant to natural reason (and therefore, to reality), at a certain point the Westerner cries: "We may argue back and forth, but you will not be able to escape the truth."¹⁰⁷

In accordance with the Aristotelian-Thomistic anthropology and philosophy of mind,¹⁰⁸ Ricci's "Catechism" holds human reason – the "discursive intellect"¹⁰⁹ – in the highest esteem. It is reason that clarifies,¹¹⁰ that distinguishes truth from falsehood,¹¹¹ that allows the person to comply with reality – that is, to know the truth. And, despite its limitations, it is with the help of reason that we can grasp something essentially true about God, in order to open our minds and hearts to the light of His own revelation: "Although we know only a little about the Lord of Heaven, the advantage of knowing this little is still more than that of knowing much about other things".¹¹²

¹⁰³ See VSSC, nn. 23-24, 96, 133-134, 141-142, 147, 150-151, 164, 192, 425, 449, 475.

¹⁰⁴ See VSSC, n. 25; *STh*, I, 2, 2; 12, 2.

¹⁰⁵ See VSSC, n. 494; *STh*, I, 17, 4.

¹⁰⁶ See VSSC, n. 218.

¹⁰⁷ 「反覆论辩，难脱此理。」; in VSSC, n. 93.

¹⁰⁸ See *STh*, I, 79.

¹⁰⁹ See *STh*, I, 29, 3 ad 4; II-II, 49, 5 ad 3.

¹¹⁰ See VSSC, n. 69.

¹¹¹ See VSSC, nn. 75, 220.

¹¹² 「虽知天主之寡，其寡之益尚胜于知他事之多。」; in VSSC, n. 93. See *STh*, I, 1, 5 ad 1.

In search of the truth on God, reason investigates whether the claims of every human attempt to get closer to the divine (that is, of every religion) are justified or not. Certainly, “it is better to discuss than to hate, it is better to reason than to discuss;”¹¹³ and precisely in this spirit of benevolence the “Western Literatus”, on behalf of Fr. Ricci, cannot help but show the “Chinese Literatus” all the contradictions and inconsistencies with reality which traditional “Three Religions of China” (Daoism, Buddhism, Neo-Confucianism) present. This refutation is conducted by means of the epistemological apparatus available in the *Summa*: an integrated summary of “implicit philosophy”,¹¹⁴ moral and metaphysical categories,¹¹⁵ Christian Revelation.¹¹⁶

12. After crossing the lofty regions of the docile obedience to reality and deep love of truth, the Thomistic “Way of Sapiential Reason” climbs up to the highest peak of wisdom: which is not attainable by mere human effort, but is to be received from God. Fr. Ricci, one the most effectively ingenious readers of the *Summa*, makes his *alter ego* in the “Catechism” (the “Western Literatus”) take by the hand the “Chinese Literatus”, and lead him from the ideal of natural wisdom to the very verge of ultimate – that is, supernatural – Wisdom.

At the beginning of the dialogue, the Chinese exposes his own culture’s “natural” paradigm of wisdom: “The study of self-cultivation is a task which all men deem to be of utmost importance. [...] Who succeeds in cultivating himself is a noble man (君子); otherwise, though he may have other great gifts, he will remain a worthless man (小人).”¹¹⁷

¹¹³ 「恨之不如辯之以言，辯之不如析之以理。」; in VSSC, n. 69.

¹¹⁴ See VSSC, nn. 130, 223-237, 245-248, 264, 266, 268-280, 282, 284, 286-288, 291-293, 296, 298-300, 497-501, 510-516.

¹¹⁵ See VSSC, nn. 84-85, 89-91, 96, 98, 190, 198-201, 203-206, 239-242, 253, 295, 332, 337, 366.

¹¹⁶ See VSSC, nn. 485-486.

¹¹⁷ 「夫修己之学，世人崇业。(……)修己功成，始称君子；他技虽隆，终不免小人类也。」; in VSSC, n. 16.

At the end, having travelled a long distance on the “Way of Sapiential Reason”, he sees how this path leads and rises to Jesus Christ: who is Himself the Way, the Truth and the Life – in whom all the sapiential ways so painstakingly tracked by all the cultures of humanity (Western and Chinese included!) find their prime origin and ultimate end. Whoever has seen this clearly, must act accordingly; because – here is the most challenging “Western Literate”’s recommendation – “He who knows the Way but does not get in it is twofold guilty, and will also find his understanding reduced.”¹¹⁸

¹¹⁸ 「知此道而不行，则倍其愆，且减其知。」; in *VSSC*, n. 444. See *STh*, I-II, 58, 5.

QUOD QUID ERAT ESSE

SERGIO PARENTI

Editor's note: *In the present article professor Sergio Parenti, O.P., tries a most unusual interpretation of the classic metaphysical concept of "nature" relying not only on the philosophical authority of Aristotle and Aquinas but also on the literary prestige of Jack London. The great American naturalist writer published, in 1901, a short story entitled The Law of Life, which covers the last hours of the old Indian chief Koskoosh. His tribe needs to travel in search of food and shelter, so he is left behind to die because of his age and partial blindness. However, the old Koskoosh does not complain: "It was the way of life, and it was just. [...] Nature was not kindly to the flesh. She had no concern for that concrete thing called the individual. Her interest lay in the species, the race [...] One task did Nature set the individual. Did he not perform it, he died. Did he perform it, it was all the same, he died. [...] Nature did not care. To life she set one task, gave one law. To perpetuate was the task of life, its law was death."*

Traditional explanations of the Aristotelian concept of "nature", or "essence", point out several meanings leaning on the basic definition τὸ τί ἦν εἶναι: quod quid erat esse, "the what it was to be." This concept has been interpreted as the substantial form of a thing, the whole of its operational properties; as the principle of the operational capacity of a thing; as what a thing is by way of generation; as what remains of the changing accidental characteristics of a thing, from generation to corruption. London's short story suggests a different interpretation of Aristotle's "the what it was to be:" nature is also that which people receive from those who generate them, and which continues to exist in order to maintain the species, or the society, but which does not care for individuals.

La natura o essenza o *quidditas* delle cose viene espressa da Aristotele con l'espressione τὸ τί ἦν εἶναι che, tradotta alla lettera in latino, suona *quod quid erat esse*. All'inizio del suo *De ente et essentia* S. Tommaso la interpreta così: *quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid*, che, tradotto, mi pare che potrebbe voler dire: "ciò che il Filosofo spesso chiama *quod quid erat esse*, cioè ciò per cui qualcosa ha di esser una determinata cosa".

Vediamo meglio tutto il passo del *De ente et essentia* (cap. 1)¹.

Sciendum est igitur quod, sicut in V Methaphysice Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod cecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo cecitas et huiusmodi non sunt entia.

Bisogna dunque sapere che, come dice il Filosofo nel V libro della *Metafisica*², ente vien predicato in due modi: in un primo modo, che si divide nei dieci generi; nel secondo modo, che significa la verità di un'enunciazione. La loro differenza è che nel secondo modo possiamo chiamare ente tutto ciò di cui possiamo formare un'enunciazione affermativa, anche se esso non suppone nulla nella realtà. In questo modo chiamiamo enti le privazioni e le negazioni: diciamo infatti che l'affermazione si oppone alla negazione e che la cecità è in un occhio. Invece nel primo modo non possiamo chiamare ente se non ciò che suppone qualcosa nella realtà: dunque, nel primo modo, cecità e cose del genere non sono enti.

¹ Testo latino da SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita*, tomus XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976, 369-370.

Traduzione mia. Citando le opere dell'Aquinate mi riferirò per lo più all'ed. Busa, reperibile da tutti su internet al sito www.corpusthomicum.org.

² 1017 a 22-35.

Nomen igitur essentie non sumitur ab ente secundo modo dicto: aliqua enim hoc modo dicuntur entia que essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei.

Il nome dunque di essenza non vien preso da ente detto nel secondo modo: perché in quest'ultimo modo chiamiamo enti alcune cose che non hanno essenza, com'è evidente nel caso delle privazioni; invece prendiamo essenza da ente detto nel primo modo. Per questo il Commentatore³, a proposito del medesimo passo, dice che ente detto nel primo modo è quello che significa l'essenza di una cosa.

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.

E poiché, come si è detto, ente detto in questo modo si divide nei dieci generi, è necessario che essenza significhi qualcosa di comune a tutte le nature, in forza delle quali i diversi enti vengono classificati nei diversi generi e specie: per esempio, umanità è l'essenza dell'uomo, e così via per tutte le altre cose.

³ AVERROÈ, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois cordubensis in eosdem commentariis et epitome. Theophrasti Metaphysicorum liber*, Venetiis apud Iunctas MDLXII, 117 K: "Et etiam ens significat essentiam et veritatem rei": questa la traduzione del testo aristotelico che Averroè commenta. Il testo aristotelico che commenterà Tommaso sarà tradotto invece così: "Amplius autem et esse significat, quia verum": *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino 1950, lib. V, lectio IX, textus Aristotelis n. 438. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, ed. G. Reale, Rusconi, Milano 1993, 1017 a 32, 213: "Inoltre l'essere e l'è, significa, ancora, che una cosa è vera". Nella traduzione del Reale la citazione di Tommaso perde consistenza.

Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentie a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid.

E poiché ciò per cui una cosa è costituita nel proprio genere o specie è ciò che significhiamo con la definizione, che indica che cos'è una cosa, ne viene che il nome di essenza è stato cambiato dai filosofi nel nome di *quiddità*: e questo è pure ciò che il Filosofo spesso chiama *quod quid erat esse* cioè ciò per cui qualcosa ha di essere un certo *quid*.

Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II Methaphisice sue.

La chiamiamo anche forma, nella misura in cui con forma intendiamo la determinazione di ciascuna cosa, come dice Avicenna nel II libro della Metafisica⁴.

Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor quod Boetius in libro De duabus naturis assignat: secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest, non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam; et sic etiam Philosophus dicit in V Metaphisice quod omnis substantia est natura.

Ciò vien detto anche, con altro nome, natura, prendendo natura nel primo modo di quei quattro che Boezio assegna

⁴ "Igitur ipsa [hyle] in se et respectu sui esse est in potentia, sed haec certitudo extrinsecus adveniens est forma": AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia prima sive Scietia divina*, ed. Van Riet, E. Peeters, Louvain – E. J. Brill, Leiden, 1977, *Tractatus secundus, Capitulum secundum*, 78, linee 72-73. Cfr.: "(Un aspetto reale grazie al quale essa [hyle] diviene in atto le sopravviene, tuttavia, dall'esterno;) di per sé, invece, ed in considerazione dell'esistenza di se stessa essa è in potenza. Questo aspetto reale è la forma." AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, ed. A. Bertolacci, UTET, Torino 2008, II, § 3.1.3, 245. La parola araba che i latini han tradotto con *certitudo*, viene tradotta in italiano con "aspetto reale".

nel libro *De duabus naturis*⁵: cioè nella misura in cui chiamiamo natura tutto ciò che in qualche modo può esser colto dall'intelletto. Infatti una cosa non è intelligibile se non per la sua definizione ed essenza; ed in questo senso anche il Filosofo dice, nel V libro della *Metafisica*⁶, che ogni sostanza è natura.

Tamen nomen nature hoc modo sumpte videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur; quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.

Tuttavia il nome di natura, in questa accezione, sembra significare l'essenza di una cosa in quanto ha ordine all'operazione propria di essa, dato che nessuna cosa è priva della propria operazione; invece il nome di quiddità è desunto da ciò che è significato dalla definizione. Mentre la chiamiamo essenza in quanto per mezzo di essa e nei limiti di essa un ente ha l'essere.

Rispetto all'individuo esistente, la natura nel suo insieme composito di aspetto potenziale ed aspetto attuale, cioè di materia e forma, è causa formale⁷. Questo porta a sottolineare, oltre all'aspetto di determinazione, anche l'aspetto conoscitivo dell'essenza, la *quidditas*. Le cose, infatti, sono conoscibili in quanto sono in atto, e l'attualità delle cose che sono per trasformazione la chiamiamo "forma". Inoltre queste cose agiscono in quanto sono in atto, e tale attualità è appunto la forma. Ma sia in quanto principio di conoscenza, sia in quanto principio di operazione, tale forma resta attuazione di una potenzialità, dato che la trasformazione è l'atto proprio di chi è in potenza e nel nostro mondo ogni forma è ottenuta da una trasformazione. Dunque resta sempre sottintesa anche

⁵ BOETII, *De persona et duabus naturis*, I, PL 64, 1341, B.

⁶ 1014 b 36: "Inoltre, in un altro senso, natura significa la sostanza degli esseri naturali" (trad Reale, cit.).

⁷ Così ritiene Tommaso: *Summa Theologiae*, p. I, q. 85, a. 3 ad 4.

quella che chiamiamo “materia”. Quando diciamo che l’essenza è causa formale rispetto all’individuo, non possiamo con questo escludere che tale individuo viene generato non dal nulla, ma da determinate altre cose.

Prendiamo ora un altro testo giovanile⁸ di Tommaso, cioè relativo al primo triennio di insegnamento magistrale a Parigi (1256-1259) di Tommaso. Questo ci ricorda il rifiuto di “tentar l’essenza” da parte di Galileo Galilei, che vedeva negli aristotelici del suo tempo la pretesa di arrivare alle essenze in se stesse, ignorando che costoro, in realtà, seguivano interpretazioni che correggevano Aristotele. Per comprendere questo argomento dobbiamo ricordare che “accidente” (che fa parte di uno dei nove generi che Aristotele, nelle *Categorie*, contrappone al genere “sostanza”) non indica qualcosa di mutevole, qualcosa di “accidentale”, ma una proprietà, in qualche modo⁹ necessaria, distinta però dal modo di esistere (“essenza”) di chi ha quella proprietà. Il modo di esistere è dunque “tale da avere” quella proprietà.

Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum in VIII Metaph., quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa accidentia designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam: unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam animae essentiam, a qua talis potentia fluit. Et similiter est de rationali, vel de eo quod est habens mentem. (Quaest. Disp. De veritate, q. 10, a.1)

Al sesto [argomento] si deve dire che, secondo il Filosofo nell’VIII libro della Metafisica¹⁰, poiché le differenze sostanziali delle cose ci sono ignote, al loro posto, nel mentre le definiamo, si usano quelle accidentali, in quanto gli

⁸ Era nato più o meno nel 1225: aveva allora una trentina d’anni o poco più.

⁹ Ad esempio la necessità può essere sotto disgiunzione, come l’esser pari o dispari per i numeri naturali.

¹⁰ 1042 b 34-1043 a 7.

accidenti stessi designano o notificano una essenza, così come gli effetti propri notificano una causa. E così “sensibile”, in quanto è differenza costitutiva di “animale”, non lo si prende da “senso” in quanto nomina una capacità di agire, bensì in quanto nomina l’essenza stessa di un’anima, dalla quale proviene una tale capacità di agire. E lo stesso vale per “razionale”, ossia di ciò che è tale da avere una mente.

Questa era la risposta di Tommaso, nella discussione se la mente sia l’essenza dell’anima o solo una sua “*potentia*”, cioè una capacità operativa, all’argomento seguente:

[...] *accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquod accidens. Sed potentia animae est proprietas eius, secundum Avicennam: et sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animae.*

[...] un accidente non può essere principio di una distinzione sostanziale. Ma l’uomo si distingue per la sostanza dai bruti per il fatto che ha una mente. Dunque la mente non è un qualche accidente. Ma una capacità di agire di un’anima, secondo Avicenna¹¹, è una sua proprietà: dunque è nel genere degli accidenti. Quindi la mente non è una capacità di agire, ma l’essenza stessa di un’anima.

Nel corpo dell’articolo egli ribadisce lo stesso concetto, per arrivare a dire che la mente non è altro che l’anima intellettiva, che è l’unica forma sostanziale dell’uomo, caratterizzata da ciò che le è proprio, che però abbraccia nella sua capacità anche proprietà comuni ad altre cose, come le capacità degli animali. Nel commento al *De anima*¹² egli fa l’esempio del sasso: la mia forma mi dà le stesse capacità che la sua forma dà ad un sasso (il moto locale, ad esempio), ma anche molto

¹¹ *De Anima*, V, 7.

¹² Libro II, lect. 1, n. 15 (ed. Busa); cfr. *De ente et essentia*, II, quando spiega i due modi di intendere *corpus*.

di più. La tesi dell'unicità della forma sostanziale era parecchio osteggiata, in quanto il corpo di Cristo, nel sepolcro, non sarebbe più stato lo stesso corpo del Cristo vivente, secondo Aristotele. Tommaso accettava la tesi di Aristotele e risolveva il problema dell'identità del corpo di Cristo nel sepolcro ricorrendo all'unione ipostatica col Verbo.

Possiamo quindi interpretare il *quod quid erat esse* nel senso di *quidditas*, senso legato al nostro cercare il "che cos'è" delle cose; tale *quidditas* è conosciuta dalle proprietà operative della cosa stessa ed è determinata soprattutto dalla sua "forma sostanziale".

Possiamo interpretarlo nel senso di "natura" come principio delle capacità operative di una cosa.

Potremmo anche intendere "natura" da *nascitura*, "quella che sta per nascere": ciò che siamo per generazione, come Tommaso spiega altrove¹³.

Infine vi è la possibilità di interpretare la formula aristotelica come "essere ciò che era", nel senso che la sostanza è ciò che permane nel mutare delle caratteristiche accidentali che segnano la durata del nostro esistere, dalla generazione alla corruzione.

Tutte queste interpretazioni sono vere, ma non riescono a spiegare fino in fondo l'espressione aristotelica, che anche oggi viene ritenuta un poco enigmatica.

Invece vi è una possibile interpretazione di "natura" più vicina alla sensibilità di chi osserva la natura dei viventi e riflette sul proprio esistere come affine a quello di tutti gli altri viventi. La natura come ciò che si riceve da chi ci genera e che perdura a dispetto degli individui, che sono effimeri per la natura: la natura tende a mantenere la specie, oppure le società degli uomini, non i singoli uomini.

Jack London, nei suoi *Racconti del Grande Nord e della corsa all'oro*, scrisse un racconto intitolato *La legge della vita*. La scena si svolge nel freddo dell'inverno del Nord America. Un vecchio, già capo della sua tribù, ormai incapace di camminare, sta per essere abbandonato a morire. La tribù deve partire in fretta, per cercare selvaggina da mangiare. Solo, nella sua tenda, davanti ad un fuoco acce-

¹³ *Summa Theologiae*, p. III, q. 2, a. 1.

so e ad un piccolo mucchio di rami secchi che rappresentano la durata della sua vita futura, il vecchio ascolta i rumori delle tende che vengono smontate, le voci, l'abbaiare dei cani, il partire delle slitte. Il figlio, capo della tribù, passa a dargli un ultimo saluto prima di abbandonarlo. Poi resta solo ad attendere la morte.

Non si lamentava. Questa era la vita ed era giusto che fosse così. Vicino alla terra era nato e vicino alla terra era vissuto, e la legge quindi non era nuova per lui. Era la legge di tutto ciò che è carne. La natura non era benevola verso la carne. Non aveva interesse per quella cosa concreta chiamata individuo: il suo interesse era rivolto alla specie, alla razza. Questa era l'astrazione più profonda di cui la mente barbara del vecchio Koskoosh fosse capace, ma egli l'afferrava appieno. La vedeva esemplificata in tutta la natura. Il formarsi della linfa, il prorompente rigoglio della gemma del salice, la caduta della foglia gialla: queste cose, da sole, dicevano tutta la storia. Solo un compito la natura assegnava all'individuo. Se non lo adempiva, moriva. Se lo adempiva, era lo stesso: moriva. Alla natura non importava; c'erano migliaia e migliaia di uomini obbedienti, e in questo caso era solo l'obbedienza, non l'obbediente, che continuava a vivere per sempre. La tribù di Koskoosh era molto vecchia. I vecchi che aveva conosciuto da ragazzo avevano conosciuto altri vecchi prima di loro. Era vero quindi che la tribù viveva, che resisteva per l'obbedienza di tutti i suoi membri, dimenticati insieme ai luoghi dove riposavano, in un remoto passato al di là della memoria. Gli individui non contavano: erano episodi. Erano scomparsi come nubi da un cielo estivo. Anche lui era un episodio, e sarebbe scomparso. Alla natura non importava. Alla vita essa assegnava un solo compito, impartiva una sola legge: perpetuarsi era il compito della vita, la morte la sua legge. Una fanciulla era una bella creatura da contemplare, dal petto pieno e forte, il passo elastico e gli occhi pieni di luce. Ma il suo compito le era ancora davanti. La luce nei suoi occhi aumentava, il passo diveniva più veloce, era a volte ardita coi giovani, a volte timida, e trasmetteva loro la propria agitazione. E diventava sempre più bella e ancor più bella a

guardarsi, finché un qualche cacciatore, incapace di trattenerci oltre, la prendeva nella sua abitazione per farla cucinare e lavorare per lui e divenire la madre dei suoi figli. E con la procreazione le attrattive la abbandonavano. Le membra si trascinavano pesantemente e a fatica, gli occhi si appannavano e solo i piccoli trovavano gioia contro la guancia avvizzita della vecchia *squaw* accanto al fuoco. Il suo compito era terminato. Poi, alla prima carestia o al primo lungo cammino, l'avrebbero abbandonata, proprio come era stato abbandonato lui ora, nella neve, con un piccolo fascio di legna. Tale era la legge¹⁴.

Da questo diverso punto di vista l'espressione un poco enigmatica di Aristotele potrebbe voler dire: *esse quod quid erat*, "l'essere ciò che qualcosa [cioè il generante] era".

Questa sarebbe indubbiamente una traduzione letterale dell'espressione aristotelica, tenendo conto che il greco ha l'articolo che in latino manca. Il senso sarebbe che quello che noi siamo lo era qualcun altro, così come lo sarà qualcuno dopo di noi, ma noi siamo solo il soggetto, che passa, di una natura che invece permane.

Nessuno dubita di come Aristotele abbia privilegiato i viventi e l'uomo nella sua ricerca sulla natura delle cose. Quando S. Alberto Magno volle affrontare l'argomento dei minerali, non poté appoggiarsi più di tanto ad Aristotele, e lo fece notare¹⁵. Aristotele aveva promesso questo trattato, ma non era riuscito a farlo. Avicenna, ad esempio, cercò così di completare la trattazione lasciata incompiuta¹⁶: per tutti questi autori la filosofia aristotelica era la scienza, e la scienza cerca di colmare le proprie lacune. Ora, che la natura dei viventi tenda a conservare la specie ce lo conferma anche la scienza di oggi.

¹⁴ Newton Compton, Roma 1992, 236.

¹⁵ All'inizio del *Mineralium libri quinque*, in A. BORGNET, *Opera Omnia*, Vivès, Parisiis 1890, V.

¹⁶ A. BERTOLACCI, *Introduzione* al libro da lui curato: AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, UTET, Torino 2007, 83. Aristotele aveva promesso la trattazione alla fine del primo libro dei *Meteorologica*.

Però il suo interesse di biologo non basta ad attribuirgli una interpretazione di “natura” come quella che ho appena suggerito. Ci vorrebbe un punto di appoggio nei suoi scritti.

Un passo celebre è nel secondo libro del *De anima*¹⁷, al capitolo 4 (415 b 1-7):

In effetti è a questo che tutti gli esseri tendono ed è per questo fine che operano gli esseri che operano secondo natura (“fine” ha due significati: “ciò in vista di cui” e “colui a vantaggio del quale”). Poiché dunque questi esseri non possono partecipare con continuità dell’eterno e del divino, in quanto nessun essere corruttibile è in grado di sopravvivere identico e uno di numero, ciascuno si accomuna per quanto gli è possibile partecipare, chi più e chi meno, e sopravvive non in se stesso, ma in un individuo simile a sé, non uno di numero, ma uno nella specie.

Questo passo venne usato nel dibattito a proposito se, prima del peccato originale, nello stato di innocenza, ci fosse una generazione degli uomini.

Tommaso d’Aquino, nel *Commento alle Sentenze*, libro II, distinzione 20, al primo articolo ci offre un esempio di come il passo di Aristotele venisse usato per negare la generazione. Il terzo argomento infatti recita:

Praeterea, finis generationis, ut Philosophus in 2 De anima ostendit, est ut id quod non potest conservari in esse perpetuo idem in numero, perpetuetur in esse secundum idem specie. Sed corpus humanum secundum idem in numero in perpetua vita conservari potuisset in statu innocentiae. Ergo videtur quod generatio non fuisset, cum in operationibus Dei nihil sit frustra.

Si potrebbe tradurre così:

Inoltre, il fine della generazione, come il Filosofo dimostra nel secondo libro *De anima*, è che ciò che non può conservarsi

¹⁷ ARISTOTELE, *Anima*, ed. G Movia, Rusconi, Milano 1996.

nell'esistere in perpetuo, [rimanendo] numericamente identico, si perpetui nell'esistere in quanto identico per specie. Ma il corpo umano, nello stato di innocenza, avrebbe potuto conservarsi in una vita perpetua secondo una identità numericamente tale. Quindi pare che non ci sarebbe stata [nemmeno] una generazione, dato che nelle opere di Dio nulla è invano.

La risposta di Tommaso parte dal fatto che il peccato non ha dato una diversa natura all'uomo:

Respondeo dicendum, quod per peccatum natura specie variata non est; unde quaecumque ad perfectionem humanae speciei pertinent oportet homini in statu innocentiae attribui. In omnibus autem per naturam generabilibus et corruptibilibus ad perfectionem pertinet ut unumquodque tale alterum facere possit quale ipsum est, ut in 4 Meteor. (cap. III) dicit Philosophus; et ideo oportet in natura humana ponere aliquem statum naturalis generationis etiamsi in ea nunquam peccatum fuisset; et hic est status innocentiae, post quem homines transferendi erant in statum gloriae ubi omnino generationis cessat officium ut dicitur Matth. 22, 20: in resurrectione neque nubent, neque nubentur.

Rispondo che si deve dire che a causa del peccato la natura non è cambiata di specie; quindi si devono attribuire all'uomo nello stato di innocenza tutte quelle cose che competono alla perfezione della specie umana. Ora, in tutte le cose per natura generabili e corruttibili, compete alla [loro] perfezione poter fare un'altra cosa tale quale esse stesse sono, come il filosofo dice nel quarto libro delle *Meteore* (cap. 3). Dunque è necessario porre nella natura umana un qualche stato di generazione naturale, anche se in essa non vi fosse mai stato un peccato; e questo è lo stato di innocenza, dopo il quale gli uomini dovevano venir trasferiti nello stato di gloria, dove il compito di generare cessa completamente, come si afferma in Mt 22,20: nella resurrezione non sposeranno e non verranno sposati.

Il fatto di generare, secondo Tommaso, viene dal fatto che Dio ha voluto che ogni creatura avesse operazioni proprie, nelle quali ciascuna di esse trova la sua pienezza, la sua perfezione. Più le creature sono perfette, più si manifesta la bontà del Creatore.

L'immortalità, invece, veniva da una grazia speciale: la grazia dell'innocenza, la natura umana restando, di suo, mortale.

Poi, riprendendo l'argomento in questione, Tommaso precisa:

Ad tertium dicendum, quod omne perpetuum est per se intentum in natura; unde secundum quod aliqua se habent ad perpetuitatem, hoc modo sunt de intentione naturae. Quaedam igitur sunt quae non habent perpetuitatem nisi ratione speciei; et in his multiplicatio individuorum non est per se intenta a natura, sed per accidens, prout scilicet in tali multiplicatione speciei perpetuitas conservatur; unde in his non est generatio nisi ut conservetur idem secundum speciem, quod secundum numerum idem conservari non potest. In hominibus autem secus est: quia quantum ad aliquam partem sui, scilicet animam, incorruptibilitatem habent etiam secundum naturam: et ideo hominum multiplicatio est per se intenta, etiam sine hoc quod ad conservationem speciei pertinet.

Si potrebbe tradurre:

Al terzo [argomento] si deve dire che ogni cosa perpetua è di per sé ciò cui tende la natura; quindi nella misura in cui certe cose si rapportano alla perpetuità, in questo modo esse competono all'intenzione della natura. Ci sono dunque cose che non hanno perpetuità se non in forza della specie: in queste la moltiplicazione degli individui non è ciò cui tende la natura di per sé, bensì in forza d'altro¹⁸, in quanto cioè in tale moltiplicazione si conserva la perpetuità della specie. Per questo in tali cose vi è la generazione solo per conservare l'identità secondo la specie, identità¹⁹ che, secondo il numero, non può essere conservata. Negli uomini, però, è diverso: perché quanto ad una certa parte di se stessi, ossia l'anima, hanno incorruttibilità anche per natura;

¹⁸ Traduco così *per accidens*: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In libros Posteriorum Analyt.* I, lect. 4, n. 4 (ed. Busa).

¹⁹ *Idem numero* si contrappone a *idem specie*: si potrebbe tradurre con *identità numerica* e *identità specifica*, ma resta comunque difficile rendere in italiano l'espressione latina.

e così la moltiplicazione degli uomini è oggetto d'intenzione di per sé, anche prescindendo da ciò che compete alla conservazione della specie.

Infine, nel racconto del London, il permanere della specie viene accostato al permanere della tribù. Anche per questo si può trovare una posizione analoga in Aristotele, quando sottolinea il rapporto tra la natura dell'uomo ed il suo convivere con altri uomini.

Prendo solo un esempio, dal primo libro della sua *Politica*²⁰:

Perciò ogni città è secondo natura se tali sono anche le comunità originarie, dato che quella è il fine di queste, e la natura stessa è fine, tanto è vero che noi chiamiamo natura di ciascun essere quel tipo di realtà che esso è al culmine della sua generazione, come nel caso di un uomo, di un cavallo e di una casa. E poi, se il fine e il "ciò in vista di cui" corrispondono alla condizione migliore, il bastare a se stessi è tanto un fine quanto la condizione migliore. Allora, da quanto si è detto risulta che la città è una delle istituzioni conformi a natura, che l'uomo è per natura un animale adatto a vivere in uno stato e che chi non ha città – certo, non per un caso ma proprio per sua natura – o è un uomo da nulla (uno di quelli chiamati da Omero, non senza disprezzo, "senza famiglia, né leggi, né casa"; e chi è tale per natura sarà anche litigioso, senza legami, come una pedina isolata sul tavoliere), oppure è al di sopra dell'umano.

Ovviamente anche in Tommaso è ampiamente documentabile l'affermazione della natura sociale dell'uomo, dalla quale dipende il suo grande trattato sulla giustizia come virtù che fa parte della perfezione naturale dell'uomo.

Resta però vero che né in Aristotele né in Tommaso viene sottolineato esplicitamente ciò che il London ha saputo esprimere col suo racconto. Entrambi sostengono l'importanza della sensibilità umana, entrambi trattano la teoria della poesia, ma il London ha fatto opera di poesia.

²⁰ ARISTOTELE, *Politica*, I, trad. di R. Radice e T. Gargiulo, Fondazione L. Valla / A. Mondadori, Milano 2014, 1252 b 30-1253 a 4.

ERMENEUTICHE FILOSOFICHE E TEOLOGICHE MODERNE E CONTEMPORANEE

RENATO PILUTTI

Editor's note: This article is the abridged form of the doctoral dissertation L'Eros come struttura ermeneutica per la comprensione del senso. Persistenza di temi platonici nell'ermeneutica filosofica e teologica moderna e contemporanea, defended at the Theological Faculty of Emilia-Romagna in 2014. The author considers the Platonic "eros" as a key hermeneutical structure, aimed at the understanding of sense. The persistence of such a theme throughout the history of Western philosophy makes the author ask himself: how can the concept of "eros" have survived so long, amongst so many different (and conflicting) philosophical ideas?

*Pilutti begins his reflection from Schleiermacher, who translated Platonic works and understood that "desire" and "deficiency," "presence" and "absence" are the most important structures of the neverending hermeneutical process. Schleiermacher's concepts of "hermeneutical circle" and *Einfühlung* (which means "intuition" or "divination") laid the foundations of the later hermeneutical thought. Among the most prominent philosophers of the twentieth century who were inspired by hermeneutics, Pilutti indicates Karl Jaspers, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and Luigi Pareyson. Jaspers worked more on human experience than on literary and philosophical texts, proposing the idea of the plurality of manifestations of being. Heidegger proposed an "ontological hermeneutics," according to which the truth reveals and shows itself in the human language. Gadamer highlighted the importance of an inter-subjective dialogue, in order to promote the "fusion of horizons" between the author and the time in which he lives. Lastly, Pareyson pointed to the value of an inexhaustible interpretation, which endlessly works between revelation and concealment, avoiding the twofold risk of a "depth without clearness," and of a "clearness without depth."*

1. L'ERMENEUTICA MODERNA E CONTEMPORANEA

L'ermeneutica ha assunto negli ultimi decenni uno statuto epistemologico sempre più complesso, tant'è che, sviluppatasi nella cultura occidentale in ambito teologico fin dai primi secoli dell'era cristiana a supporto dell'esegesi biblica, è stata contestualmente considerata molto importante anche nell'ambito delle scienze giuridiche e delle discipline filosofiche. È noto quanto il tema del linguaggio testuale e delle sue interpretazioni sia presente nella riflessione contemporanea, al punto da costituire una specifica "scuola filosofica". Si è dunque pensato di interpellare alcuni pensatori per introdurre la complessa questione dell'interpretazione.

La traccia dalla quale abbiamo inteso partire per proporre questo itinerario è il "platonismo".¹

1.1 La modernità dell'ermeneutica platonica

Il termine "ermeneutica"² deriva il proprio significato dal sintagma greco classico *hermeneutike techne*, cioè "arte dell'interpreta-

¹ Circa ciò che si intenda per "platonismo" ha impegnato filosofi e pensatori per quasi due millenni e mezzo. Molti autori ritengono addirittura che il grande ateniese sia il pensatore attorno al quale tutto il filosofare occidentale si è speso, essenzialmente chiosandolo, fino ai nostri giorni. Il nucleo concettuale principale a lui attribuibile consiste nella "trascendenza delle idee" rispetto al mondo sensibile, sola "realtà" eternamente valida dell'essere delle cose: ciò vale per la dimensione ontologica, ma anche per quella morale [assiologica]. Le "idee" sono *collocate* in una sfera sovraceleste, costantemente identica a sé medesima, a differenza del mondo terreno del divenire, della nascita, della mutazione e della morte. L'uomo ha accesso al "mondo delle idee", mediante la riflessione e il dialogo, acquisendo così la possibilità di conoscere progressivamente la verità delle cose e il loro *senso*.

² Sotto il profilo etimologico il termine "ermeneutica" è ambivalente: una radice si può riferire al verbo greco *hermeneuein* [interpretare, tradurre] e correlati sostantivi *hermeneus*, *hermeneutes* [interprete], *hermeneutike* [interpretazione], e corrispondente al verbo latino *interpretari*. La stessa radice greca *erm* parrebbe collegata al latino *sermo* o *verbum*, Parola, discorso, al tedesco *Wort* e all'inglese *word*. Un ulteriore collegamento etimologico è

zione”, via filosofica per la comprensione dei detti e degli scritti umani. L’arte dell’interpretazione richiede un diuturno sforzo e allenamento, poiché gli spazi interpretativi possono rivelare ulteriori prospettive e segnalare nuove strade atte a comprendere sempre di più ciò che viene detto e scritto.

L’importanza del rapporto fra testo, contesto, tradizione e interpretazione del testo è nota fin dall’epoca classica. La tradizione esegetica biblica da un lato, e quella relativa ai classici greco-latini dall’altro, ha posto fin dai primordi della prospettiva ermeneutica l’esigenza di considerare il testo nella sua proposizione dinamica, i cui *sensi* e *significati*, attraverso la simbologia dei termini e le figure metaforiche, *parlano* da subito al lettore-interprete, e continuano a *parlargli* attraverso il tempo e il mutevole variare degli ambienti socio-politici e storici, religiosi e culturali.

Platone propone un’ermeneutica che non sia il mero risultato dell’applicazione delle tecniche filologico-esegetiche, pena il suo decadimento a sapere incapace di *cogliere la verità* di ciò che è stato detto o scritto al di là di una diligente analisi linguistica. Occorre invece una vera *ars interpretandi*, tale da fornire all’uomo un indirizzo certo di carattere normativo. Per Platone, solo con lo strumento della *dialettica* si può accedere a una certa conoscenza della *verità*, mentre coloro che si affidano solamente alla retorica e alla poesia, non possono incontrarla. La *dialettica* permette di partire da premesse anche piuttosto deboli, e di procedere a un successivo approfondimento in grado di trovare punti incontrovertibili di *senso*.

La *retorica* invece si pone solamente come esercizio delle libere opinioni, come in quasi tutti gli scritti di Isocrate³ e di Lisia. Per l’ateniese, i retori non sono filosofi, ma solamente “filodossi”, cioè amanti delle opinioni. Per contro, nello *Jone*,⁴ Platone definisce i poeti come “messaggeri degli dei”, possessori di un linguaggio

quello con Hèrmes, il dio messaggero della mitologia classica, mutuata dal filosofo tedesco dal dialogo platonico *Jone* e dalla figura di *Eros* del *Simposio*, 202e: «colui che opera interpretando e trasmettendo agli dei ciò che viene dagli uomini e agli uomini ciò che viene dagli dei, degli uni le preghiere e i sacrifici, degli altri invece gli ordini e le ricompense per i sacrifici».

³ Cf. ISOCRATE, *Antidosis*, a cura di A. Norlin, Van Hook, Londra 1928-1945, 271.

⁴ Cf. PLATONE, *Jone*, 534a.

capace di collegare le vicende umane a una sorta di soprannatura misteriosa, e in ciò *ermeneuti*, anche se non sempre e necessariamente *esegeti*.⁵ I poeti operavano quasi come *daimones*, spiriti, sostanze intermedie fra gli dei e gli uomini. In quel contesto l'ermeneutica era anche una sorta di mediazione, o mimetica [*mimesis*], tecnica dell'imitazione.

Per Platone il *poeta* e l'*ermeneuta* mediano fra la realtà percepita attraverso i sensi, e una realtà più alta, soprasensibile, ideale, "divina", dalla quale derivano elementi di *senso* sconosciuti, da "traghettare" al di qua, per renderli fruibili agli esseri umani. Hermes allora diventa l'archetipo del "messaggero", quasi sacerdote officiante riti linguistici, dio-portavoce e anticipatore di *Eros*, vero mediatore tra l'umano e il divino, che opera «interpretando e trasmettendo agli dei ciò che viene dagli uomini ed agli uomini ciò che viene dagli dei, degli uni le preghiere e i sacrifici, degli altri invece gli ordini e le ricompense per i sacrifici».⁶

La comune etimologia fra Hermes⁷ ed ermeneutica dice che non rappresenta solo le operazioni linguistiche, il dire, lo scrivere, il leggere, il comunicare, ma anche un qualcosa concernente il veicolo privilegiato della *verità*, cioè del *Logos*, "discorso" e "ragione",

⁵ Vi è in Platone una distinzione fra *exeghetai* e *hermeneutai*.

⁶ PLATONE, *Simposio*, 202e.

⁷ Cf. Omero [attribuito a], *Inno a Hermes*, nel quale non mancano diversi temi che possono riferirsi come accenni primèvi all'ermeneutica, come espressione-interpretazione dei messaggi divini porti agli uomini. Nel mito di Hermes verrebbe simboleggiata ogni mediazione comunicativa e meta-comunicativa, tra gli dei e gli uomini e viceversa, ma anche fra tutti gli uomini, fra la verità e la falsità, fra il silenzio e la parola, fra la luce e le tenebre. L'*Inno a Hermes* segna in qualche modo la nascita della filosofia stessa, per come la intendiamo nella nostra cultura greco-latina, e dunque, l'ermeneutica sembrerebbe essere la filosofia dei primordi, precedente addirittura a quella della scuola ionica, che, come sappiamo, si configurava di più come fisica o storia naturale, o come ricerca dell'*archè* di tutte le cose del mondo. I segni che cercava di interpretare l'antica *Hermeneutica* erano più un oggetto di meditazione religiosa o poetica, e chi vi si applicava si configurava quasi come "uomo di Fede", ispirato dal divino. Era un tramite fra cielo e terra, fra gli esseri divini e i comuni mortali, una specie di *dàimon*, che si esprimeva nell'ispirazione.

intermediazione comprensibile all'intelletto umano. L'indagine di ciò che simbolicamente rappresentano i due termini correlati, *Hermes* ed *ermeneutica*, fa capire come si possano riferire a ogni modalità e momento dell'agire umano, con i suoi dilemmi e le sue oscurità, le sue contraddizioni e la sua intrinseca e talora inestricabile complessità.

Nell'età moderna le scienze ermeneutiche definiscono una netta separazione tra l'analisi filologica e l'ermeneutica biblica, gettando le basi per l'ermeneutica filosofica. Con Giambattista Vico nascono le scienze storiche modernamente intese, e poi con gli studi di Herder, Hamann, von Humboldt e Schleiermacher si giunge ad una ermeneutica autonoma, senz'altro debitrice al luteranesimo e a Filippo Melantone più che allo stesso Lutero, capace di introdurre nell'esegesi scritturistica i canoni propri della scienza dell'interpretazione letteraria. Fino alla metà del diciassettesimo secolo la storia era stata considerata con un approccio di tipo narrativo-morale come *magistra vitae*; nei decenni successivi le cose cambiano radicalmente. Vico introduce nello studio dei testi antichi l'apporto di scienze specialistiche come la filologia e l'etnografia, al fine di applicare una metodologia storico-critica nello studio delle fonti, cosa impensabile fino a tutto il XVII secolo, soprattutto per le sacre Scritture.⁸

1.2 Friedrich Schleiermacher a confronto con le tecniche ermeneutiche del XVIII secolo

Schleiermacher è considerato il fondatore dell'ermeneutica moderna. Il suo lavoro è successivo a quello di Kant, da cui si differenzia e si distanzia non poco, contribuendo a restituire alla teologia una connotazione improntata essenzialmente a un sapere storico.⁹ Per lui la teologia è "dottrina della Fede" [*Glaubenslehre*], ma è anche un sapere filosofico e pratico. Il nostro autore, cresciuto in un ambiente molto religioso, da questo si distacca drammatica-

⁸ Cf. G.B. VICO, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Società tipografica dei classici italiani, Milano 1843.

⁹ Cf. W. DILTHEY, *Le origini dell'ermeneutica*, in ID., *Ermeneutica e religione*, Patron, Bologna 1970, 67-76.

mente,¹⁰ e dopo avere inizialmente abbracciato un illuminismo fondato sullo studio di Spinoza e Kant, se ne allontana per tornare a una visione filosofica in cui la dimensione religiosa e scritturistica, pur razionalizzata e demitizzata secondo il modello illuminista, acquisisce un valore decisivo.

Per Schleiermacher,¹¹ anche per lo studio della filosofia e della storia umana occorre un lessico teologico basato sulla rivelazione, sul canone delle Scritture e sulla loro ispirazione, poiché la finitezza dei fatti umani si deve congiungere con l'infinito di Dio, in una dialettica in grado di dar *sensu* alla comprensione degli eventi.¹² "Sceghe d'infinito nel finito" contraddistinguono la realtà del mondo e la vita umana, come una congerie di inserzioni di ciò che sta infinitamente oltre la quotidianità. Gli uomini hanno accesso alla conoscenza delle cose del mondo e alla fede in modo mediato dalle scoperte scientifiche, e anche dai "testimoni" e dagli autori delle Scritture. A suo parere si devono studiare le fonti cristiane, ma in modo diverso rispetto allo studio di altri scritti, poiché ogni esegesi filologicamente fondata deve essere sottoposta ad una ermeneutica teologica in grado di comprendere la relazione intercorrente tra uomo e Dio, diversa in modo incomparabile da quella fra l'uomo e la conoscenza del mondo.¹³

Da dove gli deriva questo retaggio della tradizione? Schleiermacher ha tradotto in tedesco tutte le opere di Platone¹⁴ e ha conosciuto bene la letteratura patristica. È plausibile che l'insieme di queste ascendenze culturali possa aver integrato una visione unitaria del tema ermeneutico, traendo dal mondo teoretico di Platone l'amore per la ricerca continua e ininterrotta posta nei *Dialoghi* come priorità, e dal mondo dei Padri il gusto per una incessante indagine sulla dimensione spirituale dell'interpretazione dei testi.

¹⁰ Cf. la lettera scritta al padre nel 1787.

¹¹ Cf. F. SCHLEIERMACHER, soprattutto nell'opera del 1821-1831, *La dottrina della Fede cristiana esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della Chiesa evangelica*, Paideia, Brescia, 1985.

¹² Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Dialettica*, Palermo, 1988.

¹³ Si può forse qui ritrovare la concezione origeniana circa l'inesauribilità della Parola di Dio.

¹⁴ F. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, 6 voll., Berlino 1817-1828.

2. LA VIA ERMENEUTICA IN KARL JASPERS

2.1 L'infinita espressività del testo

Jaspers¹⁵ legge Platone come il punto di riferimento originario della riflessione sull'essere delle cose e del mondo, sui testi scritti dall'uomo e sul *senso* della vita umana. Ma pone in secondo piano l'oggetto tradizionale dell'ermeneutica, cioè il testo scritto, mettendo al primo posto la *vita* umana. Con Jaspers l'ermeneutica cambia "campo", passando dall'esame dei *monumenta* e degli *scripta* come oggetto centrale di tanta ricerca precedente, all'esame dell'umana esistenza. Egli cammina dentro questo tema, come condizione fondativa di ogni possibilità di accesso alla *verità* da parte dell'intelletto.¹⁶

L'esistenza è il punto di partenza, e limite insieme, della chiarificazione, o meglio della comprensione razionale. Da essa muovono, e insieme ritornano, tutti i tentativi e le imprese dell'uomo, compresa la *ricerca dell'essere*. Il tema dell'esistenza è il cuore vivo dell'intera filosofia jaspersiana, che è comunque il simbolo stesso dell'esistenzialismo tedesco. Un'esistenza che è sempre per Jaspers la *mia* esistenza, un'esistenza storicamente individuata, singola ed inconfondibile, dotata di un carattere di eccezionalità, nel quale carattere si possono rintracciare degli echi della filosofia kierkegardiana e nietzscheana. Un pensiero, quello di Jaspers, *esistentivo*, che punta sull'esistenza nella sua concretezza.¹⁷

La *verità* è il fine della perenne ricerca dello spirito umano: essa è ricerca dell'ulteriorità, inquietudine, apertura alla trascendenza: la *verità* è meta mai del tutto raggiunta dallo spirito umano. La *verità* presuppone la possibilità di essere *comunicata*, mediante la parola o la scrittura. La *comunicazione* è dimensione necessaria e universale dell'umana convivenza, dalla quale non si può derogare, e dunque la *verità* è strettamente connessa alla *comunicazione*.

¹⁵ Medico, filosofo e psicopatologo.

¹⁶ Cf. K. JASPERS, *Ragione ed esistenza*, Marietti, Casale Monferrato 1971, 15-22.

¹⁷ I. A. BIANCHI, *Un appunto fenomenologico sul pensiero di Jaspers*. In ricordo di Giorgio Penzo, Biblioteca husserliana/Rubrica dei testi, Università di Verona 1998, 7.

Ma la *comunicazione* deve fondarsi sul *dialogo* e sulla *relazione* tra un soggetto che comunica e un altro che accetta la comunicazione, e a sua volta contribuisce al dialogo.¹⁸ «La verità è presente nella realtà temporale come realtà,¹⁹ proprio in virtù della comunicazione. Se noi separiamo la verità dalla comunicazione essa svanisce nel nulla. Il dinamismo tipico della comunicazione consiste invece proprio nel cercare e sostenere la verità».²⁰

La comunicazione è una *struttura* in grado di far transitare il *sensu* tra le persone, pur mantenendo gli spazi che le singole soggettività possono attribuire al significato del *sensu* stesso. Per Jaspers la *verità* e la *comunicazione* si danno reciprocamente nella fragilità dell'esistenza, e dunque solo la via ermeneutica, per se stessa *activitas perennis*,²¹ può indicare una strada. La filosofia ermeneutica è un metodo che-non-si-interrompe, in grado di accedere all'*essere* come manifestazione e come nascondimento, nel cosiddetto *Umgreifende*, vale a dire nell'incomprensibilità di ciò che è la *totalità* originaria, insieme dubbio e certezza: *exitus* e *reditus* dai concetti e dai loro significati. Il *primum* è l'essere della *res* nel suo manifestarsi primigenio, plurivoco, anche ambiguo nelle sue diverse datità, disarticolato [*aufgelöst*],²² e la risposta dell'intelletto conoscente deve essere plurivoca.²³ L'*essere plurivoco* del-

¹⁸ Il circolo virtuoso tra *relazione*, *dialogo* e *comunicazione* è la condizione necessaria perché la comunicazione, come ultimo anello del processo, possa avere la possibilità di comunicare la verità cui si è potuti accedere.

¹⁹ La nozione di realtà, in Jaspers, è da intendersi in modo fenomenologico-esistenzialistico, come evento che viene vissuto nell'essere stesso del soggetto.

²⁰ K. JASPERS, *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971, 88-89.

²¹ La stessa filosofia jaspersiana è definita come *philosophia perennis*.

²² K. JASPERS, *Filosofia*, UTET, Torino 1978, 972.

²³ Cf. con la dizione aristotelica: *to on pollakos legomenon*, cioè, *l'Essere si dice in molti modi*. Potremmo anche dire, senza eccessivo timore di uscire dal seminato, quasi in coerenza alle contemporanee ricerche sul principio di indeterminazione della fisica quantistica di W.C. Heisenberg. Su Heisenberg, scrive C. FIORILLO, «Io cerco l'essere che non si risolve nello svanire», *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, 3 (2001), <http://mondodomeni.org/dialegethai/cf01.htm> [1.2.2016]: «L'osservazione e la conoscenza dell'essere sono condizionate dalle modalità e dalle tecniche stesse di osservazione

L'interpretazione non si configura in una metafisica classica:²⁴ questo "essere" si moltiplica a dismisura in una vertigine di enti, fino a svanire nel nulla. Bisogna quasi unificare tutti i modi dell'essere nell'esistere, come rapporto e tensione, come relazione e torsione, come libertà. Scandito dal diaframma del tempo, il pensiero dell'essere non può che costituirsi in un concetto determinato e parziale.²⁵ Resta, indefettibile nella riflessione ermeneutica di Jaspers, l'*Angesichts*, come incertezza di fronte a... ogni cosa, come nel pensiero pascaliano n. 370: «Pensiero sfuggito, volevo scriverlo; scrivo, invece, che mi è sfuggito».²⁶

e di conoscenza, di modo che esiste una certa indeterminazione in ogni conoscenza acquisita di qualsiasi essere. Una volta chiarito che per "indeterminazione" s'intende cosa ben diversa dal normale "errore" sperimentale o logico, l'essere osservato con i lumi dell'intelletto pare di conseguenza non essere più propriamente l'Essere, ma, secondo le modalità della conoscenza umana - che è una conoscenza determinata - è di volta in volta un essere. Ripeto: non si tratta di un errore, ma del modo stesso di essere dell'Essere nel suo manifestarsi, che non può presentarsi se non nella forma di un essere determinato».

²⁴ Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 2, 1003b: «Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazione di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima» (dalla tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1978, 176-177).

²⁵ Manifestazione dell'essere, struttura della realtà e forma dell'esistenza. Il tempo è una categoria imprescindibile nella costruzione del filosofare jaspersiano.

²⁶ Cf. B. PASCAL, *Il Pensiero*, n. 370 dell'edizione Brunschvig e n. 98 dell'edizione Chevalier, tr. it. di A. Bausola, in *Blaise Pascal, Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1990, 439. Cf. in proposito le riflessioni jaspersiane sul tragico: «L'essere ci appare nella frustrazione, nel fallimento. Nel fallimento l'essere non va perduto, ma al contrario si fa pienamente, interamente sentire. Non esiste tragicità priva di trascendenza. La stessa fierezza di affermar se stesso, pur nella rovina, di contro il fato e gli dei, è, in fondo, una forma di trascendenza: l'uomo, in tal modo, attinge la sua più vera essenza, ritrovando, nella catastrofe, il suo autentico io» [K. JASPERS, *Philosophie*, 925-926].

2.2 L'orizzonte non concettualizzabile che tutto abbraccia [*Umgreifende*]

La scienza e l'ermeneutica per Jaspers falliscono sempre, quando pretendono di conquistare la conoscenza del tutto, senza una "metafisica del tutto", unica "epistemologia" che può inglobare un sapere in grado di non chiedersi quali sono i suoi limiti, lo stato delle cose, il che-cosa-per-chi.²⁷ La conoscenza delle cose e del mondo deve essere *freilassen*, "libera di esprimersi" nel percorso della ricerca individuale. Non vi è altra via della conoscenza che l'*ermeneutica*: l'Uno tiene insieme il Tutto indivisibile, perché i nessi e le relazioni della sua *complessità* ne impediscono un'esauriente disamina e spiegazione. Anzi, al contrario, ove fosse possibile una totale spiegazione della *totalità* e della sua complessità, ciò sarebbe un impoverimento della conoscenza.

Infatti, *tutto appartiene all'infinito*, a una dimensione mai completamente accessibile all'uomo. Potremmo dire: la *complessità* di questa *totalità* si può riferire al nesso *consiglio-inconsiglio*,²⁸ in quanto luoghi plurali dell'esistere soggettivo. I "nessi" che tengono unita la complessità come "Totalità" sono il luogo ove risiede la densità inaudita del *limite*.

La *grenz Situation* è lo stato umano reale, in tutta la sua crudezza e ineluttabilità: «L'angustia della situazione reale dipende dalla resistenza che essa oppone, e come tale essa limita la libertà ed è legata a possibilità limitate».²⁹

Jaspers manifesta un anelito teso verso l'insopprimibile esigenza dell'uomo di conoscere sempre più il *sensu* del suo stesso vivere e del suo comprender-si. In lui si manifesta l'inquietudine odierna: la dialettica platonica³⁰ si fonde all'anelito incerto ed infinito di

²⁷ Cf. K. JASPERS, *Philosophie*, in particolare 676-727.

²⁸ Che Jaspers mutua dalle teorie freudiane, avendole frequentate con intensità.

²⁹ K. JASPERS, *Philosophie*, 687.

³⁰ K. JASPERS, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, 326: «Platone è il fondatore di ciò che soltanto da lui in poi porta il nome di filosofia nel senso pieno. Intendere Platone non significa commisurararlo a un concetto precedente di filosofia, ma farne misura di valutazione di ciò che è venuto dopo di lui e di se stessi, sia che lo si segua, sia che si faccia qualcosa di completamente diverso».

tempi nei quali si registra il tramonto di ogni apodittica certezza, e il dramma di un futuro in cui la speranza è intrisa di contrastanti presagi. Con Platone Jaspers ha in comune la consapevolezza dell'infinito sforzo per la ricerca della verità, per mete sempre intermedie e anche ulteriori stazioni di partenza. Una sorta di inquietudine accompagna il suo pensiero, consapevole della complessità nella quale *l'essere* si pone, come itinerario diuturno e platonicamente dialettico.

3. MARTIN HEIDEGGER E L'ERMENEUTICA ONTOLOGICA

3.1 La questione della Verità come "disvelamento"

Il filosofo di Messkirch si colloca in un alveo centrale della filosofia del '900, sia per la sua rimediazione sul pensiero antico a partire da Parmenide e Platone, sia per il superamento critico dell'idealismo di marca hegeliana. Questo suo "porsi a lato" delle grandi tradizioni filosofiche gli consente di iniziare un cammino nel quale la dimensione ermeneutica del linguaggio assume una sempre maggiore importanza gnoseologica ed esistenziale.

Nonostante Heidegger critichi con forza la metafisica classica, egli si pone in una prospettiva "nuova", e comunque profondamente intrisa dell'antica metafisica. Se per Heidegger la *verità* è quasi sinonimizzata nel termine di *svelamento*, come si può dire che questa non sia, in fondo, una nozione ancora platonica, stante che per il maestro ateniese la verità si poteva manifestare essenzialmente nella dimensione *maieutica* del procedimento dialettico?³¹ Infatti, sia nel suo commento al "mito della caverna" del libro VII della *Repubblica*,³² dove gli uomini lentamente, e per gradi [*orthòteros*], accedono alla verità, partendo dal mondo delle ombre, fino alla chiarezza dell'idea, sia nella *Lettera sull'umanismo*,³³ il nostro rileva

³¹ Cf. F. VOLPI, *Heidegger e i Greci*, <http://www.scribd.com/doc/127587897/-Heidegger-e-i-Greci-Volpi> [1.2.2016].

³² PLATONE, *La Repubblica*, Laterza, Bari 1994.

³³ Cf. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1987.

come Platone si sia spinto anche oltre la possibilità di un mero svelamento dell'essere, per accogliere l'altra dimensione, quella della possibilità da parte del soggetto di intuire l'essenza, cioè la verità dell'essere stesso.

In *Essere e tempo*,³⁴ riprendendo da Husserl la nozione di "fenomeno" come "ciò che significa il manifestarsi", vale a dire "ciò che si pone in chiaro", l'illuminarsi, Heidegger propone il fondamento della verità come svelamento, come apparizione e non più solo come *l'adaequatio intellectus et rei*.³⁵

Per Heidegger il *Verstehen*,³⁶ il comprendere,

Non è un comportamento tra i molti possibili dell'essere umano, ma è piuttosto il movimento fondamentale della sua esistenza, il progettarsi in vista delle sue possibilità. In questo senso il filosofo tedesco parla di una *Ermeneutica della fatticità*, intendendo con ciò il compito di portare all'espressione la stessa esistenza, [...] con la conseguenza di porre sempre più decisamente l'accento sull'Evento della verità, che si presenta sempre come disvelamento e occultamento e nel quale risulta fondato ogni procedimento rivelativo, non escluso quello delle scienze.³⁷

Heidegger sostiene un superamento dell'eterna diatriba metafisica fra l'*idealismo* che individua nel *Logos* dato come pensiero concettuale o manifestazione esteriore della verità delle cose, e il *realismo*, che ritiene di individuare negli *enti* l'oggettiva verità delle cose-in-sé: questo superamento è la manifestazione eidetica della verità nel linguaggio stesso, non più solo "segno linguistico", ma tout court *res designata* con dignità ontologica. Il *segno* rivela per Heidegger la struttura ontologica di ciò cui il segno stesso rimanda: tra il "dire origi-

³⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1982, 175.

³⁵ Cf. F. VOLPI, *Heidegger e i Greci*, <http://www.scribd.com/doc/127587897/-Heidegger-e-i-Greci-Volpi> [1.2.2016].

³⁶ "Capire", "comprendere".

³⁷ Cf. F. BIANCO, «Ermeneutica», in *Grande Dizionario Enciclopedico*, VII, UTET, Torino 1992, 574.

nario" [*Sagen*] e il "mostrare" [*Zeigen*] si manifesta un'analogia con il "pensare" [*Denken*], il "parlare" [*Sagen*] e l'"apparire" [*Erscheinen*], capace di creare una sorta di *circolo ermeneutico* fra ciò che "viene detto" e ciò che "può venir detto": in questo contesto vi è un parlante/scrivente e un ascoltatore/lettore. L'ermeneutica è un'*analitica* dell'esistenza e una *fenomenologia* della comprensione esistenziale: il *Dasein* [l'esser-ci] è il modo di essere dell'uomo, quello della comprensione. È *interpretazione* [*Auslegung, Erörterung*], poiché è *disvelamento* [*Aufweisung*] come capacità di cogliere *nelle* e *tra* le parole le tracce dell'essere.

Per Heidegger l'ermeneutica è il progetto esistenziale connesso alla vita e al suo *poter-essere*, anche se ricco di una congerie infinita di aporie, contraddizioni e dubbi, riguardanti la struttura stessa dell'essere. In questa prospettiva egli usa un linguaggio filosofico come nella tradizione presocratica,³⁸ cogliendo l'essere nel suo darsi immediato alla comprensione dell'uomo, in modo rigorosamente fenomenologico.

La sua analisi esistenziale è "una forma assoluta di ermeneutica",³⁹ poiché l'esistenza è un'autointerpretazione continua delle possibilità dell'individuo, un *comprendersi* dell'uomo oltre il "si" anonimo e impersonale della chiacchiera comune dell'*inautentico*. Il transito dell'uomo nella *temporalità* [*Zeitlichkeit*], cioè dal passato per il presente verso il futuro, pone la questione dell'interpretazione continua dell'uomo, *che-è-ciò-che-passa* dato nel tempo, tra un *già* e un *non-ancora*, tra un *essere-attuale* e un *poter-essere*. La sua ermeneutica, con il concetto di *esser-ci* [*Dasein*], travalica continuamente la semplice presenza di una vita *davanti* alle altre, o di un testo. L'ermeneutica esistenziale e l'ermeneutica del linguaggio si intersecano reciprocamente fino a fondare «la dimensione ontologica e storica dell'intera esistenza».⁴⁰

³⁸ Cf. F. VOLPI, *Heidegger e i Greci*, <http://www.scribd.com/doc/127587897/-Heidegger-e-i-Greci-Volpi> [1.2.2016].

³⁹ Cf. D. TURCO, *L'ermeneutica contemporanea*, <http://www.mondo3.it/domenicoturco/ermeneutica/203.html> [1.2.2016].

⁴⁰ Cf. D. TURCO, *L'ermeneutica contemporanea*, <http://www.mondo3.it/domenicoturco/ermeneutica/203.html> [1.2.2016].

3.2 La comprensione dell'Esser-ci [*Da-sein*] come manifestazione della Parola e del Silenzio

Come il *Dasein* è dinamico, e l'interpretazione è sempre rivolta *avanti-a-sé-essendo-già-in* [nell'avvenire], così il linguaggio dell'espressione poetica e artistica è un "linguaggio ontologico", perché esprime l'uomo nella sua totalità.⁴¹ La filosofia, come la poesia, è un *pensiero poetante* mentre è *pensiero pensante*. La verità si manifesta attraverso il linguaggio e tutte le figure, a partire dalla *metafora*, che dà respiro al pensiero, come ossigeno spirituale, e in tutte le stratificazioni *polisemiche* della *parola*. Ogni *parola* interpella la *totalità*, ogni *parola* rinvia ad *altro*, come *l'io* al *tu*, simboleggiando⁴² indefinitamente lo scivolamento dei significati e dei *sensi* nei contesti infi-

⁴¹ Heidegger afferma che la verità dell'essere è, in greco, *a-letheia*, cioè *non-obliamento* o *disvelamento* manifestato tramite il linguaggio umano: «Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora» [*Essere e tempo*, 157]. La questione dell'essere [*Seinsfrage*] come *linguaggio* [sapere *ontologico*] differenzia la questione dell'essere come *esistere* [sapere *ontico* o *esistentivo*], che va considerato nel tempo. Ancora Heidegger: «Ciò che determina ambedue, essere e tempo [*ibid.*, 198], in ciò che è loro proprio, cioè nella loro coappartenenza, noi lo chiamiamo *Das Ereignis* [l'Evento]». Vale a dire che *è-in-ciò-che-accade* che avviene la conoscenza della verità. E in ambito etico: «Se in conformità al significato fondamentale della Parola *ethos*, il termine etica vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno [terreno] dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere [...] è già in sé l'etica originaria» [*ibid.*, 203]. Il filosofo tedesco vuol dire che l'uomo è *valore-in-sé*, non *valore derivato*, come vogliono altre prospettive. Infatti, secondo lui il libro della Genesi [1,27] conferma ciò con più forza, presentando l'uomo come immagine del divino. Dunque, l'uomo deve porsi davanti all'essere rispettando e coltivando il linguaggio, rifuggendo la sciatteria e l'approssimazione, il pressapochismo e l'illazione, ponendosi in una situazione di asceti [gr. *askesis*, che vuol dire letteralmente "esercizio"], di raccoglimento-che-lascia-essere [*Gelassenheit*], ma avendo presente il rischio di un ottundimento che oggi può essere causato dalle tecnoscienze e dalla sottovalutazione della crisi cognitiva ed etica in atto.

⁴² *Symbolon*, simbolo, è ciò che unisce, ed è il contrario del *diabolos*, che è ciò che divide, il separatore, l'avversario.

niti, e negli ambiti di ricezione del messaggio. Meta-linguaggio e linguaggio si intersecano e si *aiutano*, esigendo un rigore distintivo nella scelta dei termini, ma lasciando nel contempo una grande libertà all'ermeneuta, all'interprete, al lettore-ascoltatore. Occorre distinguere per unire, occorre separare per collegare. Il rapporto esistente fra pensiero e linguaggio si raccorda in una sorta di *ontologia ermeneutica*.

La poesia [*Dichtung*] è l'essenza di tutte le arti,⁴³ poiché creare, escogitare, inventare è un insieme di significati del verbo tedesco *dichten*: «La verità, come illuminazione e nascondimento dell'ente, accade in quanto *gedichtet*, poetata».⁴⁴ «L'opera d'arte linguistica, la poesia in senso stretto, ha una posizione peculiare nell'insieme delle arti».⁴⁵

Il linguaggio rende manifesta la stessa struttura della *mondità* [cioè dell'essere del mondo]. La precomprensione dell'essere stesso, per Heidegger, si concreta di fatto nel linguaggio: «Dove non c'è linguaggio non c'è nessun *aprimiento* dell'ente [...]. Il linguaggio, nominando l'ente, per la prima volta lo fa accadere alla *parola* e all'apparire».⁴⁶

Il linguaggio è essenzialmente poesia, ed è sempre inesauribilmente simbolico, anche se non ogni *parlare* è creazione. L'uomo è *Gesprach* [dialogo], poiché se l'uomo dispone del linguaggio, a sua volta quest'ultimo dispone dell'uomo, perché egli "vi nasce dentro". L'uomo è così un messaggero, un "Hermes" del linguaggio.

L'apertura alla verità è sempre di carattere linguistico:

La presenza [l'essere delle cose] è, come presenza, un presentarsi di volta in volta all'essere dell'uomo, in quanto è un *appello* [*Geheiss*] che di volta in volta chiama l'uomo. L'essere dell'uomo è, come tale, *ascoltante*, perché è sottoposto all'appello che lo chiama, alla presenza. Questo sempre identico, questa coappartenenza [*Zusammengehören*] di chiamata e ascolto, sarà dunque l'essere?⁴⁷

⁴³ Cf. G. VATTIMO (ed.), *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1971, 175.

⁴⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Il Sole 24 Ore, Milano 2006, 56.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 57.

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 57.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 58.

L'ermeneutica è anche un *pensiero dell'essere*. Se l'evento [Ereignis] dell'essere si dà nell'unità di appello e risposta, allora nel linguaggio inteso assolutamente, e non come mero strumento della comunicazione, si intenderà il darsi dell'essere stesso. Heidegger giunge così ad un'ermeneutica ontologica o ad una ontologia ermeneutica. Le cose sono da comprendere nelle parole o nella Parola, in ragione della quale ad essa bisogna riferirsi: in quest'ambito la parola *be-dingt*, rende *cosa* la *cosa* [Ding].⁴⁸ Le cose, i fatti, ogni evento [Ereignis] appaiono dunque attraverso la parola, trascendendo ciò che si intende correntemente, e dunque risalendo a ritroso per le rive del significato originario, dell'etimo, fino al fonema fondante.

Il pensiero è ermeneutica pura, perché è in ascolto del linguaggio. E lo è, almeno a partire dal significato che diede a questo termine Schleiermacher. L'interpretazione, in questo senso, altro non è che risalire dal segno al significato: l'ermeneutica permette di collegare gli spazi vuoti che si aprono fra l'essere e il nulla, o fra l'ente e il ni-ente, posti ai limiti delle possibilità della conoscenza.⁴⁹ Heidegger chiama questo tipo di interpretazione *Er-örterung*, cioè il luogo-dove-la-Parola-risuona.⁵⁰ «Che cos'altro è leggere se non raccogliere:⁵¹ raccogliersi nel raccoglimento in ciò che, in quel che è detto, rimane non-detto?».⁵²

Perché il *totalmente* esplicitato è chiuso nel *Grund*, nel fondamento, e non in altro. Accanto alla parola, per Heidegger così simbolicamente infinita, bisogna che trovi spazio il silenzio e l'ascolto del silenzio: i silenzi sono il luogo più profondo che risponde al parlare e allo scrivere dell'uomo.⁵³ «Che il linguaggio diventi solo a

⁴⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 96.

⁴⁹ Sia essa di tipo analitico, o sintetico, o dialettico, o analogico.

⁵⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 37; serve anche confrontare il termine *Er-örterung*, qui utilizzato dall'autore, con *Erklärung*, spiegazione, e *Erläuterung*, delucidazione, utilizzati altrove.

⁵¹ Anche qui gioca l'etimo tedesco, il quale è analogo a quello latino, dove *legere* significa anche raccogliere.

⁵² Cf. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 48: è un passo di una lettera del 1950 a E. Staiger, riprodotta in E. STAIGER, *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1955.

⁵³ Cf. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 186.

questo punto oggetto del nostro esame deve far capire come il fenomeno linguaggio abbia le sue radici nella costituzione esistenziale dell'esserci.⁵⁴ «Il discorso è articolazione 'significante' della struttura comprensibile dell'essere nel mondo».⁵⁵

Per Heidegger occorre por fine a "una certa metafisica" che separa, per apprendere una metafisica nella quale l'essere e l'ente siano ricompresi nella realtà dell'esser-ci [*Da-sein*], di cui il linguaggio e l'applicazione ermeneutica dell'esegesi siano i mentori principali. Il *senso-che-si-annuncia* non è sempre plausibile, così come la verità non è più *adaequatio intellectus et rei*, bensì *di-svelamento* [*aletheia*], *apparizione*. Il *linguaggio* è l'orizzonte che accomuna, entro il quale opera l'essere: il linguaggio e l'interpretazione non si possono trattare in qualsiasi modo, perché costituiscono aperture o interstizi tra i quali passa la nostra esperienza, la nostra esistenza, e passiamo noi come enti-che-sono-lì, gettati nel mondo. *Essere e linguaggio* appartengono alla stessa verità [*aletheia*], alla medesima ontologia, poiché nel linguaggio troviamo *libertà*, pur se vincolati alle regole dell'etimologia, della sintassi e della grammatica, una libertà da custodire con *cura*.

Heidegger ci lascia una sorta di consegna per cogliere la linea di avvicinamento all'obiettivo: il legame costituito fra *essere* [*esser-ci*] e *linguaggio*, tra l'uomo stesso e ciò che l'uomo produce, definisce e comunica. In quest'ambito il *dialogo*, la parola-che-attraversa-spazi, di stampo platonico, svolge il ruolo essenziale di strumento veritativo.

4. PRINCIPI ED ELEMENTI PLATONICI NELLA TEORIA DI HANS GEORG GADAMER

Gadamer dedica i suoi primi scritti⁵⁶ a Platone, applicando il metodo fenomenologico di analisi e interpretazione del testo, mentre successivamente egli si sofferma sul pensiero aristotelico e sulla filosofia moderna.⁵⁷ Si convince che tutta la tradizione filosofica

⁵⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 199; 260.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 200; 261.

⁵⁶ Cf. H.G. GADAMER, *Studi platonici*, 2 voll., Casale Monferrato, 1983-1984.

⁵⁷ In particolar modo su autori come Herder, Kant e Hegel.

occidentale è da considerare come un percorso unitario, dalla greco-classica alla contemporaneità, certo non senza contraddizioni e discontinuità di pensiero, ma lontano dal pensiero romantico e idealista tedesco.

A Gadamer interessano gli effetti che il testo provoca nel lettore, il suo coinvolgimento: tutto ciò che successivamente egli chiamerà significativamente "fusione degli orizzonti". Il linguaggio è non solo strumento esteriore e pratico del pensiero razionante, ma anche

Disvelamento di un mondo, un luogo in cui si manifesta il conflitto tra disvelamento e occultamento, tra ciò che viene detto e ciò che rimane necessariamente inespresso. In questo senso il linguaggio, come l'arte, ha un significato ontologico, è uno storicizzarsi della verità originaria, un'autorivelazione dell'essere.⁵⁸

Per Gadamer il *Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*,⁵⁹ cioè la coscienza della storia degli effetti, non è mai hegelianamente oggettivo, ma determina e

⁵⁸ F. BIANCO, «Hans Georg Gadamer», in *Grande Dizionario Enciclopedico*, IX, 2.

⁵⁹ Questa metodologia si basa su due principi che ne determinano l'operatività e l'efficacia: 1) un testo si fa opera letteraria quando incontra dei lettori che gli danno vita appropriandosene; 2) l'appropriazione del testo, individuale o comunitaria, può prendere forma in campi diversi [letterario, artistico, teologico, filosofico, ascetico e mistico], e contribuisce a far meglio comprendere il testo stesso. Tra il 1960 e il 1970 tale metodo, iniziato da Hans Georg Gadamer, e utilizzato anche in ambito letterario, ha proposto un processo analitico di questo tipo: a) un testo esercita un'influenza e provoca reazioni; b) un testo fa risuonare un appello che è sentito individualmente o da gruppi di lettori; c) il lettore fa parte di uno spazio speciale e di una tradizione. Ad esempio, spesso si propone all'attenzione proprio la storia dell'interpretazione del *Cantico dei cantici*, che ebbe inizio con i Padri della Chiesa, proseguì con il monachesimo medioevale, specialmente latino [cf. Bernardo di Clairvaux] e con i mistici carmelitani [Giovanni della Croce]. Un altro esempio di grande importanza è quello relativo alla pericope matteana del "giovane ricco" [Cf. Mt 19,16-26]. Ma vi furono nella storia anche correnti interpretative che provocarono danni serissimi, anche

*definisce*⁶⁰ il rapporto di ogni uomo con il mondo. Egli considera il *linguaggio* come apertura al *mondo* dell'essere e all'*essere* del mondo. Il linguaggio è l'esperienza originale già "orientata", dotata di *sensò*; è il luogo e la struttura del *sensò*, poiché dal linguaggio deriva l'angolo visuale di ogni uomo, per una possibilità interpretativa del mondo. Per Gadamer la lingua appare come "una peculiare visione del mondo",⁶¹ e l'esperienza ermeneutica un'esperienza rivelativa dell'*essere*. Su questo si esprime così: «Il linguaggio dischiude l'intero ambito dei nostri rapporti col mondo»,⁶² e «la comunicazione che si verifica attraverso il *lògos* apre e manifesta l'ente stesso come tale».⁶³ «In ogni lingua c'è un rapporto immediato con l'infinità dell'*essente*».⁶⁴

Nell'espressione linguistica accade un'esperienza del mondo, tale da superare ciò che è semplicemente espresso nell'ambito semantico del *dire*, ma il *dire* si fa *essere*, come presenza significativa del mondo nella *parola*. Gadamer scrive:

È il mezzo del linguaggio quello da cui tutta la nostra esperienza del mondo e in particolare l'esperienza ermeneutica si sviluppa, [...]; il linguaggio è rapporto con la *totalità* dell'ente,⁶⁵ [...]; è la cosa stessa che si fa valere quando noi ci rendiamo pacatamente disponibili alla forza del pensiero trasmesso dal linguaggio».⁶⁶

sotto il profilo etico e socio-politico: basti pensare agli effetti nefasti che ne derivarono, come l'antisemitismo, il razzismo e alcune forme di millenarismo ancora in auge. Occorre pertanto, sempre, un massimo di discernimento, di sagacia, sapienza, conoscenza e umiltà nell'approccio con i testi della Scrittura.

⁶⁰ Nel senso proprio di "dare un termine" fisico-concettuale e di "dare un fine" etico-operativo.

⁶¹ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972, 503.

⁶² H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 514.

⁶³ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 509.

⁶⁴ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 518.

⁶⁵ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 523.

⁶⁶ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 531.

Il linguaggio sa comunicare il *non-detto* insieme con *quello che viene detto*, poiché questo si trascende in quello, arricchendosi in modo imprevedibile e ineffabile:

Quando si dice quel che si ha in mente, quando ci si intende [nel modo profondo] accade che il detto viene tenuto unito a un'infinità di non detto nell'unità di *senso*, e solo così viene reso comprensibile. Chi parla in questo modo può adoperare le parole più usate e abituali e tuttavia riesce ad esprimere ciò che non è detto e che ha da esser detto.⁶⁷

Ciò significa ascoltare il linguaggio che "le cose stesse parlano". Il comprendere non è solo evento esistenziale ma anche storico, linguistico e dialettico, e quindi talora pure contraddittorio. La sua ricerca cerca di inserire nel contesto delle strutture esistenziali heideggeriane la modalità platonica dell'infinita apertura al *dialogo* come linguaggio autentico,⁶⁸ e all'*incontro*, creando in certo modo l'ambiente per una "fusione di orizzonti". La "precomprensione" della conoscenza è ontologico-esistenziale, storica, culturale, estetica, tale da costituirne uno degli orizzonti fondamentali. Per Gadamer il "circolo ermeneutico" prevede che l'interprete accolga tutti gli elementi di comprensione di un testo, in una rete fittamente connessa di linguaggi, di parole e di eventi. Gadamer considera così una "coscienza della storia degli effetti", seguendo due linee fondative:

a) le interpretazioni del testo lungo la storia sono determinate in modo particolare dalle preoccupazioni esistenziali, culturali, religiose del lettore o della comunità che legge il testo;⁶⁹ b) da esse deriva anche il concetto ermeneutico di "applicazione", ovvero attualizzazione del testo in un dato contesto esistenziale, culturale e storico.⁷⁰

⁶⁷ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 536.

⁶⁸ Dall'intervista su *Il compito dell'intellettuale*, rilasciata da Gadamer a G. Marotta, Capri, Villa Mondadori, 27 novembre 1991, cf. www.encyclopedia-multimedialedellescienzefilosofiche.it - Rai Educational.

⁶⁹ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 540.

⁷⁰ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 542.

In quel contesto si realizza ciò che Gadamer chiama “fusione degli orizzonti” secondo cui l’interprete, colmando la distanza temporale e culturale esistente da un testo e dal suo autore, può cogliere il *sensu dato* oltre ogni limite diacronico. Il problema della *verità* non deve essere posto in una forma astratta, come nella formulazione epistemologica delle scienze fisiche e naturali: infatti, soprattutto sulla storia, l’arte e il linguaggio, incombe l’ambiguità, la relatività, l’irriducibilità a formule e a teoremi. Lo stesso idealismo di tipo neokantiano è stato poco sensibile ai principi dell’ermeneutica, collocando l’*io* su un piedistallo intoccabile e intangibile all’*altro*, al dialogo, alla dialettica fra diversi.

Solo nella relazione intersoggettiva può darsi la costruzione di un *sensu*: essa riesce a individuare quella parte dell’orizzonte temporale sincronico condivisibile, oppure quella parte dell’orizzonte che collega tempi diversi nella diacronia degli eventi, e nella ricerca di un *sensu*: nel processo dell’*intersoggettività* ogni *io* riconosce nell’*altro* [che è un “tu”], anche un altro “io”.

Gadamer accoglie la lezione heideggeriana, e la corrobora con la riscoperta platonica del *dialogo*,⁷¹ anche sulle tracce di Martin Buber.⁷² La tensione “illuministica” alla conoscenza razionale non può bastare, se non è a sua volta “illuminata” da un’ermeneutica fondata sulla *fusione degli orizzonti*. Il linguaggio “che parla” [Heidegger], è il tramite attraverso cui l’interprete si relaziona con un testo come *altro*, così come *altro* è il suo interlocutore dialogico. In Gadamer vi è la concezione di un “linguaggio parlante e condizionante”, anche al di là delle intenzioni dell’autore, ma sempre tale da creare “effetti” sul futuro.

Una filosofia volta all’ermeneutica, si dà non solo come metodologia, quasi una super-esegesi dei testi, ma come “ambiente”⁷³ nel quale necessariamente si svolge tutto il percorso e il processo della conoscenza umana, e dove si manifesta il *sensu*. Il modello

⁷¹ Il *dialogo con il testo* è una struttura dell’ermeneutica riferibile a Schleiermacher e a Dilthey.

⁷² M. BUBER, *Il principio dialogico*, Comunità Marietti, Genova 1980.

⁷³ Cf. analogia con il tema dell’ambiente - in G. BARZAGHI, «“Habitat” ecclesiale e “habitus” teologico. Per un tomismo anagogico», *Divus Thomas*, 108 (2005), 1, 46-61 - dove l’ambiente teologico è concepito come la Chiesa universale.

dell'interpretazione dei testi è il filo conduttore dell'esperienza umana nel mondo. L'ermeneutica è una filosofia universale, perché attiene alla "totalità": è teoresi e punto di partenza per ogni pratica filosofica di comprensione del *sensu*. Il suo ruolo è di congiunzione speculativa tra universale e particolare, come cifra della comprensione del *sensu* e del mondo in cui l'uomo vive.

Gadamer propone, in luogo del *rapsodico* e *poetico* filosofare heideggeriano, continuamente alla ricerca dell'*originario* come *sensu*, una *ontologia ermeneutica* atta a porre la questione della *verità* come fine speculativo, *verità* che può darsi anche oltre l'esperienza soggettiva del *da-sein*. Si può forse dire che egli coltivi una *Weltanschauung* più ottimistica di Heidegger? Se la categoria dell'ottimismo ha a che vedere con il convincimento di poter accedere a una conoscenza tendenzialmente più oggettiva, certamente sì, ma si tratta di un ottimismo più conoscitivo che emotivo, indirizzato totalmente all'essere umano. Gadamer non ritiene che il linguaggio sia un qualcosa di manipolabile,⁷⁴ poiché l'uomo stesso, mentre scrive o parla, viene "preso" dal linguaggio preesistente in tutti i suoi significati, polisemie, e orizzonti di *sensu*.

L'interprete deve dar valore al proprio ruolo sui *testi* scritti, dove lo sforzo ermeneutico si manifesta nella ricerca del *sensu* implicito, al di là del *sensu* letterale. Egli incontra il testo sullo sfondo della storia, e quindi il suo *leggere* non è un atto isolato, ma un *agire dentro* l'agire ermeneutico di innumerevoli altri lettori già operanti sugli orizzonti del *sensu*. Il punto di vista soggettivo si modifica costantemente alla luce del testo che viene interpretato, perché la soggettività non è un limite invalicabile: essa si immerge costantemente nella fusione spazio-temporale degli orizzonti tra autore, suoi interpreti e "ultimo interprete". Il lavoro dell'immensa congerie degli interpreti finisce per formare infine una *tradizione* instaurata al crocevia della fusione dei diversi *orizzonti*.⁷⁵

Vi è un rapporto tra ermeneuta e testo, come vi è un rapporto con il mondo: il mondo del testo rinvia al mondo, e quindi al filosofare sul mondo. Il *circolo ermeneutico* è nozione cui Gadamer attribuisce grande importanza come dimensione speculativa: le

⁷⁴ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Filosofia del linguaggio*, Calderini, Bologna 1971.

⁷⁵ H. G. GADAMER, «Testo e interpretazione», in *Aut aut* (1987), 217-218, 29-58.

diverse parti del testo si comprendono in relazione alla loro *totalità* e viceversa. L'interprete e ciò che deve essere interpretato appartengono a due orizzonti disposti a cercare continuamente di fondersi, pur non riuscendovi mai del tutto, alla ricerca di un più ampio e profondo *orizzonte di senso*.⁷⁶

La *verità* nella modalità del *sensu* è e rimane il fine dell'ermeneutica, non in quanto dogma dato e indiscutibile, bensì come risultato di un incontrarsi e ritrarsi dei due orizzonti che convergono. I temi emergenti dall'interpretazione fanno accedere a frammenti conoscibili di *verità*, ma non secondo il metodo della conoscenza scientifica ["la scienza non pensa"].⁷⁷ Gadamer non intende l'aforisma heideggeriano nel suo significato più radicale, ma coglie una certa arroganza del metodo scientifico nei confronti delle *Geisteswissenschaften*: il *metodo* non basta a comprendere ciò che lo spirito trasmette attraverso le sue vie tortuose e complesse. Non è sufficiente una razionalità classificatoria nell'indagine dello *spirito*,⁷⁸ che sarebbe fonte di una confusione inammissibile tra il metodo e la *verità* cui si vuole accedere: infatti, ciò che viene detto *verità* in capo alle *Naturwissenschaften* si pone come *nominale* e non *fattuale*.

Gadamer ritiene che la *verità* non coincida mai con una concettualizzazione classificatoria del testo, ma debba sempre essere ricercata nella *dialettica* della ricerca [ecco il retaggio platonico], là dove l'oggetto è continuamente relato al soggetto, così come il testo, e infine l'autore all'interprete. Se per Husserl la verità del reale si manifesta immediatamente tramite l'intuizione *eidetica*, e per Heidegger la verità è *disvelamento*, *non-nascondimento*, *rivelazione* dell'essere,⁷⁹ per Gadamer la verità è sempre parziale o *locale*,⁸⁰ come realtà origina-

⁷⁶ Come vedremo in Pareyson.

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1996, 41: frase che va presa nei dovuti modi, cioè non assolutamente: per Heidegger, infatti, il "non pensare" della scienza è essenzialmente un non pensare filosofico.

⁷⁸ Genitivo oggettivo, ovviamente.

⁷⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 175; concetto presente anche nel platonico *Cratilo*.

⁸⁰ Cf. S. ZAMPIERI, *Introduzione alla vita filosofica. Consulenza filosofica e vita quotidiana*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

ria all'interno di un circolo infinito. Proviamo ad ascoltarlo direttamente, mentre si riferisce a Heidegger:

Il suo filosofare che cercava di compiere, con la *Kehre*, il distacco dal concetto del trascendentale, cadde [...] sempre più in una tale indigenza linguistica che molti lettori di Heidegger ritennero di trovarvi più poesia che pensiero filosofico. Naturalmente ritengo che si tratti di un errore, e questo è uno dei motivi per cui ho cercato le vie grazie alle quali divenga dimostrabile il discorso di Heidegger sull'essere che non è l'essere dell'ente. Ciò mi ha portato a considerare nuovamente, con maggiore attenzione, la storia dell'ermeneutica classica e a dare rilievo agli elementi di novità che scaturivano dalla sua critica.⁸¹

Per Heidegger la speculazione filosofica è ispirata da linguaggi e concetti indipendenti dalla tradizione, mentre per Gadamer è invece importante rimanere collegati a questa tradizione, alla lettura ermeneutica dei testi classici, alla perenne ricerca della verità come accertamento orientativo del *sensu*. In questo solco egli utilizza la metafisica e l'ermeneutica platonica come un viatico per costruire la sua teoria della convergenza dei vari soggetti interessati, in un orizzonte di *sensu* condivisibile. Egli non forgia uno stile o un linguaggio filosofici alternativi, semplicemente perché "chi ha il mondo, ha il linguaggio",⁸² e con il linguaggio si può accedere al testo e al mondo stesso.

Il mondo è una catena di *testi*, e luogo dove *scenari di sensu* hanno a che fare con il futuro veniente. Il testo vive in funzione del contesto in cui si situa, che è quello del linguaggio e del mondo. È espressione del linguaggio, ma anche esplicitazione di una *simbolica* sottesa, come *struttura profonda*. La catena dei *testi* e dei *simboli* rinvia a un infinito rincorrersi dal passato al presente, all'anticipazione di ciò che può o deve venire in futuro, come nuovo orizzonte del *sensu* stesso.

⁸¹ H.G. GADAMER, «Testo e interpretazione», 29-58.

⁸² Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 553.

L'interpretazione di un testo del passato richiede una mediazione tra il testo e il pensiero di chi legge: l'oggetto dell'attenzione resta sempre al di là, come accade quando si ammirano le opere d'arte, di cui non si può mai dire tutto quello che rappresentano e soprattutto "ciò che sono".⁸³ La parola non porta direttamente alla *verità*, ma viceversa, quando la *verità* viene incontro alla parola, all'espressione del testo come *logos*. Gadamer ritiene che la parola rappresenti in modo indistinto e enigmatico, prima di ogni radice etimologica, la cosa stessa che predica.⁸⁴ Come si sa, nel prologo al Vangelo di Giovanni si trova la "parola interna", come specchio e immagine della parola divina stessa: *parola del cuore*, quasi strumento di *divinazione*:

La parola interna non è quindi legata a una lingua particolare [...] ma non è altro che l'essenza della cosa pensata fino in fondo.⁸⁵ [...] La perfezione del pensare si raggiunge nel dire: siccome il pensiero non può abbracciare con un solo sguardo ciò che pensa, deve porre fuori da sé l'oggetto del suo pensiero in forma d'espressione rivolta a se stesso. Quindi il Verbo, la parola di Dio è la Parola dello Spirito che contempla e crea in un unico atto d'intuizione tutte le cose».⁸⁶

La parola umana è incompleta, incapace di contenere *tutta la cosa che predica*, e così è necessario accettare che il pensiero e la parola siano aperti al linguaggio, come mediazione tra la cosa in sé e il *verbum* che la descrive, tra il fatto della vita e il suo significato, in un orizzonte di *senso*. La parola, incapace di rappresentare del tutto la *verità dell'essere delle cose*, non è da ciò indebolita, pur restando insufficiente a rappresentare - da sola - l'infinita possibilità di una visione. Gadamer collega l'ermeneutica a una visione del mondo cui si può accedere tramite l'esperienza della storia,

⁸³ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 819.

⁸⁴ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 849-851.

⁸⁵ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 861.

⁸⁶ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 865: l'Incarnazione di Dio media il rapporto tra il finito spirito dell'uomo e l'infinito Divino, colmando la distanza incolmabile fra Dio e uomo.

inserita nel flusso di possibilità di dire ogni esperienza: «Ogni parola, nell'attimo del suo accadere, rende presente, insieme, il non-detto a cui essa, come risposta e come richiamo, si riferisce».⁸⁷

Ogni linguaggio umano ha prodotto un'infinità di *senso*, in tutti gli ambiti della conoscenza filosofica e scientifica, da sviluppare e da interpretare fin dai suoi primordi:

L'Ermeneutica delle scienze dello spirito, che appare dapprima come una tematica secondaria e laterale, come un piccolo capitolo della grande eredità dell'idealismo tedesco, se ci sforziamo di pensare adeguatamente i suoi problemi, ci riconduce alla dimensione problematica della metafisica classica.⁸⁸

L'ermeneutica diventa anche una filosofia pratica, connotandosi anche come metafisica, sulle tracce di Platone: infatti, Gadamer cita il trascendentale "bello" come riguardevole in ogni sua accezione. Ma il "bello" non può che essere strettamente collegato al "bene", in quanto trascendentale di ciò che è buono. In Platone i due termini sono connessi e scambiabili.

La gerarchia degli enti, che consiste nella subordinazione all'unico bene, coincide dunque con la gerarchia del bello. L'itinerario dell'amore, che insegna Diotima - nel Simposio -, conduce dai bei corpi alle belle anime e poi alle belle istituzioni, ai bei costumi, alle belle leggi, e infine alle scienze».⁸⁹

Platone concepisce il "bello" come equilibrio di misura, convenienza e proporzione, cosicché Gadamer si sofferma sulla visione del maestro ateniese definendo la funzione del "bello" come "mediazione tra idea e fenomeno": l'apparire del fenomeno avviene nella luminosità della luce, che manifesta se stessa manifestando il fenomeno, fisico o concettuale che sia, ma sempre intelligibile:

⁸⁷ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 933.

⁸⁸ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 937.

⁸⁹ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 973.

«La luce che tutto fa apparire in modo che risulti in se stesso evidente e intelligibile è la luce della parola».⁹⁰

Tra il bello e l'intelligibile si crea una relazione fondativa della stessa conoscenza, e della possibilità di accedere alla verità; il primo e fondamentale orizzonte di *senso* è la fusione tra *bello* e *intelligibile*, come si evince da un passo citato dallo stesso Gadamer, il *Commento* di Agostino alla Genesi:

Solo nella creazione della luce Dio comincia a parlare. Questo parlare [...] Agostino lo interpreta come un illuminarsi spirituale da cui è resa possibile la differenziazione delle cose create. Possiamo vedere in questa geniale spiegazione agostiniana della Genesi un'anticipazione di quella interpretazione speculativa del linguaggio che abbiamo sviluppato nell'analisi della struttura dell'esperienza ermeneutica del mondo, secondo la quale la molteplicità del pensato nasce soltanto dall'unità della parola.⁹¹

L'ermeneutica si caratterizza per essere un'esperienza di conoscenza progressiva del *senso* delle cose che si leggono, una strada per raggiungere la *verità*, così come il "bello" è conoscibile come esperienza di armonia luminosa di ciò che appare *vero*, ed è vero in quanto *bello*. È possibile dunque una conoscenza della *verità*, declinata attraverso la bellezza, quasi pronuba dell'amore per il *bello* e il *bene*, mentre il *bello* rappresenta il *bene* e in esso si identifica: ambedue sono strutture ontologiche universali. E dunque, se l'idea del *bello* è presente in *ciò che è bello*, Gadamer può affermare:

Quando comprendiamo un testo, il significato di esso ci si impone esattamente come ci avvince il bello. [...] Nel comprendere siamo inclusi entro un accadere di verità e arriviamo in un certo senso troppo tardi se vogliamo sapere ciò che dobbiamo o non dobbiamo credere. [...] Dall'insieme

⁹⁰ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 983.

⁹¹ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 983; AGOSTINO, *Ad Genesim*, a cura di A. Trapè, Città Nuova, Roma 2005.

della nostra ricerca è risultato chiaro che la sicurezza fornita dall'impiego di metodi scientifici non basta a garantire la verità. Ciò vale in particolare per le scienze dello spirito.⁹²

Gadamer collega la dimensione ermeneutica alla vita concreta degli uomini, per suggerire un metodo al dialogo interumano, una filosofia del linguaggio capace di tener conto dell'infinita diversità degli interlocutori, delle culture, delle esperienze, alla ricerca del *sensu* delle scelte e delle azioni umane.

Se vogliamo sopravvivere si devono poter considerare gli altri in relazione con noi, come qualcosa di analogo a noi, come un'istanza che possa continuamente liberarci dall'abbaglio e dall'accecamento. Questo mi sembra essere il compito della cultura, della filosofia e dell'ermeneutica.

Egli conferma il suo percorso speculativo anche nel tema della *polisemia*, quale dimensione plurivoca.⁹³ L'insieme dei significati può portare alla costruzione di un orizzonte di *sensu* attraverso il loro venirsi incontro nell'ambiente ermeneutico. Al di là delle interpretazioni scorrette e dei fraintendimenti, si può evocare la smisurata possibilità di ampliare i significati, e soprattutto constatare che non tutta «la verità è raggiungibile percorrendo il cammino del metodo scientifico, come ad esempio nell'arte, quale esperienza extra-metodica della verità».⁹⁴

La filosofia e tutte le scienze umane non possono utilizzare il linguaggio logico-simbolico o matematico, ma gli strumenti della letteratura e della retorica, con tutte le declinazioni semantiche e metaforiche. Vi è dunque: «Un rapporto strettissimo fra l'arte della Parola, il linguaggio poetico e la filosofia».⁹⁵

Un'altra prospettiva comparativa proponibile, anche se in qualche modo ardua, è quella tra Gadamer e Karl Popper. Si può trova-

⁹² H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 997.

⁹³ Come vedremo in Ricoeur.

⁹⁴ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 543; va sempre sottolineata l'accezione gadameriana dell'espressione "metodo scientifico", che egli non ritiene mai riducibile a uno scientismo di tipo positivistico.

⁹⁵ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 545.

re qualche relazione tra alcuni aspetti dell'ermeneutica del nostro autore e alcuni elementi dell'epistemologia popperiana. Il filosofo austriaco⁹⁶ parrebbe sostenere un collegamento fra la metodologia d'indagine delle scienze naturali moderne e l'ermeneutica filosofica.⁹⁷ E non si tratterebbe di positivismo o scientismo, in quanto per arrivare alla comprensione [*Verstehen*], bisogna passare per l'interpretazione dei dati, atto in sé molto complesso.⁹⁸ Vi sarebbe una qualche relazione possibile fra i due ambiti, quello delle diltheyane *Naturwissenschaften* [scienze della natura] e *Geisteswissenschaften* [scienze dello Spirito], se è vero che il procedimento ermeneutico compie lo stesso "giro" induttivo/deduttivo del metodo scientifico, a partire da ciò che, in ambedue i contesti, si può chiamare *Vorverständnis* [pre-comprensione], cioè quel plesso di convinzioni, cultura ed esperienza appartenente propriamente ad ogni ricercatore.

In questa prospettiva Gadamer sostiene una tesi estremamente chiara:

Bisogna tenere conto che ogni revisione del progetto iniziale comporta la possibilità di abbozzare un nuovo progetto di senso, che progetti contrastanti possono intrecciarsi in una elaborazione che alla fine porta a una più chiara visione dell'unità del significato; che l'interpretazione comincia con dei preconcetti i quali vengono via via sostituiti da concetti più adeguati.⁹⁹

Ogni abbozzo interpretativo iniziale è condizionato in modo decisivo dalla pre-comprensione, per cui occorre verificare se vi è coerenza o contrasto fra il testo e il *sensu* emergente, al fine di accettare o perfezionare la comprensione "autentica", oppure pro-

⁹⁶ Cf. D. ANTISERI, «Epistemologia ed ermeneutica», *Nuova Civiltà delle macchine*, 20 (2002), 3-4, 63-69.

⁹⁷ Cf. R. RAGGIUNTI, «L'origine del linguaggio. Alcuni esami filosofici del problema», *Nuova Civiltà delle macchine*, 20 (2002), 3-4, 117-130.

⁹⁸ Popper pare, dunque, confermare la prospettiva ermeneutica gadameriana di *Verità e Metodo*.

⁹⁹ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 314.

porre una diversa pista ermeneutica [*Zirkel des Verstehens*].¹⁰⁰ Gli stessi critici testuali¹⁰¹ sostengono di non poter procedere altrimenti, poiché essi non possiedono scritti autografi greci o latini, e neppure copie che siano state raffrontate all'originale, ma solamente copie derivate dall'originale, mediante un numero sconosciuto di altre copie intermedie. La critica deve sempre cercare di avvicinare il massimo possibile il testo ricevuto a quello originale, tramite una rigorosa *constitutio textus*.¹⁰² Tra il testo e l'esegeta vi è una lunghissima e a volte confusa *tradizione*, cioè l'insieme delle testimonianze, anche contraddittorie, e delle *varianti*. Anche la traduzione di un testo da una lingua ad un'altra, come atto specifico dell'approccio al testo, è innanzitutto un atto ermeneutico, là dove si deve far corrispondere lemmi e fonemi di tutt'altra origine morfologica ai lemmi e fonemi originali, per significare il *sensu* compreso e la sua proposizione in un nuovo testo.¹⁰³ In quest'ambito, anche le parti del testo che restano oscure al traduttore devono essere proposte come "interpretate" dal traduttore. Quando si tratta di tradurre un testo poetico, e spesso la Scrittura è "testo poetico", si tratta proprio di una specie di ri-creazione del testo.¹⁰⁴ Le condizioni di pos-

¹⁰⁰ È forse plausibile ritenere che la ricerca per "prove ed errori", o per "verificazione e falsificazione" di tipo popperiano, abbia una qualche analogia con il "circolo ermeneutico", e perfino, senza scandalosi anacronismi, con il metodo scolastico della *quaestio* di origeniana memoria? D'altra parte, anche nell'esperienza comune e quotidiana si deve fare i conti con le difficoltà create da cose nuove, di per sé sconcertanti e talvolta negative, così come accade nella ricerca di un "secondo senso" interpretativo, quando si è appurato che il primo non è sostenibile.

¹⁰¹ Ad esempio, Paul Mass o Hermann Fränkel, Bart Ehrman e altri.

¹⁰² Cf. P. MASS, *Critica del testo*, Le Monnier, Firenze 1972, 1; D.B. EHRMAN, *Gesù non l'ha mai detto*, Mondadori, Milano 2005.

¹⁰³ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 341.

¹⁰⁴ In questo senso possiamo considerare, tra molti altri, tre esempi di grande valore: la traduzione de *Les fleurs du mal*, di C. Baudelaire in tedesco da parte di Stefan George, la traduzione dei *Sonetti* di W. Shakespeare da parte di G. Ungaretti, e la traduzione dei *Lirici greci* da parte di S. Quasimodo.

sibilità di una traduzione come interpretazione plausibile del *sensu*, non possono mai relegare il traduttore-interprete nello spazio meccanicistico di una mera ricerca lessicale, per rendere le corrispondenze più generalmente accettabili, ma lo devono autorizzare ad ampliare gli spazi di *sensu* fino alla scoperta di filigrane nascoste, sempre indefinitamente rilevabili.

Coerente con l'aforisma heideggeriano "il linguaggio parla", Gadamer afferma di aver proseguito sulla medesima strada: quella di intendere il linguaggio come uno strumento non neutro dell'espressione dei concetti pensati, ma a sua volta creatore di *sensu* soprattutto quando transita nel dialogo e lo costituisce. Bisogna trovare i significati nascosti nella lingua ogniqualvolta ci si pone in ricerca, anche come intenzioni, o nelle copie intermedie dell'opera considerata, accettando il limite e l'imprecisione, ma rifuggendo sempre le *lectiones faciliores* e i concordismi a ogni costo.¹⁰⁵

L'ermeneutica, per Gadamer, è l'ambiente adatto a un collegamento plausibile con la *dialettica* platonica, poiché questa, come quella, è un percorso costituito da rimandi atti a far avanzare la ricerca di un *sensu* dei testi che vengono esplorati, e delle cose stesse della vita.

¹⁰⁵ Significativo è lo scritto che Gadamer ha apposto come motto all'inizio del suo libro *Warheit und Methode*. È una citazione del poeta boemo di lingua tedesca Rainer Maria Rilke: *Solang du Selbstgeforvenes fängst, ist alles/ Geschinglichkeit und läßlicher Gewinn / erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,/ den eine ewige Mitspielerin dir zuwarf, deiner Mitte, in genau / gekonntem Schwunge, in einem jener Bögen aus Gottes großen Brückenbau:/ erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, nicht deines, einer Welt.*

(Finché prendi a volo ciò che hai gettato tu stesso, tutto questo è / abilità e un guadagno trascurabile; / solo quando d'improvviso tu diventi colui che prende il pallone / che una compagna giocatrice eterna / gettò a te, al tuo centro, con un preciso / lancio magistrale in uno di quegli archi / che originano dalla costruzione di ponti di Dio: / solo allora il poter prendere a volo è una capacità, non la tua, di un mondo).

5. L'INTERPRETAZIONE INESAURIBILE IN LUIGI PAREYSON

Pareyson ricerca i lineamenti interpretativi del *sensu*, a partire dal suo *Grundfrage*, il "fondamento"¹⁰⁶ della domanda su ciò che è l'*originario*, e se esso stesso sia ciò-che-origina pure la domanda stessa: una prospettiva necessaria per esplorare brevemente la sua ermeneutica di accesso all'*essere* e ai significati della comunicazione umana. La stessa condizione di inesauribilità delle interpretazioni è data dalla infinitezza di ciò che viene interpretato e dalla varietà degli interpreti, per cui l'atto interpretativo costituisce il nesso unitivo della persona all'*essere* stesso; per contro, la *verità*, che per Pareyson non sarebbe accessibile alla mera riflessione discorsiva, è invece l'origine e la fonte del pensiero e del discorso umani.

L'*interpretazione* è l'unica forma di conoscenza capace di possedere un *infinito*, perché disposta ad accogliere *ulteriorità*. L'ermeneutica è lo strumento di ricerca della verità, ben oltre le tesi hegeliane circa la possibilità di una sua ottimistica esplicitazione e rischiaramento totale, ma al di qua della "rassegnazione"¹⁰⁷ heideggeriana circa l'ineffabilità e l'inafferrabilità dell'*essere* e del comprenderlo mediante l'interpretazione, coerente con la gnoseologia del dialogo platonico.

¹⁰⁶ In definitiva ciò che genera lo stupore originario che provoca la domanda "che cos'è?", e "perché?", punto d'inizio di ogni riflessione filosofica [cf. in Leibniz la dizione "Ratio cur aliquid potius existat quam nihil", o "Pourquoy il y a plutôt qualche chose que rien", o in Heidegger "Warum ist überhaupt Seiendes ind nicht vielmehr Nichts?", cioè la ragione perché esista qualcosa piuttosto che il nulla] e letteraria [ad es. in Dostoevskij, e Leopardi, specialmente nel *Canto notturno d'un pastore errante nell'Asia*: "perché reggere in vita/ chi poi di quella consolar convenga?/ Se la vita è sventura/ perché da noi si dura? [...] Dimmi: perché giacendo/ a bell'agio, ozioso/ s'appaga ogni animale;/ me, s'io giaccio in riposo, il tedio assale?", o nell'espressione μή φύναι, cioè "meglio non essere nati", detto comune tra i lirici greci, e nel biblico libro di Giobbe].

¹⁰⁷ Da intendersi nell'accezione corrente del termine, non nel senso etimologico di "ri-segnazione", *riaffidamento*.

In questo ambiente è la persona che può scegliere tra le varie possibilità, così come nella vita ogni scelta è un *de-cidere*, un tagliare, sapendo che - nello scegliere - qualcosa andrà irrimediabilmente perduto. I due schemi, secondo Pareyson, quello hegeliano e quello heideggeriano, sono ambedue inadeguati, perché l'interpretazione non "scarta" nulla, procedendo sempre oltre, nel perenne dipanarsi del metodo maieutico proposto come strada maestra della conoscenza dal maestro ateniese.

Infatti essa «rappresenta il tentativo di trovare un accesso al dire la verità che non si arresti all'alternativa, ugualmente paralizzante, di doverla contenere tutta o di incontrarla solo come assente, di esaurirla o di non poterla dire perché ineffabile».¹⁰⁸

Se la verità sfugge continuamente rinviando alla fatica dell'interpretazione, quest'ultima è, non solo inesauribile, ma anche rivelativa:

Suppone un'inseparabilità di palesamento e latenza, perché da un'oscurità così fonda da non contenere nemmeno un presagio di barlume, non potrebbe prendere le mosse il processo d'illuminazione, e in un'evidenza così patente da non accogliere nemmeno il più esiguo segreto, andrebbe disperso il carattere sorgivo della verità come origine inesauribile.¹⁰⁹

L'opacità chiarisce bene la nostra posizione umana di *medietà* esistenziale, derivante da una sorta di antropologia della "sproporzione" tra ciò che si è e ciò che si dovrebbe essere, per cui l'uomo non è né totalmente finito né infinito, ma un essere mediano e mediatore.

Tra Hegel e Heidegger sta l'interpretazione pareysoniana, come quella che è la felice sintesi recuperatrice di entrambe le istanze espresse da quelle filosofie. Pareyson condivide di Hegel la coappartenenza del metodo della verità, ma ne rifiuta la sovrapposizione, e di Heidegger l'aver colto la profondità e l'abissalità della verità, rifiutandone però le conseguenze: l'inafferrabilità e il silenzio.¹¹⁰

¹⁰⁸ U. PERONE, *Modernità e memoria*, SEI, Torino 1987, 27.

¹⁰⁹ U. PERONE, *Modernità e memoria*, 21.

¹¹⁰ M.C. DI NINO, *Verità, interpretazione, inesauribilità e approfondimento. La domanda originaria in Luigi Pareyson*, <http://mondodomani.org/diale-gesthai/cdn01.htm> [1.2.2016].

Sembra di poter rinvenire in Pareyson il tentativo di una riflessione sintetica di due orizzonti di pensiero, quello di una *verità* che comunque si deve *dare*, e quello di una *verità* che è sempre da ricercare: la *verità* non è che l'*inizio* e anche il *fine* di ogni ricerca della conoscenza umana, che mai si esaurisce. Egli scrive:

Una manifestazione completa, che culminasse nel "tutto detto" e auspicasse per la verità un'evidenza definitiva, rinunciarebbe a quell'implicito ch'è la fonte del nuovo, e finirebbe per puntare sull'univocità oggettiva dell'enunciato. Da un lato un culto del mistero che perviene sino alla *Schwärmerei*, cioè ad abbandonarsi deliberatamente ad una fantastica mitologia, giacché il silenzio abissale e la notte senza fondo sono una falsa ricchezza che ben diversamente dall'agostiniano *canorum et facundum silentium veritatis*, non si presta che alla fumosità di allusioni arbitrarie ed evanescenti; dall'altro un culto dell'evidenza che giunge sino alla superstizione, cioè a pregiare l'esplicito per se stesso, ciò ch'è schietta idolatria, giacché la Parola tutta detta, priva di spessore, ignara dell'implicito, è poverissima, e pregiarla come rivelativa, cioè come sede della verità, sarebbe come valutarla più del dovuto.¹¹¹

Pareyson sottolinea i due rischi estremi che divergono: il primo è il rischio di credere nella possibilità di accedere ad un'evidenza del *sensu* e della sua verità come immediatamente *detta* dalla parola, che nega ogni possibile ulteriorità del *sensu* stesso; il secondo è il rischio di restare indolentemente nella fumosità di un'interpretazione paga di esplorare indefinitamente, senza mai darsi conto di una verifica dello "stato di avanzamento della ricerca". E ancora:

Da una parte *la profondità senza evidenza*, e dall'altra *l'evidenza senza profondità*: degenerazioni entrambe, perché *ignorare della natura dell'interpretazione*, e fiduciose nell'irrazionalismo dell'inafferrabilità assoluta e dell'arbitraria allusività della cifra, o nel razionalismo dell'enunciazione completa e della comunicabilità oggettiva dell'esplicito.

¹¹¹ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, 56.

Tra *irrazionalismo* e *razionalismo* come prospettive assolute, Pareyson sceglie una terza via, quella di una ricerca fiduciosa e paziente, declinata nel corso dell'esperienza esistenziale: la vita è il contesto nel quale si dipana il percorso di ricerca del *senso*. Occorre abbandonare la metafisica dell'ente, per abbracciare una *metafisica personalistico-esistenziale*, sola garanzia di poter accedere alla *verità*. L'ontologia pareysoniana è la base che conduce alla sua ermeneutica, configurata come ermeneutica ontologica o ontologia ermeneutica. La rivelazione della verità nei testi scritti si attua mediante l'inseparabilità di *presenza* e *latenza*, di familiarità ed estraneità impostici dal testo nel momento in cui lo interpretiamo, come sorgente e discorso che rigermina continuamente dalla propria fonte, riproblematizzando ininterrottamente le proprie domande.

L'interpretazione rispetta la *verità* come *inesauribile* proprio perché non cerca di esplicitarla e obbiettivarla completamente, ma la accoglie come fonte dalla quale muove e alla quale attinge, nella sua continua ricerca. La com-possibilità di infinite interpretazioni non attesta l'esigenza di essere integrata per costituire una *totalità*, ma piuttosto rivela la sovrabbondanza della *verità* di pressoché infinite interpretazioni, e si lascia cogliere da inauditi punti di vista rivelativi della sua interezza e totalità.

Nell'interpretazione è sempre una persona che vede e guarda: e guarda e vede dal particolarissimo punto di vista in cui attualmente si trova o si pone, e col singolarissimo modo di vedere che s'è venuto via via formando o che intende di volta in volta adottare, sì che tutta intera la persona entra a costituirli dall'interno, a generarli, a infletterli e dirigerli e determinarli, tanto nel particolare modo di vedere quanto nel singolare punto di vista. D'altra parte nell'interpretazione è sempre una forma ch'è veduta e guardata.¹¹²

L'interpretazione desidera scandagliare su tutti gli strati, livelli e punti di vista del discorso e dello scritto, ed esige un continuo e instancabile approfondimento. L'ermeneuta non si accontenta di avere colto un "aspetto della forma" o "la forma in uno dei suoi

¹¹² L. PAREYSON, *Estetica*. 65.

aspetti", ma intende continuamente andare, procedendo lungo la strada della lettura o dell'ascolto fino alla comprensione, anche ritornando sui propri passi con ri-letture. Filosofare sull'interpretazione è filosofare sull'essere, e dunque sull'uomo stesso.¹¹³ Ed è anche filosofare sull'angoscia dell'uomo, sul timore esistenziale, sulle sue paure, che derivano dall'impossibilità di conoscere i passi successivi a quelli già percorsi sul sentiero: esso non è un *continuum* di cui si riesca a discernere anche i successivi momenti, ma è un *discretum*, inesorabilmente legato a ciò che non è conosciuto, perché non è stato detto, o svelato. Questo "sconosciuto" potrà essere compreso eventualmente solo successivamente al superamento dell'ostacolo, del dolore, dell'incertezza, dell'inquietudine, dell'indefinitezza, della precarietà, che sono insite nella condizione umana. Pareyson incontra qui il Kierkegaard osservatore dell'angoscia, come condizione della libertà data all'uomo, e viatico per la stessa verità.¹¹⁴

¹¹³ Cf. L. PAREYSON *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985, 243.

¹¹⁴ *Timore e angoscia* non sono sinonimi. Il *timore*, che può essere servile o filiale, è un sentimento che rappresenta, sia ciò che si prova di fronte a un qualcosa di sconosciuto e potente, sia le conseguenze dell'incertezza esistenziale dell'uomo. Il *timore* si esprime in due modi: servilmente, per paura della pena che sarà comminata dopo che il reato [peccato] è stato scoperto e sanzionato, o si può temere, filialmente, per il dispiacere causato all'altro [uomo o Dio]. L'*angoscia* è invece il frutto emotivo-razionale della consapevolezza della presenza del male e della sofferenza. L'*angoscia*, l'*angst* [cf. in Kierkegaard, *Frygt og Bæven* (1843), tr. it. F. Fortini e K.M. Guldbrandsen, *Timore e tremore*, Edizioni di Comunità, Milano 1948; altra tr. it. Cornelio Fabro, Rizzoli, Milano 1972], penetra i visceri e la mente dell'uomo, e li permea, rendendolo cosciente del suo stato di "gettatezza" nel mondo, di libertà pericolosa, di assenza di parapetti contro la caduta. Solo Dio è *oltre* queste condizioni, anche se pure lui può avere paura per l'uomo, cui ha dato la libertà di scegliere anche il male. Questo male è lo stesso male di Dio, o male in Dio, senza che ciò significhi che Dio abbia attinenza diretta con il male. Indirettamente sì, il male lo riguarda, perché riguarda l'uomo, e non solo come *carezza dell'essere* [*defectio boni*, Agostino], ma come *rivolta contro l'essere* [Pareyson]. Al punto che il male dell'uomo, presente fin dall'inizio [cf. Gn 3], ha creato la

L'angoscia è la possibilità della libertà; soltanto quest'angoscia ha, mediante la fede, la capacità di formare assolutamente, in quanto distrugge tutte le finitezze scoprendo tutte le loro illusioni. E nessun grande inquisitore tien pronte torture così terribili come l'angoscia; nessuna spia sa attaccare con tanta astuzia la persona sospetta, proprio nel momento in cui è più debole, né sa preparare così bene i lacci per accalappiarla come sa l'angoscia; nessun giudice, per sottile che sia, sa esaminare così a fondo l'accusato come l'angoscia che non se lo lascia mai sfuggire, né nel divertimento, né nel chiasso, né sotto il lavoro, né di giorno, né di notte. Colui ch'è formato dall'angoscia, è formato mediante possibilità; e soltanto chi è formato dalla possibilità, è formato secondo la sua infinità. Perciò la possibilità è la più pesante di tutte le categorie.¹¹⁵

L'angoscia è vertiginosa, secondo Kierkegaard, come un abisso. Certo è che chi vi si affaccia lo fa con la consapevolezza di guardare qualcosa di pauroso, impressionante, e dunque l'angoscia è nell'occhio dell'uomo che si rende consapevole della propria libertà.

necessità del sacrificio di Dio, che invoca se stesso non avendo risposta: "Dio mio Dio mio, perché mi hai abbandonato?" [cf. Mt 27,46 e Mc 15,34]. Come poteva risponderci se stava morendo? Il silenzio di Dio è lo stesso di Auschwitz e di quello evocato da Bonhöffer, ed è pure il silenzio provocato dall'indurimento del cuore umano. Fin dove l'uomo potrà spingersi nella sua differenziazione cosciente dagli altri primati, che sono impeccabili? Impeccabili perché non autocoscienti. La sua salvezza è fondata sull'"ama il prossimo tuo come te stesso" [Mt 19,16-19], dove conta capire bene soprattutto il "come te stesso". La condizione è che si comprenda come l'alterità è il complemento necessario dell'identità, poiché ogni "io" deve confrontarsi con il proprio "sé" e con gli altri "io", pena la disintegrazione e l'anomia. Oltre l'integrazione del sé vi è, però, anche l'altro e l'oltre. Accanto all'autorelazione vi è l'eterorelazione [Pareyson], la quale finisce con il coincidere con la prima, nonostante l'identità permanga come espressione di un essere-in-relazione.

¹¹⁵ S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, in *Grande Antologia Filosofica*, XVIII, Marzorati, Milano, 1971, 1253.

Chi si rende conto della profondità e del pericolo insito nella propria libertà, cerca appigli per non sprofondare nella paura. La *libertà* ha dunque dei limiti: la libertà è inscritta nei limiti dell'uomo che ne prende atto, temendo di precipitare in un vortice da cui sarebbe incapace di uscire. L'esistenza non è certezza, bensì costante dubbio, possibilità di ogni evento, senso di precarietà e debolezza. L'angoscia è la *consapevolezza* dell'esistenza.

Se Kierkegaard costituisce un riferimento obbligato per Pareyson, sulle medesime tracce troviamo anche il padre Cornelio Fabro: nel 1983 declinava alcune "Riflessioni sulla libertà" che sembrano fatte apposta per chiosare il nostro discorso:

La realtà della *libertà*, prima ancora del problema, è la prima esperienza che ha fatto l'uomo fin dall'antichità: eppure il problema della libertà pare non sia stato ancora risolto; più esattamente è stato il farne un problema, ovvero il subordinarlo al pensiero, cioè il rendere dipendente ciò che in sé deve per natura essere indipendente, che ha gettato la libertà, la realtà primaria appunto della libertà, alla mercé delle aporie. [...] e la libertà - che Heidegger chiama *aperità*, apertura... - precede e costituisce la verità. E la *verità* è la storia nel suo divenire.¹¹⁶

In questo estremo e drammatico atto di fiducia nella libertà che, transitando per le porte dell'angoscia, porta alla verità, Pareyson istituisce l'ultimo corso del suo pensiero legato inscindibilmente all'impostazione filosofica iniziale e alla ricerca ermeneutica. Per il filosofo valdostano non si può dare una verità ontologicamente fondata, e dunque attingibile tramite l'inesauribile percorso interpretativo, se non nella *libertà* come necessario percorso del *senso*. Si tratta di una *libertà del fondamento*, iniziale, arbitraria, irrelativa e perciò stesso incondizionata dal successivo dipanarsi dell'esistenza.

In Pareyson *l'esistere* è un darsi dell'essere alla coscienza, anzi l'unico suo darsi che non sia astrazione: questo *esistere* dell'uomo viene dopo *l'essere* su cui si basa. L'essere si dà nella *libertà dell'inizio*, scelta da Dio e da lui solo, come scelta "arbitrariamente" positiva

¹¹⁶ C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Edivi, Segni 2004, 7; 11-12.

sul non-essere e data per la libertà: con il rischio del male e del dolore, posti immediatamente a corollario della libertà dell'uomo, suo *Grund* primigenio e inevitabile.

Luigi Pareyson constata così l'infinita possibilità produttiva di *sensu* generale dell'ermeneutica per l'esistenza degli uomini.¹¹⁷ Filosofare sulla verità delle cose [uomo, parola, discorso, mondo, etc.] non può che costituire un compito inesauribile, poiché la verità non può essere data una sola volta per tutte, ma solo in parte, a ciascuno, e per approssimazione, per scorci, attraverso pertugi e passaggi che sono essi stessi dei limiti, come condizione imprescindibile. Come i limiti denotanti l'uomo, le "cose dell'uomo" sono sempre da esplorare, e non si conoscono prima di avere concluso la ricerca, magari alla fine della propria esistenza. Nuovi stimoli suscitano l'esigenza di nuovi approfondimenti, nuovi "incontri", dove l'ermeneuta e ciò che interpreta hanno bisogno di conoscersi e di "parlare", cominciando da ciò che è semplice, e successivamente procedendo verso livelli sempre più complessi, con un «costante sforzo di attenzione [...] un continuo esercizio di congenialità, [...] la conoscenza degli altri ha tutti i caratteri dell'interpretazione, [...] e che lungi dall'essere unica e definitiva, non può presentarsi che come il risultato di un continuo sforzo di revisione e di approfondimento».¹¹⁸

Nell'inesauribilità ermeneutica della ricerca del *sensu*, l'unica forma di conoscenza è l'ermeneutica stessa, come porta d'accesso alla verità e al *sensu delle cose*. Nell'interpretazione, l'aspetto storico delle vicende umane e l'aspetto rivelativo sono coessenziali, poiché in essa la soggettività deve piegarsi alla ricerca della verità, che non decade mai a pura opinione. L'ermeneutica non surroga ciò che è vero, ma ne trova le tracce e perennemente le segue, facendosi investire dalla verità che si rivela, perché ogni verità è innanzitutto coinvolta nel *mistero* e nella *totalità*. Tutti i pensieri e atti umani sono interpretazioni della verità dell'*essere* che trascende ogni situazione soggettiva.

¹¹⁷ L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Genova 1983, 7.

¹¹⁸ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, 211.

Non che l'interpretazione sia parziale attingimento dell'essere, bensì ogni vera e autentica interpretazione è il darsi stesso dell'essere in essa: essere che non sta quindi come un oggetto intangibile al di là delle proprie interpretazioni, e che tuttavia non si riduce alle interpretazioni, non ne è esaurito, ma mantiene la propria differenza ontologica.¹¹⁹

Pareyson non teme che il processo inesauribile dell'interpretazione metta in questione la possibilità di accedere alla *verità*, al contrario: è proprio questa apertura, questa disponibilità inesaurita e inesauribile dell'interpretazione che permette all'essere di manifestare il suo *sensu*.

Qui sta lo specifico della posizione di Pareyson rispetto a gran parte delle restanti filosofie ermeneutiche: il mantenimento, anzi la sottolineatura della imprescindibilità della verità per una concezione interpretativa della realtà. L'ermeneutica non solo non mette in crisi, ma cerca di comprendere ed esige ancora più fortemente di ogni altra filosofia, la verità.¹²⁰

L'essere, la libertà, il male, il dolore, la morte, si pongono per Pareyson lungo il crinale veritativo della filosofia, che trova nell'*ermeneutica esistenziale* un viatico unificante e perfino rassicurante, nell'itinerario senza fine del cammino umano. La vita umana è un luogo ermeneutico, là dove richiede quotidianamente un'attenzione per il senso delle cose che si dicono e si compiono, nella libertà.

Dio stesso si è fatto spazio¹²¹ per dare spazio al mondo,¹²² e in questa *kènosis* ha dato tempo e grazia all'uomo in un'unione inelu-

¹¹⁹ F. TOMATIS, *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, www.pareyson.unito.it/-Par_lib.html [29 Settembre 2009].

¹²⁰ F. TOMATIS, *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, www.pareyson.unito.it/-Par_lib.html [29 settembre 2009].

¹²¹ La difficoltà di aderire con la Parola al concetto che si intende si fa a questo punto ardua.

¹²² Mondo come *mundus*, come "mondo", trasparente [cf. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Sub specie aeternitatis*, Cantagalli, Siena 2004].

dibile e abissale, il cui significato è posto sulla strada della *libertà* e della *verità* ivi inscritta. Questo è il *sensu* vero e ultimo di ogni ricerca della verità, perché Dio ha dato *sensu* alla vita umana nella *libertà*. Pareyson ci viene incontro accettando la difficoltà di una ricerca imperfetta ed anelante ad apprendere sempre, e nella speranza attiva di poter accedere alla verità del *sensu*, attraverso un'esistenza che testimonia la *verità* stessa.

Come si può non notare un riferimento forte all'*epistème* platonica, improntata alla perennità della ricerca, nel concetto di inesauribilità dell'interpretazione dei testi e dei fatti umani presente in Pareyson? Non vi sono solamente "echi" platonici in quest'ambito sconfinato, perché, come in Pareyson si dà la disponibilità umilissima all'*interpretazione infinita*, questa rimanda immediatamente alla centralità della *dialettica* dell'ateniese, come una delle strade maestre del pensiero occidentale.

6. PAUL RICOEUR. L'ARCO ERMENEUTICO E LA METAFORA INFINITA

6.1 Indagine sui presupposti platonici nell'ermeneutica di Ricoeur

La citazione seguente dà subito conto della cifra essenziale della ricerca ricoeuriana, in linea con lo sfondo teoretico della dottrina platonica, come metodo conoscitivo e veritativo.

La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio d'essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio. Per questo motivo la riflessione è più di una semplice critica del giudizio morale; anteriormente a ogni critica del giudizio, essa riflette su quell'atto di esistere da noi dispiegato nello sforzo e nel desiderio.¹²³

¹²³ P. RICOEUR, «Sull'interpretazione. Saggio su Freud», in A. RIGOBELLO (ed.), *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1999, 225 ss.

L'attraversamento della biografia intellettuale di Paul Ricœur è anche un intersecare quella di altri pensatori per quasi tutto il secolo ventesimo. Ricœur si colloca in una specie di crocevia tra multiformi tendenze, che ha cercato con grande apertura e rispetto di esplorare, «tendenze che raramente si sono incontrate altrove, e che spesso hanno preferito seguire percorsi talora paralleli, ma reciprocamente ignorantisi».¹²⁴

Ricœur si è spinto sugli ardui e commisti sentieri di uno scenario filosofico posto ora sulla fenomenologia, ora sull'ermeneutica, ora sulla nuova metafisica e anche sulla morale. Il nostro autore afferma che il suo stile riflessivo è volutamente frammentario, per rendere possibile una mediazione incompleta tra mediazioni rivali. Egli si sforza di rendere possibile il dialogo fra prospettive apparentemente inconciliabili, come le esigenze epistemologiche della fenomenologia, le antropologie strutturaliste, la filosofia analitica, e infine l'ermeneutica: terreno specifico sul quale egli desidera individuare almeno una mediazione imperfetta. «Ritengo di appartenere a una delle correnti della filosofia europea che si lascia essa stessa caratterizzare da una certa diversità di etichette. Filosofia riflessiva, filosofia fenomenologica, filosofia ermeneutica».¹²⁵

Ricœur spiega il proprio itinerario lungo le tre piste epistemologiche: per quanto riguarda la prima, la *riflessiva*, egli osserva come l'intelletto umano cerchi di recuperare una sopita *capacità di agire*, di *pensare*, di *sentire*, talora - di questi tempi - nascosta da flussi estetizzanti e fuorvianti. La seconda, concernente la pista *fenomenologica*, mette a fuoco l'esigenza di "andare alle 'cose stesse'", così come sono presentate dall'esperienza, dimensione di per sé esente dai retaggi storico-culturali, filosofici e teologici. Questa impostazione permette di cogliere immediatamente nell'esperienza ciò che della vita è intenzionale, in ogni situazione, ponendosi come "coscienza di...". Husserl per lui è l'autore fondamentale di questa pista interpretativa. Infine, per quanto concerne l'*ermeneutica*, Ricœur conferma di averlo «ereditato dal metodo interpretativo applicato in un primo

¹²⁴ D. JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile. Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Marietti, Genova 1993, 234 ss.

¹²⁵ P. RICOEUR, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Jaca Book, Milano 1999, 325 ss.

tempo ai testi religiosi [esegesi], ai testi letterari classici [filologia], e ai testi giuridici [diritto]». ¹²⁶

Ogni modo di leggere il testo è legato alla vita e alla medesima esperienza di chi legge o osserva: in questo percorso filosofico *l'arco ermeneutico* si avvale della *fusione degli orizzonti*, necessitando di partire dai presupposti dati dall'interlocuzione del testo o del fatto accaduto, con il lettore e l'osservatore inseriti nel loro proprio tempo. ¹²⁷

6.1.1 *Senso e significato*

Siccome l'uomo *ricoeuriano* è caratterizzato da fallibilità [*homo fallibilis*], da finitezza, da fragilità e da imperfezione, la via ermeneutica si dipana nel suo pensiero come un filo che sorge dalla complessità anche contraddittoria della vita umana, nella quale si innesta il carattere opaco del male e della colpa. ¹²⁸ Ricoeur si accosta a una visione integrata fra *riflessione* e *interpretazione*, con la quale può introdurre la dimensione del *simbolo* e del *mito*, e con ciò l'espressione originaria del limite umano e della colpa. Tra simbolo e mito il linguaggio è la dimensione da mediare, da interpretare, il luogo dove si disvelano le antinomie e le contraddizioni più profonde dell'uomo, la sua intima conflittualità. «Il conflitto appartiene alla costituzione più originaria dell'uomo; l'oggetto è sintesi, l'io è conflitto; la dualità umana si supera intenzionalmente nella sintesi dell'oggetto e s'interiorizza affettivamente nel conflitto della soggettività». ¹²⁹

Per Ricoeur la filosofia diviene non più e non solo la ricerca dell'*essere*, ma della vita nel suo dispiegarsi in un'ermeneutica esistenziale,

¹²⁶ P. RICOEUR, *La natura e la regola*, 325 ss.

¹²⁷ La lettura psicoanalitica, come dicevamo, resta in questo filo riflessivo come un non-detto, quasi a lasciar intendere di volerlo forse riprendere in futuro.

¹²⁸ «Le symbole donne à penser» è la sintesi ossimorica, quasi intraducibile, che egli propone per significare che fra *mythos* e *logos* bisogna individuare una specie di via mediana per spiegare e interpretare ciò che il simbolo trasmette senza mediazione nel mito, e ciò che il pensiero svolge nella sua dinamica logica, collocata nel tempo, alla ricerca del *senso*.

¹²⁹ Cf. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*. II. *La simbolica del male*, Il Mulino, Bologna 1970.

per esplorare ciò che l'uomo è: carne e ossa, essere desiderante e parlante, fragile, diverso nella sua unicità strutturale di personalità,¹³⁰ di storia, genetica, agente e passivo, compassionevole e da com-patire. L'umana condizione è quella dell'*homo viator*,¹³¹ coestensivamente *hermeneuticus*, e non esaurisce mai ciò che il pensiero logico può riferire della condizione stessa.¹³² Non si dà la possibilità reale di un inizio assoluto, ma è sempre un'interrogazione che dà inizio ad ogni filosofia, ad ogni pista di ricerca sull'uomo e sul *sensu* della sua vita. Una via lunga, forse faticosa, ma in grado di collocarlo in dialogo privilegiato con la grande tradizione.

Ricoeur fonda il suo pensiero sulla tradizione classica e moderna: di lì poi, partendo dalle linee maestre della fenomenologia husserliana-heideggeriana e dall'esistenzialismo cristiano di Marcel, cerca di utilizzare anche le più recenti scoperte della psicanalisi e delle psicologie del profondo, mettendo in discussione il *cogito* cartesiano e il razionalismo successivo. In lui si possono individuare le eredità tipicamente francesi della filosofia riflessiva, dalle quali ha ereditato una particolare sensibilità verso la chiarezza cartesiana dell'*essere di coscienza*, e la necessità di indagare la coscienza stessa.¹³³

¹³⁰ È utile qui ricordare la fondamentale distinzione antropologico-filosofica fra la *struttura di persona* [dell'uomo] che attiene a tutto ciò che lo rende identico a se stesso in tutti i tempi e a tutte le latitudini, cioè la corporeità, la coscienza riflessa, lo psichismo e la volontà, e la *struttura di personalità*, che rende ciascun essere umano unico ed irripetibile, cioè il patrimonio genetico e quindi i tratti di complessione fisica e di personalità psicologica, l'esperienza soggettiva, la formazione, l'ambiente.

¹³¹ Cf. G. MARCEL, *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Roma 1980.

¹³² Forse rimane sempre un residuo di insoddisfacente comprensione delle cose in base alla sola azione dell'*epochè* husserliana, la quale non riesce a dirimere e a distinguere ogni possibilità, ogni angolo visuale, ogni torsione o anfratto della manifestazione esistenziale attinente all'agire pratico dell'uomo, in forza di volontà e ragione.

¹³³ Una coscienza che resta, dunque, in parte, inaccessibile alla piena consapevolezza dell'individuo-persona. Cf. in Maine de Biran, Lachelier, Nabert.

L'approccio ermeneutico può enucleare l'infinita congerie dei *sensi* attribuibili alla realtà, per evitare la "deriva soggettivista" originata da Cartesio, e fino a Hegel. Infatti, i "maestri del sospetto" Marx, Nietzsche e Freud, come lui li definisce, hanno avuto il merito di denunciare questa sorta di vanagloria cognitiva, proponendo la linea «del mostrato-nascosto, del simulato-dissimulato, dei doppi sensi e dei simboli, che devono essere interpretati». ¹³⁴

Ricoeur cerca di tracciare una sorta di "antropologia essenziale" per cogliere la fallibilità dell'uomo. ¹³⁵ La sua domanda più importante è "Chi sono io?", non tanto "Che cosa conosco o capisco?". Ed è di nuovo la domanda ontologica che ritorna, dopo i tortuosi travagli del razionalismo e dell'idealismo. Una domanda ontologica cui il nostro risponde, utilizzando talvolta anche parti della demistificazione freudiana dell'unità della coscienza, ¹³⁶ confrontandosi con lo strutturalismo e la semiologia, ¹³⁷ e individuando nell'ermeneutica e nei *linguaggi* l'ambito proprio della risposta.

Se il linguaggio tecnico, formalizzato, descrittivo, logico, è quello delle scienze, vi è anche un linguaggio come variazione, portatore di una sovrabbondanza di *senso*. ¹³⁸ I suoi studi sulla metafora, sul mito e sul racconto, luoghi di un'ermeneutica concepita come ridondante rispetto a una funzione meramente interpretativa, portano a una concezione assai più ampia della figura metaforica, tale da consentire uno slancio conoscitivo, un di più della potenzialità espressiva, dialogando proficuamente con l'epistemologia e la metafisica del maestro ateniese.

Per Ricoeur, le *aporie* non sono da evitare, ma da *invitare* alla mensa di una conoscenza non solo induttivo-deduttiva della ragione scientifica o della dimostrazione logica, bensì anche delle

¹³⁴ F. BREZZI, «Paul Ricoeur», in *Grande Dizionario Enciclopedico*, XVII, 420.

¹³⁵ Partendo dalla fenomenologia degli atti umani, egli cerca di rintracciare in un'ermeneutica del mito la serie infinita delle cause della colpa umana, così come appaiono alla coscienza, a volte in un modo opaco e oscuro.

¹³⁶ Cf. P. RICOEUR, *Dell'interpretazione*.

¹³⁷ Cf. P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, conferenza tenuta a Roma, 1974.

¹³⁸ Siamo di nuovo quasi all'interno di aure antiche, essenzialmente riferibili alla greccità classica di Platone.

dimensioni del simbolo, della poesia¹³⁹ come attività umana quasi *fabbrile*, voce ed espressione di ciò che altrimenti resterebbe per sempre muto.¹⁴⁰ Vi è sempre l'esigenza di percorrere la via ardua dell'analisi accurata dei generi, delle posizioni teoriche ed ermeneutiche, della critica letteraria, allo scopo di collegare il testo al suo tempo e al tempo del lettore, come nella *fusione degli orizzonti* gadameriana, e perfino nella *tradizione allegorica* antica. Il *tempo* è la struttura portante che consente di interpretare tutto ciò che costituisce il testo, un racconto pieno di figure simboliche, di figure retoriche e di declinazioni nascoste del *sensu*.

6.1.2 L'arco ermeneutico e la metafora infinita

Ricoeur cerca di perseguire un obiettivo chiaro: mostrare la complementarità fra lo *spiegare* e il *comprendere*. Una via faticosa per la sua tortuosità ed incertezza epistemologica, ma che può dare soddisfazione. Il nostro autore sottopone a critica la coppia concettuale gadameriana fra *verità* e *metodo*, dichiarandola "meno antitesi", cioè meno polarizzata di quanto non appaia, e, potremmo dire, più "endiadi", vale a dire una coppia di termini che si illuminano reciprocamente.

Ciò contro cui mi oppongo, se volete, è un'ontologia separata che abbia rotto il dialogo con le scienze umane. Ecco, è questo che mi ha colpito in Gadamer. Tra verità e metodo

¹³⁹ Cf. gr. *poiesis*, "ciò che l'uomo fa". Verrebbe da dire della dimensione dionisiaca.

¹⁴⁰ La questione delle aporie avvicina in qualche modo Ricoeur anche ad Origene: l'alessandrino, infatti, non rifiutava i passaggi ardui del testo, né le contraddizioni teologiche tra passi diversi, ritenendoli piuttosto i luoghi dove era possibile una nuova e più profonda tessitura dei *sensi* e dei significati, pertugi della manifestazione dell'essere e della dottrina, piuttosto che porte chiuse alla comprensione.

Si può anche riconoscere nel suo lavoro un tentativo di costruire un "ponte" possibile fra la prospettiva strutturalista [F. de Saussure], quella della semiologia anglo-sassone [di un Peirce], e la visione ermeneutica gadameriana.

secondo me bisogna cercare un cammino, perché la filosofia è sempre morta tutte le volte che ha interrotto il dialogo con le scienze.¹⁴¹

Il nostro si distacca da Gadamer quando intravede una sorta di giustapposizione fra *verità* e *metodo*, che si espliciterebbe in due momenti, quello *metodico* della spiegazione e quello *veritativo* della comprensione. Secondo Ricoeur bisogna superare questa alternativa, proponendo un tracciato che unisca e integri la spiegazione e la comprensione, mediante il cosiddetto "arco ermeneutico", come ambito specifico nel quale si giocano, alternandosi, i rinvii reciproci tra testo, azione e storia.

Epistemologia ed ontologia possono quindi intrecciarsi proficuamente: «A rigore, solo la spiegazione è metodica. La comprensione è piuttosto il momento non metodico che, nelle scienze dell'interpretazione, si compone con il momento metodico della spiegazione. A sua volta, la spiegazione svolge analiticamente la comprensione».¹⁴²

La mediazione fra i due momenti è necessaria. *Spiegazione* e *comprensione* si situano in due posizioni diverse nell'arco ermeneutico, dal cui rapporto dialettico emerge il paradigma interpretativo, e dunque il *sensu* immanente al testo. Il *circolo ermeneutico* che ne consegue costituisce la strutturazione insuperabile della conoscenza applicata alle cose umane, e dunque anche al linguaggio, parlato e scritto.

Sotto il profilo ontologico Ricoeur si spiega così: «Se la filosofia si preoccupa del "comprendere" è perché esso testimonia nel cuore dell'epistemologia un'appartenenza del nostro essere all'essere che precede ogni costituzione in forma di oggetto, ogni opposizione di un oggetto ad un soggetto»;¹⁴³ mentre il termine "comprensione", nella sua costitutiva densità, designa nel contempo «il polo non metodico, dialetticamente opposto al polo della spiegazione in ogni scienza interpretativa, l'indizio non più metodologico ma

¹⁴¹ P. RICOEUR, *Dell'interpretazione*, 68.

¹⁴² P. RICOEUR, *Dell'interpretazione*, 75.

¹⁴³ P. RICOEUR, *Dell'interpretazione*, 80.

propriamente veritativo della relazione ontologica di appartenenza del nostro essere agli esseri e all'Essere». ¹⁴⁴

È necessaria la complementarità fra un'epistemologia della ricerca, e l'ermeneutica come scienza e processo della comprensione del *sensu*, che si devono incontrare scambiando i risultati parziali ottenuti, sul testo e dentro il testo. Il testo scritto si configura come un qualcosa di *reificabile* rispetto all'autore, che non può evitare di "perderne il possesso", quando ne abbia deciso l'ultima redazione e la pubblicazione: ciò avviene in una prospettiva molto diversa rispetto al parlato e al dialogo. ¹⁴⁵ Il testo, contrariamente al linguaggio parlato, è fisso, e s'incontra con l'atto della lettura di un terzo: in ciò diventa "cosa" in grado di entrare in un altro mondo [Gadamer], di "esplodere" nel mondo del lettore, a volte deflagrando come una scoperta. Il testo, reso autonomo dalla sua fissità, è il vero interlocutore del lettore, lasciando quasi sullo sfondo l'autore e le sue varie intenzioni. «Spiegare è liberare la struttura, cioè le relazioni interne di dipendenza che costituiscono la statica del testo; interpretare è intraprendere il cammino di pensiero indicato dal testo, mettersi in marcia verso l'oriente [l'*origine originante*, ndr] del testo». ¹⁴⁶

Il testo nasce da innumerevoli contributi derivanti dalle condizioni psicologiche e sociologiche dell'autore, ma poi deve adattarsi alle diverse condizioni del lettore-fruitor. Il discorso scritto, a differenza del dialogo, fa nascere un pubblico virtualmente estensibile a tutti coloro che sanno leggere, e si rivolge a ciascuno in modo diverso. Scrivere e leggere non è come parlare e ascoltare. Il testo produce la *distanziamento*, quale condizione imprescindibile dell'interpretazione. La *distanziamento* produce una lettura diversa, un rapporto nuovo con la stessa realtà e con la vita, quasi un *essere-nel-mondo* come *gettati-nel-mondo* [Heidegger], in grado di scoprire gli stati differenti e possibili della condizione umana.

¹⁴⁴ P. RICOEUR, *Dell'interpretazione*, 81.

¹⁴⁵ Cf. P. WATZLAVICK, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1995.

¹⁴⁶ P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi sull'ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.

Grazie alla finzione, alla poesia si aprono nella realtà quotidiana nuove possibilità di essere nel mondo. Finzione e poesia mirano all'essere, non più alla possibilità dell'essere-dato, ma sotto la modalità del poter-essere. Con ciò stesso la realtà quotidiana subisce una metamorfosi in favore di ciò che si potrebbe chiamare variazione immaginativa che la letteratura opera sul reale.¹⁴⁷

Il testo è un *medium* tra l'io e il sé-come-altro, quasi un ponte tra ciò che nebulosamente appare e ciò che potrebbe essere, tra un "io" più ristretto e un "io" più vasto, disponibile, aperto, che accoglie ciò che lo scritto dispiega, scopre, rivela. *Comprendere* è come un *comprendersi* davanti al *testo*. Comprendere è scoprire un orizzonte più ampio del sé rispetto all'io, è un precorrimiento dell'azione umana, che è polimorfa e ambigua. Proviamo a pensare a quante azioni o parte di esse sono rimaste nella memoria storica e collettiva, oltre le intenzioni stesse dei protagonisti.¹⁴⁸ Infatti, se la memoria è una specie di *archivio di senso*, ogni azione travalica il tempo della sua esecuzione fino ad orizzonti onnitemporali.¹⁴⁹ Vi è, analogamente, una serie *infinita* di lettori possibili del testo scritto:

Come un testo, così l'azione umana è un'opera aperta, il cui significato è "in sospeso". È perché essa apre delle nuove referenze e ne riceve una pertinenza nuova che anche gli atti umani sono in attesa di nuove interpretazioni che decidono del loro significato. Tutti gli eventi e tutti gli atti significativi sono, in questo modo, aperti a questa sorta di interpretazione pratica grazie alla prassi presente. L'azione umana, anch'essa, è aperta a chiunque sappia leggere.¹⁵⁰

Ricoeur non trascura mai la realtà dei fatti e delle azioni umane, là dove emergono e si esprimono anche le cose dette, ascoltate,

¹⁴⁷ P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, 89.

¹⁴⁸ È l'eterogenesi dei fini.

¹⁴⁹ Anche qui un riferimento, credo, incontrovertibile e inconfutabile nel suo senso: ad esempio la Shoah.

¹⁵⁰ P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, 132.

scritte e lette, poiché tra la *parola* e l'*azione* vi è un collegamento necessario e decisivo.¹⁵¹ Ogni azione è pensata antecedentemente al suo essere compiuta, filtrata dal sapere e dalla sensibilità dell'agente, eseguita secondo le sue forze e convinzioni.¹⁵²

6.2 Ermeneutica del senso

In *La metafora viva* [1975] e in *Tempo e racconto* [1983-1985], Ricoeur costruisce un passaggio fondamentale della sua ricerca sulle procedure creative del linguaggio *polisemico* e simbolico. Egli prende le mosse dalla lezione aristotelica, passando per l'antica *ars retorica* ciceroniana¹⁵³ e quintiliana,¹⁵⁴ approdando alla semiotica e alle teorie della semantica e della semiologia contemporanee, e infine all'ermeneutica di cui egli stesso si occupa. Ricoeur recupera e rinforza il senso e il valore della *metafora*, non solo come figura retorica di pensiero,¹⁵⁵ ma come luogo e strumento mediante il quale l'uomo produce le espressioni del linguaggio creativo e veritativo.

La metafora, pur essendo strutturalmente un traslato, è il modo espressivo più pregnante di *senso* del linguaggio umano, il più adatto e adattabile alle metamorfosi infinite della realtà: perciò la *metafora* è - di per sé - *infinita*. Per Ricoeur la metafora non è solo *strumento*, ma essa stessa *senso essenziale, poema sintetico della realtà*;

¹⁵¹ Mazzinianamente "pensiero e azione", ma siamo sempre lì. Gli uomini cogitabondi non possono non avere dei riferimenti metatemporali.

¹⁵² Su questo tema le neuroscienze stanno effettuando scoperte interessanti e, in un certo modo, sconcertanti circa il funzionamento bio-psicologico del processo decisionale mentale, avanzando speditamente, anche se non senza contraddizioni e contrasti "di scuola".

¹⁵³ Cf. C. NATALI, «L'immagine di Isocrate nelle opere di Cicerone», in *Rhetorica*, 3 (1985), 233-243.

¹⁵⁴ Cf. M.F. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, Lorenzo Valla, Milano 2007.

¹⁵⁵ Cf. in A. GHISELLI - A. CHIARI, *Stile e letteratura*, Sansoni, Bologna 1965, 165: «La metafora è un traslato di somiglianza. La metafora riferisce ad un oggetto una immagine che evochi con immediatezza l'impressione o il sentimento che di fronte ad esso proviamo». Sappiamo, per contro, che Ricoeur ritiene che la metafora sia molto di più che una figura stilistica.

non solo un modo *poetico* del dire, perché è invece un modo *poiëtico* del dire e del fare. La metafora non è una bizzarria, un ornamento, una ricerca stilistica, un'impertinenza, un atto di superbia del dire, una denominazione fantasiosa, ma un vero e proprio evento discorsivo, carico di una potenzialità capace di ridefinire la realtà stessa, scoprendone la densità ontologica, e trasformando la medesima visione del mondo di chi incontra la metafora, potendo ampliare la comprensione del mondo.¹⁵⁶

Ricoeur propone un sintagma straordinario e ossimorico, solo all'apparenza confligente con le tradizioni della *dimostrazione* gnoseologica veritativa, da quelle classiche a quelle post-cartesiane: egli infatti afferma l'esistenza di una "verità metaforica" che tenta di rappresentare l'essere non più secondo le modalità dell'*esser-dato*, bensì secondo quelle del *poter-essere*, dove il "poter" ha un vero orizzonte di *sensò*.

La *metafora* ha non solo una funzione retorico-stilistica, ma poetica e poiëtica, così come anche in Origene.¹⁵⁷ Ciò che Ricoeur vede

¹⁵⁶ Può essere interessante proporre a questo proposito, in parallelo al nostro autore, la riflessione sulla metafora di E. JÜNGEL, «Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa», in P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, 111-180. Lo Jüngel sostiene che il linguaggio ama denominare l'essente [ciò che è] in molti modi. In quanto *brevior similitudo*, o *parabola* abbreviata, la *metafora* fa correre il rischio dell'ambiguità, e, nel contempo, di ledere ciò che si indica nel discorso [*elocutio*] come *puritas* o *perspicuitas*. Ma non è così, se si considera che la metafora è un fenomeno fondamentale del linguaggio. Gli stessi *verba propria*, cioè i termini appropriati e tendenzialmente univoci, in realtà, sulla base del contesto nel quale vengono usati, tendono ad una progressiva metaforizzazione.

¹⁵⁷ L'alessandrino non evita di mostrare ciò che la metafora può essere in grado di modificare, arricchire o far vivere ulteriormente il *sensò*: ad esempio, in conclusione del Cantico [8,6], il versetto "Mettimi come sigillo sul tuo cuore", è non solo una promessa erotico-nuziale, ma una vera e propria alleanza spirituale: in questo modo le possibilità espressive del linguaggio umano acquisiscono spazi più ampi di significato e possono fondare infiniti percorsi di *sensò*.

oltre la definizione classica di metafora, consiste nel superamento della similitudine e nell'entrata nel campo della referenza semantica. La metafora smette di essere solo un traslato immaginifico, per diventare essa stessa portatrice di un *sensu* nuovo, originato dalle tensioni create nel testo. Il rischio possibile nell'interpretazione letterale dell'espressione metaforica è quello dell'assurdità, ma esso può venire scongiurato dall'aggiunta di *sensu* al termine, proprio là dove si realizza un togliimento del *sensu* precedente, o usuale, o meramente figurato.¹⁵⁸

Sotto questo profilo la metafora è una creazione che vive solo nell'istante, una innovazione semantica, che non ha un posto proprio nella lingua ordinaria, ma consiste soltanto nell'attribuzione inconsistente di un predicato non comune. La metafora, quindi, assomiglia più alla soluzione di un enigma che alla semplice associazione per somiglianza; essa è la soluzione di una dissonanza semantica.¹⁵⁹

Ne consegue che se il *sensu* è da intendersi come il contenuto ideale oggettivo di una proposizione, e il *significato* è la sua pretesa di verità, la metafora interviene su ambedue i livelli.¹⁶⁰ Ricoeur correla al discorso sulla metafora quello sulla funzionalità del linguaggio *polisemico*, attestando il valore fondamentale della *polisemia*, da distinguere rigorosamente dall'equivocità e dall'ambiguità dei sensi e dei significati.¹⁶¹ «La *polisemia* è un fatto normale: l'ambiguità, al contrario può essere un fenomeno patologico del linguaggio, una forma di patologia semantica».¹⁶²

¹⁵⁸ Cf. P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Dire Dio*, 78.

¹⁵⁹ P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Dire Dio*, 79.

¹⁶⁰ Il nostro ama citare su questi temi, a suo conforto, von Humboldt, Cassirer e Frege.

¹⁶¹ Se la *polisemia* è una caratteristica del termine che gli attribuisce più significati a seconda del contesto nel quale è usato, l'ambiguità e l'equivocità, invece, riguardano il carattere del discorso, che può venire manipolato nei suoi termini, toni, lunghezza, etc.; ambiguità ed equivocità significano la possibilità di diverse interpretazioni del termine nello stesso contesto.

¹⁶² P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, Armando Editore, Roma 2006, 245.

Citando von Humboldt che definiva il linguaggio come “uso infinito di un mezzo finito”,¹⁶³ il nostro propone una definizione di questo tipo: «La *polisemia* è il fenomeno centrale della metafora, e può essere definita pertanto come un nome con parecchi *sensi*».¹⁶⁴

Uno degli effetti positivi della *polisemia* è l'economicità a livello del codice e la dipendenza contestuale a livello del messaggio. L'interpretazione è il sapere applicato che consente un uso appropriato della *polisemia* stessa, tale da far assumere al termine il significato reale del messaggio *dato* in una situazione *data*.

Il *dire* umano ha una pregnanza straordinaria, proprio quando si serve di percorsi epistemologicamente meno chiari e distinti, come nell'uso della metafora.¹⁶⁵

6.3 La co-appartenenza della comprensione di sé e dell'altro

Verso la fine del suo itinerario filosofico, Ricoeur, considerando in modo critico la filosofia della coscienza soggettiva come *autotrasparenza epistemica*¹⁶⁶ di matrice e origine cartesiana,¹⁶⁷ pone la *coscienza* stessa come *luogo* che non può prescindere - nel suo fondarsi - dal rapporto con l'*Alterità*. La coscienza soggettiva è costituita in due momenti, come peraltro è del processo ermeneutico, fatto di rinvii e di circoli virtuosi indispensabili per passare dalla *spiegazione* alla *comprensione*. La coscienza è nel contempo un *idem* rinviante alla continuità del medesimo come *medesimezza* [*memete*] nel rapporto sociale, cioè al carattere¹⁶⁸ che identifica la persona, e un *ipse*, che si riferisce alla singolarità personale, imprevedibile ed irripetibile.

¹⁶³ P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, 243.

¹⁶⁴ P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, 243.

¹⁶⁵ Ricoeur paragona ciò a un altro *dire*, infinitamente più alto, quello della dinamica intratrinitaria fra il Padre [il Dicente] e il Figlio [Colui che è detto], ma sempre nell'unità ontologica del Divino; cf. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio*, 45-125.

¹⁶⁶ Non a caso utilizziamo un'espressione che in metafisica assume il significato di *coscienza divina*, e dunque improponibile per quella umana.

¹⁶⁷ Anche nei suoi sviluppi più tardi kantiani e hegeliani, non trascurando la lezione della filosofia analitica e fenomenologica.

¹⁶⁸ Si tratta dell'eterna dialettica fra un *Io* che pretende di conoscere autonomamente, e un *Sé* che chiede conto di una dialettica intrinseca ben oltre le distinzioni psicanalitiche, ma proprio nella dimensione ontologica dell'essere.

L'uomo è *assoluta identità*, e in quanto tale è *solitudine*, ma è anche *relazione*. Il rapporto fra identità e relazione si gioca in ogni momento all'interno dell'uomo stesso, fra l'*io* e il *sé*, ma più profondamente ancora di come sembra proporre Freud. Non si tratta solo di azzardarsi ad esplorare le profondità dell'inconscio, ma di vedersi in faccia, allo specchio, come "narcisi" coraggiosi, che osano guardarsi. Muti. L'identità è il dialogo tra un *io* e un *sé* che si compone come nel respiro e nella ritmica cardiaca. L'identità non è sovrapponibilità di contorni e di immagini, ma è l'uscita da un *io* per conoscere, e un rientro nel *sé* per consolidare l'appropriazione conoscente dell'altro conosciuto. Il guardarsi dell'uomo è l'esatta specularità del "vedersi visto" di Dio, è il *contorno* che circonda il *determinato*, in attesa che appaia anche l'*inevidente*, l'*incondizionato*, l'*infinito*. Ascoltiamo ancora Ricoeur:

Tre prospettive filosofiche attraversano il Sé: nella prima, viene ricercato per il sé uno statuto che sfugga alle alternanze dell'esaltazione e della decadenza, che annettono le filosofie del soggetto alla prima persona: dire *sé* non è dire *io*. Ritenuto il riflessivo di tutte le persone grammaticali - come nell'espressione "la cura di sé" - il sé postula la deviazione attraverso analisi che portino ad articolare in modo diverso la questione "chi?" Chi è il parlante del discorso? Chi è l'agente o il paziente dell'azione? Chi è il personaggio del racconto? A chi viene imputata l'azione posta sotto l'egida dei predicati "buono" od "obbligatorio"? Queste sono indagini essenzialmente improntate alla cosiddetta filosofia analitica, con la quale l'ermeneutica del sé entra in un dibattito molto serrato. Seconda prospettiva: l'identità suggerita dal termine "*meme*" va scomposta in due principali significazioni: l'*identità-idem* di cose che permangono immutate nel tempo, e l'*identità-ipse* di colui che mantiene se stesso soltanto nel modo della promessa. Infine [terza prospettiva], l'antica dialettica del *medesimo* e dell'*altro* deve essere rinnovata se l'altro da sé si dice in molti modi: il "come" dell'espressione "sé come un altro" può significare, allora, un legame più stretto rispetto a qualsiasi comparazione: sé in quanto altro.¹⁶⁹

¹⁶⁹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 253.

Secondo Ricoeur ogni evento e storia individuale necessita di tre prospettive, quella del *Sé*, quella del *Prossimo* e quella del *Lontano*. Si tratta dunque di una specie di *dialogo* che si fa *tria-logos*, *trialogo*, perché sono contemporaneamente presenti il soggetto, l'interlocutore immediato e il contesto che è fatto dai vicini non interlocutori diretti e dai lontani.¹⁷⁰

Si può considerare l'Altro non solo l'interlocutore dialogico, ma anche colui che assiste o condiziona con il suo esistere e il suo essere percepito dall'attore che funge da soggetto, da *dicente*. Questo "altro" costituisce allora una *terzeità*, che sostituisce, in definitiva, l'universale metafisico dell'Umanità. Il *trialogo* ricoeuriano permette di intraprendere una strada che può favorire la comprensione dell'*altro-da-sé* insieme riducendo il rischio di divinizzare il *Sé*, glorificandolo e separandolo dal resto.¹⁷¹ Ricoeur non ricerca una primazia ontologica e morale dell'*uno* o dell'*altro* o del *terzo*, tra i quali si sviluppa un *tria-logo*: questo è un vero e proprio intreccio all'interno di tutto il patrimonio antropologico, storico, culturale, religioso - oggi potremmo dire biogenetico -, individuale e sociale,¹⁷² costitutivo di quel *Io* che dialoga con il *Sé* e con il *Terzo*, cioè l'Altro.

Vi è anche un'altra lettura triadica in Ricoeur: essa manifesta tutta la ricchezza del dialogo allargato al *terzo*. Il *Sé* è dotato anche di un corpo mentalizzato che dice "io", e ha coscienza di avere una coscienza,¹⁷³ cioè un giudice interiore.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Proviamo a pensare al detto "parlare a nuora perché suocera intenda": si tratta di un caso esemplare del *trialogo*, in questo caso volontario, ma il più delle volte non si è coscienti che il dialogo funziona spesso in questo modo.

¹⁷¹ Nel prologo dell'evangelo di Giovanni e nell'Inno paolino della lettera ai Filippesi, vi è tutta la potenzialità di questo *Trialogo*, perché il *Lògos* altro non è che il *Verbo* incarnato nell'Altro da *Sé* per il *terzo*, che è l'Umanità intera: il Crocifisso è Dio stesso che decide di farsi uomo.

¹⁷² Si potrebbe chiamare *l'archeologia genetica* del soggetto.

¹⁷³ Ricordiamo le due accezioni principali di coscienza: a) come consapevolezza di se stessi [autocoscienza], b) come sede dei principi morali naturali.

¹⁷⁴ Cf. R. LONGO, *L'ontologico come apertura del sé in quanto altro in Paul Ricœur*, <http://siba-ese.unile.it/index.php/segnicompr/article/download/i18285368a15n42p37/3893> [1.2.2016].

Per Ricoeur l'aggettivo *même*, nel senso di identico e somigliante, a seguito del *soi* è rafforzativo, e rafforzare vuol dire ancora far risaltare un'identità,¹⁷⁵ che esplode in tutta la sua problematicità attraverso la terza intenzione filosofica.¹⁷⁶ Infatti l'identità-*ipse* mette in gioco la dialettica del sé e dell'*altro da sé*: il sé si accoppia all'alterità, che per Ricoeur non è, né può essere solo termine di paragone rispetto al sé, in quanto lo costituisce, lo informa e lo struttura a livello ontologico.¹⁷⁷

La questione è riconoscersi *agenti* e *sofferenti* nel contempo, e quindi bisognosi dell'alterità per consegnare alla coscienza individuale l'intero processo cognitivo e creativo. L'analisi si connette qui all'ermeneutica, poiché la prima non può prescindere dal riconoscimento di un processo non rettilineo e univoco, mentre la seconda necessita della linearità consequenziale del processo descrittivo, narrativo e prescrittivo. *Linearità storica* e *circolo ermeneutico* devono essere considerati momenti indispensabili della costruzione del rapporto del sé con l'alterità, così come della possibilità di passare dalla spiegazione¹⁷⁸ alla comprensione¹⁷⁹ di un testo. La stessa *polisemia* diventa il "luogo" attraverso il quale si attestano gli elementi veritativi del rapporto tra il sé e l'alterità, e, sotto il profilo ermeneutico, le condizioni di possibilità della comprensione di un testo.¹⁸⁰

¹⁷⁵ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 77.

¹⁷⁶ Dopo quella della mediazione riflessiva dell'*io* come un sé, e quella dell'*attestazione*, cioè del luogo nel quale si attua la separazione tra l'*idem* e l'*ipse*, tra ciò che continua ad essere del sé così com'è e ciò che può mutare del sé per rapporto con l'alterità.

¹⁷⁷ R. LONGO, *L'ontologico come apertura del sé in quanto altro in Paul Ricœur*, <http://siba-ese.unile.it/index.php/segnicompr/article/download/-i18285368a15n42p37/3893> [1.2.2016].

¹⁷⁸ La *spiegazione* trova gli strumenti propri nei saperi linguistici e nella filosofia del linguaggio.

¹⁷⁹ La *comprensione* è resa possibile dall'applicazione del sapere e della metodologia ermeneutici.

¹⁸⁰ Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 93: «Il ricorso all'analisi è il prezzo che una ermeneutica, caratterizzata dallo statuto indiretto del sé, deve pagare».

In tale prospettiva diventa utile anche la valorizzazione del *sospetto* come momento veritativo dell'*attestazione*, nell'infinito percorso che conduce il sé all'alterità e viceversa, e il testo alla sua comprensione possibile in un tempo, luogo e condizioni date.¹⁸¹ Il tema resta quello del sé, come luogo nel quale si manifestano i due principi classici di *ἐνέργεια* e *δύναμις*. «Il sé è essenzialmente apertura sul mondo, ma come si potrebbe rendere giustizia a questa apertura stessa, se non si scorgesse nell'iniziativa umana una specifica coordinazione con i moti del mondo e tutti gli aspetti fisici dell'azione?».¹⁸²

L'approccio ermeneutico-fenomenologico ricomprende il *conatus essendi* del testo per rapporto al lettore-esegeta, lasciando aperti infiniti spazi all'*essere*. Piena di suggestioni è la pista emergente da questa lunga costituzione ontologica del "sé", in quanto inesauribile, non sopportando alcuna determinazione linguistica, pratica, narrativa, etica, e perfino metafisica.¹⁸³ Ma tutto ciò è plausibile se si intende bene che cosa sia questo "sé" in relazione all'alterità primaria dell'interlocutore e di chi è terzo costituito come *terzeità*, vale a dire l'umanità intera del tempo del soggetto, comprendendo le umanità antecedenti come *archeologia genetica* di quel "sé", tensione e desiderio di essere, e sforzo per esistere.¹⁸⁴

Ricoeur propone come *polisemia* lo stesso *agire* dell'uomo:

Non abbiamo, forse, [...] molto spesso, considerato il termine "atto" [atto di discorso!] quale sinonimo dei termini "agire e azione"? E non abbiamo, forse, [...], fatto ricorso al termine di "potenza" per dire sia la potenza di agire dell'agente al quale viene ascritta o imputata un'azione, sia il potere dell'agente su colui che patisce la sua azione [*potere su*, che è occasione della violenza in tutte le forme], sia il *potere-in-comune* di

¹⁸¹ La *fenomenologia* e l'*ermeneutica* si coniugano come in un chiasmo, nel quale sono ricomprese rispettivamente anche la *riflessione* e l'*analisi*.

¹⁸² P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 427.

¹⁸³ Almeno nel senso della metafisica classica di matrice aristotelica.

¹⁸⁴ Cf. R. LONGO, *L'ontologico come apertura del sé in quanto altro in Paul Ricœur*, <http://siba-ese.unile.it/index.php/segnicompr/article/download/i18285368a15n42p37/3893> [1.2.2016].

una comunità storica, che riteniamo più fondamentale rispetto ai rapporti gerarchici di dominio fra governanti e governati?¹⁸⁵

Nella *polisemia* dell'agire la dimensione ontologica del discorso si intreccia con quella fenomenologica. Vi è un *continuum* nel passaggio fra la dimensione complessa del sé costituito in *medesimezza* e *ipseità*, e dell'altro costituito in *alterità* e *terzeità*. La rilevanza morale della struttura triadica del dialogo [*dialogo*] non fa che confermare la rilevanza ontologico-ermeneutica dell'indagine sul discorso, in ogni tempo e luogo, e oltre.

L'ontologico è apertura del sé e dell'altro, dell'*alterità-passività* che costituisce e destituisce il sé attraverso una dialettica di *scioglimento e legamento* in una ideale ripresa dei sommi generi platonici. Ontologia spezzata di un sé altrettanto spezzato e frammentato, [...] e tuttavia ontologia concreta, impegnata cioè a cogliere il senso della vita nelle pieghe dell'esistenza. Ontologia aperta non allo spaesamento, ma al recupero di un sé-nel-mondo, là dove il sé si trova in relazione con altro. Ed è a partire dall'altro che il sé si scopre, si modella, si riconosce e si attesta come un sé in quanto altro.¹⁸⁶

Ricoeur in questo passo sembra quasi andare oltre la lezione gadameriana della "fusione degli orizzonti", ipotizzando, senza abbandonarla, due prospettive ermeneutiche complementari: l'una rivolta alla storia del linguaggio, che indica al "filosofo ermeneuta" il compito di scorgere delle cifre in grado di pre-vedere il futuro, fondata sulla memoria ancestrale del linguaggio e delle sue espressioni; l'altra, rivolta al futuro, fa conto sulla prima e si fa pre-monizione: ambedue, però, collegate e messe in opera dal simbolo: la *parola*, tramite la *metafora*, diventa *simbolo*, e si pone come veicolo e struttura del *senso*.

¹⁸⁵ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 416.

¹⁸⁶ R. LONGO, *L'ontologico come apertura del sé in quanto altro in Paul Ricœur*, <http://siba-ese.unile.it/index.php/segnicompr/article/download/-i18285368a15n42p37/3893> [1.2.2016].

Lo *spiegare* [il “togliere le pieghe”] della traduzione, ha quindi sempre bisogno del *comprendere*: è l’azione dell’interprete, il quale deve farsi carico di tutto ciò che sovrabbonda oltre la traduzione del termine con un altro termine di lingua diversa, più o meno corrispondente.¹⁸⁷ E conclude:

Due parole sulle *parole*: le parole hanno più di un significato ciascuna, come risulta dai dizionari. Questa proprietà si chiama *polisemia*. Il significato è allora ogni volta delimitato dall’uso, il quale consiste essenzialmente nel vagliare la parte del *senso* della Parola che conviene al resto della frase e concorre con questo all’unità del *senso* espresso e offerto allo scambio. [...] Ed è nel gioco della domanda e della risposta che le cose si precisano o si confondono. Infatti non esistono solo i contesti evidenti, esistono contesti nascosti e ciò che chiamiamo le connotazioni che non sono del tutto intellettuali bensì affettive.¹⁸⁸

La comprensione del testo dice che la spiegazione del testo stesso non può finire mai, lasciando sempre margini di ulteriorità relative al contesto della ricezione, alle caratteristiche del recettore, al clima culturale e al *senso* stesso. Vi è dunque un’equazione: “*capire è tradurre*”, che rappresenta in modo icastico ciò che il nostro autore vuole significare per sottolineare ancora più decisamente il legame necessario, ontologico, fra il linguaggio, scritto o parlato, e la sua interpretazio-

¹⁸⁷ Anche in Origene troviamo una consonanza con la “via lunga” proposta da Ricoeur, tra lo “spiegare” e il “comprendere”. La metodologia della *quaestio*, in qualche modo, anticipa di milleseicento anni la proposta ermeneutica del filosofo francese. L’alessandrino aveva a disposizione gli *Hexapla*, sinossi biblica a sei voci [per le attività di *collatio et emendatio*], utilizzate per proporre testi diversi all’attenzione degli allievi, che leggevano, memorizzavano e preparavano le *quaestiones* da discutere con il *didaskalos*: un “esercizio della mente” ascetico, capace di portare progressivamente a una certa comprensione del *senso*, attraverso pressoché infiniti percorsi e confronti.

¹⁸⁸ P. RICOEUR, *Dialoghi sulla civilizzazione*, Jaca Book, Milano 1988, 5.

ne, di cui l'atto di traduzione fa parte. L'*estraneo* va dunque fatto entrare nel nostro mondo, con le sue parole talora strane, o dolenti e incomprensibili, finché non diventino un linguaggio che comincia ad appartenerci.¹⁸⁹ Egli propone una definizione di ermeneutica, come scienza che vuole entrare in seria discussione con le altre scienze del testo, dalla semiologia all'esegesi, poiché infine: «L'ermeneutica è la teoria delle operazioni concernenti la comprensione dei testi nel rapporto con l'interpretazione dei medesimi».¹⁹⁰

Tale espressione è forse la più adatta a dar conto di una possibilità di superamento dell'aporia originaria tra lo *spiegare* e il *comprendere*. Ecco, ciò che per Ricoeur resta uno iato, un'aporia [tra lo spiegare e il comprendere], forse per Origene è più propriamente un susseguirsi di tappe lungo un percorso che prevede i due momenti, ma spesso intrecciati, e a volte indissolubili. Ciò che anche qui, in qualche modo, collega ambedue è forse la comune appartenenza alla diuturna modalità del dialogo, vuoi, come in Origene, sviluppato nello svolgimento della *quaestio*, vuoi, come in Ricoeur, intravisto nei continui rimandi tra il *senso* proprio e il *senso* metaforico, nella infinita possibilità espressiva e performativa della parola.

¹⁸⁹ Un'osservazione interessante riguarda il distinguo contenutistico e funzionale operato da Ricoeur tra ermeneutica filosofica o *generale*, ed ermeneutica biblica *regionale*; cf. P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia Editrice, Brescia 1983, 79, studi tratti da F. BOVON – G. ROUILLER (edd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* [Genèse 22 et Luc 15], Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975.

¹⁹⁰ P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 13.

**PER UN TOMISMO ANAGOGICO.
IL CONTRIBUTO DELLA TEORIA DELL'EXEMPLAR**

ANTONINO POSTORINO

Editor's note: Antonino Postorino, professor of History of Philosophy and Metaphysics, also teaches Fundamental Theology, Theological Anthropology and Philosophical Ethics.

Proceeding from the analysis of the Exemplar theory, a recent contribution to the "anagogical" Thomist perspective, he surveys what happens of Aristotelic conceptualism when it is kept under the control of a rigorized metaphysics; then, he follows the further development of Aristotelic conceptualism into Thomistic conceptualism, which leads to the achievement of a creationist ontology that makes it possible to overcome the typical dualistic form of the ancient Greek thought.

Subsequently, the author examines the meaning of the "fifth cause," coming on top of the fourfold Aristotelian causality: i.e. the "exemplary cause," which allows the creative act to be determined as a free act. The fifth cause thoroughly embraces the Aristotelian fourfold causality system, and manifests itself as the original structure of the truth: the eternal plan of God, who is freely creative and absolute self-consciousness.

Eventually, Postorino considers the general development of ontology, in which the ancient dualism continues to remain in use until the modern theory of knowledge, only surpassed by the so called "dialectical ontology;" furthermore, he observes that such an overcoming reaches the concept of "absolute self-consciousness," retaining however traces of imperfection. It is the anagogical Thomism that on the one hand anticipates dialectic ontology, by offering a strictly philosophical concept of God as an absolute and a freely creative self-consciousness, and on the other hand exceeds dialectical ontology, outlining the concept of God as an absolute self-consciousness, creative and perfect at the same time, in the framework of an "ontology of the original."

I.

INTRODUZIONE: VERSO UN'ONTOLOGIA FONDAMENTALE

1

Affermato il carattere non semplicemente attributivo ma sostanziale della teologia come scienza¹, è parte di questa affermazione lo sviluppo del contenuto di questa scienza nel quadro di una metafisica rigorizzata, tale quale è necessaria all'impostazione anagogica della riflessione teologica. E poiché tale contenuto è quello che si delinea nel pensiero di Tommaso, la prospettiva nella quale si inquadra il problema di un'ontologia fondamentale al servizio della teologia² è quella di un tomismo anagogico³. In questa prospettiva si svolge l'intero lavoro testimoniato dal presente scritto.

¹ Per tale affermazione lo scrivente fa riferimento al suo precedente articolo *Utrum sacra doctrina sit scientia*, in «Sacra Doctrina», 60 / 1 (2015), pp. 293-345.

² La questione del «servizio» che la filosofia dovrebbe rendere alla teologia secondo l'antica e celebre formula della *philosophia ancilla theologiae* – formula che solleva comprensibili resistenze in ambito filosofico, dato che è lo stesso Aristotele ad affermare che la nobiltà della filosofia sta nell'essere la sola scienza libera, vale a dire puramente fine a se stessa (*Metafisica* I, 2, 982 b 24-28) – deve passare per un chiarimento che renda tale formula del tutto accettabile dalla *mens* puramente filosofica. Questo accade quando si intenda il «servizio» come ministerialità liberamente decisa, nel qual caso esso dimette qualunque sospetta propensione al servilismo, e la filosofia si fa servitrice tanto più utile quanto più autonoma, rigorosa e inflessibile (si può ricordare che Socrate, per molti versi padre della filosofia come tale, ha pagato consapevolmente con la vita il suo «servizio del dio [*λατρεῖα τοῦ θεοῦ*]): cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 23, c). Un servizio condiscendente e compromissorio, infatti, non soltanto fa il male della filosofia tradendone il carattere di scienza necessaria, ma fa inoltre il male della teologia, che da un tale supporto, peraltro inetto a far venire a galla le vere difficoltà che sono da risolvere per garantirle il carattere di scienza, non ricava alcun bene.

³ Per una denominazione attestata di tale direttrice teorica, cfr. G. BARZAGHI, *Habitat ecclesiale e habitus teologico. Per un tomismo anagogico*, in «Divus Thomas» 40 / 1 (2005).

2

Un'ontologia fondamentale non nasce come Minerva dal senno di Giove, ma va determinandosi in modo peculiare lungo l'intera storia della filosofia e in un certo senso coincide con essa, quando si superi l'astrattezza della scansione temporale e si consideri l'oggetto che in essa prende forma in virtù dell'interno principio di necessità, facendo così venire progressivamente in luce una verità totale ed eterna che in quella scansione temporale va manifestandosi all'insegna dell'incontrovertibilità – incontrovertibilità solo in forza della quale, e solo all'interno dell'ambito da essa implicitamente fondato, può appena manifestarsi la controversia come tale.

Considerando questo sviluppo complessivo si possono distinguere diverse età, ciascuna delle quali costituita come complessa elaborazione all'interno di un orizzonte teoretico che si apre con una vera e propria rivoluzione speculativa, e che si va a chiudere quando in forza di questa interna elaborazione sono sorte le premesse che condurranno alla rivoluzione speculativa successiva, destinata ad aprire l'orizzonte della nuova età. Essendo il nostro oggetto l'ontologia, i nomi che assumiamo come portatori simbolici del senso pregnante della loro età sono quelli di Parmenide, Aristotele, Tommaso, Hegel, Severino.

3

La rivoluzione speculativa che apre la prima età è il sorgere del pensiero filosofico come tale, che si distacca in modo irreversibile dal mito e si predispone a subordinarsi al principio di necessità⁴,

⁴ La radice semantica è quella della forza costrittiva esercitata dalla realtà delle cose, che si impone senza possibilità di resistenza: il greco adopera la parola *χρῆσόν*, ossia «ciò che *deve* essere», «ciò che *non può* non essere», «inevitabile», «ineluttabile», o anche la parola *ἀνάγκη*, che vale come «costrizione», «coazione». In questo senso il principio di necessità vale come principio di realtà: opporsi alla necessità è vano perché la realtà è più forte di qualunque cosa. Un ulteriore chiarimento viene dall'etimo latino: *necessarius* è da *nec-cedere* o *nec-cessare*, il che significa che il «necessario» è ciò che *non viene meno* e *non cessa*, ossia che dà garanzia di mantenersi sempre e comunque come verità indiscutibile.

che non è ancora teorizzato perché è viceversa lui a fondare la teoresi come tale, ma che è avvertito come inviolabile, pena il perdere la stessa dimensione della filosofia. È questa l'età presocratica, e il nome simbolico è quello di Parmenide poiché nella sua riflessione l'intera problematica ontologica – che in sé è tale fin dall'inizio, nonostante i grandi temi dell'unità e della molteplicità, dell'essere e del divenire, della verità e dell'opinione, siano ricondotti alla totalità della «natura» diveniente⁵ – viene riportata ai suoi termini genuini, vale a dire a una esplicita ontologia⁶, cioè a una scienza dell'essere la quale ha in se stessa il proprio principio e la propria misura, e che è insieme esplicitazione e tematizzazione di quel principio di necessità che fonda fin dall'inizio la prospettiva teoretica come tale. Le formidabili difficoltà sollevate dall'ontologia parmenidea determinavano peraltro nel nascente pensiero filosofico una profonda crisi, che, mostrando l'aporetica inconciliabilità fra necessità logica e immediata evidenza fenomenologica, metteva in mora la verità filosofica come tale, facendola scivolare nel mobile gioco del relativismo sofistico⁷.

L'età successiva è aperta dalla rivoluzione socratica, che, indagando sulla struttura linguistica degli omonimi, ritrova l'apparentemente perduta absolutezza della verità filosofica nell'intelaiatura delle essenze sapute dal concetto. È questa l'età classica, la cui prima parte, detta solitamente greco-classica, può trovare come simbolo pregnante Aristotele, nella cui opera lievitano crescendo secondo la loro natura gli ingenti risultati della speculazione platonica intesi, attraverso la concettualità socratica, a riguadagnare

⁵ La φύσις – da φύω, cioè «fluire», «scorrere» –, di cui si cerca l'ἀρχή – da ἄρχω, cioè «cominciare», «esser primo» –, vale a dire il principio stabile e unitario.

⁶ È nella filosofia di Parmenide che l'oggetto della considerazione è posto come εἶναι, «essere», o τὸ εἶναι, «l'ente» o «l'essente» o «ciò che è», e si dice che «la dominatrice necessità [κρατερὴ ... Ἀνάγκη] lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge» (H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1975, 28 B 8).

⁷ Così Protagora: «Di tutte le cose misura è l'uomo [πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος]: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono» (DK 80 B 1).

l'intera architettura cosmica – della cui trattazione coerente l'età presocratica non era stata all'altezza – a un'ontologia rigorosa che sapesse rendere conto dei problemi apparentemente insolubili posti dalla filosofia parmenidea. Questi risultati in Aristotele si accrescevano e si approfondivano giungendo alla prima compiuta sistematica filosofica, e l'ontologia aristotelica andava a costituire, come quella parmenidea che di essa era momento – per quanto segretamente problematico⁸ –, un'acquisizione definitiva del pensiero occidentale.

L'età della quale può essere assunto formalmente come simbolo Tommaso è la seconda parte dell'età classica, detta solitamente classico-cristiana, e la rivoluzione che la apre – che è rivoluzione spirituale, e solo in seconda istanza speculativa – è quella cristiana. Da un punto di vista puramente filosofico essa ha le sue radici nell'ultimo grande sviluppo del pensiero greco, cioè nel neoplatonismo soprattutto plotiniano, il quale porta in sé un aristotelismo mediato, e offre un impianto sistematico all'autoriflessione concettuale della fede cristiana. La statura simbolica di Tommaso sta, al di là della sua oggettiva grandezza filosofica e proprio in virtù di questa, nell'aver saputo dare a questa autoriflessione della fede che è la teologia uno statuto rigorosamente scientifico nel senso precisamente epistemologico del termine, costituendola come perfettamente omologa con l'ontologia⁹.

⁸ È la questione del «parricidio», che Platone afferma doversi compiere nei confronti di Parmenide (*Sofista*, 241 d – 258 e) rispettandone la verità ma insieme superandola – superamento consistente nel poter affermare in modo non contraddittorio la molteplicità ontologica, e che più tardi Severino avrebbe definito «mancato», nel senso che invece in Aristotele persisteva la contraddittorietà del divenire ontologico (cfr. E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985), così da porre il problema di un emendamento della metafisica classica, ciò che già costituiva il programma della filosofia «neoclassica» (cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica* (1958), in *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995), incentrata su una «rigorizzazione» di tale metafisica (cfr. ID., *Per la rigorizzazione della teologia razionale* (1969), in *Conversazioni di metafisica*, cit.).

⁹ È questo l'oggetto del già citato articolo *Utrum sacra doctrina sit scientia*.

L'età successiva è quella moderna, e Hegel ne è il simbolo indiscutibile¹⁰, poiché nella sua filosofia l'intera problematica suscitata dalla rivoluzione cartesiana, coi suoi esiti da un lato innovatori e irreversibili, dall'altro distruttivi riguardo al concetto stesso della metafisica¹¹, conducevano alla liquidazione della stessa

¹⁰ Citiamo il giudizio, che crediamo definitivo, di Karl Barth (in K. BARTH, *Filosofia e rivelazione*, trad. it., introd. e note di V. Vinay, Silva Editore, Milano 1965, pp. 387-388): «[...] la grandezza della filosofia hegeliana sta nel fatto che essa non è la scoperta accidentale di un singolo individuo pieno d'ingegno – a differenza di Schelling, Hegel non voleva proprio esserlo – ma è stata la voce possente e impressiva di tutta un'epoca, la voce dell'uomo moderno o di colui che dal 1700 al 1914 si chiamò l'uomo moderno [...]. Il fatto che l'uomo moderno divenne infedele a Hegel, non ci deve indurre in errore. Ben pensava e pensa ciò che pensava Hegel, anche se arrossendo e vergognandosi e sorridendo imbarazzato, ingrato abbastanza, si allontanò da Hegel, dopoché questi, al principio col suo applauso, aveva detto ciò ch'egli stesso con mille lingue voleva dire, ma non sapeva minimamente dire altrettanto bene». L'analisi di Barth va poi oltre, e si pronuncia sul valore *teologico* della speculazione hegeliana, che considera inferiore – quanto a valore teologico – solo a quella di san Tommaso: «Da questo punto di vista, si possono intendere tutte le peculiarità formali della filosofia hegeliana. Fondata sull'identità della fiducia in Dio e della fiducia in se stesso, deve qui pervenire a un metodo che mai fallisca, mai venga meno. Fondata su questa identità, deve mostrare come risultato del pensiero un sistema, un calcolo della conoscenza e un bilancio della verità in pareggio. [...] Se accanto a questa filosofia, la teologia in un primo momento sembra impallidire, ciò non avviene perché confutata e dissolta in un modo particolarmente pericoloso ed efficace – Hegel non pensa minimamente a un'impresa così indelicata; egli è stato in fondo tutta la vita un figlio fedele dell'Istituto Teologico di Tubinga – ma perché tutto ciò che sembra essere lo splendore particolare e la particolare dignità della teologia appare qui incomparabilmente meglio custodito e onorato che nelle mani degli stessi teologi (fatta eccezione forse di Tommaso d'Aquino), perché la teologia qui alimentata e custodita, non viene superata nell'atto di questa filosofia, ma ha superato se stessa» (ivi, pp. 385-386).

¹¹ Ciò accade lungo il versante empiristico, con una progressione negativa dal pensiero di Locke a quello di Hume.

ontologia¹². La grandezza dell'opera hegeliana sta nell'aver saputo ritrovare la verità metafisica dell'età classica in una nuova metafisica di consistenza potenziata, che supera l'astratta separatezza di essere e pensiero componendoli nell'ontologia dialettica, nella quale la stessa contraddizione dovuta a quella separatezza entra a far parte, come risolta, della struttura ontologica della verità dell'intero¹³.

L'età successiva, in cui tuttora siamo, è appunto l'età contemporanea, la quale è aperta da una rivoluzione negativa che presume di essere liquidatrice del concetto stesso della verità immutabile. Questa età è dominata, dal punto di vista filosofico, dalla prospettiva

¹² Tale esplicita liquidazione è attestata nella filosofia kantiana: «l'orgoglioso nome di Ontologia, che presume di dare in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale [...], deve cedere il posto a quello modesto di semplice Analitica dell'intelletto puro» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, 2 tomi, a cura di G. Gentile e Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1981, I, II, Lib. II, Cap. III).

¹³ L'ontologia dialettica, complice un falso concetto dell'«idealismo» tedesco, è stata, e si trova talora ancora intesa, come una sorta di soggettivismo creativo, nel quale il pensiero accamperebbe la pretesa incongrua di produrre l'intera realtà, e in questo senso esso viene contrapposto al realismo. Ora, anche senza voler considerare il fatto che l'avvertenza della perfetta simmetria e pariteticità tra realismo e idealismo si trova tanto in Fichte quanto in Schelling, al punto da proporre entrambi la categoria dell'ideal-realismo (*Ideal-Realismus*) o real-idealismo (*Real-Idealismus*) (cfr. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., III, § 5, II, p. 549; SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., in REALE-ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1988, pp. 55-56), un attento esame della struttura della dialettica mostra in maniera non semplicemente enunciativa ma del tutto trasparente come si realizzi in essa una sorta di realismo originario. La parte del pensiero è qui svolta dalla riflessione, ed è svolta esercitando la sua funzione più propria, che è l'astrazione connessa con l'induzione (cfr. ARISTOTELE, *An. Post.* I, 18, 81a-b), essendo la base materiale dell'attività astrattiva la totalità del reale quale si dà immediatamente nell'esperienza sensibile, ed essendo il soggetto dell'attività astrattiva, in quanto operante, altrettanto reale dell'oggetto a cui si rivolge, dunque necessariamente incluso in quella realtà sulla quale opera.

di fondo tracciata dal pensiero nietzschiano¹⁴ e dalla in qualche modo corrispondente ontologia heideggeriana¹⁵, da un altro lato dal pensiero scientifico che ha dimesso ogni pretesa filosofica, ma che ha quale presupposto implicito la detta negazione. Se abbiamo proposto Severino quale simbolo di questa età¹⁶, lo abbiamo fatto

¹⁴ Si tratta del concetto della «morte di Dio», il cui significato vuol essere quello dell'estinzione irreversibile della presunta illusione di una verità immutabile entro la quale ogni cosa acquista il proprio senso nella relazione assoluta a tutte le altre (cfr. *Utrum sacra doctrina sit scientia*, cit., nota 79).

¹⁵ Nel suo studio sulla filosofia di Nietzsche (insieme di saggi – i corsi universitari tenuti a Friburgo fra il 1936 e il 1940 più altre trattazioni stese fra il 1940 e il 1946 – raccolti nel volume M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Ed. Neske, Pfullingen 1961, trad. it. e cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994), Heidegger interpreta Nietzsche non, quale lui ritiene di essere, come la prima voce dell'età post-metafisica, ma come l'ultima voce dell'età metafisica: infatti secondo l'analisi di Heidegger ciò che la metafisica è sempre stata *in sé*, ossia volontà di potenza, in Nietzsche diviene *per sé*, ossia adegua la propria *existentia* alla propria *essentia*, rappresentando questo esito il definitivo superamento, ossia la *Überwindung* della metafisica. D'altronde, che Nietzsche sia l'ultimo metafisico o il primo post-metafisico, resta fermo per Heidegger il teorema secondo cui la metafisica è superata senza appello, anche se la sua ontologia, così radicalmente negatrice, poteva essere al contrario interpretata – soprattutto guardando al «secondo» Heidegger, quello della *Kehre* – come una porta di nuovo spalancata sulla metafisica (così fa Severino nella sua tesi di laurea: E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, pubblicata, con prefazione di G. Bontadini, da Vannini, Brescia 1950, poi, con altri scritti, da Adelphi, Milano 1994).

¹⁶ Porre Severino quale simbolo di questa età è in qualche modo un'abbreviazione, poiché autentico valore simbolico – nel detto modo *e contrario* – si deve attribuire al programma «neoclassico» della «rigorizzazione» della metafisica (cfr. nota 8), del quale Severino è in un primo momento realizzatore sulla linea del maestro Bontadini, successivamente in una posizione radicalmente critica, e tuttavia sulla linea di un'ontologia emendata dal nichilismo che in quella prospettiva aveva la sua fonte (per la continuità tra Bontadini e Severino sulla via della rigorizzazione dell'intera prospettiva ontologica, cfr. L. MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro col pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010).

in un certo senso *e contrario*, perché nella sua filosofia l'istanza ontologica torna a farsi valere al massimo della sua intensità teoretica, confrontandosi puntualmente con la sua presunta liquidazione e mostrando la necessità inconcussa della dimensione dell'incontrovertibile che segna una ontologia intesa come struttura originaria della verità. È questa – noi crediamo – la via da seguire affinché l'età contemporanea possa arrivare a definirsi post-moderna autenticamente – nel senso di un superamento dei problemi posti dalla modernità –, oltrepassando quel concetto della post-modernità che la identifica con la dissoluzione debolista, e offrendo alla teologia del terzo millennio un fondamento ontologico all'altezza dei problemi in campo¹⁷.

4

Questa scansione dell'intero sviluppo dell'ontologia in età successive, pensabili ciascuna come un orizzonte speculativo che fa capo a una forte personalità filosofica capace di dare a tale orizzonte la sua specifica struttura e la sua posizione nel quadro evolutivo, è funzionale al taglio che vogliamo dare a questo studio, la cui finalità è mostrare il valore di un recente contributo agli studi tomistici¹⁸, nel quale viene presentata la teoria dell'*Exemplar*.

Il nostro studio si mostra subito complesso per più ragioni, esporre le quali implica anticipazioni di tesi che soltanto nel loro concreto svolgimento potranno guadagnare il loro spessore teoretico, anche se non è da escludere che tali anticipazioni possano avere un certo valore introduttivo.

La complessità dell'indagine sta nel dover prima di tutto correlare sul piano storico-teoretico strutture appartenenti a orizzonti successivi, e, data la presenza, in questo complessivo sviluppo, di anticipazioni e retrospezioni, la complessità viene a investire lo stesso piano dell'esposizione, nel senso che la considerazione del contenuto di un certo orizzonte nel quadro di consapevolezza dell'orizzonte

¹⁷ Per questo ruolo centrale di Severino anche in una prospettiva dichiaratamente teologica, cfr. ancora L. MESSINESE, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

¹⁸ Si tratta di: G. BARZAGHI, *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015.

successivo viene a mutare sostanzialmente tale contenuto, che pur materialmente resta quello dell'orizzonte precedente.

Venendo più concretamente al nostro oggetto di trattazione, la prima correlazione, del tutto scontata, è quella che fa della metafisica aristotelica un momento portante del pensiero tomistico. La seconda correlazione sta nell'osservare che i concetti fondamentali della metafisica aristotelica hanno nel pensiero tomistico un ampliamento e un approfondimento che permette a Tommaso di far fronte a un problema emergente che non si poneva alla metafisica antica, vale a dire il superamento del dualismo ontologico in essa attestato. Una terza correlazione è quella secondo cui questo superamento del dualismo antico non è ancora superamento del segreto nichilismo che ipotoca l'intero pensiero classico, così che tale dualismo risulta superato senza contraddizione solo quando la metafisica tomistica, nella quale tale superamento si compie di fatto, sia guardata alla luce di una ontologia dell'originario, dunque retrospettivamente in un quadro di consapevolezza più ampio. Un'ultima correlazione è quella che viene a porsi osservando come questa metafisica tomistica, considerata nel quadro di un'ontologia dell'originario, mostri di prefigurare *in nuce* quell'ontologia dialettica che precedeva e in certa misura fondava la stessa ontologia dell'originario, così che un tomismo anagogico, vale a dire che si valga di questa ontologia, mostra in un quadro metastorico di non valersene come di uno strumento estrinseco, ma addirittura di alludere ad essa come ad una piena realizzazione di se stesso proprio in quanto tomismo.

Nel mostrare sicuramente – sebbene in certa misura solo implicitamente – tutte queste correlazioni sta appunto il valore della teoria dell'*Exemplar* che noi facciamo oggetto di studio, essendo momento di tale studio una precisa direttrice di esplicitazione dell'implicito, quando se ne possa mostrare la necessità.

5

Si pone qui il già richiamato problema dell'esposizione, che, data la detta complessità dell'indagine, rende opportuno un chiarimento preliminare che anticipi sia il contenuto sia il criterio delle parti di questo scritto che seguiranno questa prima parte, soltanto introduttiva.

Ci porremo dunque subito in quell'orizzonte teoretico che è proprio della metafisica rigorizzata che mette capo all'ontologia dell'originario, e alla luce di essa esamineremo la deduzione della concettualità aristotelica, rispettando da un lato i meccanismi di necessità che guidavano l'autore, dall'altro il portato di un quadro di consapevolezza che lo oltrepassava. Sarà questo il contenuto della seconda parte.

Restando in questo orizzonte esamineremo lo sviluppo originale e inedito di quella concettualità nel quadro del pensiero tomista, mostrando da un lato il risultante superamento del dualismo antico, da un altro lato il vizio nichilistico che grava sull'intera metafisica classica, rendendo quel superamento teoreticamente pertinente ma non ancora adeguatamente fondato. In questo esame consisterà la terza parte.

Nella quarta e ultima parte, infine, prenderemo in esame la teoria dell'*Exemplar* nel quadro in cui essa stessa si offre, che è quella di uno sguardo sull'aristotelismo tomista alla luce di un'ontologia dell'originario. Potremo allora vedere come qui, per così dire, tutti i pezzi vadano al loro posto, e l'intero sviluppo dell'ontologia, dall'età parmenidea a quella contemporanea, si trovi da un lato compreso, dall'altro in qualche modo prefigurato nella sintesi tomista, in una maniera tale da includere intrinsecamente rilevanti sviluppi strutturali intermedi, come tipicamente l'ontologia dialettica.

II.

DEDUZIONE DELLA CONCETTUALITÀ ARISTOTELICA NEL QUADRO DI UNA METAFISICA RIGORIZZATA

6

L'intenzionalità speculativa originaria consiste nel pensare, o riflettere chiaramente, ciò che lo spettacolo della realtà ci mette di fronte. L'accoglimento nel pensiero – o nel soggetto, o nella coscienza, o come altro si voglia dire – di questo spettacolo per come esso si dà è *l'esperienza*, e il contenuto dell'oggetto così accolto consiste in un'immediata molteplicità di determinazioni in perenne mutamento, ciascuna per sé e ciascuna in relazione a tutte le altre.

Volendo ricondurre questo contenuto a un'unica determinazione che designi linguisticamente la totalità di queste determinazioni in perenne mutamento, tale unica determinazione è *l'essere*, concetto che copre per astrazione qualunque più specifica determinazione contenuta nell'oggetto da esso designato¹⁹. La posizione della totalità reale come *essere* è però destinata a porre difficili problemi, dovendo fare i conti prima di tutto col fatto che il linguaggio già instaurato – il quale deve in qualche modo riflettere un fondo non linguistico – designa da sempre le differenze immediatamente date come *non essere*, e questo mette fin dall'inizio la riflessione in contrasto con se stessa, facendole perdere la richiesta chiarezza. Dando infatti espressione linguistica al sussistere immediato della differenza tra A e B, e dicendo dunque che A *non è* B, si deve poi d'altronde ammettere che B *è* – vale a dire è incluso nell'essere, e non può che essere così –, dunque si deve ammettere che A, da un lato *essendo* semplicemente, cioè sussistendo, dall'altro lato *non essendo* B, il quale dal canto suo *è*, cioè sussiste, contraddittoriamente *non è l'essere*, vale a dire non è ciò che sussiste, o sussiste come ciò che non sussiste, dunque è *il non essere*, o più semplicemente è *nulla*.

Affermare la pur evidente differenza immediata porta così al concetto del *nulla*, il quale è una contraddizione in termini: il nulla noi *lo nominiamo*, ed è anzi una determinazione che sorge con necessità dallo stesso pensiero della differenza, e se lo nominiamo è un oggetto del nostro pensiero, dunque è *essere*, poiché non è possibile essere nel pensiero senza essere²⁰. Il nulla è così la contraddizione in termini di un *non essere che è*, o di un *essere che non è*. E poiché

¹⁹ Come si è detto (cfr. nota 5), l'oggetto totale è per la filosofia nascente designato dal termine φύσις, che nella radice φύω, «fluire», «scorrere», mette l'accento sul perenne mutamento, mentre il designarlo come εἶναι, «essere», appartiene alla filosofia parmenidea (cfr. nota 6), con la quale sorge l'ontologia come tale, con tutti i problemi in essa impliciti.

²⁰ È questa l'affermazione radicale della nascente ontologia: «perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), né lo puoi esprimere [οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τὸ μὴ εἶναι (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις] ... lo stesso infatti è il pensare e l'essere [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι]» (DK 28 B 2-3).

questa contraddizione è indotta dall'aver accettato le differenze come vere, l'unica soluzione sembra quella di respingerle come soltanto illusorie, erroneamente testimoniate dal linguaggio²¹. L'essere, che designa originariamente la totalità delle differenze in perenne mutamento, si contrae così in unità indifferenziata, puntiforme e immutabile, semplicemente in sé identico a sé²², e il contenuto dell'esperienza sembra del tutto perduto all'ontologia.

7

La verità affiorante dall'ontologia parmenidea è incontrovertibile in senso tecnico, cioè nel senso che una negazione di tale verità si costituisce come autocontraddizione, ossia nega se stessa nell'atto stesso di negare quella. Questa incontrovertibilità induce però una grave aporia, poiché altrettanto incontrovertibile sembra essere ciò che si dà immediatamente nell'esperienza come appunto la differenza, e non è pensabile l'opposizione di due incontrovertibili che si negano reciprocamente, dato che l'incontrovertibilità consiste proprio nel costituirsi come autocontraddizione della negazione della verità – la quale è così rinsaldata in se stessa.

Va poi detto che, volendo tener fermo all'incontrovertibilità della ragione e disponendosi a negare l'incontrovertibilità dell'esperienza sensibile valendosi dell'argomento parmenideo della sua illusorietà, non si salva con ciò l'incontrovertibilità della verità parmenidea, la quale, *prima ancora* di essere messa in questione da un'opposta incontrovertibilità del darsi immediato nell'elemento sensibile – ciò che, come abbiamo appena visto, può almeno imme-

²¹ Cfr. DK 28 B 8, vv. 42-45: «Perciò saranno tutte soltanto parole [πάντ'ὄνμ(α) ἔσται], quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero [πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ]: nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore».

²² I tratti specifici dell'essere così concepito – unità, eternità, omogeneità, indivisibilità, immobilità, immutabilità – sono dedotti da Parmenide sotto la guida della necessità che esclude tutto ciò che implica un non essere (cfr. DK 28 B 8, vv. 5-7: «Non resta ormai che pronunciarsi sulla via che dice che è [ὡς ἐστίν]. Lungo questa sono indizi in gran numero [σῆματ'ἔασι πολλὰ]»).

diatamente essere messo in dubbio –, è messa in questione *dalla sua stessa struttura*, ossia ha in sé implicita una contraddizione che ne compromette l'incontrovertibilità. Detto infatti che l'insieme delle differenze non è verità ma è illusione, ossia mera apparenza, può sorgere la domanda se tra verità e apparenza *sussista una differenza*, ed entrambe le risposte possibili mettono l'ontologia parmenidea in contrasto con se stessa: se infatti si dice che la differenza *sussiste* – e *si deve* dire, quando si voglia salvare la verità *di contro* all'erronea apparenza –, si nega con ciò la stessa verità che afferma il necessario *non sussistere* della differenza come tale; se invece si dice che la differenza *non sussiste* – e *si deve* dire, quando si voglia restare coerenti con la verità che si afferma –, si nega con ciò la stessa verità che afferma implicitamente *il sussistere* della differenza tra verità e apparenza. Come dunque si vede, la verità parmenidea – che sul piano dell'astrazione assoluta resta incontrovertibile – può soltanto credere di rinsaldarsi nella propria verità escludendo le differenze come soltanto apparenti: tali differenze sono infatti il persistere incoercibile di *ciò da cui* si è fatto astrazione, dunque quella esclusione basta di per se stessa a far penetrare in quella verità la differenza che lei esclude estrinsecamente, rendendola da essa intrinsecamente segnata e così contraddittoria.

8

L'ontologia deve dunque, mossa dagli stessi problemi che sorgono autonomamente nel suo seno, procedere oltre se stessa riguadagnando l'incontrovertibilità che da se stessa mette in questione. Ciò che si mostra ora necessario è guadagnare all'essere quella differenza che è già originariamente in lui, ma vi è come contraddittoria. Dunque, mantenendo l'uso linguistico del designare la differenza come un non essere (e l'uso va mantenuto, poiché non soltanto questo uso, come già si è detto, deve riflettere in qualche modo un fondo non linguistico, ma tale fondo è ormai emerso portando la contraddizione nello stesso essere, o più precisamente mostrando in lui qualcosa di prima non visto), il problema è comprendere il significato dell'*essere del non essere*, ovvero del *non essere dell'essere*.

Questi concetti sono per ora contraddittori, poiché sul piano apofantico equivalgono ad attribuire a un soggetto un certo predi-

cato e insieme il predicato opposto²³: il non essere, che non è, è, e l'essere, che è, non è. Si tratta dunque di vedere in che modo sia l'essere sia il non essere siano *predicabili* senza contraddizione, vale a dire conciliabili con la sussistenza incontraddittoria del soggetto della predicazione: così l'essere, in quanto predicabile del non essere, deve preventivamente assicurarsi che questo non essere *sia*, ossia sussista *a prescindere* dalla successiva predicazione che gli attribuisce l'essere; e il non essere, in quanto predicabile dell'essere, deve preventivamente assicurarsi di *essere*, e questo *a prescindere* dalla successiva predicazione che gli conferisce di riflesso quell'essere che è l'essere del soggetto di cui è predicato.

Diciamo allora che l'essere che non è è *il diverso*, e che il non essere che è è *la diversità*: l'essere che non è è *il diverso*, nel senso che è, o sussiste per sé come necessariamente identico a sé, mentre *non è un altro*, il quale altro a sua volta sussiste per sé come necessariamente identico a sé; e il non essere che è è *la diversità*, nel senso che è un per sé sussistente non essere un altro, attribuibile a ciascuno dei due termini, ciascuno infatti per sé sussistente e non essente l'altro²⁴.

9

Col sorgere del concetto del *diverso*, tanto l'essere quanto il non essere guadagnano un nuovo statuto, che li rende compatibili come non contraddittori fra loro, e che fa albeggiare concetti destinati ad assumere un'importanza crescente, oltrepassante in senso nuovo l'orizzonte del pensiero antico. In quanto infatti *essere* non

²³ Siamo, cioè, alla violazione del principio di non contraddizione nella sua classica formulazione aristotelica: «È impossibile [ἀδύνατον] che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga [ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν] al medesimo oggetto e nella medesima relazione [τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό]» (*Metafisica* IV, 3, 1005 b; la traduzione è da ARISTOTELE, *Opere*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973; il testo dell'interpolazione greca è da *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latinae*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1868).

²⁴ È il passaggio che si compie nel *Sofista* platonico realizzando il cosiddetto «parricidio» (cfr. nota 8), dove l'«essere [ὄν]», l'«identico [ταυτόν]» e il «diverso [ἕτερον]» si costituiscono come determinazioni di pari livello nella gerarchia logica, autonome, correlate e predicabili.

indichi più una pura sussistenza indeterminata, ma ponga l'accento su un essere *determinato*, cioè designi un essere che è *se stesso* mentre *non è un altro* essere, questa determinazione vale già come *essenza*, ossia come risposta alla domanda sul *che cos'è* una certa cosa, ossia che essenza abbia un certo essere sussistente. In quanto invece l'accento venga posto sulla pura sussistenza, ossia sull'*esserci* di una certa cosa, qualunque essa sia, questa determinazione vale già come *esistenza*, ossia come risposta alla domanda sul *fatto* che una certa cosa, qualunque essa sia, ci sia o non ci sia.

Questi concetti dell'*essenza* e dell'*esistenza*, sebbene ancora embrionali e come tali polivalenti e dunque ambigui, sono già in grado di dare senso a una classificazione dell'essere e del non essere, nonché della predicazione di entrambi, che ha valore chiarificatore nel quadro della trattazione ontologica.

Guardando prima di tutto alla predicazione dell'essere, diciamo che essa, in relazione a un certo soggetto, ha valore *copulativo* quando l'essere che viene predicato ha valore di *essenza*, ossia di una peculiare determinazione che va a imprimersi su quel soggetto considerato come un puro sussistente indeterminato («x è A»); ha invece valore *esistenziale* quando l'essere che viene predicato ha valore di *esistenza*, ossia di pura sussistenza che prescinde dalla particolare determinatezza dell'oggetto o dalla sua essenza («x è, qualunque cosa poi x sia»).

Passando alla predicazione del non essere, il suo valore è *copulativo* quando il non essere che viene predicato, avendo l'essere valore di *essenza*, ha il significato di *essere diverso da* («x non è A», ossia è diverso da A), mentre è *esistenziale* quando il non essere che viene predicato, avendo l'essere valore di *esistenza* o di pura sussistenza, ha il significato di *essere nulla* («x non è», ossia è nulla).

Se ne conclude che la guadagnata predicabilità dell'essere e del non essere ha un preciso limite nel dover avere la predicazione del non essere valore copulativo e non esistenziale. L'essere può bensì essere predicato tanto in un modo quanto nell'altro, esprimendo la prima predicazione ciò che quel certo essere è, la seconda il fatto che quell'essere c'è. Invece il non essere può certo essere predicato con valore copulativo, esprimendo ciò che quel certo essere non è, ossia ciò da cui è diverso, mentre la sua predicazione con valore esistenziale nega la stessa sussistenza di ciò che, come soggetto cui si riferisce la predicazione, deve ben sussistere, con effetto nettamente e insolubilmente contraddittorio.

10

Si rivela qui il preciso valore simbolico di «parricidio» del superamento platonico dell'ontologia parmenidea: la verità di Parmenide infatti da un lato è superata – ossia il «padre» è simbolicamente ucciso –, ma dall'altro Parmenide *resta* «padre», poiché la sua verità resta in modo irremovibile al fondo dell'ontologia, e il concetto del *diverso* rende bensì compatibile il concetto dell'essere con quello del non essere, ma solo quando quest'ultimo abbia valore copulativo, mentre non è compatibile in nessun modo quando ha valore esistenziale.

Questo è precisamente assunto da Aristotele, il quale lega esplicitamente la possibilità della molteplicità degli esseri al significato esclusivamente copulativo del non essere²⁵. L'analisi platonica della predicabilità dell'essere si prolunga così nella classica dottrina aristotelica dell'analogia, ed è sulla base di questa che Aristotele sa di dover rendere conto di ciò che si presenta nell'esperienza senza farlo incorrere nella contraddittorietà.

Ora è da osservare che mentre nel molteplice per così dire spaziale i due lati della determinazione possono essere (esistenzialmente) entrambi mentre l'uno non è (copulativamente) l'altro, il problema sorge da capo in quel molteplice temporale che è il mutamento, o divenire. Qui infatti, subentrando una certa determinazione a un'altra con lo sparire dell'altra, si dovrebbe pensare che la prima *si è mutata in nulla*, mentre la seconda corrisponde a un *mutamento del nulla*. Torna così in campo il non essere esistenziale, che invece dev'essere escluso: se qualcosa *si muta* in nulla, si deve concludere che *dopo* il mutamento è *nulla*; e se il nulla *si muta* in qualcosa, si deve concludere che *prima* di mutarsi è *nulla*. Ma entrambe le determinazioni sono contraddittorie: in entrambe,

²⁵ Cfr. *Fisica* I, 3, 187 a: «Ma è ovviamente falso pretendere che, se l'essere indica l'uno [εἰ ἐν σημαίνει τὸ ὄν] e non è possibile nello stesso tempo la contraddizione [ἀντιφασιν], non vi sia affatto il non-essere [οὐκ ἔσται ἐθὲν μὴ ὄν]. Nulla, infatti, vieta che il non-essere [τὸ μὴ ὄν], in senso assoluto, non sia [μὴ ἀπλῶς εἶναι], ma, come un certo non-essere [μὴ ὄν τι], sia [εἶναι]. [...] E, se è così, nulla allora vieta che gli esseri siano molteplici [πολλὰ εἶναι τὰ ὄντα]».

infatti, si predica esistenzialmente il non essere di un soggetto esistente, poiché il soggetto mutante, per essere appunto tale, deve sussistere nell'atto di mutare, e l'atto del mutare include entrambi i termini del mutamento, sia quello che lo precede sia quello che lo segue. Invece di tale soggetto sussistente, nel caso sia qualcosa a mutarsi in nulla, si predica il nulla dopo il mutamento, mentre nel caso sia il nulla a mutarsi in qualcosa, si predica il nulla prima del mutamento.

11

Il divenire non è pertanto in grado di portarsi al di là della contraddizione come ha fatto il molteplice. Affinché questo accada, bisognerebbe che anche il mutamento fosse ricondotto allo schema del diverso, per il quale entrambi i termini fra loro diversi da un lato *sono* (cioè sussistono), dall'altro lato *non sono* (cioè l'uno non è l'altro). Nel caso del mutamento però, come si è visto, è la stessa sussistenza dell'uno o dell'altro termine a mancare, così da far subentrare da capo quel *nulla* che porta in luce la contraddizione che a questo punto appare insita nel divenire come tale.

Possiamo allora cominciare ad osservare che, come *ciò da cui* la determinazione successiva viene, e come *ciò in cui* la determinazione precedente va, questo apparente nulla *non può* essere davvero tale: deve dunque essere *qualcosa*, e questo qualcosa deve fare da *sostrato* al mutamento, allo stesso modo in cui il puro sussistere fa da sostrato ai diversi. Questo sostrato non è più la *pura* sussistenza di determinatezze diverse compresenti, ma è la *persistente* sussistenza di determinazioni diverse *succedentisi*: è cioè la *materia* suscettibile di assumere diverse *forme*, essendo così il mutamento pensabile non più come contraddittorio venire dall'essere nulla e tornare ad essere nulla delle determinazioni succedentisi, ma come *trasformazione*, ossia come mutamento di forma da parte di una medesima materia.

Lo schema del diverso sembra così recuperato, potendosi pensare che *ciò che* muta forma *persiste* al mutamento (col che tanto il primo termine della trasformazione quanto il secondo sono garantiti di sussistenza), essendo ciò che *non* persiste la forma (col che i termini della trasformazione, entrambi sussistenti, sono tali che l'uno *non* è l'altro, ossia sono *diversi*).

È facile però vedere che resta una differenza capitale fra i due schemi, poiché mentre nel primo i diversi sono entrambi sussistenti ma compresenti nella loro diversità, nel secondo la compresenza manca, e la loro sussistenza, che sembra garantita dal sostrato comune, di fatto non lo è, poiché è solo tale sostrato indifferente a sussistere alla trasformazione, mentre sono ora le *pure forme* ad apparire come sorgenti dal nulla e ritornanti nel nulla. Dire infatti che esse non vengono dal nulla ma dalla materia, e non tornano nel nulla ma tornano alla materia, non garantisce la loro preesistenza e persistenza *come forme*, ma soltanto come la materia informe che le sostiene. Ciò che resta quindi da chiarire è in che consista l'essere della forma *prima* del suo farsi sussistente come forma della materia e *dopo* il suo essere dileguato dalla materia essendo ormai questa informata da una diversa forma. Senza questo chiarimento la materia non sembra in grado di superare la contraddizione del nulla, poiché essa può garantire solo la sussistenza della forma precedente e quella della forma successiva, dunque il mutamento segna il *vanificarsi* della sussistenza della forma precedente e il *sorgere* della sussistenza della forma successiva: con ciò, tra l'altro, il sostrato *cessa di essere sostrato*, e la forma precedente finisce nel nulla (essendo il sostrato ormai quello della forma successiva) mentre la forma successiva viene dal nulla (essendo il sostrato ancora quello della forma precedente).

12

Si richiede dunque un ulteriore sviluppo concettuale, mediante il quale il sostrato *sia davvero tale*, cioè sia davvero *comune* alle due forme, quella sorgente e quella dileguante. Per essere tale, il sostrato *deve avere già in lui* la forma non ancora sorta e *deve conservare in lui* la forma dileguata, e questo è in prima istanza incompatibile col fatto che la forma successiva non è ancora comparsa, cioè non è ancora entrata nella presenza, mentre, quando questo accade, la forma precedente è ormai sparita, cioè è uscita dalla presenza.

Lo sviluppo concettuale deve dunque condurre a una dicotomia della forma sussistente, la quale deve distinguere entro di sé una sussistenza *per altro*, che coincide con la presenza, da una sussistenza *in sé*, che sia cioè pensabile a prescindere dalla presenza. Quando la cosa stesse così, entrambe le forme dell'essere diveniente, quella precedente e quella successiva, sarebbero sussistenti nel sostrato del mutamento, e il mutamento consisterebbe nel passare della forma sussistente dall'essere soltanto in sé all'essere tale anche per sé in

relazione ad altro. Il sostrato sarebbe così autenticamente sostrato del mutamento, e le forme che nel mutamento si succedono sarebbero preservate dalla contraddittoria relazione al nulla.

Diciamo allora che la sussistenza soltanto in sé della forma nella materia coincide con la *capacità* della materia di assumere quella forma, cioè con la *possibilità* che la materia venga a *mostrare* quella forma come in virtù di lei sussistente, o viceversa con la *possibilità* che la forma sussistente in virtù della materia venga a *nascondere* questa sua sussistenza, riportandosi essa ad essere soltanto in sé come capacità della materia di assumerla. Nella concettualità aristotelica la sussistenza soltanto in sé della forma è il suo *essere in potenza*, mentre la sua sussistenza per sé in relazione ad altro nell'orizzonte della presenza è il suo *essere in atto*.

L'essere diveniente si libera così dalla contraddizione della relazione positiva al nulla strutturandosi secondo una dicotomia che si annuncia come distinzione tra materia e forma e si precisa nell'assegnazione ai due termini delle funzioni dell'essere in potenza e dell'essere in atto della forma. L'essere capace di mutare senza produrre contraddizione è così proprio di un soggetto costituito come unità di una forma sussistente attualmente come forma di una materia, e di questa materia, la quale è la sussistente possibilità di essere attualmente informata da una diversa forma.

13

Chiamiamo questa unità di materia e forma *sostanza*²⁶, e passiamo a considerare le diverse determinazioni che sorgono dall'analisi

²⁶ Come è noto, il termine aristotelico è οὐσία, che vale letteralmente come «essenza» (participio presente maschile del verbo «essere» è ὄν, «essente», femminile è οὐσα, da cui l'astratto οὐσία, «essenza», o capacità di essere essente), ed è spiegabilmente fra i termini adoperati da Platone per designare l'idea. Aristotele, che vuole invece sottolineare l'essere esistente dell'essenza, intende il termine come unità inscindibile, o «sinolo» (σύνολον) di forma e materia, cioè di essenza ed esistenza, e considera tale unità come «sostrato» (ὑποκείμενον) delle variazioni accidentali della sostanza. È per questa funzione di «sostegno», o di ciò che sta sotto sostenendo, che il latino ha inclinato a tradurre l'οὐσία aristotelica *substantia* – che ripete la struttura semantica del greco ὑποκείμενον –, e noi dal latino «sostanza».

si di questo nesso. Seguendo, come stiamo facendo, il progressivo determinarsi della concettualità aristotelica sotto il controllo di una metafisica rigorizzata, dunque anche muovendoci sul testo aristotelico piuttosto liberamente, anticipiamo qui che, essendo i termini in gioco quelli di sostanza, di materia e di forma, essi risultano tutti, ciascuno a suo modo, distinguibili secondo i concetti dell'essere «primo» e dell'essere «secondo»²⁷.

Cominciamo con l'osservare che una sostanza, in quanto unità di materia e forma, ha la sua forma materialmente *esistente*, e questo implica che tale forma abbia in lei non la semplice determinazione astratta del genere, ma tutti quei tratti essenziali anche più particolari e minuti da cui la forma come genere fa astrazione, ed è genere proprio in quanto fa così astrazione (un uomo in carne ed ossa è una sostanza, e l'essenza alla quale la materia dà in lui esistenza non è l'essenza astratta, cioè generica, dell'esser-uomo, variamente definibile e suddivisibile in specie, ma è tutto ciò che *questo* uomo è qui e ora per se stesso, nella sua assoluta *individualità*, che include, poniamo, l'avere o il non avere attualmente l'unghia di un certo dito scheggiata o il raffreddore). Così intesa, la sostanza è sostanza *prima*, la cui figura logica sul piano proposizionale è quella di ciò che, in una proposizione, può occupare solo il posto del soggetto, o che, posto come predicato, può sussistere come tale solo all'interno di una tautologia nella quale il soggetto attribuisce solo a se stesso la sua irripetibile essenza individuale attuale.

D'altronde noi, operando un'astrazione, possiamo rilevare che *qualunque* sostanza è appunto una sostanza (e, al limite, che qualunque sostanza prima è appunto una sostanza prima), e in questo senso il *concetto* di sostanza (e anche quello di sostanza prima) è predicabile di molti, ed è, come tutti i concetti, un *universale*. In quanto concetto, la sostanza è sostanza *seconda*, ed è predicabile di ogni sostanza prima. La sostanza prima è dunque, in quanto essenza *esistente*, una realtà individuale impredicabile, mentre la sostanza seconda è un

²⁷ Questi concetti sono tipicamente aristotelici, tanto è vero che la stessa filosofia è «prima» in quanto studia «l'essere in quanto essere [τὸ ὄν ἢ ὄν]» – o è, come poi si dirà, metafisica –, mentre è «seconda» in quanto si occupa di «una qualche parte dell'essere [μέρος αὐτοῦ τι]» (cfr. *Metafisica* IV, 1, 1003 a).

concetto predicabile di molti, e corrisponde a una certa essenza astrattamente separata dall'esistenza, e con ciò da tutte le determinazioni individuali che l'esistenza impone all'essenza.

14

Passando a considerare la materia, osserviamo che essa è prima di tutto il sostrato potenziale di ogni mutamento, dunque la capacità per sé sussistente di ricevere qualunque forma. Assunta una forma – che poi è un complesso correlato di forme, dalle più generali, condivisibili con altre individuazioni materiali, alle più particolari, condivisibili con meno individuazioni, fino a quella che determina l'essenza individuale –, la materia costituisce, nell'unità indissolubile con essa, una sostanza, che è in questo caso sostanza prima. La materia così intesa, vale a dire come materia di una sostanza prima, è materia *prima*, sostrato di *qualunque* trasformazione.

Osserviamo ora che la sostanza prima, come essenza esistente imprevedibile, è peraltro *mutevole*, nel senso che alcune sue determinazioni formali possono cessare e altre possono sopraggiungere. Quando questo accade, ciò che resta in campo è comunque una sostanza prima – poiché solo una sostanza prima è capace di esistere nel suo essere individuale –, e tuttavia la sostanza prima precedente è *diversa* dalla sostanza prima successiva: essa ha cioè subito una trasformazione, e si tratta di capire qual è il *sostrato* della trasformazione subita.

Assumiamo dunque come sostrato di questa trasformazione una sostanza prima impoverita di determinazioni individuali ma conservante quelle determinazioni che ne assicurano la stabilità come essenza specifica, e osserviamo che, rispetto a questo sostrato, alcune determinazioni sono tornate al semplice essere in potenza (all'esserlo cioè nella materia prima, poiché nel sostrato della specifica trasformazione che stiamo considerando tale essere in potenza potrebbe apparire dileguato, e la trasformazione apparire irreversibile), mentre altre sono passate dall'essere in potenza all'essere in atto. Chiameremo allora questo sostrato materia *seconda*, e osserveremo che essa è sostrato non di *qualunque* trasformazione, ma di *quella* trasformazione che qui stiamo considerando.

Può poi accadere che, nel divenire immediatamente dato, la trasformazione sia tale che la sostanza prima in campo *non conservi* quelle determinazioni che assicurano la stabilità dell'essenza speci-

fica, così che essa esce interamente dalla presenza. Anche in questo caso, ovviamente, in campo si troveranno due sostanze prime in successione, solo che tra la precedente e la successiva *non c'è* sostrato essenziale comune, risultando le due essenze specifiche diverse. Il sostrato di questo genere di trasformazione non potrà essere allora che la materia prima, che, come si è detto, è sostrato di *qualunque* trasformazione.

Questo porta alla distinzione concettuale tra un essere *sostanziale* – quello che si conserva nel primo tipo di trasformazione garantendo la stabilità dell'essenza specifica della sostanza nel suo subire una trasformazione –, e un essere *accidentale* – quello che, sempre nel primo tipo di trasformazione, si aggiunge o si toglie nella sostanza prima che si muta in un'altra sostanza prima senza che tuttavia risulti alterata l'essenza specifica. Il primo essere è *sostanziale* perché appartiene appunto all'essenza specifica della sostanza – essenza che nella trasformazione si mantiene inalterata –, mentre l'altro essere è *accidentale* perché esprime ciò che *accade* a tale sostanza pur lasciandone inalterata l'essenza, facendola passare dall'essere sostanza prima con una certa essenza specifica all'essere sostanza prima di essenza specifica identica ma di essenza individuale diversa.

Chiameremo allora il primo tipo di trasformazione, avente come sostrato una materia seconda, *trasformazione accidentale*, il secondo tipo, avente come sostrato la materia prima, *trasformazione sostanziale*.

15

Venendo infine alla forma, va subito detto che l'essere «primo» o «secondo» non viene da Aristotele attribuito tanto alla forma quanto all'atto, che è il modo di essere della forma di contro alla potenza, che è il modo di essere della materia.

L'approfondimento dello studio della determinazione dell'atto sorge dall'osservazione di quella sostanza peculiare che è l'anima. È facile infatti interpretare la forma di una sostanza prima come attualizzazione di una potenza, e la potenza come modo di essere della materia, la quale è, per così dire, il deposito passivo delle forme non attuali. Quando però si osservi come si conducono la potenzialità e l'attualità delle funzioni dell'anima, risulta da ciò qualcosa di imprevi-

sto²⁸. Posto infatti che l'anima – restando alla definizione aristotelica²⁹ – sia stratificata in tre livelli, cioè quello vegetativo, quello sensitivo e quello razionale (il primo comune a tutti i viventi, il secondo a tutti gli animali e il terzo peculiare dell'uomo), e chiedendosi come le funzioni svolte da questi livelli passino dalla potenza all'atto, è subito chiaro che la potenza in questione non ha nulla a che fare con la materia prima, se non per ciò che concerne il suo sussistere come funzione. Se l'animale passa dal sonno alla veglia si attivano con ciò le funzioni sensitive, le quali bensì sussistevano in potenza durante il sonno, quando era attiva soltanto la forma dell'anima vegetativa. Ma così è l'anima vegetativa a contenere la potenza delle funzioni sensitive in atto, e la potenza della materia prima, la cui attualizzazione dà sussistenza al vivente come tale, dà con ciò sussistenza al suo avere in sé funzioni gerarchicamente correlate, dunque dà sussistenza all'essere semplicemente in potenza di quelle funzioni, muovendo il loro essere in atto da una potenza coincidente con l'essere in atto della forma subordinata (il mio vedere il mondo è l'essere in atto del mio essere anima sensitiva, il cui relativo essere in potenza sta nell'essere io semplicemente un vedente; ora questo mio essere semplicemente un vedente, o il mio essere anima sensitiva in potenza, è contenuto nell'atto del mio essere anima vegetativa – io sono un vedente anche quando fattualmente dormo –, il quale è appunto l'essere in potenza anima sensitiva).

Sorgeva con ciò il concetto di una potenza insita nell'atto come tale, quasi questo fosse ripiegato in se stesso e attualizzato in questo ripiegamento su di sé muovendo da una potenza che è quella della materia prima. Il dispiegamento di quanto è ripiegato è peraltro il sorgere di un atto che ha solo nella forma il suo essere in potenza. Ora, mentre l'atto in cui consiste la semplice capacità è atto *primo*³⁰, l'atto in cui consiste la capacità esercitata è atto *secondo*, la cui potenza risiede non nella materia prima ma nell'atto primo.

²⁸ Aristotele ritiene di dover dedicare all'anima una trattazione speciale, e lo fa nel trattato *Περὶ ψυχῆς*, poi noto come *De anima*, nel quale l'intero quadro della metafisica appare più avanzato.

²⁹ Cfr. *Dell'anima* II, 3, 314 a-b.

³⁰ Cfr. *ivi*, II, 1, 412 a: «L'atto si intende in due modi, come scienza e come esercizio della scienza. È chiaro che l'anima lo è al modo della scienza

16

Coi concetti correlati della materia e della forma, della potenza e dell'atto, il contenuto dell'esperienza, cioè la molteplicità diveniente, sembra portarsi al di là della contraddizione che originariamente la segna. A ben vedere, però, queste determinazioni non sono ancora sufficienti: esse assicurano infatti la *possibilità* del mutamento, vale a dire la sua pensabilità incontraddittoria una volta che esso sia dato, ma non rendono affatto conto del suo essere dato.

Assumendo il concetto di *causa* nel senso di condizione di possibilità, diciamo che la deduzione concettuale ha finora introdotto la *causa materiale* e la *causa formale* – con le connesse funzioni dell'essere in potenza e dell'essere in atto –, ma senza l'introduzione di una terza causa il mutamento immediatamente dato risulta pensabile ma non risulta spiegato (si potrebbe dire che abbiamo chiarito la struttura della sua potenza ma non la ragione del suo atto). Il mutamento è infatti una realtà in atto, né possiamo chiederci da quale potenza sorga, poiché così ci avvolgeremmo in un *progressus in indefinitum* (il mutamento è passaggio dalla potenza all'atto, così che l'atto sorge dalla potenza e non dal nulla; ma il passaggio è esso stesso atto, dunque, se l'atto come tale sorge dalla potenza e non dal nulla, si richiede un essere in potenza del passaggio dalla potenza all'atto, e dunque un ulteriore precedente passaggio dal suo essere in potenza al suo essere in atto; e così via all'infinito). Se dunque non vogliamo dire che il mutamento sorge dal nulla e torna nel nulla dobbiamo ammettere una forma che sia originariamente in atto, che è quella dello stesso mutamento inteso come eterna sollecitazione delle forme in potenza a farsi forme in atto. È questa la terza causa, che è la *causa efficiente*³¹.

perché sonno e veglia implicano la presenza dell'anima – e la veglia corrisponde all'esercizio della scienza, il sonno al possesso della scienza senza il suo attuale esercizio. Ora nello stesso individuo il possesso della scienza è anteriore per origine all'esercizio: quindi l'anima è atto primo [έντελέχεια ἢ πρώτη] d'un corpo naturale che ha la vita in potenza [σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος].»

³¹ Restando strettamente all'analisi aristotelica, si perviene al concetto di una forma originariamente in atto solo nel passaggio dalla causa efficiente alla causa finale di cui noi dobbiamo ancora occuparci, mentre la causa efficiente –

L'essere originariamente in atto già della causa efficiente come tale è in uno col teorema della priorità dell'atto³², secondo cui non può sussistere passaggio dalla potenza all'atto senza una causa in atto. Questo essere originariamente in atto da un lato testimonia l'assoluta priorità della realtà data³³, dall'altro impedisce l'innescarsi del già detto *progressus in indefinitum*. Infine, imponendosi con necessità alla riflessione che la struttura causale volge di per se stessa a costituirsi come *atto puro*, l'introduzione della terza causa può essere vista come il primo passo della cosiddetta dimostrazione dell'esistenza di Dio³⁴, anche se tale dimostrazione nella riflessione aristotelica coincide col passaggio da questa terza a una quarta causa, di cui andiamo ora a parlare.

intesa non nella sua categorialità, ma come quella specifica forma in atto che causa il passaggio dalla potenza all'atto di una certa forma in una certa trasformazione – è ancora considerata come sollecitata all'atto da una causa efficiente precedente, in una catena causale che richiede, per potersi compiere senza un rinvio all'infinito, appunto una forma originariamente in atto che è Dio: Dio è infatti «motore immobile [κινούν ἀκίνητον]», «atto puro [ἐνέργεια ἢ καθ' αὐτήν]», «pensiero di pensiero [νόησις νοήσεως]» (cfr. *Metafisica* XII, 6-7, 1071 b – 1073 a). Dio sarà poi appunto la causa finale, che, diversamente dalla causa efficiente, agisce non per sollecitazione in cui il soggetto causale è attivo, ma per attrazione in cui il soggetto causale è passivo, e Aristotele userà come paradigma – in maniera in lui piuttosto insolita quando si tratti di concetti portanti – un concetto platonico, quello dell'amore: «La presenza di una causa finale negli esseri immobili è provata dall'esame diairetico del termine: infatti, la causa finale non è solo in vista di qualcosa, ma è anche proprietà di qualcosa, e, mentre nella prima accezione non può avere esistenza tra gli esseri immobili, nella seconda accezione può esistere tra essi. Ed essa produce il movimento come fa un oggetto amato [κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον], mentre le altre cose producono il movimento perché sono esse stesse mosse» (*Metafisica* XII, 7, 1072 a – 1072 b). Se noi invece attribuiamo già alla causa efficiente il carattere di atto puro è perché la serie causale e il suo necessario compimento in una quarta causa è dato immediatamente dall'analisi concettuale, e l'unica cosa da precisare è il rapporto fra la terza e la quarta causa.

³² Cfr. *Metafisica* IX, 8, 1049 b – 1051 a.

³³ È questo quel realismo originario che resta irremovibile al fondo di qualunque riflessione del reale su se stesso, e che resta dunque, come abbiamo avuto modo di osservare di passaggio, nella stessa ontologia dialettica, spesso frainteso come soggettivismo creativo (cfr. nota 13).

³⁴ Cfr. quanto detto alla nota 31.

17

L'introduzione della terza causa permette infatti di rendere conto del divenire immediatamente dato rendendolo pensabile senza contraddizione, ma non risolve ancora tutti i problemi. Sappiamo infatti che la causa efficiente si è rivelata essere l'eterna sollecitazione delle forme in potenza a farsi forme in atto, ma non è ancora chiaro perché, nel divenire dato, questo farsi in atto delle forme *riguardi certe forme e non certe altre*. Questo divenire, cioè, mostra indiscutibilmente il rivelarsi di *un ordine*, e il problema non ancora risolto è quale sia *la fonte* di quest'ordine, ossia in che modo quest'ordine informi l'eterno operare della causa efficiente. In mancanza di questa fonte teorizzata come causa, l'ordine, che pure è una realtà constatabile, sembrerebbe ancora una volta venire dal nulla.

Ciò che viene ad apparire necessario, dunque, è che la causa efficiente agisca in un modo che diremmo *finalizzato*, cioè volto a realizzare un certo fine, che è un certo ordinamento totale dell'essere. La terza causa ne richiama così una quarta, che è la *causa finale*: le forme sono latenti nella materia e la causa efficiente le richiama dalla potenza all'atto, ma le richiama seguendo un certo ordine prestabilito, nel quale le forme sorgenti vanno progressivamente a disporsi e dal quale le forme dileguate erano a suo tempo sorte.

Resta il problema del rapporto tra causa efficiente e causa finale, stante il fatto che quest'ultima entra come le altre in qualunque trasformazione immediatamente data. Nelle trasformazioni le forme passano dall'essere in potenza all'essere in atto, e tale passaggio è determinato dall'operare della causa efficiente, essendo poi tale operare orientato dalla causa finale, nel senso che è in vista di essa che le forme tratte dalla potenza all'atto sono quelle e non altre. La causa finale gioca così come ordine per sé sussistente che opera in maniera attrattiva, agendo sulla potenza per mezzo della causa efficiente in modo da finalizzare a sé ogni trasformazione. E mentre l'intero operare della causa efficiente sulla materia in vista dell'ordine formale che la causa finale è in sé è chiamato *atto imperfetto* o *movimento*, l'intero operare della causa finale nel proprio tendere eternamente a se stessa è chiamato *atto perfetto*³⁵.

³⁵ Cfr. *Metafisica* IX, 8, 1050 a-b.

Il sistema cui approda la concettualità aristotelica risulta così essere quello di una quadruplici causalità³⁶: materiale, formale, efficiente, finale. Tale sistema causale si costituisce come una circolarità, poiché da un lato le cause agiscono l'una sull'altra, da un altro lato l'intero prodotto di questo agire è un tendere circolare della causa prima movente a se stessa: la causa finale orienta la causa efficiente, questa sollecita la causa formale, e quest'ultima informa la causa materiale, ma la causa materiale tende alla forma, e la forma è efficiente verso se stessa in direzione del fine. La causa prima è quindi la stessa cosa del fine ultimo, nel senso che istituisce e fonda il processo che ha soltanto lei come termine.

III

PROLUNGAMENTO E APPROFONDIMENTO DELLA DEDUZIONE ARISTOTELICA NELLA CONCETTUALITÀ TOMISTICA E PERSISTENTE PROBLEMA DELLA RIGORIZZAZIONE

18

Il prolungamento e approfondimento più radicale riguarda il senso della correlazione tra materia-potenza e forma-atto in quanto questa correlazione cresca su se stessa e si faccia oggetto di se stessa facendo emergere un senso del tutto inedito delle determinazioni dell'essenza e dell'esistenza. Abbiamo detto a suo tempo che queste determinazioni sono già presenti nella concettualità aristotelica, sebbene in modo ancora soltanto embrionale e dunque polivalente (§ 9): ora precisiamo che l'affermazione di una loro semplice embrionalità in ambito aristotelico prende senso solo esaminando il loro sviluppo in ambito tomistico.

Per intendere questo sviluppo si deve prima di tutto approfondire l'analisi del sistema esplicativo della quadruplici causalità aristotelica che va a costituirsi come una circolarità (§ 17), osservando che questo sistema lascia sussistere un dualismo di fondo che soltanto aspetta di essere superato, e che la filosofia come tale non può non cercare di superare. In questa istanza superatrice sta in

³⁶ Cfr. *Metafisica* I, 3, 983 a.

verità il senso profondo dell'intero sviluppo filosofico post-aristotelico, dal neoplatonismo alla teologia patristica essenzialmente neoplatonica, e da qui alla prima filosofia scolastica nella quale prende avvio il recupero dell'aristotelismo originale. Il merito della genialità di Tommaso sta nell'aver indicato questo superamento – sebbene ancora problematico dal punto di vista della rigorizzazione – adoperando le categorie aristoteliche secondo la loro intenzionalità profonda e portandole per così dire a sollevarsi al di sopra di loro stesse pur mantenendo questa intenzionalità.

Tornando quindi alla quadruplici causalità costituita come circolarità, osserviamo che tale struttura concettuale sorge dall'istanza filosofica del poter pensare in maniera in contraddittoria l'esperienza immediatamente data. Così il concetto della materia come potenza prende il posto dell'impossibile nulla da cui sembrano sorgere e in cui sembrano dileguare le determinazioni, e queste si presentano così come forme in potenza ovvero in atto (§ 12). Il concetto della causa efficiente pone un essere necessario al posto di quel nulla da cui sembra sorgere e in cui sembra dileguare la stessa determinazione del sorgere e del dileguare (§ 16). Il concetto della causa finale pone infine un essere necessario al posto di quel nulla dal quale altrimenti sembrerebbe sorgere l'ordinamento che regge l'intero insieme delle trasformazioni.

Ciò di cui ora ci si deve rendere conto è il fatto che questo sistema esplicativo permette sì, come era richiesto dall'esigenza logica che muove la filosofia, di pensare la totalità dell'essere diveniente in modo in contraddittorio, ma – ed è questo il punto – non rende affatto conto del *fattuale sussistere* di una totalità diveniente con la contraddizione che in essa si manifesta e che richiede di essere superata.

19

L'esigenza che muove l'intero processo riflessivo è infatti quella di poter pensare un essere in contraddittoriamente identico a se stesso, esigenza che incontrava difficoltà fin dal momento del suo venire a consapevolezza di sé (§ 7), e che, dopo un itinerario lungo e travagliato, trovava una realizzazione soddisfacente nel sistema aristotelico.

Guardando però, per così dire, dall'alto questo sistema, si vede che da esso risulta un raccogliersi in se stessa di tutta la positività affiorante dal divenire in quanto essa abbia di immutabile, e di un

raccordarsi con se stessa in un circolo autofondativo e autofinalizzato, la cui eterna immutabile struttura può appunto essere pensata senza contraddizione. Tale circolo è motore immobile di qualunque divenire, come tale atto puro (se infatti avesse in sé potenza richiederebbe un principio attualizzatore esterno), e come tale pensiero di pensiero (vale a dire forma per sé sussistente)³⁷. Ad esso appartiene poi la stessa materia-potenza in quanto abbia di immutabile, e di immutabile essa ha l'essere materia-potenza, ossia il far parte dell'immutabile sistema delle cause come causa materiale, o come *essenza* di ciò che può contenere in sé in potenza forme che possono sussistere nella presenza solo guadagnando l'essere in atto.

Ciò che però così resta del tutto inspiegato è il divenire, nel senso della *sussistenza fattuale* di un divenire – quello a cui l'esperienza è immediatamente di fronte (§ 6) –, che da un punto di vista generale significa prima di tutto la possibilità che le forme, eternamente compresenti e correlate in Dio, escano dal nascondimento e vi tornino, in secondo luogo che questo uscire dal nascondimento e tornarvi sia oggetto di una coscienza finita³⁸, che come tale *non* è quella di Dio. Dio si è rivelato essere per necessità la totalità delle forme correlate e finalizzate a se stesse nel circolo di un'autocoscienza immutabile, mentre la materia, che è fondamento di ogni mutevolezza, risulta lo sfondo di una coscienza finita alla quale Dio può apparire solo come un'unica sostanza prima la cui essenza è continuamente differita da se stessa in un perpetuo e inspiegato divenire.

La materia è con ciò eterna quanto il sistema delle forme, e come tale è essa stessa forma o essenza inserita nel sistema delle cause – ciò che si è sopra visto –, ma resta semplicemente *presupposta* senza poter ricevere alcuna spiegazione³⁹. È questo il *dualismo* insuperato nella

³⁷ Sono i tratti del Dio aristotelico visti alla nota 31.

³⁸ Heidegger, e più precisamente il «secondo» – quello che Severino riteneva portatore di una nuova apertura alla metafisica (cfr. nota 15) –, sottolineava l'essere la verità ἀλήθεια, cioè uscita dal nascondimento o «disvelamento», e l'essere la coscienza finita nella quale la verità si svela *Dasein* o «esserci» delle cose nel circolo di questa finitezza.

³⁹ È attestata in Platone tanto questa eternità della materia – in lui χώρα, o «spazialità» – in quanto «madre» di ogni generazione, quanto la sua conseguente incomprendibilità. Leggiamo in *Timeo* 51 a-b: «Dunque, anche

filosofia antica⁴⁰, a fare i conti col quale il pensiero di Tommaso spinge la filosofia aristotelica, senza peraltro forzarla verso una problematica a lei estranea, ma al contrario costringendone le categorie a una coerenza più profonda e radicale.

20

Per superare il dualismo si dovrebbe includere nel circolo autofinalizzato della causalità non solo *l'essenza* della materia – che, come abbiamo visto, già vi è come causa materiale –, ma anche la sua *esistenza*, cioè bisognerebbe includervi la ragione del sussistere di fronte a noi di una totalità in perenne divenire, divenire che fa di noi una coscienza finita e di se stesso il luogo della contraddizione.

In mancanza di questa inclusione, Dio – cioè questa eterna circolarità autofinalizzata costituita come autocoscienza della totalità delle determinazioni immutabili – e il mondo – cioè *l'avvicinarsi delle*

quello che spesso deve ricevere fedelmente in ogni sua parte le immagini di tutte le sostanze che sono sempre, conviene che sia per natura estraneo a tutte le forme. Perciò la madre e il ricettacolo [μητέρα και ὑποδοχήν] delle cose generate visibili e pienamente sensibili, non dobbiamo chiamarla né terra, né aria, né fuoco, né acqua, né alcuna delle cose che sono nate da queste o da cui queste sono nate; ma dicendo che è una specie invisibile [ἀνόατον εἶδος] e informe [ἄμορφον] e ricettrice di tutto [πανδέχε], e partecipa in qualche modo oscuro dell'intelligibile [μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά τη τοῦ νοητοῦ], e incomprendibile [καὶ δυσάλωτότατον], non c'inganneremo».

⁴⁰ Il massimo tentativo di superamento si ha in forza del genio di Plotino, il quale spinge le categorie aristoteliche a rendere conto dell'intuizione platonica di un'unità superiore produttrice delle stesse idee in una eterna «processione [πρόδος]», potendosi interpretare questo tentativo come l'estremo sforzo del pensiero greco di dare consistenza e struttura filosofica al concetto di creazione (per quanto questa sia solo una considerazione esteriore, dato che tale concetto era esplicitamente respinto dalla filosofia classica, in polemica col cristianesimo che cominciava a diffondersi; resta però vero che al tempo di Plotino le scuole neoplatoniche e quelle catechetico-cristiane erano per così dire vicine di casa, in una complicatissima ma indiscutibile relazione osmotica, per cui si può pensare che tra le fonti materiali di Plotino, oltre che il Platone delle dottrine non scritte, ci sia anche, almeno surrettiziamente, il creazionismo del pensiero ebraico-cristiano).

determinazioni tra presenza e assenza in una finitudine che rende contraddittoria la coscienza di questo avvicinarsi – sono destinati a restare l'uno accanto all'altro, entrambi eterni e tuttavia privi di relazione. È vero che il necessario esistere del primo si mostra al secondo, ma si mostra come chiudentesi su se stesso in un'immutabilità del tutto indifferente a quel mutevole che lo riconosce quale suo fondamento ma che lui non riconosce affatto di fondare.

È qui che la concettualità aristotelica si solleva al di sopra di se stessa e supera quel dualismo pensando il mondo – cioè il divenire che si dà nella sua contraddittorietà alla coscienza finita che è appunto l'autocoscienza mondana – *come una possibilità fattualmente attuata*, il che rivoluziona l'intero quadro categoriale entro le coordinate, comprensive del vecchio quadro, dell'essenza e dell'esistenza, dove però questi concetti hanno necessariamente un significato più complesso di quello che hanno nel vecchio quadro, dove si sono visti essere presenti.

Il mondo è dunque una possibilità fattualmente attuata. In quanto *possibilità* è una forma in potenza, e in quanto *forma* è una certa determinata *essenza*. Come *essenza*, poi, è *immutabile*, e come *immutabile* fa necessariamente parte dell'essenza divina. Solo che ne fa parte *come possibilità*, in atto *come tale*, dunque altrettanto in atto come *non necessariamente attualizzantesi*. Ne consegue che c'è, nell'eterna e immutabile essenza di Dio, quell'elemento essenziale che è la possibilità che questa essenza venga a porsi come differita da se stessa in un perpetuo divenire che si accampa in una coscienza finita e così segnata dalla contraddizione che la spinge a superarsi in direzione della riflessione dell'essenza totale e incontraddittoria.

Questa essenza avrebbe potuto restare eternamente in Dio come possibilità non attuata, il che però non significa l'impossibile presenza in Dio di una potenza che comprometta il suo essere atto puro: significherebbe questo, con la relativa aporia, solo quando si facesse astrazione dalla sussistenza fattuale del mondo, dunque dall'essersi attualizzato di ciò che di per sé era solo potenza, e dell'essersi attualizzato *eternamente*, con esclusione assoluta del suo non essere nel senso di un semplice poter essere.

Ci si può allora chiedere – una volta superata l'astrazione dalla sussistenza fattuale del mondo e una volta riconosciuto che tale sussistenza fattuale esclude il suo poter essere una semplice possibilità – quale sia il motivo residuo per affermare quest'essenza

come soltanto possibile. Il motivo sta non solo nell'essere questa essenza *non necessaria*, ma, ancora di più, nell'essere a rigore necessaria *la sua negazione*. Necessario è infatti ciò la cui negazione è contraddittoria, e la negazione della realtà diveniente, che è per sé contraddittoria, non solo non è contraddittoria, ma è piuttosto contraddittoria la sua affermazione.

C'è dunque in Dio l'eterna possibilità eternamente attuata di un porsi della sua essenza incontraddittoria come un contraddittorio esser fuori di sé in una coscienza finita che è *altro* dall'autocoscienza divina, anche se tale possibilità, in quanto attuata, si costituisce come un *exitus* da Dio che implica, sotto la spinta cogente della contraddizione, un *reditus* in Dio, nel quale ogni contraddizione è tolta. Dio, che è in se stesso la totalità delle determinazioni in atto eternamente raccordate senza contraddizione, ha tra queste determinazioni la possibilità del sussistere della sua intera essenza in un orizzonte finito e contraddittorio. Questa possibilità è prima di tutto in atto come *possibilità*, ma in secondo luogo è in atto come *possibilità attuata*, il che significa: Dio è prima di tutto *potenza creativa*⁴¹, ma in secondo luogo *atto creatore*, e la seconda determinazione include concretamente ed eternamente la prima.

21

Questo porta con sé una determinazione chiave, che va dunque esaminata nel suo necessario venire a porsi. Si è detto che l'essere in cui consiste il mondo, che in quanto essenza è una forma conte-

⁴¹ Questa distinzione tra potenza creativa e atto creatore può portare a un equivoco circa il concetto di «potenza», che nel linguaggio corrente ha il significato di potenza attiva, cioè di capacità realizzatrice, mentre nel quadro della concettualità aristotelica ha il significato di potenza passiva, cioè di disponibilità ad accogliere forme. La potenza attiva sarebbe allora, nel quadro aristotelico, piuttosto una riserva di atto che ha sede nella forma in atto, e più precisamente quella potenza da cui sorge l'atto secondo (§ 15). Bisogna dunque affermare che in Dio i due significati coincidono, essendo certo Dio disponibile (potenza passiva) ad accogliere le forme che lui stesso si dà dispiegando l'atto in cui consiste la sua forma attuale (potenza attiva). Il costituirsi come atto creatore della potenza creativa è appunto momento di questo dispiegamento.

nuta eternamente e immutabilmente nell'essenza divina, è poi quella peculiare essenza che consiste nell'essere solo possibilmente attualizzata. Dunque il *fatto* che essa sia attualizzata, in quanto atto attualizzante, è altrettanto appartenente all'essenza divina, ma vi appartiene – ed è qui la rilevanza della nuova determinazione che viene a porsi – come *atto libero*.

Dio, cioè, è per sé la totalità dell'essere assolutamente incontraddittorio, ma vi è in lui la potenza di attuare un essere diveniente che porta nella coscienza finita, la quale è l'autocoscienza di questo stesso essere diveniente, la contraddizione. Ora è chiaro che questa possibilità, che affermiamo essere tale in forza del suo essere già realtà, *come tale*, ossia *come possibilità*, è necessariamente inclusa – come abbiamo visto – nell'essenza di Dio. A rigore, tuttavia, la stessa attuazione di questa possibilità, ancora in forza del suo reale sussistere, dimostra di essere inclusa nell'essenza di Dio. Ma mentre la prima necessaria inclusione si può affermare per così dire *a priori*, poiché nessuna realtà in atto, sia pure la realtà in atto di una pura possibilità, può cadere fuori dall'essenza di Dio, la seconda necessaria inclusione si può affermare solo *a posteriori*, poiché si fonda sul *fatto* dell'attuazione di quella possibilità⁴².

⁴² Anche qui si deve essere molto precisi nella distinzione fra *a priori* e *a posteriori*, liberandola da tutti gli equivoci di un trascendentalismo soggettivo. Osserviamo allora che tutto ciò che si dà *a priori* nel pensiero si dà come tale in forza della necessità, e la necessità è indotta dal *darsi* dell'essere come incontraddittorio, per cui, da questo punto di vista, *tutto* è *a posteriori*, ed è *a posteriori* lo stesso principio di non contraddizione. È poi però anche vero che, *una volta* che l'essere si sia dato come incontraddittorio, nessun *a posteriori* può violare questo principio, così che *tutto* ciò che segue questo *darsi* originario dell'essere è *a priori*, nel senso che il *darsi a posteriori* di un essere contraddittorio si può affermare *a priori* essere soltanto il contenuto di un'astrazione da superarsi. Diciamo allora che, nel caso in questione, entrambe le inclusioni sono necessarie e quindi sono *a priori*, ma mentre la prima si fonda soltanto sull'*a priori* indotto dall'*a posteriori* originario il cui contenuto è l'incontraddittorietà dell'essere, la seconda si fonda anch'essa su questo, *ma inoltre* su un *ulteriore a posteriori questa volta in contrasto* con l'*a priori* originario e dunque bisognoso di risoluzione, cioè quello del sussistere immediato dell'essere diveniente, che è per sé contraddittorio.

Dunque la seconda inclusione è necessaria come la prima, ma mentre la prima è inclusione necessaria in Dio di ogni determinazione che, in quanto reale, si dimostra possibile, la seconda è inclusione necessaria in Dio *della libertà* di attuare qualunque possibilità.

Questo libero attuare l'eterna possibilità del mondo è il *libero atto creativo*, ed è così che Dio, uscendo dall'astratta chiusura in se stesso come circolarità autofinalizzata dell'essere immutabile che abbandona a un'aporetica sussistenza inspiegata l'intera dimensione dell'essere mutevole, fa sussistere realmente in sé questo essere mutevole che era in lui una semplice possibilità, e lo fa sussistere in sé come *comunicazione di sé a un altro da sé*, essendo l'altro da sé l'autocoscienza finita del mondo diveniente.

22

Portiamo ora l'attenzione su una dicotomia implicata dal concetto di libertà, poiché, come cercheremo di vedere, essa appartiene alla concettualità tomistica coerentemente con l'appartenervi della determinazione della libertà, ma, senza inquadrarla nella prospettiva della rigorizzazione, farebbe sorgere una nuova e difficile aporia. Questa dicotomia è quella fra essere *necessario* ed essere *contingente*.

L'affermazione di una creazione *libera* porta infatti alla conclusione che, mentre l'essere necessario è quello che *è e non può non essere*, l'essere creato, che non è creato per necessità ma liberamente, è ciò che *è ma poteva non essere*. Un tale concetto, bisogna subito precisare, appartiene consapevolmente alla metafisica classica⁴³ e persiste nella metafisica tomistica. Si deve allora chiarire come questo concetto sia

⁴³ Platone definisce l'essere diveniente – diversamente dall'essere immutabile – come un ἐπαμφοτερίζειν (*Repubblica*, 479 c), ossia come un dibattersi nel «contendere (ἐρίζειν) fra l'uno e l'altro (ἐπι τὰ ἀμφοτέρα)» di essere e non essere. Questo statuto dell'essere diveniente è poi confermato e sancito da Aristotele, quando egli afferma che «è necessario [ἀνάγκη] che l'essere sia, quando è [τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾗ], e che il non essere non sia, quando non è [καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾗ]; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro necessità. La stessa cosa si dica del non essere» (*De interpr.*, 9, 19 a, 23-27). Entrambi i luoghi sono citati da Severino per mostrare la radice di un insuperato

del tutto pertinente, ma alla condizione di una precisazione, d'altronde di significato rilevante, che può venire solo dalla teoria della rigorizzazione. Per essere precisi, che tale concetto del contingente sia contraddittorio risulta proprio dalla teoria della rigorizzazione, la quale è d'altronde in grado di risolvere l'aporia guadagnando all'incontraddittorietà tale concetto, ed è per questo che la situazione va esaminata con la massima attenzione.

Il senso comune pre-filosofico – in questo avallato dalla metafisica classica – accetta tranquillamente che, al di là dell'essere necessario, che è e non può non essere, sussista un essere contingente che è ma poteva non essere, e lega questo secondo essere proprio alla prospettiva della libertà, che infatti viene contrapposta a quella della necessità. Tuttavia l'idea che un ente è ma poteva non essere porta naturalmente a pensare un *prima* nel quale questo ente non era, e un *dopo* nel quale ha cominciato ad essere, potendosi poi spostare il prima e il dopo a un *adesso* nel quale l'ente è, e a un *poi* nel quale può cessare di essere. Così però, com'è facile vedere, siamo da capo a un venire dal nulla dell'essere e a un suo tornare ad essere nulla, e questa è proprio la contraddizione fondamentale che ha mosso l'intera costruzione metafisica, e che tuttavia resta al fondo di questa costruzione⁴⁴.

nichilismo nella tradizione metafisica dell'Occidente (per il luogo platonico, cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità. κατὰ τὸ χρεῖον*, Adelphi, Milano 1980, p. 21; per il luogo aristotelico, cfr. ID., *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1964 (II), poi in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 21).

⁴⁴ Ci si può chiedere, a questo punto, come mai la teoria metafisica del divenire abbia lasciato questa falla, e la risposta è che tale teoria ha preservato dalla contraddizione l'essere immutabile, che è come tale necessario, ma lo ha fatto al prezzo dell'abbandonare a se stesso l'essere diveniente, che resta infatti nella contraddizione. Quando poi la teoria è spinta da se stessa ad evolversi in senso creazionista per superare quel dualismo, la contraddizione latente nell'essere diveniente invade, come vediamo accadere, lo stesso essere immutabile che si credeva ormai posto al riparo. La teoria classica del divenire infatti, che si regge come abbiamo visto sulla quadruplica causalità, salva dal nulla tanto le determinazioni formali quanto il sostrato materiale della trasformazione, ma li salva separatamente come universali,

L'unico modo per evitare l'aporia è ammettere l'*eternità dell'ente come tale*, il che apre un'intera problematica teoretica⁴⁵, ma nel frattempo il concetto del contingente appare contraddittorio: se l'essere contingente è quello che è ma poteva non essere e può non essere, non si vede come evitare l'idea del venire dal nulla e andare nel nulla di questo essere, e siamo da capo.

Questo apparire contraddittorio dipende però dal non essere conseguenti nello sviluppo della concettualità metafisica, da un lato guadagnando la struttura creazionistica proprio per superare il dualismo che lascia inspiegato il divenire e quindi lascia sussistere la contraddizione del venire dal nulla e tornarvi, da un altro lato pensando la creazione, in quanto atto libero, come qualcosa che accade nel tempo, così cadendo da capo in quella contraddizione. Ma la creazione, si è visto (§ 21), appartiene *come atto libero* all'essenza di Dio, e appartenendo all'essenza di Dio è *eterna* come Dio, e il sussistere del mondo creato in Dio *non implica* che Dio *dovesse* crearlo, ma solo che Dio *poteva* crearlo e *di fatto* lo ha creato.

Allo stesso modo il contingente è *ciò che deve essere in ragione del fatto che è* – vale a dire: risulta fattualmente necessario che il contingente sussista –, ma questo *non implica* che il contingente *dovesse* sussistere, ma solo che *poteva* sussistere e Dio lo ha fatto liberamen-

mentre non ne salva la sintesi individuale, e questo sia nel caso delle trasformazioni accidentali sia in quello delle trasformazioni sostanziali (se si scrive su un foglio bianco, nella trasformazione permangono sia il foglio, sia l'esser-bianco, che è passato dall'atto alla potenza, sia l'esser-scritto, che già sussisteva in potenza e ora è passato all'atto; se si brucia un ceppo nel camino, nella trasformazione permangono sia l'esser-ceppo sia l'esser-cenere, ricadendo il primo e sorgendo il secondo dalla materia prima, che come pura potenza sostiene la trasformazione; ciò che invece *non persiste* alla trasformazione è nel primo caso *questo* foglio bianco e nel secondo caso *questo* ceppo, e ciò che ad essa *non preesiste* è nel primo caso *questo* foglio scritto e nel secondo caso *questa* cenere; l'unica conclusione possibile è allora che questo foglio bianco e questo ceppo *siano diventati nulla*, e che questo foglio scritto e questa cenere *siano venuti dal nulla*).

⁴⁵ È la problematica cui si è fatto cenno nella nota 16, e alla quale in questa sede è solo possibile rinviare.

te sussistere. Così l'essere contingente sussiste eternamente e immutabilmente *come ciò che per sé poteva non sussistere e può non sussistere, senza alcuna contraddizione*⁴⁶.

23

Nel pensiero tomista, dunque, il sistema della causalità aristotelica si eleva al di sopra di se stesso e supera così il dualismo, integrando il mondo in Dio come l'altro da Dio da lui liberamente fatto essere. Così, con apparente capovolgimento della logica categoriale – in verità si tratta di un approfondimento della sua concretezza –, l'opposizione materia-potenza / forma-atto, alla quale corrisponde in primo luogo l'altra opposizione esistenza/essenza, si trova interamente compresa come essenza alla quale corrisponde però uno stato di essere in potenza (mentre all'interno dell'opposizione l'essenza si trova dalla parte della forma-atto), e viceversa – quando questa potenza sia stata attualizzata – si trova interamente compresa come esistenza alla quale corrisponde però uno stato di essere in atto (mentre all'interno dell'opposizione l'esistenza si trova dalla parte della materia-potenza).

L'intera dimensione dell'essenza qualificata come cosmologica – all'interno della quale l'opposizione è materia-potenza-esistenza / forma-atto-essenza – è così solo un essere in potenza cui solo l'atto creativo può conferire esistenza facendone un essere in atto, giocando essenza ed esistenza all'interno di tale dimensione al contrario di come giocano all'esterno, cioè trovandosi la potenza dal lato dell'essenza e l'atto dal lato dell'esistenza. Ogni essenza creata riceve così da Dio *l'actus essendi* che la trae dalla potenza all'atto,

⁴⁶ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), nuova ed. Adelphi, Milano 1981, XIII, 28: «Proprio perché la realtà diveniente non contiene alcuna positività, che non sia contenuta nell'intero immutabile, non è autocontraddittorio supporre o progettare l'iniziale nullità o l'annullamento della realtà diveniente; ossia non è autocontraddittorio affermare che questa realtà è come ciò che sarebbe potuta non essere e come ciò che potrebbe non essere», e ancora ivi, XIII, 29: «il diveniente è, nel cerchio dell'immutabile, eternamente o immutabilmente come ciò che, al di fuori di questo cerchio, sarebbe potuto non essere, e potrebbe non essere».

mentre l'essenza creatrice attualizza eternamente la propria potenza ad essere essenza creatrice, ed è così Dio, l'essere stesso per se stesso sussistente: *ipsum esse per se subsistens*.

L'ontologia fondamentale così si è portata al di là del dualismo che segnava la filosofia antica, e si dà come un'ontologia dell'intero che – per quanto ancora bisognosa di un'integrazione sul piano della rigorizzazione (integrazione che noi abbiamo apportato, nei limiti ristretti della nostra trattazione) – costituisce la base per ogni successivo sviluppo.

La teoria dell'*Exemplar*, che ora andiamo a considerare, offre uno sviluppo tale da condurre questa ontologia fino al punto più avanzato a cui arriva la rigorizzazione, mostrando come questo punto fosse già prefigurato nella sintesi tomista, così insieme precorrendo e superando l'intero sviluppo intermedio, costituito essenzialmente dall'ontologia dialettica⁴⁷. A questi nessi rivolgiamo ora l'attenzione.

IV

LA TEORIA DELL'*EXEMPLAR*: ESAME DELLA COMPLESSITÀ ONTOLOGICA DELLE SUE VALENZE

24

L'opera nella quale la teoria dell'*Exemplar* viene presentata⁴⁸ si pone il problema del fondamento della sintesi tomista, e perviene alla teoria in questione quale esito di un percorso organico serratamente teoretico⁴⁹.

⁴⁷ Mostrare questa potenza speculativa della sintesi tomista è merito preciso dell'autore dell'opera nella quale la teoria dell'*Exemplar* viene presentata – cioè Padre Giuseppe Barzagli o.p. –, e questo merito deve essere chiaramente riconosciuto almeno in nota, essendo preferibile mantenere nel testo della trattazione un andamento semplicemente oggettivo, nel senso di guidato dalla necessità.

⁴⁸ Si tratta di G. BARZAGHI, *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*, cit. alla nota 18.

⁴⁹ L'opera passa in rassegna i più importanti precedenti (G. Mattiussi s.j., 1917; N. Del Prado, 1911; C. Fabro, 1939; R. Garrigou Lagrange o.p., 1951;

Compiutosi nel tomismo lo sviluppo della concettualità aristotelica al di là di se stessa in una nuova concettualità creazionistica, è da chiedersi se il sistema circolare della quadruplica causalità sia sufficiente a spiegare senza contraddizione il contenuto dell'esperienza. Osserviamo intanto che tutte le determinazioni concettuali che compongono questo sistema sorgono da questa intenzionalità incontraddittoria volta al contenuto immediatamente dato, il quale però, dopo aver sedimentato nell'immutabile il circolo autofinalizzato delle cause, lascia quale residuo il mutamento come tale – nei termini della concettualità sedimentata: la possibilità stessa del mutare, o la materia –, che persiste *accanto* a quel circolo, inspiegato e così semplicemente presupposto (§ 19).

Il circolo autofinalizzato dell'immutabile è posto come Dio, e Dio come motore immobile muove il divenire materiale – spiegando il movimento ma non il suo presupposto –, mentre come atto puro e come pensiero di pensiero è bensì tecnicamente autocoscienza, ma è un'autocoscienza per così dire *data a se stessa*: in essa un certo ordine immateriale sussiste in virtù di un pensiero che lo fa essere pensandolo, essendo poi questo pensiero pensante a sua volta un essere immateriale, così che l'essere immateriale come tale *si fa essere pensandosi*, ma si fa essere pensandosi *secondo un ordine dato*, dunque l'autocoscienza divina è, come abbiamo detto, data a se stessa.

S.M. Ramirez o.p., 1963) nella determinazione di questo fondamento (i concetti focalizzati sono quelli di «potenza e atto», «essenza ed esistenza», «partecipazione», «ordine») e giunge alla conclusione che il concetto più comprensivo è quello di *ordine*. Assume così questo concetto come «telaio» della sintesi tomista, osservando che le distinzioni di potenza-atto e essenza-esistenza sono come le sillabe rispetto alla parola cui corrisponde il concetto di ordine (cfr. *op. cit.*, p. 33). Da qui si diparte l'analisi volta a determinare l'ordine che regge la sintesi tomista, analisi che culmina nella teoria dell'*Exemplar*. Noi non seguiremo questa analisi con l'intento di riferire su di essa, poiché ciò equivarrebbe solo a produrre un inutile doppione, in ogni caso al di sotto della densità, del rigore e della completezza dell'opera da cui si prendono le mosse. Ad essa dunque senz'altro rinviamo, limitandoci a valorizzarne il contenuto per proseguire la nostra indagine ontologica in maniera autonoma, come fatto fin qui.

L'ontologia resta così in un dualismo irrisolto – appunto quel dualismo che rende necessario lo sviluppo creazionistico –, e un Dio che abita un ambiente dualistico perde per ciò stesso ciò che dovrebbe essergli proprio, vale a dire *l'assolutezza*⁵⁰: Dio non è così ciò che è per se stesso, ma è *ciò che la materia inspiegata rivela essere la condizione della propria pensabilità incontraddittoria*. Tale condizione è dunque bensì realmente l'essenza di Dio, ma è un'essenza sorta nella finitezza, dunque *relativa* al dato materiale da cui è sorta.

25

Poiché il sistema circolare della quadruplica causalità lascia l'ontologia in un dualismo irrisolto – dualismo che fa di Dio una determinazione soltanto relativa –, se ne deve concludere che questo sistema *non è sufficiente* a spiegare senza contraddizione il contenuto dell'esperienza. Se dunque Dio deve venire a porsi come ciò che è secondo il suo concetto, vale a dire come *l'assoluto* o *l'intero* all'interno del quale il contenuto dell'esperienza può essere spiegato senza contraddizione, si deve – come già da qui appare chiaro – introdurre una *quinta* causa, della quale bisogna poi studiare la necessaria natura: ciò che sappiamo è che essa deve svolgere una funzione portante in un sistema che, come quello tomistico, spinge le categorie aristoteliche al di là di se stesse configurando un'ontologia creazionistica.

Diciamo allora che in un Dio *creatore* – cioè in un Dio nel quale l'ordine finale che lui stesso è non è *dato* a lui stesso, ma è *attualizzato* a partire da un'infinita potenza – tale ordine finale deve *sussistere* in questa infinita potenza, e la causa efficiente o agente *deve avere con questo essere in potenza una relazione intenzionale*, ossia *deve vederne* per così

⁵⁰ Tale carattere è espresso, fin dalla speculazione platonica, dal concetto del καθ'αυτό, cioè dell'essere «per se stesso» – le cose sono *per le idee*, le idee sono *per se stesse* –, e l'essere per se stesso è appunto l'essere *assoluto*, che è tale appunto come *absolutus*, cioè come «sciolto» da vincoli di dipendenza verso altro. Ora il Dio aristotelico è un essere per se stesso in quanto è un essere pensante che si fa essere pensandosi, ma poiché si fa essere *secondo un ordine dato*, quest'ordine non viene da lui stesso ma *da altro*, così che Dio non è assoluto, ma è *relativo* a questo altro, già nel senso elementare dell'essere ciò che è soltanto *in relazione* a questo altro.

dire *l'immagine*, alla quale conferire liberamente realtà attuale. Se così non fosse *la stessa creazione sarebbe cieca*, e Dio creatore sarebbe ancora dato a se stesso come creatore accanto a un creato a lui stesso inspiegato, e non saremmo usciti dal dualismo. Superare il dualismo significa infatti *spiegare* la dualità, e il mero passaggio dalla potenza all'atto in cui consiste l'atto creativo *non è ancora* risolutivo, poiché esso *non dice perché quest'ordine e non un altro*, quale nell'infinita potenza si deve ammettere. Ciò che verrebbe ancora dal nulla, dunque, sarebbe *per Dio stesso l'ordine che lui stesso è*, e che Dio *si troverebbe* ad avere scoprendolo solo attraverso l'attualizzazione inconscia della propria potenza a comunicarsi a se stesso in un'autocoscienza *altra* dalla sua: Dio cioè, per quanto creatore del mondo, *dipenderebbe dal mondo* per sapere qual è la propria essenza, e non saprebbe di sé nulla più di quanto il mondo sa di lui.

Questo poi è a sua volta contraddittorio, poiché Dio da un lato avrebbe la propria autocoscienza mediante un altro da lui, cioè l'autocoscienza del mondo diveniente, e da un altro lato, essendo Dio per essenza autocosciente, risulterebbe che il mondo diveniente è implicato *necessariamente* nella sua essenza. Noi però sappiamo che *così non può essere*, poiché il mondo è creato *liberamente*, e anche se poi risulta, come in effetti risulta, appartenente necessariamente all'essenza di Dio, resta poi vero che vi risulta così appartenente in forza di una necessità *che discende da una fattualità*, essendo tale fattualità *il prodotto di un atto libero*, ossia una fattualità che sussiste ma avrebbe potuto eternamente non sussistere (§ 22). Affermare invece che tale appartenenza è una necessità *simpliciter* – così legittimando la visione secondo cui Dio sa di sé soltanto quanto il mondo sa di lui –, equivarrebbe ad affermare che *c'è nel mondo qualcosa che in Dio senza mondo non c'è*, e questo significherebbe affermare *che l'intero non è l'intero*, sussistendo una positività *altra* dall'intero che assicura all'intero la sua essenza. Ma il sussistere di una positività *altra* dall'intero è ciò che appunto fa che l'intero non sia l'intero, mentre il vero intero ha in sé *ogni* positività, e, se l'intero è Dio creatore, ha in sé anche quella positività che fa liberamente sussistere fuori di sé, ma che non per questo può essergli *aggiunta*⁵¹.

⁵¹ Vale per questo la formula teologica apparentemente paradossale: Dio + mondo = Dio (cfr. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*,

La quinta causa che dobbiamo aggiungere necessariamente è dunque quella che assicura una relazione intenzionale fra la causa agente e la causa finale in potenza, ossia quella che fa sì che la causa agente possa attualizzare liberamente l'ordine in cui consiste la causa finale, configurando quest'ultima conformemente all'immagine con cui sta già in rapporto intenzionale. Consistendo proprio in questa immagine, la quinta causa – garante di una libertà creativa autocosciente – è la *causa esemplare*.

26

La mancata posizione della causa esemplare rende lo stesso concetto della creazione, per sé essenziale a superare il dualismo, incapace di superarlo davvero. Si è infatti visto (§ 25) come in assenza di quella quinta causa la creazione risulta cieca, e l'autocoscienza creatrice si trova di fronte all'ordine da lei stessa creato, il quale le è dato *da un altro* – quell'*altro* che lei stessa è rispetto a se stessa in quanto puro movente inconscio. È questa la situazione,

Cantagalli, Siena 2003, V, p. 177: «La creatura si risolve totalmente in Dio (essa è *nulla come aggiunta* a Dio [Dio + mondo = Dio]), mentre Dio si dice tutto nella creatura, ma non totalmente [...]». Per l'equivalente puramente ontologico di questa formula teologica, cfr. ancora E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., XIII, 25, p. 547: «E lo sviluppo, l'incremento; o il dileguare, lo sparire – il divenire dunque del contenuto della totalità del F-immediato [*scil*: dell'essere fenomenologicamente immediato], non aggiunge e non toglie alcuna positività all'intero immutabile, ché altrimenti al positivo che sopraggiunge o che dilegua converrebbe di non essere (prima del suo sopraggiungere, o dopo il suo sottrarsi all'orizzonte della presenza). Sì che il positivo, che si aggiunge o dilegua, è già o è ancora nel cerchio dell'intero immutabile, già da sempre carpito al futuro e per sempre trattenuto nel cerchio dell'essere. Invece, l'intero immutabile include in sé la totalità del positivo. Ossia *tutta* la positività del positivo diveniente, che l'intero immutabile lascia "oltre" di sé (appunto in quanto l'immutabile non è il diveniente) – e l'immutabile lascia oltre di sé appunto e soltanto la totalità del positivo diveniente – tutta quella positività è immutabilmente inclusa nell'intero immutabile. Il cerchio dell'immutabile è così la patria o il grembo dell'essere; ivi è custodito anche ciò che nel mondo non si sottrae alla rapina del nulla».

già descritta, di un Dio che crea l'autocoscienza finita nella quale sorge il concetto della sua essenza e alla quale Dio resta tributario per ciò che riguarda questo concetto, così non sapendo di sé niente di più di quanto l'autocoscienza creata sa di lui.

Questo si è visto essere contraddittorio prima di tutto per la stessa essenza di Dio quale autocoscienza assoluta e invece risulta essere solo relativa, ma in secondo luogo – approfondendo l'esame del quadro risultante da tale contraddittorietà – per il suo porre l'autocoscienza di Dio come autocoscienza *imperfetta*. Se infatti il cerchio dell'autocoscienza finita – cioè l'orizzonte dell'apparire diveniente – è determinato contenutisticamente da ciò che imprevedibilmente sopraggiunge per poi dileguare, è chiaro che solo le determinazioni che passano per questo cerchio dell'apparire entrano nel contenuto dell'autocoscienza, mentre l'indeterminatamente vasto insieme delle determinazioni che – per un *destino* imprevedibile e insindacabile – non passano per questo cerchio, sono destinate a un eterno e insuperabile essere in sé, vale a dire a uno stato di mera potenza all'apparire e così di pura potenza a farsi contenuto dell'autocoscienza.

L'autocoscienza di Dio è così *imperfetta*, e l'autocoscienza perfetta – vale a dire Dio come autocoscienza assoluta della totalità delle determinazioni individuali correlate in unità incontraddittoria – resta fuori del dettato della necessità. D'altronde *soltanto sembra* restarvi, poiché il concetto che qui è passato del restare di una parte delle determinazioni – in verità la maggior parte – nella condizione di un semplice essere in sé finisce per rivelarsi a sua volta contraddittorio. Se infatti poniamo di affermare come necessaria questa teoria dell'autocoscienza divina imperfetta – e possiamo farlo solo sulla base di ciò che è fattualmente l'autocoscienza mondana –, troveremo che le sue ragioni in prima istanza sembrano reggere, ma in seconda e ultima istanza rivelano la teoria dell'autocoscienza imperfetta come contraddittoria.

Una prima immediata obiezione a quella teoria è che essa è costretta ad affermare un essere in sé che non appare, e può farlo solo arbitrariamente, visto che l'affermazione di un tale essere in sé non ha alcun supporto, né fenomenologico (esso infatti non appare) né logico (non è necessario che sussista un essere che non appare). A tale obiezione però quella teoria può rispondere intendendo l'essere in sé come potenza: così infatti non si dice che *sussistono* determina-

zioni che non appaiono, ma soltanto che *possono* sussistere, e questo è quanto meno avallato dal perpetuo sopraggiungere nell'apparire di determinazioni prima non presenti, le quali, posto – e *dobbiamo* porre – che non vengano dal nulla, sembrano non poter venire che da un essere soltanto in sé che ora si rende presente.

La teoria dell'autocoscienza imperfetta sembra così reggere all'obiezione che le viene rivolta, ma non è così. Dire infatti che *ci possono essere* determinazioni che attualmente sono soltanto in sé e contengono solo in potenza il loro apparire implica il *separare* l'essere dall'apparire. Ma, quando si ammettesse tale separazione, ne risulterebbe da capo l'impossibile determinazione del venire dal nulla e ritornarvi; infatti, dopo aver ammesso la necessaria immutabilità dell'ente in quanto tale (§ 22), quando l'essere si trovasse separato dal suo apparire, si potrebbe sì salvare l'eternità dell'ente dicendo che esso già era prima di entrare nel cerchio dell'apparire e continua ad essere dopo esserne uscito, ma si dovrebbe poi riconoscere che quanto meno il suo apparire – che esso assume entrando nel cerchio e dimette uscendone – sorge dal nulla e torna nel nulla (né si può risolvere il problema dicendo che il venire ad apparire dell'essere che entra nella presenza è un passaggio del suo apparire in potenza al suo apparire in atto, poiché ciò che qui è in questione è l'essere dell'apparire *in quanto* in atto, che è *altro* rispetto al medesimo essere dell'apparire *in quanto* in potenza).

Venendo così a porsi come necessaria l'unità indissolubile dell'essere col proprio apparire⁵², ciò che ne risulta è la contradditto-

⁵² Questo problema sta all'origine della divaricazione tra Bontadini e Severino: a quest'ultimo, che giungeva alla conclusione della necessaria eternità dell'ente in quanto tale per evitare il «nichilismo» implicito nell'intera tradizione metafisica dell'Occidente (cfr. cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1964 (II), poi in *Essenza del nichilismo* (1972), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 21) – nichilismo in cui lo stesso Bontadini si trovava a questo punto accusato di essere coinvolto –, Bontadini rispondeva (cfr. G. BONTADINI, *Σώζειν τὰ φαivόμενα*, ora in ID., *Conversazioni di metafisica*, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995) che la tesi severiniana, se salvava dalla relazione al nulla l'essere, non poteva comunque salvare da essa l'apparire. A ciò Severino rispondeva (cfr. E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*,

rietà del concetto dell'autocoscienza divina imperfetta, sia pure tale concetto corroborato dall'asserzione di una semplice *potenza* ad apparire di ciò che attualmente non appare. Questa affermazione implica infatti, ancora una volta, un venire dell'essere dal nulla e un tornarvi, dunque se ne deve concludere la *non verità* di questa potenza – quanto meno intesa nel modo detto –, e la conseguente affermazione che *tutto ciò che è, appare anche attualmente* – per quanto questo implichi a sua volta l'apertura della problematica di una *distinzione* dell'orizzonte dell'apparire *finito* (quello nel quale si attesta il divenire) dall'orizzonte dell'apparire *infinito* (quello nel quale tutti gli enti mostrano di dover risiedere eternamente in unità col loro apparire)⁵³.

L'autocoscienza di Dio dunque, per essere coerente con ciò che ha dimostrato necessariamente di essere, dev'essere autocoscienza *perfetta* della totalità dell'essere in tutte le sue infinite determinazioni individuali, e ogni imperfezione cade nel mondo creato come progressiva e mai compiuta manifestazione di ciò che da sempre e per sempre è, in unità col proprio apparire.

Quale dunque che sia la struttura della totalità dell'essere liberamente voluta da Dio – struttura che noi possiamo avvertire come *destino* (includente la stessa libertà dell'uomo, il quale è infatti creato libero, e come tale destinato alla propria libertà e alla responsa-

ora in ID., *Essenza del nichilismo*, cit.) osservando che quanto asserito da Bontadini era soltanto un prolungamento dell'astrazione che impediva di riconoscere l'eternità dell'ente come tale, poiché l'apparire dell'essere è a sua volta un essere, che segue l'essere prima e dopo il suo passare per il cerchio della presenza. Questo causava, come si è osservato, una dicotomia tra «orizzonte dell'apparire finito» e «orizzonte dell'apparire infinito», distinzione capitale che Severino avrebbe delineato nei suoi scritti successivi (cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 588: «La totalità degli enti che appaiono nel cerchio dell'apparire non sono il Tutto dell'ente, ma la parte che del Tutto si mostra in quel cerchio – che dunque è il cerchio finito dell'apparire del destino; il Tutto è come apparire del Tutto, ossia come apparire infinito, e quindi si illumina nascondendosi al destino come apparire finito del Tutto»).

⁵³ Cfr. quanto detto alla precedente nota 51.

bilità che essa comporta) e possiamo interpretare come la scotiana *volontà* di Dio –, ciò di cui possiamo essere incontrovertibilmente certi è che l'apparire di *tutte* le determinazioni dell'intero o è stato, è o sarà *fattuale* nell'orizzonte della finitezza, o resta eternamente *possibile* al di là di questo orizzonte, il che significa *non* che resta al di là di questo orizzonte come un essere che soltanto può apparire (è questo il modo della *non verità* della potenza, sopra rilevato), ma che sussiste *col suo apparire* in un *diverso* orizzonte dell'apparire (che è quanto siamo stati spinti dalla necessità ad ammettere).

Non si dà dunque il caso anche di un solo ente sussistente come destinato a non apparire, poiché un tale ente semplicemente non può esistere, e la totalità degli enti non solo è eternamente sussistente, ma è *originariamente nella luce*⁵⁴, cioè è in quell'apparire assoluto che è l'autocoscienza onnivisiva di Dio.

27

Ciò che è ora da osservare è quale sviluppo prenda, nella storia dell'ontologia, la questione del dualismo e del suo superamento. Pur dovendo necessariamente restare a un'analisi sommaria, possiamo però dire senza tema di smentita che lo schema del chiudersi del sistema esplicativo su se stesso lasciando fuori come semplice presupposto il dato materiale di cui tale sistema doveva assicurare la pensabilità incontraddittoria, persiste immutato da Aristotele a Kant. In Aristotele il sistema è il circolo autofinalizzato della quadruplici causalità che lascia fuori di sé *l'esserci* del dato esperienziale. In Kant il sistema è il circolo autofinalizzato dell'Io trascendentale che perviene a riconoscersi come quell'autocoscienza che è, solo con l'accorgersi di essere sempre necessariamente presente come forma coscienziale di quelle unificazioni della molteplicità pura data, che lui attua senza ancora essere cosciente di sé come funzione unificante⁵⁵. Ciò che questo circolo dell'autoco-

⁵⁴ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., XIII, 34.

⁵⁵ L'Io-penso – dice Kant – è «quella rappresentazione che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe» (KANT, *Critica della ragion pura*, cit., I, II, II, Lib. II, Cap. III).

scienza trascendentale produttiva lascia fuori di sé è la «cosa in sé», la quale resta un «concetto limite [*Grenzbegriff*]» di uso puramente negativo⁵⁶.

Il superamento epocale di questo persistente dualismo si compie nel cosiddetto idealismo tedesco, e trova la sua forma compiuta e assolutamente rigorosa nell'ontologia dialettica che resta legata al nome di Hegel⁵⁷. Il superamento del dualismo si realizza assumendo inizialmente proprio la totalità diveniente che si dà immediatamente all'esperienza nella forma dell'«immediato indeterminato [*unbestimmt Unmittelbar*]», e si lascia quindi che questa totalità, come *intero* assunto nella sua massima astrazione, *faccia emergere da se stesso* il sistema esplicativo che permette di pensarlo come incontraddittorio, o più precisamente che permette a questa totalità data di pensarsi come incontraddittoria.

Sorgono così le determinazioni più astratte che siano in grado di costituirsi come predicati dell'intero, a partire da quello di «essere [*Sein*]», e ciò che accade è che, finché tali determinazioni restano appunto astratte, per ciò stesso *non esauriscono* la determinatezza dell'intero, così che, attribuito all'intero quel certo predicato – poniamo appunto «essere» – questa determinazione, avendo un opposto, ossia un ciò che essa non è – in questo caso «nulla [*Nichts*]» –, ecco che tale determinazione opposta si fa avanti a sua volta come predicato dell'intero, essendo le due determinazioni opposte riferentisi a un identico contenuto, e quindi entrambe parimenti legittime. Esse così *si richiamano reciprocamente* appunto in forza dell'essere predicati dell'identico contenuto investito volta a volta totalmente da uno dei due predicati ovvero dal suo opposto, e questo reciproco richiamarsi sarà il «divenire [*Werden*]», a sua volta predicato dell'intero che però *contiene entrambi* i due predicati precedenti, quali momenti astratti di tale determinazione concreta.

La stessa cosa si ripeterà muovendo da questa più concreta determinazione dell'intero che è il «divenire», il quale da un lato sarà «nascere [*Entstehen*]» – o passaggio dal nulla all'essere –, dal-

⁵⁶ Cfr. *ivi*, I, II, I, Lib. II, Cap. III.

⁵⁷ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, trad. it. di A. Moni *Scienza della Logica*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1974.

l'altro sarà «perire [*Vergehen*]» – o passaggio dall'essere al nulla –, e infine i due opposti si troveranno entrambi nel nuovo predicato dell'intero che è l'«esserci [*Dasein*]», vale a dire tutto l'essere che c'è, avendo concretamente in sé tutte le determinazioni precedenti correlate nell'unità relazionale. L'esserci sarà poi da un lato «realtà [*Realität*]» e dall'altro «negazione [*Negation*]», ossia ancora predicati dell'intero opposti e passanti l'uno nell'altro finché la loro unità relazionale non venga a porsi come «qualcosa [*Etwas*]» – determinazione che corrisponde al semplice *ente*, nel senso dell'essere *determinato* in un certo modo, e così una certa realtà *negatrice* dell'altro da sé, e pertanto insieme una certa negazione *reale*, cioè reale nel suo atto di non essere l'altro da sé.

Il movimento dialettico delle determinazioni qui richiamato nel suo *incipit* fa dunque sì che l'intero cresca su se stesso assumendo predicati sempre più concreti risultanti dall'unità relazionale degli opposti astratti che nel passaggio precedente si richiamavano reciprocamente, e la coscienza – che in sé è coscienza *dell'intero* che di fronte a lei prende forma, ed è così in sé autocoscienza – è solo «il puro stare a vedere [*das reine Zusehen*]» questo sviluppo⁵⁸, o l'«accogliere soltanto ciò che ci sta dinanzi [*nur aufzunehmen was vorhanden ist*]»⁵⁹. L'edificio esplicativo che ne seguirà raggiungerà un'estensione e una complessità senza precedenti, e sarà interamente cementato dalla contraddizione che sorge ad ogni passaggio e che ad ogni passaggio è «tolta»⁶⁰, vale a dire superata e conservata come tale quale elemento di un'unità strutturale incontraddittoria, quella dell'intero autocosciente.

Ora, poiché questo intero sviluppo ontologico prende – come è tipico dell'architettura dialettica – la forma di ciascuno dei suoi passaggi⁶¹ – cioè quella del passare di una determinazione nel suo

⁵⁸ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1979, Introduzione.

⁵⁹ *Scienza della Logica*, cit., Vol. I, Lib. I, «La dottrina dell'essere [*die Lehre vom Sein*]».

⁶⁰ È il concetto dell'*aufheben*, che struttura interamente l'ontologia dialettica: cfr. *Scienza della Logica*, cit., Vol. I, Lib. I, Sez. I, Cap. I, C, 3, Nota.

⁶¹ Su un piano puramente analogico si potrebbe parlare di una omotetia interna, o di una struttura «frattale» dell'ontologia dialettica.

opposto con un reciproco richiamarsi dei due, che conclude alla loro concreta unità relazionale –, accade in questo sistema che l'intero, il quale è nella sua eterna e immutabile struttura «idea assoluta [*absolute Idee*]» (la quale è riflessa in se stessa opponendosi a sé come «essere [*Sein*]» e come «essenza [*Wesen*]» e tornando alla concreta unità con sé come «concetto [*Begriff*]»), ponga liberamente se stesso fuori di sé come «natura [*Natur*]» e si ricomponga nell'unità con sé come «spirito [*Geist*]». Questo porre liberamente se stesso fuori di sé come altro da sé è a tutti gli effetti il concetto filosofico di «creazione»⁶², dunque si può ben dire che l'ontologia dialettica si porta con superiore rigore sistematico al di là del dualismo che segna di fatto la riflessione da Aristotele a Kant, e in questo senso è un indiscutibile punto di approdo dell'intera tradizione filosofica.

⁶² Questo concetto è bensì presente nella filosofia cristiana fin dall'inizio, ma insieme costituisce per essa un problema di ardua difficoltà, poiché la *mens* filosofica respinge l'idea di creazione dal nulla, e la soluzione tomista di farne un passaggio dalla potenza all'atto può sembrare a tutta prima un pregiudicare l'*ex nihilo* che nel frattempo era diventato, e con ragione, un fondamento dogmatico (da qui le perplessità dell'autorità ecclesiastica verso la filosofia di Tommaso, che appariva troppo legata a quell'aristotelismo di cui si avvertiva il pericolo immanentistico). Nel complesso si può dire che il creazionismo, per un verso indispensabile al superamento del dualismo, per un altro verso manteneva nel pensiero pre-moderno (nel pensiero moderno appare semplicemente accantonato) uno statuto di pura esigentialità, che soltanto attendeva una soluzione rigorosa. La soluzione rigorosa, che noi abbiamo dato semplicemente in presupposto trattando della dottrina tomista in una prospettiva dichiaratamente rigorizzatrice, sta nel porre l'*ex nihilo* (che abbiamo sopra detto essere affermato con ragione) come l'attualizzazione, da parte dell'atto creativo divino, della possibilità, inclusa nella sua infinita potenza, del sussistere fuori di Dio della contraddizione come tale – che è elemento insuperabile in un porsi dell'essenza divina nella finitezza –, la quale è appunto in se stessa quel *nihil* da cui Dio trae il mondo e che coincide con l'*assenza di necessità* di esso, e dunque con la *libertà* dell'atto creativo, mentre in Dio ogni contraddizione è originariamente tolta.

Ciò che però qui occorre rilevare è che in questo esito sintetico il dualismo dello schema esplicativo che lascia semplicemente in presupposto ciò che deve essere spiegato è superato, per così dire, *per quanto possibile* dato l'impianto dell'ontologia dialettica, ma non è *assolutamente* superato. In tale impianto, infatti, ciò che è da spiegare è *fin dall'inizio* interno al sistema circolare, anzi è insieme il soggetto e l'oggetto della spiegazione, ma la spiegazione procede per attribuzione all'intero – nella sua forma sorgiva di immediato indeterminato – di predicati sempre più concreti e complessi, fino al suo compimento come autocoscienza assoluta. Ora la questione è se tale movimento del pensiero verso la manifestazione per sé del concreto soltanto in sé da cui è partito *possa raggiungere gli enti individuali* che in quel concreto soltanto in sé restano nascosti, e la risposta è che può raggiungerli *formalmente*, quali «misure» – ciascuno per sé irripetibile unità di qualità e quantità – nel sistema universale della «misura [Maß]», ma non può raggiungerli nella loro singolare e irripetibile fisionomia, poiché da tale singolare e irripetibile fisionomia *si fa inizialmente astrazione*, compendiando l'intero col suo interno divenire nell'«immediato indeterminato», e facendo sorgere da lui *con necessità* le determinazioni capaci di costituirsi come suoi predicati. Ora i singoli enti individuali sono certo predicati dell'intero, ma *nel sistema che li correla*, o anche, se si vuole, ciascuno per sé, ma come recante in sé l'essenza formale dell'intero relazionale del quale è momento e che è sorto dalla dialettica, mentre il loro contenuto singolare va perduto, cioè *resta al fondo* dell'immediato indeterminato da cui la dialettica prende le mosse, coinvolto nel divenire pre-dialettico dal nulla al nulla. L'astrazione da essi che, focalizzando l'immediato indeterminato, costituisce il «cominciamento [Anfang]» della dialettica, *resta come tale insuperabile*, e la contraddizione che così resta al fondo di questo cominciamento risulterà *tolta ma non risolta*⁶³.

⁶³ L'insuperabilità della contraddizione che resta al fondo dell'assoluta astrazione del cominciamento, come un nodo che viene al pettine, si fa lucidamente riconosciuta nella filosofia della natura: qui si trova infatti una «impotenza della natura [Ohnmacht der Natur]» a togliere la contraddizione che è in lei: tale contraddizione è bensì tolta nello spirito – vale a dire sul

Ne consegue, da ultimo, che nell'ontologia dialettica il dualismo è superato – come si è detto – quanto possibile dato l'impianto dialettico, ma non è superato assolutamente, lasciando il puro dato un *residuo* la cui interna contraddittorietà è bensì tolta ma non è risolta. Tale residuo non è poi nient'altro che l'esser dato della totalità assunta inizialmente come immediato indeterminato, la quale totalità è così ancora *data a se stessa*, e tale resta come contraddizione non risolta. È questo insuperabile esser dato a se stesso a costituire l'autocoscienza assoluta a cui approda l'ontologia dialettica come autocoscienza imperfetta (§ 26), cioè come un'autocoscienza di Dio nella quale Dio non sa di se stesso nulla di più di quanto l'autocoscienza spirituale mondana può venire a sapere di lui nell'intero corso della sua storia (§ 25), restando tutto ciò che eccede questo sapere in un destinale essere in sé che di fatto è un contraddittorio esser separato dal suo apparire.

28

Un'ontologia fondamentale non può dunque non passare per l'ontologia dialettica, ma neanche può fermarsi ad essa, poiché resta in essa un residuo puramente presupposto che d'altronde contiene ancora quel divenire non dialettico che è il farsi essere del nulla e il farsi nulla dell'essere (il che è tutt'altra cosa del passare l'una nell'altra delle determinazioni dell'«essere» e del «nulla» intese quali predicati dell'intero, essendo l'intero inizialmente proprio la totalità immediata di quel divenire non dialettico), mentre l'intero sviluppo dialettico non è poi in grado di togliere questa contraddizione, o più precisamente è in grado di toglierla, ma come non risolta (§ 27).

piano della concettualità –, ma sul piano della singolarità immediatamente data la natura è «la contraddizione insoluta [*der unaufgelöste Widerspruch*]», e si deve riconoscere che «quella impotenza della natura pone limiti alla filosofia [*Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen*]» (cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1907, 1980⁵, §§ 248-250).

Ciò che occorre fare, allora, è tornare a quell'immediato indeterminato da cui sorge l'intero sistema dell'ontologia dialettica, e per così dire sprofondarsi in esso tenendo fermo all'impossibilità del farsi nulla dell'essere e del farsi essere del nulla⁶⁴, spingendo così la determinazione dell'eterna immutabilità all'ente come tale (§ 22), dunque ad ogni determinazione individuale, per inessenziale e labile che possa apparire. Ciò che dunque si è finora interpretato come un venire dal nulla e un andare nel nulla delle determinazioni che appaiono dev'essere interpretato come un entrare e uscire degli enti eterni nel cerchio dell'apparire finito⁶⁵, assumendo poi l'intera problematica ontologica risultante da questo passaggio voluto dalla necessità⁶⁶, muovendo verso una determinazione sempre più precisa di quella che è la *struttura originaria* della verità⁶⁷.

⁶⁴ È questo il divenire «nichilistico» che risulta essere, in una prospettiva rigorizzata, soltanto un'interpretazione astratta dell'unico divenire affermativo senza contraddizione, vale a dire un apparire e uno sparire dell'immutabile: «ciò che, da un punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità dell'essere F-immediato [...] si manifesta come un *sopraggiungere* e un *annullarsi*, si rivela, nella strutturazione concreta dell'originario, come un *apparire* e uno *scompare*» (E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., XIII, 26).

⁶⁵ Cfr. il passo da *Destino della necessità* riportato alla fine della nota 52.

⁶⁶ È ciò che fa Severino in tutto lo svolgimento della sua opera successiva all'assunzione del programma bontadiniano e al confronto e scontro costruttivo con lui: essenzialmente E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., 1980; ID., *La Gloria. ὅσα οὐκ ἔλπονται: Risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001; ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007; ID., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

⁶⁷ Il concetto della «struttura originaria» è di solito associato al nome di Severino in forza del suo celebre testo del 1958 (cit. alla nota 46), ma sorge nell'ambito della riflessione bontadiniana, dal quale Severino lo riprende. A tale proposito, cfr. G. BONTADINI, *Come oltrepassare Gentile* (1965), in *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo II, p. 171: «Nel suo lineamento essenzializzato, l'attualismo equivale alla manifestazione di quella struttura originaria alla quale si riferisce, entro la quale si alloga ogni sapere relativo, controvertibile, storico, pragmatico, ecc.»;

L'ontologia dialettica, che ordina sistematicamente i predicati necessari dell'intero a partire dall'immediato indeterminato, resta un contributo di ardua difficoltà e di insuperato valore, anche se appare chiaro che il suo significato di verità dev'essere integrato dalla trasvalutazione di ciò che accade nel suo nucleo profondo, e che conduce necessariamente a un significato dell'autocoscienza assoluta che eccede quello dell'autocoscienza assoluta cui approda lo sviluppo dialettico: quest'ultima resta l'autocoscienza mondana, la quale, come autocoscienza divina, si rivela insuperabilmente imperfetta, di contro alla perfezione che le è risultata necessaria.

29

Tornando alla teoria dell'*Exemplar*, osserviamo che la causa esemplare è, nel circolo del sistema causale, *soltanto una* delle cinque, che sta tra la causa agente e la causa formale. Passando però a considerare tale causa *per ciò che è*, e non semplicemente per la funzione che svolge nel circolo della causalità, essa *appare includere interamente questo circolo, e in esso se stessa*⁶⁸.

o ancora ID., *Per una filosofia neoclassica*, in *Conversazioni di metafisica*, cit., tomo I, pp. 269-270: «Occorre naturalmente, ad evitare fraintendimenti [...] non confondere l'Intero con la Totalità del reale. L'Intero è l'ambito, entro cui si indaga intorno alla Totalità del reale, in cui si pone l'idea di questa totalità e il relativo problema». I due termini – dice Bontadini – sembrano sinonimi ma non lo sono, e «ad evitare l'inganno della sinonimia, giova riportare altre espressioni, che possono ridare il concetto dell'intero; come: implesso originario, struttura originaria, orizzonte circonfondente, ordine teoretico, e altre».

⁶⁸ Cfr. G. BARZAGHI, *Il fondamento teoretico*, cit., p. 86: «Bene, se ci si riflette un po' sopra, si scopre che nella causa esemplare c'è tutto, c'è tutto l'intero causale. L'ordine che lega le cause si presenta simultaneamente nell'esemplare [...]. A questo punto preferirei parlare semplicemente di *exemplar* piuttosto che di causa esemplare, perché come causa rientra nell'ordine della causalità, ma come *exemplar* è esso che contiene quest'ordine. Considerando l'*exemplar* si considera tutto. In termini teologici l'*exemplar* è il *Disegno eterno*. Il Disegno è l'attività contemplativa di Dio stesso. Dio si contempla come oggetto di contemplazione altrui offerta e causata da Lui

Lo stesso circolo causale, infatti, non dice ciò che Dio è in sé *indipendentemente* dal suo libero attualizzare il disegno creativo, ma ciò che Dio è in sé *in quanto liberamente attualizzante* quel disegno: la circolarità dipende infatti da un *exitus* che preme verso un *reditus* (§ 20), ma lo stesso *exitus* soltanto *poteva* attualizzarsi, anche se, una volta attualizzato, *rivela* a una coscienza *altra* da quella di Dio ciò che Dio è liberamente per sé.

Guardando dunque alla causa esemplare *per ciò che è*, essa è il *disegno* all'interno del quale le cinque cause concorrono a spiegare l'essenza di Dio a una coscienza *altra* da quella di Dio stesso – coscienza che Dio *ha eternamente in sé*, ma che *sarebbe potuta* restare in lui come semplice possibilità, dunque non è più semplice causa esemplare, ma è *Exemplar*, ossia la *struttura originaria* della verità dell'intero, essendo l'intero l'essere per se stesso sussistente che decide liberamente di porsi in una finitezza che ha solo lui come termine risolutivo⁶⁹. In questo suo libero porsi nella finitezza Dio mostra dunque se stesso in un modo *coerente* con la finitezza, ossia come un circolo causale *includente* la libera creazione di quell'ordine che la finitezza può prendere soltanto come un *dato* a cui ogni cosa tende.

Nel circolo della causalità che l'*Exemplar* mostra dentro di sé, le cinque cause prendono dunque l'aspetto che segue. La causa *materiale* è l'attuazione, da parte di Dio, di ciò che poteva non essere, cioè un essere altro da Dio nel quale porre la propria essenza come destinata a ritrovare se stessa in quanto eterna immutabilità. La causa *formale* è l'imporsi a questo essere altro da Dio della forma

stesso. E, nel linguaggio tecnico della filosofia, *disegno* equivale a causa *esemplare*». In questo senso, è proprio l'*Exemplar* il cercato fondamento della sintesi tomista, che rivela di essere insieme la struttura originaria della verità: «Bene, proprio questa causa, che sembra essere la più debole, tanto da doversi dividere tra la forma e il fine, secondo me ha un carattere d'eccellenza. E, sempre secondo me, è proprio l'*exemplar* che è la struttura originaria. E io la propongo come il fondamento della sintesi tomista, cioè quel minimo di complessità che consente di muoversi nel massimo della complessità» (ivi, p. 85).

⁶⁹ Cfr. i passi citati alla precedente nota 68.

che – nei limiti della finitezza, che sono quelli di un ordinamento progressivo – è effettivamente l'essenza di Dio. La causa *efficiente* è l'atto suscitatore di quella forma che si è appena detto, a partire dal suo semplice essere in potenza nella materia liberamente fatta essere. La causa *finale* è l'ordinamento che orienta la causa efficiente nel suo suscitare dalla potenza la forma corrispondente all'essenza di Dio, che la causa finale è. La causa *esemplare* è l'immagine dell'ordine nel quale Dio appare non semplicemente come causa finale, ma come *libera attuazione* conformemente all'immagine di quell'ordine in cui la causa finale mostrerà di consistere.

Con ciò la concettualità aristotelica del circolo della quadruplicata causalità, sviluppatasi secondo la propria intenzionalità profonda nella concettualità tomistica includente l'atto creativo come causa di tutte le cause e così superando di fatto il dualismo antico, trova una sistemazione rigorosa nel quadro di un'ontologia dell'originario, cioè di quell'ontologia fondamentale che abbiamo posto fin dall'inizio (§ 1) come la più efficace servitrice della teologia, e che, come altrettanto anticipavamo, è quella a cui fa riferimento il tomismo anagogico.

30

Risulta da tutta questa indagine – anche se non è questo l'essenziale, ma merita di essere posto per così dire a corollario di essa – quella che si impone come la potenza del genio speculativo tomista⁷⁰. Ciò che risulta infatti è che il tomismo – sviluppato nella sua interna coerenza fino alla teoria dell'*Exemplar* – sia *anticipa*, sia *virtualmente supera* l'ontologia dialettica che tiene solidamente il campo della modernità⁷¹.

La anticipa superando il dualismo antico con un concetto *necessitato* di creazione (§ 20), col risultante concetto di Dio come auto-coscienza assoluta che *include* il mondo pur trascendendolo (§ 21), e questa inclusione raggiunge una forma filosoficamente rigorosa solo nell'ontologia dialettica (§ 27).

⁷⁰ Cfr. quanto detto alla nota 47.

⁷¹ Cfr. la nota 10 al § 6, nella quale è riportata la testimonianza di Barth.

In quanto poi corroborato dalla teoria dell'*Exemplar*, la supera in un concetto dell'autocoscienza *perfetta*, cioè spinta fino all'ente individuale, essendosi rivelato l'*Exemplar* come struttura originaria della verità o autocoscienza assoluta e quindi perfetta (§ 26), mentre l'ontologia dialettica approdava sì all'autocoscienza assoluta creatrice, ma essa restava insuperabilmente imperfetta (§ 27).

Il tomismo anagogico – vale a dire un tomismo che si sviluppa, secondo la sua intenzionalità profonda, in un'ontologia dell'originario⁷² – si rivela dunque come matrice della configurazione più avanzata raggiunta dall'ontologia fondamentale.

⁷² A testimonianza di questa intenzionalità profonda è sufficiente il concetto di Dio come *ipsum esse per se subsistens*, un concetto che apre alla speculazione ontologica al servizio della teologia un imponente campo di indagine.

LA LIBERTÀ
NELLA TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE:
IL PENSIERO DI SERVAIS PINCKAERS OP

MARCO TOMMASO REALI

Editor's note: *Servais-Théodore Pinckaers, O.P. (Liège, 1925 – Fribourg, 2008) was a notable moral theologian, especially influential in the renewal of the Thomistic approach to virtue ethics. Professor Marco Tommaso Reali, O.P., presents Pinckaers' moral thought as it is expressed in Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire (1985).*

The starting point of Pinckaers' considerations is the concept of "freedom." It is decisive, since the moral quality of human actions requires free choices as their foundation; however, in the Modern Age the concept of freedom has progressively changed, putting together an objective component, which moves the human person towards the good, and a subjective component, which risks to be self-centred and dystonic with reality. Pinckaers' reflection on freedom, according to Reali, is particularly relevant in the current situation of our culture, and deserves to be carefully evaluated.

The core of this reflection lies in a clear distinction between two incompatible concepts of freedom: the "qualitative freedom," characteristic of the moral systems aiming at the achieving of happiness, and the "absolute freedom," characteristic of the moral systems based on obligation and commandments. The historical rift between them was determined by William of Ockham: whilst St. Thomas Aquinas, in perfect continuity with the Fathers of the Church and the classical philosophical thought, ascribed freedom to both reason and will, according to Ockham freedom is dynamically structured around will, which specifies the determination of every single act. So, freedom becomes indifferent to opposing actions: such radical indifference led freedom in the modern world to lose touch with love, and to depend on relationships of command and obedience.

Uno dei temi più studiati dalla teologia morale fondamentale, è indubbiamente il concetto di libertà. Esso è determinante, in quanto la moralità degli atti prevede che la persona umana, al centro del percorso di ricerca del bene, compia atti umani liberi, che ricevano proprio dalla deliberazione l'aspetto di fondazione e di qualità. Una lettura attenta, tuttavia, agli aspetti storici, mostra come il concetto di libertà sia cambiato radicalmente, e presupponga nella sua visione un riflesso oggettivo e un riflesso soggettivo: il riflesso oggettivo muove la persona umana verso il bene, e la libertà, in questo caso, è lo strumento principale, un riflesso soggettivo sovrappone la semantica del concetto di persona attorno alla libertà stessa, sviluppando in maniera scriteriata e soggettiva l'importante analisi sul bene. Servais Pinckaers sviluppa in maniera importante questa riflessione, che pensiamo sia opportuno riproporre oggi, rispetto alla centralità di questo tema nella morale fondamentale.

L'INFLUENZA DEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO

Servais Pinckaers è uno dei teologi più importanti che oggi possiamo incontrare nel panorama offerto dalla teologia morale. Egli si avvale anzitutto dell'ampia conoscenza del pensiero di Tommaso d'Aquino, ma si impegna per l'enucleazione della prospettiva tomista anche in ambito storico, e nell'analisi della morale moderna alla luce dell'impianto metodologico fornito dall'Aquinate. Il tema della libertà lo abbiamo seguito in una delle sue opere principali: *Le fonti della morale cristiana*. Questo lavoro costituisce un trattato di morale fondamentale, nel quale si attua un attento discernimento storico sul metodo della morale stessa e su come intendere la nozione di teologia morale dopo il Vaticano II. Il tema della libertà è considerato da S. Pinckaers uno dei capisaldi metodologici del discorso morale:

Quando si vuole costruire o restaurare un edificio, si comincia con l'esaminare le fondamenta, così da constatarne la stabilità, per determinare successivamente la sua architettura e le sue dimensioni. Una delle prime basi della morale è certamente la concezione che si ha della libertà, di pari passo con una determinata rappresentazione dell'uomo e delle sue facoltà. In questo senso, la morale di san Tommaso

si basa, nella *Summa*, sullo studio dell'uomo, nella Prima Pars (qq. 75-76), incentrato sulle sue facoltà di conoscenza (q. 79) e di appetito (qq. 80-83). Queste facoltà si concentrano nell'esercizio del libero arbitrio, in cui san Tommaso ravvisa propriamente l'immagine di Dio nell'uomo.¹

La libertà specifica la moralità degli atti, quindi un'analisi seria della libertà dovrebbe poter permettere l'individuazione della qualità di un sistema morale. L'autore parte dall'analisi dei riferimenti antropologici che sviluppano la nozione di libertà, rifacendosi al pensiero dell'Aquinate. Dall'analisi delle facoltà si potrà infatti discernere un'adeguata nozione di libertà, e dall'analisi dell'antropologia tomista si potrà individuare la più corretta definizione di persona umana, che diventa uno dei possibili quadri definitivi senza il quale è difficile realizzare qualsiasi indagine attorno alla nozione di libertà. La prospettiva cristiana elabora un'idea di libertà a partire dall'immagine di Dio, che essa è in grado di riprodurre nell'uomo. Di conseguenza sarà il tipo di libertà considerata che potrà fornire all'uomo stesso una certa immagine di Dio, e al contempo sarà la libertà che permetterà a qualsiasi persona umana di considerare il proprio essere immagine e somiglianza di Dio.² Se, da un lato, essa si situa "al centro della nostra conoscenza e dei nostri atti",³ nel contempo annotiamo che "sfugge sempre alla nostra presa"⁴ espeziale. Se la libertà costituisce uno dei riscontri più evidenti del discorso morale, nell'analisi definitoria è come se ci sfuggisse:

Potremmo dire perciò che la libertà è ciò che conosciamo meglio, poiché è all'origine delle nostre azioni più personali, ma allo stesso tempo è ciò che conosciamo meno, perché nessuna idea può delinearla, né alcun ordinamento di con-

¹ S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, Ares, Milano 1985, p. 385.

² "Potremmo dire anche che la nostra rappresentazione di Dio, e delle nostre rappresentazioni con Lui, dipende in buona parte dalla nostra idea di libertà. Non che l'uomo concepisca necessariamente Dio a propria immagine; ma i nostri rapporti con Dio e le nostre idee su di Lui saranno inevitabilmente condizionati dalla nostra rappresentazione della libertà umana". *Ibid.*, p. 386.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

cetti può adeguatamente esprimerla. La sola definizione possibile, se ce n'è una, sta nell'affermare che la libertà è sempre al di là dell'atto che essa ha provocato o del pensiero in cui si è rispecchiata.⁵

Con questo realismo nell'analisi delle possibilità definitorie S. Pinckaers inizia a svolgere la sua analisi di carattere storico-teoretico.

LO STUDIO DELLA LIBERTÀ NELLA TEOLOGIA MORALE

Lo studio della libertà è riconoscibile dal duplice atteggiamento conoscitivo che ciascuna persona può sviluppare nei confronti della libertà stessa. Una prima forma di studio, che potremmo indicare con la denominazione metodologica "induttiva-esterna", nasce nel momento in cui ciascuna persona umana riflette sui propri atti e sui propri sentimenti, realizzando un percorso antropologico più o meno organico di individuazione e categorizzazione degli elementi esperiti, e anche da questo l'autore ricava una possibile definizione di libertà.⁶ La persona, infatti, comincia a sviluppare in senso critico la nozione di bene e di male e a riflettere sulla realtà del proprio comportamento. Un secondo possibile percorso conoscitivo, è dato dalla strutturazione della scienza morale a partire da una certa idea della libertà. È un itinerario di carattere deduttivo, che parte da un'idea-elemento la quale determina tutto un seguito di variabili alternative e di possibilità:

⁵ *Ibid.*

⁶ "La prima via, che è anche la principale, è la riflessione sui nostri atti e sui nostri sentimenti, che sono opere dirette della nostra libertà. Quale che sia il suo livello di cultura, ogni uomo è portato, prima o poi, dall'esperienza e dai problemi della vita, a riflettere sulla propria libertà e sulle realtà morali che la libertà genera: la responsabilità, il bene e il male, la virtù e il dovere, la veracità e la menzogna, il merito e il castigo, ecc. È sufficiente che si voglia fare un po' di chiarezza nel nostro comportamento, per trovarci sul cammino che ci riporta verso l'interiorità personale in cui si situa la libertà. Questa ricerca è una forma della conoscenza di sé, raccomandata da Socrate come il principio stesso della conoscenza morale". *Ibid.*, pp. 386, 387.

Esiste una seconda via per la scoperta della libertà. Una via meno immediata, ma che può essere molto illuminante: ci è fornita dalla costituzione della scienza morale, e consiste nell'analisi dello sviluppo e dell'organizzazione della morale a partire da una determinata idea della libertà. Come un albero dà i suoi frutti, così la libertà non forma solamente i nostri atti personali, ma ha prodotto, nel corso della storia, sistemi di morale che la rivelano con la loro struttura, con i loro tratti principali e le loro particolarità, con la logica e la loro propria dinamica. Queste due vie (riflessione sui nostri atti e riflessioni sui sistemi di morale) sono complementari e si chiariscono reciprocamente, perché i libri di morale esprimono il pensiero liberamente formato di un autore, come di un'epoca, in collegamento con una esperienza morale che è in definitiva sempre personale.⁷

L'analisi dei sistemi morali ci permette quindi di affrontare in modo più organico e interno la nozione della libertà; essa costituisce una riflessione di carattere storico-teoretico, dato che i vari sistemi morali vanno catalogati secondo la nozione di libertà nel loro divenire storico, e al contempo verifica l'orizzonte teoretico di confronto entro cui specificare le differenze nella nozione di libertà. La sistematizzazione storica conduce, improrogabilmente, alla determinazione di due grandi nozioni di libertà: una nozione di libertà individuata nelle morali dell'obbligo, e definibile come "libertà d'indifferenza", e una libertà individuata nelle morali della felicità, la "libertà di qualità".⁸

⁷ *Ibid.*, p. 387.

⁸ "Studiando la teologia morale cattolica nella sua storia, abbiamo potuto osservare l'esistenza di due grandi sistemi in teologia morale: le morali della felicità e della virtù, caratteristiche dell'età dei Padri e dei grandi scolastici, e le morali dell'obbligo e dei comandamenti, che predominano nell'epoca moderna. Ebbene, quando ci si sforza di ricostituire e seguire la logica interna che anima queste costruzioni e ne ordina gli elementi, si è inevitabilmente portati verso la loro radice prima, verso differenti concezioni della libertà: la libertà d'indifferenza per le morali dell'obbligo, e quella che noi chiamiamo la libertà di qualità per le morali della felicità e delle virtù. Possiamo constatare qui una notevole convergenza tra la storia e la sistematizzazione: essa ci indica che una determinata logica si è imposta alla riflessione

La frattura storica tra i due sistemi di morale si determina con Guglielmo d'Occam, che rompe con la precedente tradizione scolastica, la quale costituisce la sintesi tra il pensiero cristiano dei Padri e l'influsso del pensiero filosofico greco-classico. Entrambi i sistemi morali occupano una precisa tradizione nel pensiero teologico odierno, ma, ad un'attenta analisi, risulta che la morale moderna predilige le amplificazioni di riflessione attorno alla nozione di libertà d'indifferenza.⁹ Questa ipotesi di studio ci permetterà di costituire un prezioso riferimento per le nozioni di libertà fornite dai diversi pensieri della morale fondamentale, e di costruire una prospettiva di confronto. Questo è possibile grazie al punto di vista storico-sistematico che S. Pinckaers riesce ad enucleare nell'elaborazione della propria metodologia e del proprio pensiero.

LA LIBERTÀ D'INDIFFERENZA

Gli aspetti antitetici che nascono e si sviluppano tra le due opposte nozioni di libertà, si determinano da una diversa interpretazione della definizione di libero arbitrio (almeno della sua prima parte) fornita da Pietro Lombardo:

La linea di demarcazione tra le due concezioni della libertà che andiamo a studiare è tracciata, storicamente e sistematicamente, dalle interpretazioni date alla prima parte della definizione di libero arbitrio trasmessa da Pier Lombardo alla teologia occidentale: 'Il libero arbitrio è la facoltà della ragione e della volontà per la quale si sceglie il bene con l'assistenza della grazia, o il male senza questa assistenza'.¹⁰

degli autori e ha avuto un ruolo importante nella trasmissione storica delle opere e delle idee. Così possiamo dire che due concezioni della libertà hanno generato due sistemi differenti di teologia morale". *Ibid.*

⁹ "Inizieremo lo studio dalla libertà d'indifferenza, anche se essa risulta posteriore da un punto di vista storico, perché è la concezione più diffusa oggi. Questa concezione occupa talmente l'orizzonte del pensiero e dell'esperienza, che bisogna procedere a un'autentica riscoperta per cogliere la libertà di qualità". *Ibid.*, p. 388.

¹⁰ *Ibid.*, p. 389.

La duplice interpretazione è offerta rispettivamente dall'Aquinate e da Occam. Mentre Tommaso d'Aquino spiega la libertà come una proprietà che appartiene sia alla ragione che alla volontà, le quali insieme determinano l'atto di scelta, secondo l'interpretazione occamiana la libertà è una facoltà che precede tanto la ragione quanto la volontà, dato che è la libertà stessa a spingere verso il compimento degli atti attraverso ragione e volontà. Io posso liberamente scegliere se conoscere o non conoscere, se volere o non volere, mentre per l'Aquinate le inclinazioni che si radicano nella ragione e nella volontà, che tendono rispettivamente verso il vero e verso il bene, costituiscono il movente e la caratterizzazione di queste due facoltà. In questo ragionamento notiamo la linea di demarcazione in cui si sviluppa la nozione di libertà d'indifferenza: "Essa consiste, dunque, in una indeterminazione o una indifferenza radicale della volontà nei riguardi degli opposti, per cui essa produce il proprio atto in maniera del tutto contingente".¹¹ Ed è questo ciò che la caratterizza, vale a dire la sua indeterminazione che si produce proprio per l'indifferenza nei confronti degli opposti, entro cui essa è chiamata a determinare le singole scelte. La libertà d'indifferenza si struttura dinamicamente attorno alla volontà, dato che è la volontà a specificare la determinazione dei singoli atti. Questo ha provocato tutta una serie di conseguenze nei vari sistemi morali, tanto a livello filosofico quanto a livello letterario. "È in questo senso che Jean-Paul Sartre ha potuto scrivere: 'La mia libertà non è una qualità aggiunta o una proprietà della mia natura; la mia libertà è esattamente il tessuto del mio essere'".¹² L'indifferenza radicale di cui è costituito questo modo interpretativo della libertà, ha condizionato non poco anche la nozione di volere in senso moderno. Così si esprime S. Pinckaers a proposito del pensiero di F. Nietzsche: "La volontà non è più caratterizzata dall'amore, ma da una relazione di comando (*befehlen*) e di obbedienza (*gehörchen*)".¹³ È possibile ipotizzare una serie amplificata di conseguenze che hanno determinato una vera e propria rottura con la nozione originaria di libertà e che creano una divaricazione rispetto alla libertà di qualità. Queste conseguenze possono essere riassunte dalla seguente scansione argomentativa:

¹¹ *Ibid.*, p. 390.

¹² *Ibid.*, p. 391.

¹³ *Ibid.*

Possibili caratterizzazioni negative della libertà d'indifferenza	Rottura con le inclinazioni naturali: questo contribuisce a creare una nozione di inclinazione naturale di interpretazione esclusivamente psico-biologica.
	Rottura con il pensiero dei Padri della Chiesa e dei filosofi del pensiero antico: questa rottura si concretizza in modo specifico contro il <i>sequi naturam</i> e contro le Beatitudini, naturale compimento della perfezione umana in senso cristiano.
	Difficile interpretazione morale delle passioni, che sembrano ora costituire "una minaccia o un ostacolo per la libertà". ¹⁴
	Alcune nozioni importanti della libertà tomista, come <i>habitus</i> e virtù, vengono negate. La nozione di <i>habitus</i> costituisce l'esatto contrario della libertà d'indifferenza, "perché comporta l'idea di una stabile determinazione degli atti in una certa direzione". ¹⁵
	Alcune rotture specifiche rispetto agli atti morali: rottura con la nozione di finalità, a causa dell'accento posto sull'indifferenza e posto sull'indeterminazione della libertà; possibile rottura con il fine ultimo, perché ciascun singolo atto morale è preso di per sé, con la conseguente atomizzazione della morale.
	Rottura interna nel tessuto dei rapporti tra volontà e ragione. La volontà diventa la facoltà dominante, e costringerà la ragione ad emettere un giudizio consenziente al volere.
	La legge diviene legge dell'obbligo. "La legge così concepita domina e regge tutto il campo della morale: non ha più bisogno di riferirsi alle inclinazioni naturali, alle consuetudini o alle virtù; al contrario, è la legge che le giudica e conferisce loro valore, se le sono conformi. La legge morale non ha altro fondamento che sé stessa, e cioè la pura volontà di Dio, da cui è nata". ¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, p. 394.

¹⁵ *Ibid.*, p. 395.

¹⁶ *Ibid.*, p. 403.

I sistemi morali costruiti attorno alla libertà d'indifferenza sono numerosi, dal nominalismo all'esistenzialismo, passando per I. Kant. Ciascuno di essi esprime una sfumatura e una tonalità diversa. Cambia in modo radicale anche il rapporto con Dio, sia nell'ambito conoscitivo sia nella dipendenza che si origina da questo rapporto. All'uomo, infatti, non è più concesso alcun mezzo naturale per giungere a Dio, ad esclusione della volontà. L'unica possibilità è data proprio dal legame di dipendenza creaturale per mezzo della volontà stessa. Al contempo, l'onnipotenza divina è ciò che governa la creatura, e questo potere di Dio nei confronti dell'uomo costituisce l'ipotetico ed esclusivo passaggio, che si identifica come vincolo morale.¹⁷ Questa interessante enucleazione della libertà d'indifferenza ci permette di comprendere alcuni termini contenutistici del modo di porsi della morale cattolica odierna e ci consente di apprezzare la prospettiva tomista della morale, fondata sulla libertà di qualità.

LA LIBERTÀ DI QUALITÀ

Occorre ora operare una ricostruzione di quelle divaricazioni e contraddizioni che si sono operate analizzando la nozione di libertà d'indifferenza. Le scissioni più evidenti appaiono nella non coincidenza operativa tra ragione e volontà e nel dissesto delle inclinazioni. Ripartire in una nuova prospettiva rimane tutto sommato difficoltoso tanto nella dimensione contenutistica quanto in quella linguistica. "Siamo così abituati a rappresentarci la libertà come il potere di scegliere tra i contrari, che facciamo fatica a immaginare anche solo che si possa concepire in altro modo".¹⁸ La libertà di qualità affonda le proprie radici sulle disposizioni naturali che permettono il suo sviluppo. Essa è: "Potere di agire con qualità e perfezione quando si vuole (la scelta del male è una deficienza della libertà). La libertà appartiene alla volontà e alla ragione congiunte".¹⁹ Il compimento della perfezione personale è il fine specifico entro cui si realizza il ruolo della libertà, che anche in questo senso è denominata

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 405.

¹⁸ *Ibid.*, p. 415.

¹⁹ *Ibid.*, p. 439.

“di qualità”. Il fine è dato dal compimento delle disposizioni naturali, che sono gli adeguati orientamenti al vero e al bene. Il richiamo del vero e del bene non potranno specificare l’agire libero verso l’indifferenza, ma orientarlo nel compimento di quelle priorità. Inoltre questa nozione di libertà, come vedremo più specificamente, necessita di una educazione progressiva per permettere alla complessità antropologica della persona umana di rispondere integralmente, utilizzando anche le spontaneità degli istinti. Maggiore sarà l’impegno e la capacità personale nel perseguimento dei fini naturali umani, maggiore qualità e importanza potrà acquisire la libertà stessa.²⁰ Proprio l’adeguamento tra l’insieme degli elementi che compongono l’agire umano e il fine, fondato sulla ricerca del bene e del vero, costituisce una nozione di capacità che apre la teologia morale ad una ambientazione metafisica a proposito della ricerca di Dio, e di una contestualizzazione della teologia morale fondamentale in una prospettiva spirituale. L’esperienza ci mostra comunque la necessità di educare la libertà di qualità, dato che essa si può sviluppare solo in un movimento equilibrato ed articolato di tutti gli elementi il cui insieme costituisce l’agire morale.

LA LIBERTÀ NELLE TAPPE DI EDUCAZIONE MORALE

La libertà di qualità, per poter essere considerata tale, necessita di essere educata. Questo potrebbe far sospettare che attorno alla nozione di libertà di qualità possano porsi tali determinazioni che l’avvicinano alle morali dell’obbligo. Di fatto non è così, anzi sono proprio le morali dell’obbligo, determinate dalla libertà d’indiffe-

²⁰ “Lungi dall’ostacolarla, queste disposizioni fondano perciò la nostra libertà. Noi siamo liberi, non malgrado queste disposizioni, ma a causa loro. Più le svilupperemo e più diventeremo liberi. In questo modo potremo ritrovare il senso autentico, propriamente morale, del famoso principio della filosofia antica: *sequi naturam*, così schiettamente assunto e cristianizzato dai Padri. Questa ‘natura’ dell’uomo non imprigiona la sua libertà: essa è piuttosto liberatrice per essenza. Produce una spontaneità di ordine spirituale molto diversa, nella sua relazione con la libertà, dalla spontaneità propria dei sensi o della natura esteriore”. *Ibid*, p. 419.

renza, che hanno sostanzialmente indurito il significato e la comprensione della nozione di disciplina:

La disciplina, dunque, non si riduce ad un rapporto di volontà regolato dalla forza della libertà che obbliga. La grande differenza tra le due concezioni dipende giustamente dal fatto che la vera disciplina fa appello alle disposizioni naturali, al senso spontaneo del vero e del bene, alla coscienza del bambino o del discepolo, e si mette al servizio della sua crescita per mezzo delle regole che gli corrispondono in profondità.²¹

La stessa educazione viene considerata da S. Pinckaers una battaglia, a causa della distorsione con cui la nozione di libertà verrà trasmessa nell'educando attraverso l'esecuzione di atti obbligatori. Occorre quindi ristrutturare il cammino graduale che porta all'educazione della libertà, al fine di un'effettiva valutazione incidente con la nozione di "qualità". S. Pinckaers individua tre tappe principali.

1) La prima tappa, che coincide con la parte iniziale dell'esistenza della persona umana, deve far comprendere ai fanciulli il delicato equilibrio del rapporto tra libertà personale e legge. In questa dialettica si costruisce buona parte dei risvolti interpretativi della libertà di qualità. Le persone devono comprendere che la legge costituisce uno strumento che aiuta a crescere la libertà, e non un ostacolo o un freno.²² Questo vale a maggior ragione per l'interpretazione del decalogo e della legge morale in prospettiva cristiana.

²¹ *Ibid.*, p. 422.

²² "Nondimeno, come il fanciullo cui si impongono lunghi esercizi, la disciplina morale è spesso vista, in questa prima tappa dell'educazione, come una faticosa limitazione della libertà di agire a proprio piacimento, a causa dei divieti che costituiscono la faccia negativa della legge, la più sensibile a prima vista. Dopo una fase iniziale di facile condiscendenza, si instaura tra il ragazzo e i suoi educatori, tra l'allievo e il maestro, tra la libertà personale e la legge, una sorta di dibattito dialettico che rappresenterà il punto cruciale dell'opera educativa. L'abilità dell'educatore consisterà nel portare il ragazzo a capire (e a capire lui stesso per primo) che lo scopo della disciplina, della legge e delle regole non è affatto di frenare la sua libertà, men che meno di schiacciarla o sottometterla, ma piuttosto di aiutarla a crescere in vista di un'azione di qualità". *Ibid.*

2) La seconda tappa dell'educazione morale consiste in un processo di maturazione che deve prevedere la rimozione del castigo e della colpa come movente e motivazione per la realizzazione dell'atto morale, e la formazione progressiva della persona per mezzo della virtù. È l'agire virtuoso consapevole che permette a ciascuna persona di orientarsi al vero e al bene.²³ Nel discorso cristiano corrisponde alla ricezione e assimilazione progressiva delle Beatitudini come forma di sviluppo della vita morale.

3) Infine la terza tappa dell'educazione morale, che corrisponde di fatto all'età adulta, coincide con la maturità in senso pieno. La valutazione della maturità è data dalla padronanza consapevole dei propri atti, a partire dalla libertà di qualità, e dalla fecondità creatrice di soluzioni sempre più significative sia nella crescita personale che in quella comunitaria.²⁴ La maturità sul piano qualitativo della libertà si riscontra cristianamente nella certezza di essere a immagine e somiglianza di Dio, agendo in quella prospettiva virtuosa che trova nella virtù di carità il contenuto e la denominazione più genuina.

Questo cammino progressivo indica che non è evidente la nozione di libertà di qualità senza una calibrata armonizzazione di tutti gli ambiti e dei rispettivi elementi che permettono un dialogo effettivo tra piano umano e piano cristiano. La persona umana potrà comprendere pienamente la sua libertà, solo nella misura in cui sarà in grado di comprendere sé stessa e di conoscere con progressiva profondità ogni singolo atto morale come la produzione di un atto che rispecchia tutta la persona umana, quindi anche la sua specifica qualità.

²³ "La virtù non è una riproduzione noiosa e senza storia di atti di obbedienza, quale potrebbe essere la copia di un modello o l'esecuzione di un piano prestabilito. Al contrario, essa comincia con una scoperta, come una rivelazione: la percezione, che è forse più chiara durante la giovinezza, dell'esistenza delle realtà e delle qualità che superano l'ordine materiale del piacere e dell'utile, che meritano di essere ricercate per sé stesse e che sono la fonte di una gioia interiore e durevole". *Ibid.*, p. 426.

²⁴ "Grazie alla lenta espansione delle sue facoltà, l'uomo diventa capace di assumere personalmente la direzione della propria vita, di ordinare i propri atti a un disegno, a una meta superiore, vera e buona per lui e per gli altri, e di portare a compimento pazientemente, attraverso ostacoli e prove, un progetto di vita che dia senso, valore e fecondità all'esistenza". *Ibid.*, p. 429.

LE FONTI DELLA LIBERTÀ MORALE

Abbiamo visto le caratterizzazioni rispettive della libertà d'indifferenza, e le caratterizzazioni della nozione di libertà, che S. Pinckaers definisce essere "di qualità". Quali sono, in definitiva, le fonti di riferimento entro cui tratteggiare il quadro definitorio? Esse sono anzitutto *la felicità*, che si identifica nell'atto umano verso la verità e la bontà, riconoscimento morale della presenza di Dio. *Le inclinazioni* si spingono e convergono in questa tensione, attraverso le delineate tappe dell'educazione morale. *La virtù* diviene l'elemento dinamico che permette un collegamento stabile tra le facoltà della persona, le sue inclinazioni, la libertà e il fine naturale come compimento degli atti. Inoltre, la virtù permette l'apertura della persona umana alla soprannaturalità in prospettiva cristiana, vale a dire *alla grazia* e alle sue connessioni. Una morale di felicità, fondata sulla libertà di qualità, è l'unico sistema morale completo che permette la costruzione di una morale cristiana efficace. Un supporto a questa affermazione è dato dal fatto che è possibile integrare il discorso della Sacra Scrittura (spesso trascurata nei vari sistemi morali), ma che costituisce per la libertà di qualità e per le morali della felicità un solido fondamento:

Il rapporto con la Scrittura è abbastanza ridotto, da quattro secoli, nei manuali cattolici di morale. Si può spiegare questa situazione con diverse ragioni, tra cui la reazione antiprotestante; ma la meno importante tra esse non è certamente la concentrazione della morale sull'obbligo, che ha per conseguenza il disinteresse dei moralisti per i testi della Scrittura che non comportano imperativi morali e non corrispondono alla problematica e alle categorie a prospettiva legale che essi hanno fissato. Se è vero che la libertà d'indifferenza sta alla radice delle morali dell'obbligo, allora siamo portati a credere che essa sia responsabile di questo distacco dalla Scrittura e che non sia in perfetto accordo con essa.²⁵

²⁵ *Ibid.*, p. 442.

La Sacra Scrittura si rivaluta, quindi, nella prospettiva delle categorie della Legge nuova e delle Beatitudini, che attendono ancora oggi un maggior approfondimento nell'ambito morale. Anche la Cristologia necessita una lettura più ampia all'interno della morale, e può contribuire non poco alla riflessione di tipo personalista.

Tra le fonti della libertà morale, occupano uno spazio importante i filosofi antichi, i Padri della Chiesa, e il pensiero di Tommaso d'Aquino. Quest'ultimo rappresenta forse il compimento più alto, in particolare a livello metodologico, della riflessione organica sulla libertà nel discorso teologico.

LA LIBERTÀ UMANA NELLA PROSPETTIVA TOMISTA

Le sostanziali caratteristiche della libertà di qualità vengono mutate dalla teologia dell'Aquinate. Oltre a quanto già rilevato occorre sottolineare alcuni elementi che ci indicano una prospettiva adeguata entro cui pensare e riflettere sulla libertà umana. L'Aquinate usa spesso il termine "libero arbitrio" per indicare la libertà, per sottolinearne la funzione più specifica; ma nel linguaggio teologico e nella traduzione il termine libero arbitrio è stato sostituito dal termine "libertà". La libertà è anzitutto definibile come "il prodotto dell'inclinazione dell'intelligenza e della volontà verso la verità e verso il bene".²⁶ In questa definizione si vede l'importanza attribuita al finalismo all'interno dell'azione. Tutta la morale è unificata dal fine, per cui ogni singolo atto ha sempre un orientamento di fondo verso il fine ultimo.²⁷ La concezione finali-

²⁶ *Ibid.*, p. 446.

²⁷ "Riconosciamo qui gli aspetti fondamentali che reggono la morale di san Tommaso: una morale del fine ultimo unificatrice dell'agire, più che una morale degli atti e dei casi, una morale della felicità più che una morale dell'obbligo, una morale delle virtù che sviluppano le tendenze naturali al bene e alla verità più che una morale dei comandamenti e dei peccati, una morale di sapienza alla quale collaborano intimamente l'intelligenza e la volontà, più che una morale di obbedienza volontaria. Così si distingue molto bene l'omogeneità che in san Tommaso regna tra la concezione della libertà e la costruzione della morale". *Ibid.*, p. 466.

stica della morale è sostanzialmente opposta all'atomismo delle morali dell'obbligo e della libertà d'indifferenza, dove ciascun singolo atto è sempre preso per sé stesso, senza individuarne le specifiche e relative connessioni. Il fine è determinato dalla tensione delle inclinazioni verso la verità e la bontà. Quest'ultime sono caratteristiche trascendentali verso cui aspira la persona umana per l'ottenimento del proprio benessere. L'intelligenza e la volontà guidano le tensioni delle inclinazioni alla scoperta di ciò che è vero e di ciò che è buono, mentre è nell'identificazione corretta dell'ente appropriato che si innescano i meccanismi di emissione dell'atto morale. La libertà si evidenzia per il parallelismo continuo delle funzioni specifiche d'intelligenza e volontà. Al termine del processo è la volontà che sceglie, ma la libertà è stata adeguatamente informata dall'intelligenza nel processo di scelta. La bontà e la verità si inscrivono nella libertà come fini di un processo naturale. Per l'Aquinate la libertà non è un potere radicato nell'indifferenza, ma la possibilità di giungere al fine naturale dell'uomo, giusto compimento della propria esistenza. Nella libertà non è prevista la possibilità di scegliere indifferentemente il bene o il male; anzi, la scelta del male costituisce un incidente del percorso verso il fine ultimo, causato da un'errata valutazione.²⁸ Proprio in quanto giunge al compimento dei fini naturali dell'uomo (*sequi naturam*), la libertà è veramente definibile come "umana", e trova in sé tutte le specificità della persona. La libertà rappresenta, in qualche modo, l'immagine della persona tesa verso il proprio perfezionamento personale e sociale.

Occorre infine delimitare due complementari orizzonti di specificazione della libertà: essi sono dati dalle prospettive di fondazio-

²⁸ "Il radicamento della libertà nell'intelligenza e nella volontà produce in essa un orientamento verso ciò che possiede qualità di vero e di bene, che le è essenziale e che determina la sua finalità. Anche la possibilità di fare il male, che ostacola tale finalità, secondo san Tommaso non appartiene alla natura della libertà: ne è solo un segno e deriva da una deficienza. San Tommaso lo afferma fin dalle *Sentenze*: 'Non appartiene all'essenza (*ratio*) del libero arbitrio di essere indeterminato verso il bene e il male, perché il libero arbitrio è di per sé ordinato al bene e tende al male solo a causa di una deficienza (*II Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 2)'. *Ibid.*, pp. 454, 455.

ne della libertà, che si determinano con l'universalità della verità e della bontà, e dalle inclinazioni naturali, che incontrando il vero e il buono determinano il definitivo orizzonte di comprensione dell'agire umano. Questo fecondo incontro tra inclinazioni e proprietà trascendentali dell'ente spiegano la denominazione "umana e morale" della libertà, in prospettiva di comprensione non solo strettamente cristiana, ma universale.

LE PROSPETTIVE DI FONDAZIONE DELLA LIBERTÀ

L'uomo fonda la propria libertà sulla conoscenza del bene, che scopre come attrattiva nell'ente e che riconosce simultaneamente come vero. Per poter comprendere appieno questa istanza occorre saper distinguere a proposito della differenza esistente tra l'agire naturale e l'agire volontario: entrambi questi tipi di agire manifestano una certa apprensione nei confronti del bene, anche se con modalità diverse, e questo permette all'azione di originarsi e di determinarsi:

Ma ciò che caratterizza l'azione volontaria è che l'apprensione del bene attraverso l'intelligenza è di carattere universale e genera nella volontà una tendenza verso il bene in tutta la sua universalità, mentre l'azione stessa è singola e particolare. Ne deriva che l'inclinazione della volontà è orientata verso una miriade di beni e non può essere determinata nelle sue scelte e nei suoi atti singolari. La libertà così si fonda sulla natura stessa delle nostre facoltà spirituali; la loro inclinazione verso la verità e il bene universali crea una apertura verso l'infinito che rende la volontà libera riguardo a tutti i beni finiti e particolari, tra i quali si può annoverare l'atto stesso della scelta, che sprigionandosi da noi, è contingente e singolare.²⁹

L'apprensione dei beni, che si manifesta nell'agire volontario, si caratterizza per la capacità di inculcare nella volontà una tendenza al bene di carattere universale. L'intelligenza umana è infatti capace

²⁹ *Ibid*, p. 460.

di percepire e formalizzare il vero nella sua essenza costitutiva e di proporlo come buono alla volontà. Questa capacità apprensiva scatenava poi l'agire umano, ma al di là dell'esecuzione di ogni singolo atto, rimane sempre presente. Proprio perché l'uomo si orienta ai suoi fini naturali, che sono il proprio bene, si comprende come la libertà non possa consistere in un potere d'indifferenza, ma segua piuttosto il processo di ragione e volontà catalizzate dall'apprensione del bene e del vero. L'apprensione continua del bene permane a causa della finitezza evidenziata da ciascun singolo bene compreso dalla persona; questo spiega la necessità della libertà di orientarsi in quell'unico Bene che veramente può completare qualsiasi apprensione ed aspirazione umana. La Beatitudine provocata dalla visione di Dio, secondo il pensiero dell'Aquinate, costituisce l'unico bene infinito capace di saziare la capacità infinita di bene della persona umana. Questa *capacitas Dei*, caratteristica fondante della persona in chiave morale, si costruisce in buona parte proprio nella verifica della libertà umana. L'uomo si trova quindi a gestire una libertà che aspira a giungere a Dio e che in questo processo di *reditus* trova un aspetto importante della propria fondazione: il desiderio di Dio. L'apprensione del bene universale si traduce quindi in un'apprensione di Dio. Gli elementi di questo processo sono parte costitutiva della fondazione della libertà.

La libertà è inoltre definita come "capacità" anche da S. Pinckaers:

La libertà è una capacità che ci è data: bisogna che diventi una facoltà efficace. Infatti può capitare che ci attacchiamo a certi beni – per esempio al denaro o al piacere – al punto di diventarne schiavi, di perdere la nostra libertà nei loro confronti. La libertà è dunque una facoltà da sviluppare nell'impiego stesso dei beni. [...] La libertà esige perciò un apprendistato nell'impiego dei beni, nella prospettiva dinamica dello slancio e del progresso verso il bene.³⁰

Secondo il pensiero di A. K. Sen, la capacità è uno degli elementi costitutivi o comunque espressivi della libertà; per questo è interessante l'uso del termine capacità in questo passo di S. Pinckaers.

³⁰ *Ibid*, pp. 460, 461.

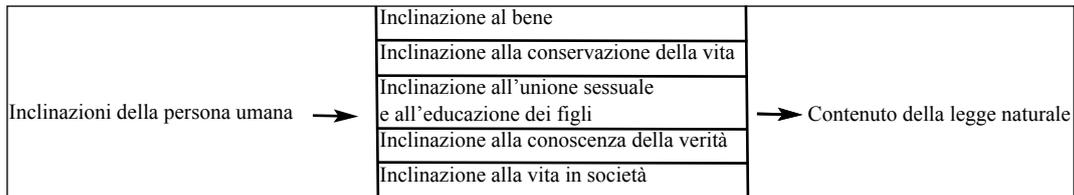
Inoltre, entrambe le nozioni di capacità, enunciate dai rispettivi autori, sembrano condurre ad una completezza ottenibile nel confronto ai beni, e questo è il ruolo della libertà, in un delicato equilibrio di rapporto tra la persona e i beni stessi verso una sintesi dell'agire che consideri la persona il suo centro e non escluda i beni dal ruolo sostanziale evidenziato (in particolar modo dall'utilitarismo). La persona umana, in questo processo di apprensione, aggiunge tutto ciò che è costitutivo di sé stessa, e non ultime le inclinazioni, che sono spesso oggetto di considerazione psico-biologica nel pensiero contemporaneo, piuttosto che oggetto di una riflessione prospettica unificatrice.

LE INCLINAZIONI NATURALI E LA LORO TIPOLOGIA COME ESPERIENZA DI ORIGINE DELLA LIBERTÀ

Una delle maggiori difficoltà che si percepisce nella comprensione odierna del termine "inclinazioni", è data dall'evidente contrapposizione tra ciò che è naturale, o comunque riferibile alla natura, e la libertà. Ciò che è naturale non può essere libero, perché si giungerebbe a una determinazione della libertà stessa. Le morali dell'obbligo hanno talmente inficiato il nostro modo di pensare la libertà, a tal punto da considerarla esclusivamente come il potere d'indifferenza tra gli opposti. La libertà d'indifferenza, nel suo processo di funzionamento, si è estraniata dalle inclinazioni umane, comprendendole esclusivamente nell'ottica biologica o psicologica. È invece dalle inclinazioni naturali che la libertà parte e si alimenta, proprio nello specifico punto di vista della persona umana: "La natura spirituale è tale che le inclinazioni che le derivano, lungi dall'ostacolare la libertà limitandola, la causano e l'alimentano come una fonte, procurandole i suoi principi di verità e di bene".³¹ Uno dei problemi che affrontiamo è di natura terminologica: le inclinazioni traggono letteralmente in inganno, perché ci inducono a pensare la relazione necessitante con i beni, e la rispettiva determinazione. In realtà, S. Pinckaers, seguendo la tra-

³¹ *Ibid.*, p. 470.

dizione tomista, intende le inclinazioni spirituali in modo tale che esse non restringono la prospettiva d'azione della libertà, ma al contrario l'alimentano e la sviluppano.³² Le inclinazioni naturali costituiscono la "spontaneità spirituale" della persona umana, e secondo l'Aquinate sono definibili, a tal proposito, come un *instinctus rationis*, vale a dire un istinto razionale che fornisce alla libertà l'apparato di funzionamento nella sintesi operativa di ragione e volontà.³³ Moralmente, esse sono l'inizio dello sviluppo della legge naturale. Sembrerebbe, almeno secondo l'impostazione fornita dalle morali dell'obbligo, che qualsiasi forma di legge debba rimanere esterna alla nozione di inclinazioni e al coinvolgimento interno diretto della persona umana. Invece, nella tradizione tomista, le inclinazioni naturali fissano lo sviluppo della legge naturale in determinate apprensioni, rispettivamente individuabili nella seguente scansione di specificazione che abbiamo elaborato seguendo il pensiero di S. Pinckaers:



³² "Colui che ha inclinazione per una persona, per una virtù, per una scienza o per un'arte, costata che la sua libertà è eccitata dall'amore che avverte anziché limitata dal fatto di questa determinazione". *Ibid*, p. 472.

³³ "Le inclinazioni naturali [...] costituiscono perciò la spontaneità spirituale dell'uomo. Sono alle origini dell'agire volontario e libero, di conseguenza, della morale. Esse formano ciò che san Tommaso chiamerà talvolta *instinctus rationis*, un istinto razionale che egli avvicinerà, con Aristotele, a quell'istinto superiore che è il genio con le sue aspirazioni. È qui che interverrà direttamente l'azione dello Spirito Santo con i suoi doni, che san Tommaso non esiterà a chiamare *instinctus Spiritus Sancti* (I-II, q. 68, a. 1). L'istinto della verità e del bene che è presente in noi, e che è in fondo un istinto di Dio, intrattiene perciò con la libertà un rapporto diverso dall'istinto animale al quale pensiamo dapprima. Esso crea la libertà, che non può esistere e svilupparsi senza di esso". *Ibid*, p. 473.

Ogni specifica inclinazione determinerà, in seguito, lo sviluppo della virtù corrispondente e la conseguente educazione della libertà e formalizzazione degli atti morali. La tipologia evidenzia la completezza degli orizzonti di sviluppo e realizzazione della persona umana, e costituisce al contempo una straordinaria analogia con il quadro antropologico costruito dalla teologia morale personalista attorno alla nozione di libertà e ai suoi elementi. Questa ci sembra quindi la strada più opportuna da battere per intraprendere una rivisitazione organica della nozione di libertà e un ripensamento della libertà stessa in prospettiva teologica.

THE IMPORTANCE OF ASIAN PERSPECTIVES IN CHRISTOLOGY FOR MISSION

ROCCO VIVIANO

Editor's note: Although Asia is, after Africa, the continent where Christianity has recorded the highest growth in the past decade, and the hearts of Asiatic people are certainly not closed to the voice of Jesus, one could say that Asian cultures have not yet been deeply affected by the proclamation of the Good News. They have heard of it, of course, and have been confronted with it during the centuries; but their antiquity and richness make it very difficult for them to concede to Christianity the privileged position that it claims.

Rocco Viviano, S.X., deputy director of the Shinmeizan Centre for Interreligious Dialogue, points out that, because of its cultural self-awareness, Asia could acknowledge the salvific uniqueness of Christ only by means of a well founded pastoral action, which on one hand respects the peculiar characteristics of the cultures it encounters, and on the other keeps true to the "deposit of the faith" transmitted by the Church. In order to carry out such an action, it is necessary to develop an adequate Christological reflection; as Viviano says, "Mission requires not only good heart, good will and good intentions but also, and more importantly, a solid Christology, that is a sound understanding of Christ as the centre of God's plan of salvation, of which the Church is an integral element."

*Today, can Asiatic Christology be considered "adequate" in this sense? The author, holding firmly to the Magisterium of the Church – especially to the decree *Ad Gentes* (1965), the encyclical *Redemptoris Missio* (1990), and the declaration *Dominus Iesus* (2000) – presents a wide and well documented overview of contemporary Christological trends in South and East Asia, in the awareness that Asiatic Christology "can help Christianity learn again how to evangelise in today's world as it becomes multi-religious and yet increasingly secularised."*

INTRODUCTION

Christian mission has not failed, despite the hardships that have accompanied its endeavours since the beginning. In fact over the period of twenty centuries, Christianity has reached people everywhere in the world and established itself in their lives and their societies, influencing all aspects of their cultures and customs. Nevertheless there is one big exception: the Asian Continent, which, despite tremendous efforts on the part of the Churches and some notable success, has only marginally been touched by Christ. Asia seems to be quite content with its cultural and religious richness. Generally speaking Asia is not against Christ, but neither is it easily conquered by him. Within the multitude of its religious expressions, Asia comfortably welcomes Christ as one among many who offer a path of salvation, but is not prepared to accord him a privileged position among them. Mission success stories, however, as for example the survival of Christianity in Japan and Vietnam despite terrible persecutions and the long absence of missionaries, show that Asia is indeed able to grant Christ a special place when it realizes that he has something unique to offer. Thus the christological question on how to present Christ in ways that are understandable to the Asian spirit, acquires very high importance in the context of Asia. The task of Christology is therefore very 'practical' and especially demanding in Asia more than elsewhere, as it seeks to equip Christians who live in Asia, including missionaries, with a firm understanding of Christ that is both in continuity with the Christian tradition and relevant to the life of Asian persons and societies, so that their Christian witness may be credible and attractive.

It may seem obvious that Christology is essential to mission not only in Asia but also universally, but this cannot always be taken for granted. In the year 2000 the Congregation for the Doctrine of the Faith published *Dominus Iesus, the Declaration on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*.¹ The document

¹ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Dominus Iesus. De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica*, 6 August 2000, *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000): 742-765.

sparked great controversy, as many Christians as well as non-Christians were offended by the fact that at the start of the new millennium, the Catholic Church felt compelled to reaffirm the Lord Jesus Christ as the exclusive foundation of her identity and mission.² Some readers considered the document inappropriate because it appeared to contradict the open attitude towards other religions that the Church had embraced in the previous decades. About ten years earlier, developing a major theme of the encyclical *Redemptoris Missio* (1990), the document *Dialogue and Proclamation* (1991) had placed new emphasis on interreligious dialogue as being an integral element of the Church's mission.³ Ten Years after *Dialogue and Proclamation*, many did not see the need for *Dominus Iesus'* authoritative reaffirmation of the unique role of Christ in salvation history at a time in which religions were coming together and Churches were realizing the necessity of good relationships with followers of other faiths.⁴ It was as if Christ had become the main obstacle to genuine openness to other

² *Dominus Iesus* elicited responses from a wide range of backgrounds. In this regard, see for example, AA. VV., *A Symposium on the Declaration Dominus Iesus, Pro Ecclesia* 10, no. 1 (Winter 2001), which includes contributions by Avery Dulles sj (Catholic), Eugene Brand (Lutheran), Ephraim Radner (Episcopalian), Geoffrey Wainwright (Methodist), Gabriel Fackre (Reformed), Timothy George (Evangelical). See also David Berger, 'Dominus Iesus and the Jews', *America*, 17 September 2001, 7-12; Walter Kasper, 'The Good Olive Tree', *America*, 17 September 2001, 12-14; Richard J. Neuhaus, 'To Say Jesus Is Lord', *First Things*, November 2000; Edmund Chia, 'The Asian Church in Dialogue with Dominus Iesus', *Japan Mission Journal* 56, no. 1 (Spring 2002): 50-63; Steven L. Jacobs, *Dominus Iesus: Why This? Why Now?*, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 22, no. 2 (Winter 2004): 12-17.

³ John Paul II, *Redemptoris Missio. Encyclical Letter on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate*, 7 December 1990, *Acta Apostolicae Sedis* 83 (1990): 249-340; *Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones, De Evangelio Nuntiando et de Dialogo Inter Religiones. Dialogo e Annuncio*, 19 May 1991, *Acta Apostolicae Sedis* 84 (1992): 414-446.

⁴ Mark Plaiss, 'Dialogue and Proclamation a Decade Later: A Retreat?', *Journal of Ecumenical Studies* 38, no. 2-3 (Spring-Summer 2001): 189-195.

religions. Precisely this kind of responses to *Dominus Iesus*, confirmed that there were concrete reasons for its publication.⁵

The theological quest, triggered by Vatican II, vis-à-vis the religions and interfaith dialogue, had become especially lively in the final decades of the 20th century. By emphasising God's universal salvific will (1 Timothy 2:4) and acknowledging the presence of elements of truth and holiness in other religions, *Nostra Aetate* (1965) marked the beginning of a revolution with regard to the Church's attitudes to other believers.⁶ Moreover *Lumen Gentium* 16 affirmed the connection between the Church and those who have not yet received the Gospel, including the followers of other faiths, and stated unambiguously that under certain conditions, salvation is possible outside the Church.⁷ *Gaudium et Spes* 22 explained that this is possible because the Holy Spirit unites all people to the Mystery of Christ 'in ways known to God'.⁸ This implies that even when it occurs outside the Church, salvation is through Christ, and because of Christ there is always a connection between the Church and all those who are saved.

Having provided such foundations, Vatican II strongly encouraged theological reflection on the religions and on their place in God's plan of salvation, and in the 1970s and 1980s, the panorama of theological opinions became so vast that scholars felt

⁵ Ratzinger, who at that time was Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, presented the aim and intentions of the declaration a month after its publication. See: Joseph A. Ratzinger, 'Contesto e significato della dichiarazione *Dominus Iesus*' September 5, 2000, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000905_dominus-iesus-ratzinger_it.html). Later the Vatican issued further clarifications in: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione «Dominus Iesus»*, vol. 18, Documenti e Studi (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2002).

⁶ Second Vatican Council, *Nostra Aetate*, 28 October 1965, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 740-744, especially section 2.

⁷ Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, 21 November 1964, *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965): 5-71.

⁸ Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, 7 December 1965, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 1025-1115.

the need of grouping them under broad headings. The most widely known classification of theology of religions is perhaps the one suggested by Alan Race.⁹ According to Race, any theology of religion is either fundamentally exclusivistic, inclusivistic or pluralistic, on the basis of how it articulates the relationship between two fundamental Christian principles, namely God's universal salvific will and the salvific uniqueness of Jesus Christ. At times theologians have ended up sacrificing the latter in order to allow for a 'salvific value' of the other religions. *Dominus Iesus* warned against such christological relativism, detectable in certain christological trends.¹⁰ The Declaration is a reminder that the christological question cannot be overlooked but requires a sound answer if Christianity is to exist meaningfully in the world, because the way Christianity relates to the world, and its mission in the world, ultimately depends on how Christ is understood.

Jacques Dupuis points out that Christology is the fundamental question behind the theology of religions. In other words the theological evaluation of the religions depends on the underlying Christology.¹¹ Therefore not only the notions of Church, salvation and mission, but also an appreciation of religions and interreligious dialogue, ultimately depend on how Christ is understood. *Dominus Iesus* was written because clarifications were deemed necessary regarding what is non-negotiable for the Christian faith.

The purpose of this paper is to show that Christology from Asian perspectives is key to mission in Asia, because Christianity will take root in Asia only if it becomes truly Asian, and for this to happen, Christ needs to be communicated and received in a way

⁹ Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press, 1983). Other theologians also attempted such classifications, for example: Peter Schineller, 'Christ and Church: a Spectrum of Views', *Theological Studies* 37 (1976): 545-566.

¹⁰ *Dominus Iesus*, no. 9

¹¹ Cf. Jacques Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis Books, 2001), 190-193 and Jacques Dupuis, 'The Christological Debate in the Context of Religious Plurality', *Current Dialogue* 19 (1991): 18-24.

that is in accord with the Asian spirit, without ceasing to be faithful to Christian Tradition.

The paper begins with a clarification of terms and by identifying certain features that are common to all Asian christological perspectives across contextual borders. The second part discusses Christologies that have emerged in Asia especially since Vatican II, giving special attention to the specific context-related issues they address and the categories of thought they employ in response to such challenges. These Christologies are presented under two broad headings: Christologies emerging respectively from South Asia and East Asia. From the vast panorama of Christologies from Asia only a number of representative cases are presented. The choice follows three criteria. First, the theologians are Asian by birth and work in Asia. Second because Asian theology develops across denominational borders more comfortably than it has done in the West, the authors are chosen from different Christian traditions. Third, Christology is the primary focus of their thought. A further significant limitation in scope is that theologies emerging from Islamic Asian contexts are not included, because they deserve much more attention than this paper can afford to give. The paper concludes by identifying the relevance of Christologies from Asia for the Church's mission in Asia and beyond.

I. THEOLOGY AND CHRISTOLOGY FROM ASIA

Prior to examining Asian Christologies, some clarifications are necessary. First, the meaning of the phrase 'Asian theology' is ambiguous because the nature of the relationship between Asia and theology is not univocal. 'Asian' may refer to the theologian's birthplace and cultural belonging, to the theologian's work context, or to the questions that are the object of the theologian's concern. These three aspects occur in different combinations. For example, both Jacques Dupuis and Bede Griffith had European backgrounds but spent most of their lives immersed in Asian contexts. Is their theology Western or Asian? Likewise, theologians like Peter Phan and Jung Young Lee are Asians but have spent very significant parts of their lives in the USA. Is their theology

Asian or American?¹² Is theology Asian when it explicitly addresses concerns that arise from the Asian context? Is it Asian when it comes from experience of Asia but addresses issues beyond the Asian context? Awareness that Asian theology is a broad concept is important against falling into restrictive definitions, and in order to appreciate contributions that may come from different directions, namely from Asian theologians in Asia, from Asian theologians in the West, and from non-Asian theologians in Asia. This paper employs phrases like 'theology from Asian perspective' to convey this complexity.

Second, Asian theology is a broad concept also from the chronological point of view, as it includes theology produced in the great Asian centres of Christianity of the early centuries, for example the Syriac and Nestorian Traditions, and the theology of the first ecumenical Councils, which, as noted by Parratt, took place in Asia.¹³ Nowadays, however, Asian theology commonly refers to the contextual Asian theology that emerged during and after the modern colonial period. Although antecedents to contextual theology can be found in Asia at the beginning of the 20th century, it is not possible, according to Tang, to identify the exact moment of their birth because every contextual theology develops through successive stages: imitation of Western theology, followed by adaptation to the local reality before reaching a more creative phase.¹⁴ Nevertheless, Asian theological reflection emerges as a trend in its own right during the 1970s, with the widespread recognition of contextual theology. Within the Catholic Church, the year 1970 saw the creation of the Federation of Asian Bishops' Conferences, which was soon to

¹² Cf. Jung Young Lee, 'A Life in-Between: A Korean-American Journey', in *Journeys at the Margin: Toward the Autobiographical Theology in America-Asian Perspective*, ed. Peter C. Phan and Jung Young Lee (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 23-39.

¹³ John Parratt, ed., *The Other Jesus, Christology in Asian Perspective* (Oxford: Peter Lang, 2012), 13-14.

¹⁴ Edmond Tang, 'East Asia', in *Third World Theologies*, ed. John Parratt (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 74.

become a point of reference for the development of a Church more profoundly and truly rooted in the Asian context.¹⁵

Before these relatively recent developments, Asian theology grew mostly outside the Catholic denomination. In the Catholic Church, historical circumstances and ecclesiological concerns – for example the suspicion towards modernism that still lingered during Pius XII's pontificate – functioned as impeding factors. The atmosphere began to relax with the Second Vatican Council, when the Catholic Church reached a more positive awareness that inculturation is essential to mission and is not contrary to the universal character of the faith. Conversely, not being bound to the universal Magisterium, Protestant theologians had more freedom to experiment, regardless of the outcomes being within orthodoxy or not.¹⁶

The third important point is that, although the local contexts within Asia are numerous and varied, it is nevertheless possible to identify certain common features. Churches and theologians agree that the fundamental characteristics of the Asian context are its cultural and religious richness, on the one hand, and the socio-economic poverty of the great majority of Asia's people on the other. On this basis, the first plenary assembly of the FABC held in 1974 stated that it is possible for Christianity to become truly Asian only if it exists in a threefold dialogue with the cultures, the religions and the poor of Asia.¹⁷ The purpose of theology is to help Christians gain a more adequate understanding of their faith and mission, therefore its duty vis-à-vis Asian Christianity is to take these three fundamental dialogues as its framework. Among Protestants, at a joint gathering

¹⁵ Regarding the history and purpose of the FABC, see Felix Wilfred, 'The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)', in *For all the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991*, ed. Catalino G. Arevalo and Gaudencio Rosales (Quezon City: Claretian Publications, 1992), xxiii-xxx.

¹⁶ Cf. David M. Thompson, 'Introduction: Mapping Asian Christianity in the Context of World Christianity', in *Christian Theology in Asia*, ed. Sebastian C.H. Kim (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 9.

¹⁷ FABC, *Evangelisation in Modern Day Asia. Statement and Recommendation of the First Plenary Assembly*. Taipei, Taiwan, 27 April 1974, nos. 9-24, in *For all the Peoples of Asia*, ed. Rosales and Arevalo, 14-16.

of the Society for Biblical Studies and of the Indian Christian Theological Association also held in 1974, many of the participants endorsed J.R. Chandran's idea that Asian theology must necessarily support 'liberation for dialogue' (with cultures and religions of India) and 'liberation from' injustice and the forms of poverty it generates.¹⁸ These seminal insights have become a guiding principle of theology from Asian perspective across confessional borders, in the sense that any attempt to articulate the understanding of and faith in Christ (Christology) and the understanding of Church (ecclesiology) from an Asian perspective must do so in dialogue with Asian cultural and religious richness as well as with the reality of Asian poverty. If these conditions are not met, such attempts lose their specifically Asian character.

Lastly, in order to assess theologies emerging from Asia, it is possible to group them according to different criteria. John and Priscilla Levinson suggest a criterion of classification based on content, by which they identify the theologies that can be considered fully Asian. According to them authentically Asian theology is able to give equal attention to both the religious-cultural character of Asia and its socio-political situation simultaneously and harmoniously. On the contrary, several Asian theologies have at some stage veered towards either one or the other focus, especially in the field of Christology, becoming 'single-issue' theologies.¹⁹ These attempts are often praiseworthy, but fall short of authentic Asian theology. Some 'single-issue' Asian Christologies centre on the idea of the Cosmic Christ, whose active presence is detectable in all created reality, including cultures and religions, which have therefore some role within God's plan of salvation. An example is the Christology of the Indian protestant theologian Paul David Devanandan, which is based on Ephesians 1:9-10.²⁰ Its fundamen-

¹⁸ John R. Levinson and Priscilla Pope-Levinson, 'Toward an Ecumenical Christology for Asia', *Missiology: An International Review* 22, no. 1 (January 1994): 3-4.

¹⁹ *Ibid.*, 4.

²⁰ *Ibid.*, 5. On Devanandan's cosmic Christology see also Bob Robinson, *Christians Meeting Hindus: An Analysis and Theological Critique of the Hindu-Christian Encounter in India* (Oxford: Regnum Books, 2004), 21-27.

tal idea is that Christianity and the other religions are united by a common conceptual framework, whereby the religions are granted some degree of participation in God's salvation that is given in Christ. A similar case is Raimon Panikkar's *The Unknown Christ of Hinduism* (1981 edition), which presents Christ as the unrecognized implicit principle at the heart of Hinduism.²¹ These Christologies however, tend to marginalize the historical Jesus and, as a consequence, his prophetic impact on history. They underplay the visible dimension of God's Kingdom that Christ came to establish on earth, and thus fail to address poverty, which is the other fundamental feature of Asian Christology.²²

Other single-issue Christologies centre almost exclusively on the idea of 'Christ the liberator' of Asia. This concept was articulated by the Indian Jesuit Sebastian Kappen in 1977 and became the underlying motif of the 1979 conference of the Ecumenical Association of Third-World Theologians (EATWOT), which was entitled 'Asia's Struggle for Full Humanity.'²³ While directly confronting Asia's poverty, this christological position presents two weaknesses. First, it tends to overestimate the impact that an Asian Christian minority's struggle for liberation may effectively have on Asia's societies. Second, it often overlooks the struggle for justice that emerges from other religious movements. As a consequence it exacerbates 'the isolationism that has all too often characterized Christianity in the past' and neglecting the religious-cultural dimension of Asia.²⁴

Asian theologies can be also grouped according to a geographical-cultural criterion, which focuses on the characteristics of the context rather than the content. The introduction to the modern

²¹ Raimon Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, 2nd ed. (Maryknoll: Orbis Books, 1981).

²² Levinson and Pope-Levinson, *Toward an Ecumenical Christology for Asia*, 4-6.

²³ Sebastian Kappen, *Jesus and Freedom* (Maryknoll: Orbis Books, 1977), in *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology: Papers from the Asian Theological Conference, January 7-20, 1979*, Wennappuwa, Sri Lanka, ed. Virginia Fabella (Maryknoll: Orbis Books, 1980).

²⁴ Levinson and Pope-Levinson, *Toward an Ecumenical Christology for Asia*, 6-7.

theologians edited by David Ford follows this criterion and distinguishes between contextual theologies from South Asia and from East Asia. Because this paper focuses especially on the context of Christologies from Asia it follows the latter classification.

II. CHRISTOLOGIES FROM SOUTH ASIA

1. Theological Trends Born from the Encounter of Christianity with the Religions of South Asia

According to Felix Wilfred, it is possible to speak of theology from South Asia because, despite its diversity, the region shares a common Indic character in terms of civilization and history. For this reason the relationship with Hinduism and Buddhism has been fundamental for local contextual theologies, especially since the last decade of the twentieth century.²⁵ Wilfred suggests that Christianity's relationship with Hinduism has influenced South Asian theology in different ways. First, the beginning of the twentieth century saw the emergence of a theological approach that sought to re-express the Christian faith through the categories of classical Hinduism, in order to make it understandable to an audience with Hindu background.²⁶ The inspirer of this approach was Brahmabandhab Upadhyay (1861-1907), a Bengali Brahmin who converted to Catholicism. He considered himself as a Hindu-Catholic and felt the need for a synthesis between Catholic thought and the non-dualist forms of Indian religious and philosophical thinking, similar to the synthesis that emerged from the encounter of the Christian faith with the ancient Greek world. Upadhyay saw Christianity and Hinduism as not mutually exclusive and strove to explain fundamental Christian tenets through Hindu concepts, in

²⁵ Felix Wilfred, 'Theologies of South Asia', in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, ed. David F. Ford and Rachel Muers, 3 edition (Malden: Wiley-Blackwell, 2005), 503.

²⁶ *Ibid.*

particular the Trinity as *saccidananda* and creation in terms of *maya*.²⁷ Upadhyay's insights were later developed by Pierre Johanns (1882-1955), a Catholic Jesuit missionary priest and Indologist from Luxembourg, whose mastery of Hindu thought was recognised by Hindus as well.²⁸ Others followed in the same line of thought, like Aiyadurai Jesudasan Appasamy, Vengala Chakkai and Pandipedi Chenchiah (members of the so-called 'Rethinking Christianity in India' circle) and, later, Raimon Panikkar and Stanley Samartha. This theological tradition inspired the ideal of the Christian *ashram* pursued by Catholics Jules Monchenin, Henry Le Saux and Bede Griffiths.²⁹ These theologians can be considered the precursors of the first official Catholic teaching on Christian-Hindu relations that appears in *Nostra Aetate* 2.³⁰

A different theological trend emerged among the Christian *dalits* of South Asia, i.e. the 'untouchable' who belong to the lowest level of the caste system. These theologians critique Christian theology

²⁷ Ciril J. Kuttianikkal, *Khrist Bhakta Movement: A Model for an Indian Church? Inculturation in the Area of Community Building* (Zürich: LIT Verlag, 2014), 79-80. See also, Nayak Biren Kumar, 'The Christology of Brahmabandhab Upadhyay in An Advaitic Framework', *Asia Journal of Theology* 22, no. 1 (April 2008): 107-125.

²⁸ On Johanns' thought, see Michael Amaladoss, 'Johanns Pierre', in *Biographical Dictionary of Christian Missions*, ed. Gerald H. Anderson (New York: Eerdmans, 1999); Pierre Johanns, *To Christ through the Vedanta: The Writings of Reverend P. Johanns, S.J.*, ed. Theo De Greeff, Library of Indian Christian Theology (Bangalore: United Theological College, 1996); Sean Doyle, *Synthesizing the Vedanta. The Theology of Pierre Johanns SJ* (Oxford: Peter Lang, 2006). In *To Christ through the Vedanta*, Johanns presents the thought of the Indian philosophers Sankara, Ramanuja, Chaitanya and Wallabha as pointing to the person of Christ.

²⁹ Wilfred, *Theologies of South Asia*, 504; Kirsteen Kim, *India*, in *Third World Theologies*, ed. John Parratt (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 48-49. With regard to the Christian ashram movement, see Paul M. Collins, *Christian Inculturation in India* (Aldershot: Ashgate, 2007) 77-89, and Michael Barnes, 'From Ashrams to Dalits', *The Way* 41, no. 1 (January 2001): 61-71.

³⁰ Jaques Scheuer, 'The Dialogue with the Traditions of India and the Far East', *Gregorianum* 87, no. 4 (2006): 800.

that is built on classical Hinduism, as they see it as an expression of Christianity's connivance with the structures of Hinduism that perpetuate poverty and inequality within society, and therefore conflict with the Christian message of liberation.³¹ This critique gave birth to *dalit* theology, formulated from the perspective of the *dalits*, who reject a Christian message couched in the categories of the religious structure that is at the origin of their own marginalisation.³² Wilfred also mentions another approach, related to the previous one, which consists in a critique of both Christianity and Hinduism from the point of view of liberation theology. This view, held by Jesuit theologians Sebastian Kappen (1924-1993) and Samuel Ryan (b. 1939) among others, is highly critical of any encounter between the two faiths that 'is effected at the cost of liberation of the poor and oppressed.'³³

³¹ Wilfred, *Theologies of South Asia*, 504.

³² The literature on *dalit* theology is vast. For an overview of its history and characteristics see John C.B. Webster, *The Dalit Christians. A History* (Delhi: Ispck, 2007); James Massey, *Dalit Theology. History, Context, Text and Whole Salvation* (New Delhi: Manohar, 2014); Peniel Rajkumar, *Dalit Theology and Dalit Liberation* (Farnham: Ashgate, 2010); Sathianathan Clarke, Deenabandhu Manchala and Philip V. Peacock, eds., *Dalit Theology in the Twenty First Century: Discordant Voices, Discerning Pathways* (New Delhi: Oxford University Press, 2010).

³³ Wilfred, *Theologies of South Asia*, 504-505. Sebastian Kappen, *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective* (Bombay: Bombay Industrial League for Development, 1983); Sebastian Kappen, *Jesus and Freedom* (Maryknoll: Orbis Books, 1977); Sebastian Kappen, *Jesus and Transculturation*, in *Asian Faces of Jesus*, ed. R. S. Sugirtharajah (Maryknoll: Orbis Books, 1993), 173-188; Samuel Rayan, *The Holy Spirit: Heart of the Gospel and Christian Hope* (Maryknoll: Orbis Books, 1978); Samuel Rayan, *Breath of Fire: The Holy Spirit, Heart of the Christian Gospel* (Leominster: Gracewing, 1986). For a brief overview of Ryan's theology see: Kim, Kirsteen, 'Bread and Breath in India: The Mission Pneumatology of Samuel Ryan' (Seminar, Westminster College, Cambridge, 3 February 2000), <http://www.cccw.cam.ac.uk/pages/centre/archive-seminar-papers/archive-seminar-papers-1999-2011.php?searchresult=1&string=kirsteen+kim>.

Similar theological trends, observes Wilfred, emerged from the meeting of Christianity with the Buddhist environment of South Asia, where contextual theological reflection has developed less in academic institutions than in centres of Christian-Buddhist encounter like the Tulana Research Centre (in Sri Lanka) founded and directed by Jesuit priest and theologian Aloysius Pieris (b. 1934), and the Ecumenical Institute for Study and Dialogue (also in Sri Lanka), which was directed by Methodist theologian Lynn de Silva (1919-1982) from 1962 until his death.³⁴

Finally, South Asian contextual theology has also been influenced by Christianity's interaction with the Islam of South Asia. In this regard, it is important to mention the Henry Martin Institute, founded in 1930 in Lahore, present-day Pakistan, but now functioning in Hyderabad, India, as well as the Pakistani theologians Louis Macarenhas, Anwar M. Barkat and Charles Amjad-Ali. The contributions of the Christian Study Centre in Rawalpindi, founded by Amjad-Ali, a member of the Christian Church of Pakistan; of the Pastoral Institute of the Catholic Diocese of Multan, Pakistan; and of emerging Bangladeshi theologians, also deserve to be mentioned.³⁵

2. Christology from South Asia

The effect of the multi-religious environment of South Asia is particularly significant in the field of Christology. As Christians are constantly exposed to the religious experience of other believers, they are challenged to recognise signs of divine activity outside the Christian community and are likely to develop an understanding of God's salvation that makes space for other religions. In this context, where the salvific role of Christ is constantly considered

³⁴ Aloysius Pieris, *Asian Theology of Liberation* (London: A&C Black, 1988); Aloysius Pieris, *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism* (Maryknoll: Orbis Books, 1989); Aloysius Pieris, *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity* (Maryknoll: Orbis Books, 1996). Lynn A. de Silva, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity* (London: Palgrave Macmillan, 1979).

³⁵ Wilfred, *Theologies of South Asia*, 506.

within a multi-religious horizon, Christology might more easily tend to assume relativistic tones. According to Wilfred, several South Asian theologians seek to understand the mystery of Christ without speaking of 'uniqueness', which they perceive as an exclusivistic outright denial of any salvific value of the other religions. These theologians tend to hold that the christological formula of the Council of Chalcedon is not normative for articulating the mystery of Christ in the South Asian context.³⁶ For them Christ is actively present in other religions and has a relationship with their followers. While these theological perspectives generally remain within Christian orthodoxy, if excessive emphasis is placed on the universal Christ, a separation between the cosmic Christ and the historical Jesus occurs, which is inconsistent with Christian Tradition. James Fennan describes this tendency as a comeback of Nestorianism, which was rejected as heresy by the Early Church at the Councils of Ephesus (AD 431) and Chalcedon (AD 451).³⁷ Such Christology generates corresponding ecclesiology and soteriology, according to which the Church is not coextensive with the community of the baptized, but already includes people of other faiths, for whom it is already possible to access salvation directly, that is to say without necessarily accepting Christ as the only saviour. It is apparent that unless these lines of thought are carefully articulated and balanced with all the fundamentals of Christian doctrine, they can easily deviate from orthodoxy. However, when the balance has been maintained, the theological sensitivities of South Asia have positively contributed to the development of Church thinking.³⁸

It is also important to take into account that in South Asia the christological question, i.e. 'Who do you say I am?', has also been addressed by non-Christians. According to Kirsteen Kim, South Asian Christology has been influenced by the thought of prominent

³⁶ *Ibid.*, 506-507.

³⁷ James Fannan, 'Asian Trends in Theology: A Return to Nestorianism?', *Atma O Jibon*, accessed 10 January 2016, http://www.atma-o-jibon.org/-english/fr_james_fannan6.htm.

³⁸ See for example: FABC Office of Theological Concerns, 'Methodology: Asian Christian Theology. Doing Theology in Asia Today', *FABC Papers* 96, 2000.

Indian Hindu thinkers about Jesus. For example the Hindu P. C. Mazoomdar inspired the thought of the Christian thinker Upadhyay, who understands Jesus as *Sat Guru*, i.e. the True Teacher, an important Hindu concept that also influenced the Christian ashram tradition.³⁹ Similarly, the Christian theologians Appasamy and Chakkarai explain Christ in terms of *avatar*, by reinterpreting from a Christian perspective the Hindu concept of a temporary appearance of the divinity under human form when divine intervention is necessary to renew the world ruled by evil.⁴⁰

³⁹ Kim, *India*, 60-61. Protap Chunder Mozoomdar (1840-1905) was a leader of the *Brahmo Samaj* Hindu reform movement in Bengal, India, a close follower of Keshub Chandra Sen, and a leading exemplar of the interaction between the philosophies and ethics of Hinduism and Christianity. Sen and his colleagues agreed that four *brahmos* would study and report on the relationship between *Brahmo* ideals and the four major world religions, namely Hinduism, Christianity, Buddhism and Islam. Mozoomdar was deputed to study Christianity. The research resulted into the publication of his book *The Oriental Christ* (1869), which triggered much discussion in the West, and eventually led to an important correspondence between Mozoomdar and Max Müller on the relationship between Hinduism and Christianity. The publication of the correspondence by Mozoomdar triggered controversy in both Britain and India. In response to Müller's efforts to get Mozoomdar to admit to being a Christian, Mozoomdar argued that the label 'Christian' did not correspond to his own positive view of Jesus as a model of self-sacrifice, one whose actions and claims to divinity he interpreted from within the *Brahmo* philosophy.

⁴⁰ Aiyadurai Jesudasen Appasamy and Vengal Chakkarai Chettiar belonged to the *Rethinking Christianity Group*, which sought to harmonise Christianity with Hindu philosophies. Appasamy (1891-1975) was an Indian Christian theologian and bishop of the Church of South India in Tamil Nadu. He interpreted Christianity as *bhaktimarga*, which is the Hindu devotional path of liberation. Chakkarai (1880-1958) was an Indian Christian theologian, a missionary as well as a political activist. On Appasamy and Chakkarai, see: Israel Selvanayagam, 'Waters of Life and Indian Cups: Protestant Attempts at Theologizing in India', in *Christian Theology in Asia*, ed. Sebastian C. H. Kim (Cambridge University Press, 2008), 48-50; Aiyadurai Jesudasen Appasamy, *Christianity as Bhakti-Marga: A Study of the Johannine Doctrine of Love* (Madras: Christian Literature Society for India, 1926); Vengal Chakkarai, *Jesus the Avatar* (Madras: Christian Literature Society for India, 1930).

3. Two Examples of South Asian Christology: Thomas and Pieris

The South Asian Christologies of Madathilparampil Mammen Thomas and Aloysius Pieris deserve a special mention. These theologians are both South Asian by birth but belong to different Christian traditions, Thomas being a Protestant from India, and Pieris a Catholic from Sri Lanka. Both articulate their theological thought in dialogue with a religion of South Asia, Thomas with Hinduism and Pieris with Buddhism, and in dialogue with the reality of the poor of South Asia.

Thomas (1916-1996) was born in Kerala, from a Christian family belonging to the Malankara Mar Thoma Syrian Church.⁴¹ His Christian faith developed in dialogue with Hinduism and the social ideals of communism. A self-educated theologian deeply committed to the struggle for the poor, he was very active in the World Council of Churches, and from 1968 to 1975 he was Chairman of its Central Committee. In 1957, together with P. D. Devanandan, Thomas founded the Christian Institute for the Study of Religion and Society, which aimed at providing guidance for the church and society with regard to Hindu-Christian relations, as well as ecumenical and social concerns.

Adrian Bird's work shows that Christology is at the centre of Thomas' theology.⁴² The goal of his 'Christ-centred humanism' is

⁴¹ The Malankara Mar Thoma Syrian Church of Malabar resulted from a reformation within the Malankara Church under the influence of British Anglican missionaries in the fourth decade of the 19th Century. It is in full communion with the churches of the Anglican Communion and presently comprises about one million members.

⁴² Adrian Bird, 'M.M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology' (PhD thesis, University of Edinburgh, 2008), 83-100. Among the many writings by Madathilparampil M. Thomas see: *Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (London: SCM Press, 1969); *Salvation and Humanisation: Some Crucial Issues of the Theology Mission in Contemporary India*, *Indian Christian Thought Series 11* (Madras: Christian Literature Society, 1971); 'Social Justice and Just Rebellion', *Ecumenical Review* 30, no. 4 (October 1978): 333-338; 'The Absoluteness of Jesus Christ

not merely to give an orthodox account of Jesus Christ but to contribute to the humanization of society. For Thomas, the Cosmic Christ is the Lord of history, who is actively present in every spirituality and religion (particularly Asia's religions), and who inspires the struggle for justice. The Cosmic Christ constantly moves creation towards its final goal, that is a new humanity modelled after Christ. In this sense, Thomas' Christology provides a necessary corrective to much Asian liberation theology by preventing Christ the liberator from being divorced from Christ the eschatological goal of humanity, whereby holding together historical liberation and eschatological salvation.⁴³

According to Thomas, the Church encounters Christ who is present within 'a larger history that includes all religions', and the encounter occurs at the level of commitment to social justice and humanization.⁴⁴ Liberation is central to Thomas' Christology and ecclesiology, however only the Cross, as the symbol of Christ's love and suffering, is the valid criterion for discerning which movements for social-justice are agents of true liberation.⁴⁵ The new society envisaged by Thomas can be described as comprising three concentric circles around Christ: the innermost circle is the Eucharistic community of the church, understood ecumenically, that is to say across denominational differences. The second is the circle of the followers of other faiths who acknowledge 'the pattern of suffering servanthood as exemplified by the crucified Christ' (like Gandhi). The third is the broader circle of those who, albeit without a conscious commitment to Christ, strive for justice.⁴⁶ Common to all three levels is a concern for social justice and humanisation.

and Christ-Centered Syncretism', *Ecumenical Review* 37, no. 4 (October 85): 387-397. For a concise overview of Thomas' theology see Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and Contemporary Perspectives* (Westmont: Inter-Varsity Press, 2003).

⁴³ Levinson and Pope-Levinson, *Toward an Ecumenical Christology for Asia*, 9-10.

⁴⁴ *Ibid.*, 11.

⁴⁵ *Ibid.*, 12.

⁴⁶ *Ibid.*, 9.

Aloysius Pieris is a Roman Catholic priest from Sri Lanka, a member of the Society of Jesus, a theologian and the first non-Buddhist to obtain a doctorate in Buddhist Philosophy from the University of Sri Lanka in 1972. As a Sri Lankan Christian theologian he very early felt the need to understand Buddhism from within, and practiced Buddhist meditation under the guidance of a Buddhist monk. Pieris eventually established the Tulana Research Centre in Kelanya (1974) for the promotion of Buddhist-Christian understanding and social cooperation.⁴⁷

Pieris argues that the reason why Christ and Christianity have failed to conquer the heart of the vast majority of Asian people is because they have arrived 'in Asia' but never become 'of Asia'. His Christology and ecclesiology are underpinned by a fundamental question, namely how can Christ and Christianity truly take roots in Asia and become part of it, like other great religious traditions? While missionaries have generally presented Asia with either the 'Christ against religions' or the 'Christ of religions', Pieris considers both models inadequate because they separate religion from liberation and, therefore contradict the connection between Asia's religiosity and Asia's poverty.⁴⁸

Peter Phan suggests that the image of the 'poor monk' encapsulates Pieris' Christology.⁴⁹ In Asian religious traditions the figure of the monk unites both the religious spirit and the poverty of Asia. By voluntarily embracing poverty, the monk becomes one with the crowd of those who live in forced poverty.⁵⁰ Pieris' Christology places great emphasis on two key events in the life of Jesus: the baptism in the river Jordan and the crucifixion on Calvary. At his baptism, which inaugurated his public ministry, Jesus embraced prophetic asceticism as the expression of his rela-

⁴⁷ On Pieris' thought, see also Kenneth Fleming, *Asian Christian Theologians in Dialogue with Buddhism* (Oxford: Peter Lang, 2002).

⁴⁸ Peter Phan, 'Jesus the Christ with an Asian Face', *Theological Studies* 57 (1996): 408.

⁴⁹ *Ibid.*, 407-410. The term is used by Phan and not directly by Pieris himself.

⁵⁰ Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, 37.

tionship with the Father and commitment to his mission to the poor.⁵¹ His entire life and ministry were finally crowned by a second 'baptism' that took place on the cross, at Calvary.⁵² For Pieris, Christ's life of voluntary poverty was a total yes to God and a definitive no to Mammon.

According to Pieris, in order to become truly 'of Asia', Christianity must undergo, like Christ, a twofold baptism in both the religiosity and the poverty of Asia. This can be achieved by embracing the lifestyle of the monk who, by choosing voluntary poverty as an expression of deep religious commitment, becomes meaningful to the life and heart of the Asian masses. Pieris' Christology is a liberation Christology that generates a liberation ecclesiology and praxis that are immune from the risk of reducing truly Christian liberation, which is holistic and eschatological liberation (material and spiritual), to mere class struggle (socio-political). Such Christology is inseparable from an ecclesial praxis of conversion to God and to the poor, based on deep spiritual motives that are harmonious with the Asian heart. To the extent to which the church courageously undergoes the twofold baptism, Christ becomes meaningful to the Asian masses and Christianity finally becomes 'of Asia'.

The Christological approaches of Thomas and Pieris follow a common pattern, as they occur in dialogue with the religion of South Asia, and such conversations ultimately develop into a concrete call for the liberation and the humanisation of people, especially the poor and marginalised.

III. CHRISTOLOGY FROM EAST ASIA

1. Theology from East Asia

According to Archie Chi Chung Lee, theology in East Asia is influenced by certain factors that are constitutive of the context.⁵³

⁵¹ *Ibid.*, 45-48.

⁵² *Ibid.*, 48-50.

⁵³ Archie Chi Chung Lee, 'Contextual Theology in East Asia', in *The Modern Theologians*, David Ford, ed., 518-520.

The first aspect is the religions, especially Confucianism and Buddhism in various Mahayana forms, which constitute the 'cultural core' of East Asia. The second is the relationship of the East Asian context with the Western world. The process of modernization that began with contact with the West, particularly through colonization and trade, inspired the rise of national states in the region in opposition to Western powers. In their effort for self-determination, national regimes have often, paradoxically, adopted western-style imperialistic military force to govern themselves and control other areas of the region (e.g. Japan's colonization of Korea, its division into North and South; the invasion of Taiwan, China and Hong Kong; the rule of communist China over Taiwan; the handover of Hong Kong from British to Chinese sovereignty). Moreover, some East Asian nations like Japan, China and South Korea that have become more powerful, have also adopted a western-style approach to economy in pursuit of development and wealth.

A further aspect is that Christian theologians in East Asia have often been perceived as a channel for Western interference, and as a reaction, their thought tends at times to take anti-Western tones.⁵⁴

In such a complex setting, East Asian Christians face the question whether it is possible to be Christian and Asian at the same time, and in the effort to answer in the affirmative, theologians seek to re-appropriate the best of East Asia's major cultural and religious traditions as a resource for theology. Much of East Asian theology is narrative theology based on stories of the people, which are deeply imbued with their religiosity and poverty.⁵⁵ This is particularly evident in the field of Christology. As examples of Christologies from East Asia, this paper considers various theologians who address their respective contexts of China, Korea and Japan, and also two Asian theologians whose 'contextual' theology emerges within a wider Asian horizon.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Tang, 'East Asia', 76-77.

2. Christology from China: Chao, Wu and Ting

Nicolini-Zani identifies two major historical events that hindered the development of theology from China, particularly on the Catholic side. One is the Rite Controversy, which began in the 17th century and lasted for about two centuries, and centred on the compatibility of Chinese rituals honouring ancestors and other imperial rites with the Christian faith.⁵⁶ The controversy remained a major impediment to the development of Catholic contextual theology until 1939, when Pope Pius XII authorized Chinese Catholics to observe the Chinese rites. The second historical factor was the so-called 'Cultural Revolution', with the persecution of Christians that followed the civil war of 1949.

Since the end of the 19th century and the beginning of the 20th, with the entry of Western powers into China, a certain anti-Western hostility emerged within Chinese society. This manifested itself in different ways, giving rise to the Boxer Rebellion (1900) at the level of peasantry, while taking the shape of strong nationalism among the intelligentsia. Because Christianity was often identified with the West, anti-Western feeling and hostility were directed especially against Chinese Christians, who were under constant pressure to prove that they could be Christian and at the same time 'patriotic', that is to say truly Chinese citizens able to contribute to the building of the Chinese nation.⁵⁷ This has been a main concern for Chinese theologians, driving them to pursue the ideal of a truly Chinese church, and to attempt to explain the Christian faith in ways understandable within the Chinese religious, social and political reality.

The Protestant theologian Tsu Chen Chao (Zhao Zichen, 1888-1979) emerged as a prominent figure within Chinese Christianity as it was confronted with the anti-Christian movement of the

⁵⁶ Nicolini-Zani, 'The Development of Chinese Christian Theology in the Last Decades', 'Between Indigenization and Contextualization', *Tripod* 29, no. 155 (Winter 2009), http://www.hsstudyc.org.hk/en/tripod_en/en_tripod_155_04.html, accessed on 3 January 2016.

⁵⁷ Tang, 'East Asia', 78.

1920s.⁵⁸ Chao's Christology is to be understood within his broader theological project of indigenisation of theology, which requires first of all a threefold purification of Christianity in China.⁵⁹ The first purification consists in eliminating symbols, rituals, liturgical elements and institutions that are fundamentally Western and are unintelligible to the Chinese person. The second is purification from denominational differences between Churches, which by revealing the fragmentation of Christianity, confuse the Chinese and hinder the spreading of the gospel message among them. The third is purification from doctrines that cannot be rationally understood by the Chinese.

Once such purification is effected, the next step for contextual theology in China is to engage in dialogue with Confucianism. In Chao's view, Jesus fulfils the stories of every nation in the same way he fulfils the story of Israel in the Old Testament.⁶⁰ Chao's Christ has eminently ethical value, being the perfect person he is the model for the perfect Chinese Christian. Christ answers 'the traditional Chinese quest for the ideal personality and inner self.' Consequently by becoming a Christian a Chinese will become a true Chinese.⁶¹

While Chao seeks to understand Christ through Confucian categories, Yao-Tsung Wu constructs Christology around the idea of the *cosmic Christ*, which is further developed by Kuang-Hsun Ting. Both

⁵⁸ *Ibid.*, 77-82. See also: Winfried Glüer, 'The Legacy of T. C. Chao', *International Bulletin of Missionary Research* 6, no. 4 (1982): 165-169; Philip L. Wickeri, 'Chao, T. C. (Chao Tzu-Chen, Zhao Zichen) (1898-1979)', in *Encyclopedia of Protestantism*, ed. Hans J. Hillerbrand (London: Routledge, 2 August 2004); Simon Shui-Man Kwan, *Postcolonial Resistance and Asian Theology* (London: Routledge, 2013), 116-123. Regarding Chao's theology, see the chapter entitled *T. C. Chao. Builder of Chinese Indigenous Christian Theology*, in Peter Tze Ming Ng, *Chinese Christianity: An Interplay Between Global and Local Perspectives* (Leiden: Brill, 2012), 168-178. Xiaochao Wang, ed., *The Collected English Writings of Tsu Chen Chao* (Beijing: Zong jiao wen hua chu ban she, 2009).

⁵⁹ Tang, 'East Asia', 79-80.

⁶⁰ *Ibid.*, 80.

⁶¹ Lee, 'Contextual Theology in East Asia', 525.

Wu and Ting have been significant contributors to Christology emerging from the Chinese context.

Wu (1893-1979) was a Christian leader and initiator of the Three-Self Patriotic Movement.⁶² According to Tang, Wu was not an academic intellectual and was primarily concerned with the participation of the Church in the transformation of Chinese society, rather than with the cultural adaptation of Christianity to the Chinese context.⁶³ Wu's thought begins with the fundamental Christian belief that God is love, and is fully manifested in the person of Jesus Christ. Jesus Christ's essential characteristic is utter selflessness, which is concretely explained in the Sermon of the Mount. Wu believes that Christianity is coextensive with the practice of Christian love as utter selflessness, which can be performed by every person, including people who do not recognize themselves as Christians, as for instance the Chinese Communist Party. This idea enables Wu to identify a connection between the Church and atheistic socialism, which is another of his main concerns.⁶⁴ Wu founded the Three-self Patriotic Movement as a means to reform the Church according to the principles of self-government, self-finance and self-propagation. He ultimately believes that in order to play an active role in the transformation of Chinese society, in synergy with the new socialist leadership, the Church has to become completely independent from any foreign authority.

In his christological thought, Wu places special emphasis on Christ as the sustainer of the entire cosmos, a theme that became the basis of Ting's theology.⁶⁵ According to Lee, Kuang Hsun Ting (Dīng Guāngxùn, 1915-2012), who had been an Anglican Bishop until the Anglican Church in China ceased to exist in the 1950s,

⁶² Gao Wangzhi, 'Y. T. Wu: A Christian Leader Under Communism', in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays (Redwood City: Stanford University Press, 1999), 338-52. On Wu's role vis-à-vis the end of Protestant mission in China and the birth of the China national Church, see Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2011), 160-166.

⁶³ Tang, 'East Asia', p. 83.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

was the most influential church leader and theologian within the National Committee of the Three-Self Patriotic Movement of the Protestant Churches in China and the China Christian Council.⁶⁶ Ting was influenced by the theology of Wu, however he did not have his activist temperament and was above all a church leader and a theologian.⁶⁷ In later years, especially during the 1980s, when the churches started to re-emerge after having been closed down during the Cultural Revolution, Ting focussed on the question of Church reform. He believes that a new theology was needed in order to bring Jesus Christ back into the contemporary reality of China.⁶⁸ Ting adopts Wu's idea of the cosmic Christ and makes it the centre of his theology.⁶⁹ He believes that the purpose of Christian life is the identification of the believer with Christ through the practice of love as it is exemplified by the life of Jesus and explained in the Sermon of the Mount. This process of identification constitutes the path towards God. The core point is that the love of God, which is manifested in Jesus Christ, is present in the entire creation and especially in all human beings. The difference between Christians and others is that while the former consciously choose to live according to such Love, which they experience in Jesus Christ, the latter may be able to live according to the same Love without knowing him. These may also include followers of other faiths and even ideologies. Therefore when Communists act for the good of the Chinese people, they too manifest the action of the cosmic Christ.⁷⁰ Such Christology enables Ting to bridge the divide between Christians and non-Christians within Chinese society. It allows for a positive evaluation of at least some forms of atheism, thus reconciling Christian faith with Chinese national ideology.⁷¹

⁶⁶ Lee, 'Contextual Theology in East Asia', p. 526.

⁶⁷ Tang, 'East Asia', p. 84.

⁶⁸ *Ibid.*, 85.

⁶⁹ Kuang Hsun Ting, 'The Cosmic Christ', in *God Is Love: Collected Writings*, by Kuang Hsun Ting (Colorado Springs: Cook Communications, 2004), 108-19.

⁷⁰ Lee, 'Contextual Theology in East Asia', 526.

⁷¹ Tang, 'East Asia', p. 86.

A positive appreciation of atheism is one of three aspects that Ting considers necessary for a new theology and a renewed Church for China. The second necessary element is a shift of emphasis from the notion of sin to that of grace alongside a more positive understanding of human nature, able to challenge the clear-cut separation between 'redeemed Christians' and 'damned non-Christians' frequently emphasised within Protestant communities.⁷² Third, Ting believes that the new theology should be based on re-discovering the 'Christ-like God'. He observes that Christians normally speak of Christ as being 'God-like', i.e. the image of the invisible God (Colossians 1:15), and suggests that they should also emphasise the fact that God is 'Christ-like.' This change of perspective would be a more effective way of conveying to the Chinese people an image of God as love rather than as judge.⁷³

The fact that all these theologians belong to Protestant traditions is an indication that Catholic theology in China has been less productive due to the reasons mentioned earlier. However, there have been significant efforts in the field of Chinese Catholic Christology as well, which are worth mentioning. Chinese Catholic Christology can be called 'Confucian Christology' because it attempts to understand Jesus Christ in terms of the 'Man of Heaven' (which in Confucianism represents the unity between earth, man and heaven), or in parallel with the ancient sages. Jesuit Mark Fang provides an example of such Christology. Other theologians focus on the Chinese concepts of *ren* and *xiao* (real humanity and filial piety) and *qi* (cosmic energy) manifested in the person of Jesus. Madeleine Kwong for example focuses on the continuity between the historical and the cosmic Christ based on the concept of *qi*.⁷⁴

⁷² *Ibid.*, 85-86.

⁷³ *Ibid.*, 87. On Ting's thought see also: and Philip L. Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church* (Maryknoll: Orbis Books, 2007); and Philip L. Wickeri, *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front* (Maryknoll: Orbis Books, 1988).

⁷⁴ Matteo Nicolini-Zani, 'The Development of Chinese Christian Theology in the Last Decades'.

According to Nicolini-Zani, Chinese theologians are concerned with the relationship between faith and ethics. This is in line with traditional Chinese thinking, which tends to be pragmatically oriented rather than theoretical.⁷⁵ Moreover, regardless of denominational differences, Christology emerging from China since the beginning of the 20th century tends to focus on two major aspects, namely the relationship between Christ and Confucianism, and the need to identify a connection between Christ and Chinese national identity. In order to do so, they have an inclination to downplay or renounce any affiliation to Churches that exceed the national boundaries.

3. Christology from Korea: *Minjung* Theologians and Chung Hyun Kyung

During the last decades of the 20th century Korean theological reflection emerges mainly within the horizon of *minjung* theology. The word *minjung* (*min*, people and *jung*, the mass) denotes the oppressed and marginalised of Korean society. *Minjung* theology engages with their aspirations as a specific form of liberation theology for the Korean context.⁷⁶ The following *minjung* theologians place a special emphasis on Christology.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ For an overview of *minjung* theology see Volker Küster, *A Protestant Theology of Passion: Korean Minjung Theology Revisited* (Leiden: Brill, 2010); Peter Scott and William T. Cavanaugh, eds., 'Political Theologies in Asia', in *The Blackwell Companion to Political Theology* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006), 263-265; Donald N. Clark, 'Growth and Limitations of Minjung Christianity in South Korea', in *South Korea's Minjung Movement: The Culture and Politics of Dissidence*, ed. Kenneth M. Wells (Hawaii: University of Hawaii Press, 1995), 87-103. For a description of *minjung* theology with particular attention to its socio-historical contexts, see Sebastian C.H. Kim, 'The Future Shape of Christianity from an Asian Perspective', in *Global Christianity: Contested Claims*, ed. Frans Jozef Servaas Wijssen and Robert J. Schreiter, *Studies in World Christianity and Interreligious Relations* 43 (Amsterdam: Rodopi, 2007), 73-78. On the relationship between the Catholic Church and *minjung* theology, see Clark, 'Growth and Limitations of Minjung Christianity in South Korea', 89, 98-100 in particular.

Suh Nam-dong (1918-1984) centres his theological reflection on the biblical events of Exodus and on Jesus' crucifixion. Jesus Christ is the personification of the *minjung*, and it is therefore necessary to listen to their feeling of *han*, in order to hear Christ's voice in history.⁷⁷ *Han* is a Korean concept describing 'a deep feeling of unresolved indignation' in the face of oppression and marginalisation, which Suh Nam-dong interprets theologically.⁷⁸

Ahn Byung-mu (1921-96) is considered the father of *minjung* theology together with Suh Nam-dong. Ahn Byung-mu's contribution specifically strengthened the biblical foundation of *minjung* theology. The starting point of his Christology is the notion of *ochloi* (plural form of *ochlos*) that is found in Mark's gospel. These are the 'crowds' who gather around Jesus, constituting predominantly the heterogeneous mass of those who do not belong to the political or religious establishment, especially the poor and marginalised. According to Ahn Byung-mu, Jesus identifies at the same time with both the *ochloi*, who are the *minjung* of the New Testament, and with the present-day *minjung*. As a consequence, the biblical story and the social story of the oppressed must be read side-by-side so that they may shed light on each other in order to contribute to the liberation of today's *minjung*.⁷⁹ On the basis of Jesus' identification with the poor, Ahn Byung-mu believes that Jesus should be understood not as an individual but rather as a 'collective being', that is to say the embodiment of the *minjung*, and therefore can only be encountered in the *minjung* themselves. Suffering constitutes the core of the connection between Jesus and the *minjung*, so that his experience of pain is encountered in theirs and vice

⁷⁷ Lee, 'Contextual Theology in East Asia', 523.

⁷⁸ Nam-Dong Suh, 'Towards a Theology of Han', in *Minjung Theology. People as the Subjects of History*, ed. Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, 2nd ed. (London: Zed Press, 1983), 55-69. On the theology of Suh Nam-Dong, see Küster, *A Protestant Theology of Passion*, 79-86.

⁷⁹ Parratt, *The Other Jesus: Christology in Asian Perspective*, 112; Lee, 'Contextual Theology in East Asia', 524. On the importance of Ahn Byung-mu for *minjung* theology see Volker Küster, 'Jesus and the Minjung Revisited: The Legacy of Ahn Byung-Mu (1922-1996)', *Biblical Interpretation* 19 (2011): 1-18.

versa.⁸⁰ Ahn Byung–Mu’s intention is to bring the situation of the suffering *minjung* into the theological discourse, however his Christology is problematic, because if Christ is ‘embodied’ in the *minjung*, not only is he removed from his true historical context so that the Incarnation is devaluated, but also the number of the beneficiaries of the salvation given in Christ is arbitrarily restricted to the poor, excluding the rest of humanity, which is inconsistent with biblical revelation. Parratt points out that Ahn Byung–Mu’s approach to the Scripture is methodologically flawed because it is influenced by an ideological agenda.⁸¹

Kim Yong-Bock and David Kwang-Sun Suh, an academic and an ordained minister of the Presbyterian Church of Korea respectively, belong to the second generation of *minjung* theologians. They have further developed the themes of *minjung* theology and brought it to international attention.⁸² In particular Suh’s theology engages with Korean Buddhism and Korean shamanism, which are the factors that shape the religiosity of the *minjung*.⁸³

The theme of suffering is also central to the thought of various Korean women theologians, who consider women as the *minjung* of the *minjung*. The theological method of Chung Hyun Kyung, a lay theologian of the Presbyterian Church of Korea, follows three steps.⁸⁴ She begins by listening to the stories of women in order to perceive the people’s suffering and desire for liberation, while also

⁸⁰ Byung Mu Ahn, ‘Jesus and the People (Minjung)’, in *Asian Faces of Jesus*, ed. R. S. Sugirtharajah (Maryknoll: Orbis Books, 1993), 170.

⁸¹ Parratt, *The Other Jesus*, 116-119.

⁸² For example in Kim Yong-Bock, ‘Minjung Economics: Covenant with the Poor’, *Ecumenical Review* 38, no. 3 (July 1986): 280-85, the author explores the relationship between the Hebrews’ experience of slavery in the Scripture and the experience of the *minjung*, and the socio-political implications of the Covenant. On Kim Yong-Bock, see Küster, *A Protestant Theology of Passion*, 95-102.

⁸³ On Suh’s approach to *minjung* theology see: Tang, ‘East Asia’, 98-99. For a detailed first-hand presentation see David Kwang-sun Suh, *The Korean Minjung in Christ* (Eugene: Wipf & Stock, 2000).

⁸⁴ Küster, *A Protestant Theology of Passion*, 103-114.

taking into account women's popular religiosity. She then applies social analysis to those stories and finally turns to the Christian sources (Bible and Tradition) as hermeneutical keys to understand women's stories theologically. Her christological reflection follows two lines. On the one hand she assesses the traditional christological titles of Suffering Servant, Lord and Emmanuel from the perspective of Asian women. While seeking to understand their significance for Asian women, she also points out the negative potential of such images, which has often been used to perpetuate the oppression of women by men. On the other hand, she uses new images for Jesus that she considers meaningful in the context of the Korean poor, like Jesus the liberator, the revolutionary, Christ as mother, woman and shaman.⁸⁵ This is an original feature of her Christology, however, according to Parratt, her usage of non-traditional images is christologically inadequate. For example she often speaks of Jesus as 'liberator' of Asian women, but how Christ liberates them remains quite vague.⁸⁶ Chung's most original image for Jesus is that of the female shaman mediator who removes *han*. However this symbol is disconnected from biblical revelation and from tradition and therefore inconsistent with a methodologically correct Christology.⁸⁷

⁸⁵ Phan, *Jesus the Christ with an Asian Face*, 421-423. Chung Hyun Kyung, "'Han-Pu-Ri': Doing Theology from Korean Women's Perspective', *Ecumenical Review* 40, no. 1 (January 1988): 27-36. Mary Evelyn Tucker, 'Expanding Contexts, Breaking Boundaries: The Challenge of Chung Hyun-Kyung', *Cross Currents* 42, no. 2 (Summer 1992): 236-43. Hyun Kyung Chung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1990); Chung Hyun Kyung, 'Who Is Jesus for Asian Women?', in *Asian Faces of Jesus*, ed. R. S. Sugirtharajah (Maryknoll: Orbis Books, 1993), 223-46.

⁸⁶ Parratt, *The Other Jesus*, 130-131.

⁸⁷ Regarding her approach to Scripture, the author says: '[T]he fourth source [of theology] is Scripture. We use the Old and New testaments along with the other scriptures from our traditional religions. We selectively choose liberating messages from the texts... we go beyond the texts to meet the community behind the text.' (Quoted from Chung, "'Han-Pu-Ri': Doing Theology from Korean Women's Perspective', 35).

4. Christology from Japan: Kazoh Kitamori

The Lutheran pastor Kazoh Kitamori (1916-1998) is considered one of the most influential authors of Japanese contextual theology.⁸⁸ The foundation of his Christology is the notion of Christ as the 'pain of God', which he constructs from the biblical text of Jeremiah 31:20: 'Is Ephraim My dear son? Is *he* a pleasant child? For though I spoke against him, I earnestly remember him still; therefore My heart yearns for him; I will surely have mercy on him, says the Lord.'⁸⁹ Within this text, Kitamori understands the phrase 'my heart yearns for him' as 'my heart pains for him', and describes this 'pain' as the essence of God.⁹⁰

This theology of the pain of God is a development of Luther's insight of God's suffering in dialogue with the Japanese cultural context.⁹¹ However the idea of God's pain also resonates in a particular way with the concept of suffering that is central to Japanese Buddhism.⁹² Kitamori formulated it immediately after Japan was hit by the atomic bombs (1945), and although those events are not mentioned, the book, published in 1947, was well received among Japanese Christians at such a tragic time and soon became also known internationally.

⁸⁸ On Kitamori's thought see Thomas John Hastings, 'Kitamori Kazoh', in *A Dictionary of Asian Christianity*, ed. Scott Sunquist, David Wu Chu Sing, and John Chew Hiang Chea (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2001), 445-46; Paul S. Chung, *Constructing Irregular Theology* (Leiden: Brill, 2009), 186-188; Anri Morimoto, 'Asian Theology in the Ablative Case.', *Studies in World Christianity* 17, no. 3 (December 2011): 201-15, and Parratt, *The Other Jesus*, 63-70.

⁸⁹ The quote is from the *New King James Version* of the Bible. The *New Revised Standard Version Catholic Edition* reads: 'Is Ephraim my dear son? Is he the child I delight in? As often as I speak against him, I still remember him. Therefore I am deeply moved for him; I will surely have mercy on him, says the Lord.'

⁹⁰ Parratt, *The Other Jesus*, 65.

⁹¹ Chung, *Constructing Irregular Theology*, 186-188.

⁹² Levinson and Pope-Levinson, 'Toward an Ecumenical Christology for Asia', 7-8.

According to Kitamori, the pain of God stems from an internal conflict between God's wrath in response to people's sin and his love for them.⁹³ It is manifested in Jesus Christ, and enters human history through the Incarnation. Christ *is* the *Pain of God*, who through his suffering is united to the suffering of all humanity.⁹⁴ Kitamori sees a real analogy between the pain of God and of humanity, so that God and humanity are united in the most common experience in human existence, namely suffering. Central to this theology is the concept of *tsurasa*, which is the pain stemming out of love, that a person inflicts on themselves or on someone dear in order to save someone else.⁹⁵ The theme of *tsurasa* is found in Japanese tragedy, where the hero voluntarily faces suffering or death, or allows the suffering or death of his son, in order to bring life to others.⁹⁶

Kitamori's discussion of God's suffering has often exposed his Christology to the accusation of patripassianism, the heretical tendency to obliterate the distinction between the God the Father and God the Son, but the author has explicitly rejected it. In fact Kitamori clearly affirms that the Father's suffering is not the same as the Son's.⁹⁷ Rather, Parratt finds that the most significant flaw in Kitamori's Christology is the absence of a satisfactory connection between the pain of God as God's essence, and the necessity of the Incarnation. Kitamori constructs his idea of God's pain on the basis of the Old Testament and without direct reference to the life, passion

⁹³ Parratt, *The Other Jesus*, 66-67.

⁹⁴ Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God: The First Original Theology From Japan*, Reprint ed., (Eugene: Wipf & Stock, 2005), the first edition in Japanese was published in 1946. See also: Martien E. Brinkman, *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* (London: Routledge, 2014), 121-24, and Thomas A. Idinopulos, 'Theology of the Pain of God by Kazoh Kitamori', *The Journal of Religion* 47, no. 4 (1 October 1967): 370-71.

⁹⁵ Lee, *Contextual Theology in East Asia*, 521-522.

⁹⁶ Parratt, *The Other Jesus*, 67-68.

⁹⁷ Morimoto, 'Asian Theology in the Ablative Case', 207.

and Cross of Jesus Christ. On this basis, Parratt observes that it is unclear why the Incarnation is necessary in order to manifest the pain of God, if in fact this can be fully comprehended from Jeremiah's text.⁹⁸ Furthermore, if the pain of God derives from the conflict between God's wrath and God's love, and if wrath is God's reaction to human sin, then God's wrath is contingent to human sin. As a consequence, God's pain would be contingent to human sin, which exists outside God, and as such cannot constitute God's essence.⁹⁹

However, the merit of Kitamori's Christology is that he has attempted to articulate God's way of relating to men and women as they face suffering, by using a metaphor that is meaningful to the Japanese mind. At the ecclesiological level Kitamori's christological metaphor is a reminder that the Church ultimately consists of the community of Christ's disciples, who are called to follow the path of the Cross. The thought of Kazoh Kitamori has influenced Japanese theologians, like Kosuke Koyama, as well as other thinkers, like the writer Endo Shusaku, whose novels exemplify the existential implications of his theology of God's suffering.¹⁰⁰

5. East Asian Contextual Christologies with a Wider Horizon: Choan-Seng Song and Kosuke Koyama

East Asia has also seen the emergence of theologies across particular ethnic boundaries, like in the case of Choan-Seng Song and Kosuke Koyama, whose thought takes shape within broader contextual horizons.

Choan-Seng Song (1929) is a Taiwanese Presbyterian theologian who studied and worked in the United States of America before returning to Asia. Song's Christology is consistent with his understanding of Asian theology as a narrative liberation theology constructed on the stories of Asian people, which tells of their suffering.

⁹⁸ Parratt, *The Other Jesus*, 65-67.

⁹⁹ *Ibid.*, 69-70.

¹⁰⁰ Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 111-117.

rings and aspirations.¹⁰¹ According to Phan, from the methodological point of view, Song expects the Asian theologian to be able to grasp the deep theological significance of the 'whispers, voices, groaning and shouts' of Asian people.¹⁰² Song describes such ability as the 'third eye', originally a Buddhist term, which enables the theologian to see Christ with Asian eyes, as opposed to Western perspectives.¹⁰³ Contextualisation and liberation constitute the twofold focus of Song's theological thought. He believes that Asian theology is truly theology 'from the womb of Asia' if it develops directly 'from Palestine to Asia', as it were, by transposing into the Asian context, the biblical faith purified from theological concepts acquired from the West over the centuries.¹⁰⁴

Central to Song's Christology is a complete identification of the Word-made-Flesh with humanity, so that because of the incarnation all forms that express the depth of humanity – stories, myths, dance, and music – become clues to understand Jesus Christ. Thus 'the people' constitutes the necessary hermeneutical principle to understand Christ. As he reads the story of Jesus through this lens,

¹⁰¹ Lee, *Contextual Theology in East Asia*, 520-521. The following are some of Choan-Seng Song's most important publications: *The Compassionate God*, (Maryknoll: Orbis Books, 1982); *Theology from the Womb of Asia*, (London: SCM, 1986). *The Cross in the Lotus Land* is Song's Christological trilogy, composed of: Vol. I, *Jesus, the Crucified People*, New York: The Crossroad, 1990); Vol. II, *Jesus and the Reign of God*, (Minneapolis: Fortress, 1993); Vol. III, *Jesus and the Power of the Spirit*, (Minneapolis: Fortress, 1994). With regard to Song's theology see also: Fleming, *Asian Theologians in Dialogue with Buddhism*, 133-200.

¹⁰² Phan, 'Jesus the Christ with an Asian Face', 417.

¹⁰³ Choan-Seng Song, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings* (Eugene: Wipf & Stock, 2002), the first edition was published by Orbis Books in 1979. See also In-Sing Leung, 'Review of "Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings" by Choan-Seng Song', *Buddhist-Christian Studies* 4 (1984): 152-54.

¹⁰⁴ James Wu, 'Choan-Seng Song', in *The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*, ed. Derek Michaud, 1999, <http://people.bu.edu/wwildman/bce/song.htm>, accessed 10 January 2016.

Song highlights three key aspects of Jesus' identity. First, Jesus rejects the concept of the God of retribution and affirms that of the God of mercy. Accordingly the Cross of Christ is not an expression of God's wrath, but is an act of the same violence that people are capable of unleashing on one another, as can be seen in the experience of the oppressed. Second, Jesus refuses to conform to any notion of the Messiah as 'magician', 'miracle-maker' and 'ruler'. On the contrary, and this is the third point, Jesus' true identity is revealed at the last Supper, which is the ultimate symbol of Jesus' inclusiveness.¹⁰⁵

In virtue of the link between creation and redemption in salvation history, Song believes that God's redemptive love must have been revealed in all created things, including Asian culture. Biblical faith therefore is not the 'norm' but the 'pattern' of God's revelation to humanity, and Christ fulfils all revelation, both biblical and 'extra-biblical' alike.¹⁰⁶ Jesus becomes one with the suffering people, therefore these constitute the 'place' where he can still be encountered. Furthermore the Kingdom of God, which was the driving principle of Jesus' life, is still at work in human history through men and women who are committed to re-creating the new humanity and new world according to God's plan. This is 'life in the Resurrection.'¹⁰⁷ As a result, the mission of Christians in the world is to suffer with the suffering people in order to bring them hope in their struggle for liberation.¹⁰⁸

Song's Christology shows two major weaknesses. First, although this is somehow comprehensible from a Protestant point of view, in rejecting what he calls Western-categories he dismisses Tradition as a legitimate source of theology. Second, as a consequence of his emphasis on creation and especially humanity as 'places' of God's manifestation, the distinctive character of revelation in Christ is lost, resulting in a concept of revelation that is problematic from the Christian point of view. However, according to

¹⁰⁵ Phan, 'Jesus the Christ with an Asian Face', 418-419.

¹⁰⁶ Wu, 'Choan Seng Song'.

¹⁰⁷ Phan, 'Jesus the Christ with an Asian Face', 421.

¹⁰⁸ Wu, 'Choan Seng Song'.

Phan, the merit of Song's Christology lies in his ability to 'weave the biblical stories and the stories of suffering people to paint a portrait of Jesus as the prophet of the reign of God identified with the crucified people of all times and places.'¹⁰⁹

The Japanese Protestant theologian Kosuke Koyama (1929-2009) spent most of his life in Thailand, as a missionary, and in the USA. His theological reflection is not born in direct response to the context of Japan and is not considered representative of Japanese contextual theology. However, because he follows Kitamori's theology, and on account of his recurrent references to his Japanese background, Koyama's theology maintains a definite Japanese character.¹¹⁰

Koyama explains contextual Asian theology as 'water-buffalo theology,' an image that is typical of the context of Thailand, to signify that such theology happens in response to specific contextual concerns.¹¹¹ Authentic Asian theology does not result from 'transplanting' western theology into Asian soil, but grows spontaneously once the seed of faith is sown in the new soil.¹¹² According to Koyama, theology in the context of Thailand requires a fourfold 're-rooting' in Thai history, Thai cultural thinking, Thai Buddhist life and in Christian life.¹¹³

Christ crucified is at the heart of Koyama's Christology. The crucified Christ is the 'centre' of all reality, and the 'point of salvation' where humanity can find the meaning of life. To the human mind this appears as a paradox because, contrary to human logic, Jesus at the centre does not sit on a throne of power but is nailed to the Cross, which represents the 'ultimate periphery'. Christ is constantly moving from the centre towards the periphery, which is inhabited by the poor. Thus Christ is constantly moving towards them. In doing so he, who is 'the centre becoming periphery',

¹⁰⁹ Phan, 'Jesus the Christ with an Asian Face', 421.

¹¹⁰ Brinkman, *The Non-Western Jesus*, 110-111. On Koyama's theology see also K. Fleming, *Asian Christian Theologians in Dialogue with Buddhism*, 69-132.

¹¹¹ Kosuke Koyama, *Waterbuffalo Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1999). David J. Hesselgrave and Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), 79-85.

¹¹² *Ibid.*, 79-80.

¹¹³ *Ibid.*, 82-84.

unmasks the deception of every human reality (be it socio-economic, political, as well as religious) that suffers from the 'centre-complex', that is to say the condition of seeing itself at 'the centre' of the universe and of history. On the contrary, in Koyama's words, Jesus 'affirms his centrality by giving it up.'¹¹⁴

According to Koyama, Christ's cross is 'handle-less,' signifying that God does not become man in Christ in order to control and manipulate human beings. The handle-less cross symbolizes what Koyama describes as the 'crucified mind', that is to say the Christ-like mind that does not seek to control or manipulate the other.¹¹⁵ From this Christology Koyama derives his ecclesiology of the 'crucified mind'. He believes that while institutions are necessary, in order to function as instruments of the Kingdom, they must conform to the mind of Christ. This is especially true of the Church, which is necessary as long as it reflects 'the image of the crucified Lord'. This is a Church that, like Christ, accepts humiliation in order to save others from humiliation. In Koyama's view, Jesus asks of this Church 'to have a crucified mind rather than a crusading mind.'¹¹⁶

Koyama's Christology is thoroughly contextual, in the sense that it emerges in dialogue with the various aspects of the context of Thailand, including the poverty and the Buddhist religiosity of the people, while at the same time remaining faithful to his Protestant Tradition. Koyama's thought is shaped by personal interaction with diverse Asian and Western contexts (i.e. Japan, Thailand and the USA), for this reason, and in comparison with other contextual theologians who tend to depart from mainstream theology and tradition in order to emphasize the particular issues they address, his approach is on the whole balanced and shows that the contextual theology can also offer a valid contribution within a broader horizon.

¹¹⁴ Kosuke Koyama, 'The Crucified Christ Challenges Human Power', in *Asian Faces of Jesus*, ed. R. S. Sugirtharajah (Maryknoll: Orbis Books, 1993), 154.

¹¹⁵ José de Mesa, 'Making Salvation Concrete and Jesus Real: Trends in Asian Christology', *Exchange* 30, no. 1 (2001): 5; Kosuke Koyama, *No Handle on the Cross: Asian Meditation on the Crucified Mind* (London: SCM-Canterbury Press Ltd, 1976).

¹¹⁶ Koyama, 'The Crucified Christ Challenges Human Power', p. 161.

IV. THE IMPORTANCE OF CHRISTOLOGY FROM ASIA

The 'Asian crisis' of Christianity is an undeniable fact, and it is not merely a problem of Christians in Asia but of all Churches at the global level because it reveals a crisis of Christian mission. Twenty years ago Pope John Paul II's encyclical *Redemptoris Missio* (1990) came as a response to a crisis of mission caused by a crisis of faith (RM 2). It is significant that, while reaffirming the Trinitarian notion of mission established by the Second Vatican Council in the decree *Ad Gentes* (1965), *Redemptoris Missio* emphasizes its christological foundation. The mission of the Church is in fact the mission of the Redeemer, and as such it presupposes deep knowledge and experience of Christ. Mission requires not only good heart, good will and good intentions but also, and more importantly, a solid Christology, that is a sound understanding of Christ as the centre of God's plan of salvation, of which the Church is an integral element. Unless it is able to understand both the concrete impact that Christ has on history and society, and the consequences of his absence, Christology is flawed. As a post-Vatican II document, *Redemptoris Missio* is characterised by a broad outlook, and speaks of interreligious dialogue and inculturation, of liberation and human promotion as legitimate dimensions of the Christian mission. However, it also boldly reaffirms the core of Christian faith when it says that

No one, therefore, can enter into communion with God except through Christ, by the working of the Holy Spirit. Christ's one, universal mediation, far from being an obstacle on the journey toward God, is the way established by God himself, a fact of which Christ is fully aware. Although participated forms of mediation of different kinds and degrees are not excluded, they acquire meaning and value only from Christ's own mediation, and they cannot be understood as parallel or complementary to his. (*Redemptoris Missio* 5)

Redemptoris Missio articulates with great clarity the Catholic Church's conviction that an adequate knowledge of both the context and of Christ is essential to the mission. Conversely, an inadequate grasp of the context concretely means the lack of sufficient

knowledge and balanced appreciation of the cultures, the religions, the spirituality, and of the dynamics that govern social relationship at all levels (from friendship to politics, for example). If this is true, then mission in Asia is doomed to failure, unless missionary action is conceived and carried out on the basis of a competent and deep knowledge of culture, religions and society. Knowledge of a handful of books and articles and immersion in the culture are necessary starting points, but competence is also the fruit of committed academic study and serious reflection on missionary experience. The history of mission shows that when this competent knowledge of the context was sought, the mission was very successful. Let us suffice to think of the lasting impact of Matteo Ricci, Roberto De Nobili, Alessandro Valignano and Alexandre De Rhodes on Asian Christianity.

An inadequate Christology means superficial knowledge and experience of Christ that falls short of realizing the full import of the Gospel on individuals and societies. A competent Christological, and more broadly theological, reflection is what is needed for Christians (especially those with missionary responsibilities) to be able to translate the Christian faith into truly effective guidelines for life. Christians need to live, think, and act christologically, in order to undertake the mission of the Redeemer responsibly and present hearers in Asia with a Christ that is relevant to their existence. Ultimately, clarity or confusion about Christ corresponds to clarity or confusion about the nature, the source, the goal and the methods of mission.

This is true everywhere and ever more so in Asia, because in dialogue with Asia, Christianity is forced to identify its real core and must learn to share it with respect and humility, as well as with confidence, lest the message remain unheard. Mission in Asia is like the patient and careful work of the stone-carver: if hit with too much strength, the stone might break and everything be lost, while one stroke at the wrong point or at the wrong time might cause irreparable damage. Because Asia is extremely demanding, it can teach mission something of universal validity.

The fact that some of the strongest reactions to *Dominus Jesus* came from Asia could signify a genuine desire to understand how Christianity in Asia can be both authentically Asian and authentically Christian.

This overview shows that Christology from the Asian context has much to offer to global Christianity, but also that it must guard itself from certain risks, and needs guidance in order to do so. From the Catholic point of view such guidance is provided by the Tradition and Magisterium, which mature theologians perceive not as constraints but as blessings, because they offer guidelines resulting of the experience of Christian men and women who over twenty centuries have striven to interpret their faith in the world. Both the universal Magisterium and the teaching of the Federation of Asian Bishops' Conferences support Asia's Catholic theology and praxis.

Thinking of the dangers, for example, if the lingering anti-western feeling that characterized the coming of age of Asian contextual theology is left unguarded, it can become an obstacle, preventing such contextual theology from discovering its own specific character and from defining itself positively in terms of what it is, rather than negatively over against 'Western theology'. Likewise, for the sake of 'inclusivity' towards Asian religions and cultures, theology can develop aggressive and exclusivistic attitudes towards Western Christianity, ecclesial institutions and Church Tradition. Such theology would not be constructive, and its validity would be very limited in scope. Finally, Asian Theology is not immune to the danger of becoming 'parochial', whilst in order to be authentic Christian theology it must have universal (catholic) relevance and enrich the whole Church.

Despite having grown remarkably in self-confidence and sense of purpose after the Second Vatican Council, Asian theology is still to unfold to its full potential. Nevertheless, the examples considered in this paper reveal some of its positive aspects. Perhaps the most conspicuous is that Christology from Asia places a unique emphasis on the universal character of God's salvific will, which is what the world needs to know in order to understand the true significance of Christ. Furthermore, Christology from Asia teaches the humility of a Christian Church that is aware of speaking from the margins of society, that cannot be arrogant if it wishes to be listened to, and must rely solely on the intrinsic strength of the Message.

Thus Asian contextual Christology can help Christianity learn again how to evangelise in today's world as it becomes multi-religious and yet increasingly secularised. The study of Christology from Asia is therefore indispensable, to support the Christian Churches in the ever-necessary effort to reconnect mission praxis to its theological foundations, for more effective missionary action in faithfulness to Christ and to God's people.

WORKS CITED

- AA. VV., 'A Symposium on the Declaration Dominus Iesus', *Pro Ecclesia* 10, no. 1 (Winter 2001): 5-16.
- Ahn, Byung Mu. 'Jesus and the People (Minjung)'. In *Asian Faces of Jesus*, edited by R. S. Sugirtharajah, 163-72. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Amaladoss, Michael. 'Johanns, Pierre'. In *Biographical Dictionary of Christian Missions*, edited by Gerald H. Anderson, 333. New York: Eerdmans, 1999.
- Appasamy, Aiyadurai Jesudasan. *Christianity as Bhakti-Marga: A Study of the Johannine Doctrine of Love*. Madras: Christian Literature Society for India, 1926.
- Arevalo, Catalino G., and Gaudencio Rosales, eds. *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991*. Manila: Claretian Publications, 1992.
- Barnes, Michael. 'From Ashrams to Dalits'. *The Way* 41, no. 1 (January 2001): 61-71.
- Bays, Daniel H. *A New History of Christianity in China*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- Berger, David. 'Dominus Iesus and the Jews'. *America*, 17 September 2001, 7-12.
- Bird, Adrian. 'M.M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology'. PhD thesis, University of Edinburgh, 2008.
- Brinkman, Martien E. *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* Translated by Henry Jansen and Lucy Jansen. London: Routledge, 2014.
- Chakkarai, Vengal. *Jesus the Avatar*. Madras: Christian Literature Society for India, 1930.

- Chao, Tzu-Chen. *The Collected English Writings of Tsu Chen Chao: (works of T.C. Chao, Vol. 5)*. Edited by Xiaochao Wang et al. Beijing: Zong jiao wen hua chu ban she, 2009.
- Chia, Edmund. 'The Asian Church in Dialogue with Dominus Iesus'. *Japan Mission Journal* 56, no. 1 (Spring 2002): 50-63.
- Chung Hyun Kyung. "'Han-Pu-Ri": Doing Theology from Korean Women's Perspective.' *Ecumenical Review* 40, no. 1 (January 1988): 27-36.
- Chung, Hyun Kyung. *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1990.
- Chung, Hyun Kyung. 'Who Is Jesus for Asian Women?' In *Asian Faces of Jesus*, edited by R. S. Sugirtharajah, 223-46. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Chung, Paul S. *Constructing Irregular Theology*. Leiden: Brill, 2009.
- Clark, Donald N. 'Growth and Limitations of Minjung Christianity in South Korea'. In *South Korea's Minjung Movement: The Culture and Politics of Dissidence*, edited by Kenneth M. Wells, 87-103. Hawaii: University of Hawaii Press, 1995.
- Clarke, Sathianathan, Deenabandhu Manchala, and Philip Vinod Peacock, eds. *Dalit Theology in the Twenty First Century: Discordant Voices, Discerning Pathways*. New Delhi: Oxford University Press, 2010.
- Collins, Paul M. *Christian Inculturation in India*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Congregatio pro Doctrina Fidei. *Dominus Iesus. De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica*, 6 August 2000. *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000): 742-765.
- Congregazione per la Dottrina della Fede. *Dichiarazione "Dominus Iesus" circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*. Vol. 18. Documenti e Studi. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- De Mesa, José. 'Making Salvation Concrete and Jesus Real: Trends in Asian Christology'. *Exchange* 30, no. 1 (2001): 1-17.
- De Silva, Lynn A. *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*. London: Palgrave Macmillan, 1979.
- Doyle, Sean. *Synthesizing the Vedanta: The Theology of Pierre Johannes SJ*. Oxford: Peter Lang, 2006.
- Dupuis, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis, 1997.
- Dupuis, Jacques. 'The Christological Debate in the Context of Religious Plurality'. *Current Dialogue* 19 (1991): 18-24.
- FABC Office of Theological Concerns. 'Methodology: Asian Christian Theology, Doing Theology in Asia Today'. *FABC Papers* 96 (2000).

- FABC. 'Evangelisation in Modern Day Asia: Statement and Recommendation of the First Plenary Assembly, Taipei, Taiwan, 27 April 1974'. In *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991*, edited by Catalino G. Arevalo and Gaudencio Rosales, 14-16. Manila: Claretian Publications, 1992.
- Fabella, Virginia, ed. *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology: Papers from the Asian Theological Conference, 7-20 January 1979, Wennappuwa, Sri Lanka*. Maryknoll: Orbis Books, 1980.
- Fannan, James. 'Asian Trends in Theology: A Return to Nestorianism?' *Atma O Jibon*. Accessed 10 January 2016. http://www.atma-o-jibon.org/english/fr_james_fannan6.htm.
- Fleming, Kenneth. *Asian Christian Theologians in Dialogue with Buddhism*. Oxford: Peter Lang, 2002.
- Glüer, Winfried. 'The Legacy of T. C. Chao'. *International Bulletin of Missionary Research* 6, no. 4 (1982): 165-69.
- Hastings, Thomas John. 'Kitamori Kazoh'. In *A Dictionary of Asian Christianity*, edited by Scott Sunquist, David Wu Chu Sing, and John Chew Hiang Chea, 445-46. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2001.
- Hesselgrave, David J., and Edward Rommen. *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids: Baker Book House, 1989.
- Idinopulos, Thomas A. 'Theology of the Pain of God by Kazoh Kitamori'. *The Journal of Religion* 47, no. 4 (1 October 1967): 370-71.
- Jacobs, Steven L. 'Dominus Iesus: Why This? Why Now?' *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 22, no. 2 (Winter 2004): 12-17.
- Johanns, Pierre. *To Christ through the Vedanta: The Writings of Reverend P. Johanns, S.J.* Edited by Theo de Greeff. Library of Indian Christian Theology. Bangalore: United Theological College, 1996.
- John Paul II. *Redemptoris Missio. Encyclical Letter on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate*, 7 December 1990. *Acta Apostolicae Sedis* 83 (1990): 249-340.
- Kappen, Sebastian. *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective*. Bombay: Bombay Industrial League for Development, 1983.
- Kappen, Sebastian. *Jesus and Freedom*. Maryknoll: Orbis Books, 1977.
- Kappen, Sebastian. 'Jesus and Transculturation'. In *Asian Faces of Jesus*, edited by R. S. Sugirtharajah, 173-88. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Kasper, Walter. 'The Good Olive Tree'. *America*, 17 September 2001.
- Kim Yong-Bock. 'Minjung Economics: Covenant with the Poor.' *Ecumenical Review* 38, no. 3 (July 1986): 280-85.

- Kim, Kirsteen. 'Bread and Breath in India: The Mission Pneumatology of Samuel Ryan'. Presented at the Seminar, Westminster College, Cambridge, 3 February 2000. <http://www.cccw.cam.ac.uk/pages/centre/-archive-seminar-papers/archive-seminar-papers-1999-2011.php?searchresult=1&sstring=kirsteen+kim>.
- Kim, Kirsteen. 'India'. In *An Introduction to Third World Theologies*, edited by John Parratt, 44-73. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- Kim, Sebastian C.H. 'The Future Shape of Christianity from an Asian Perspective'. In *Global Christianity: Contested Claims*, edited by Frans Jozef Servaas Wijsen and Robert J. Schreiter, 69-93. Studies in World Christianity and Interreligious Relations 43. Amsterdam: Rodopi, 2007.
- Kitamori, Kazoh. *Theology of the Pain of God: The First Original Theology From Japan*. Edited by Anri Morimoto. Eugene: Wipf & Stock, 2005.
- Koyama, Kosuke. *No Handle on the Cross: Asian Meditation on the Crucified Mind*. London: SCM-Canterbury Press Ltd, 1976.
- Koyama, Kosuke. *Waterbuffalo Theology*. 2nd ed. Maryknoll: Orbis Books, 1999.
- Koyama, Kosuke. 'The Crucified Christ Challenges Human Power'. In *Asian Faces of Jesus*, edited by R. S. Sugirtharajah, 149-62. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Kumar, Nayak Biren. 'Christology of Bramhabandhab Upadhyay in An Advaitic Framework'. *Asia Journal of Theology* 22, no. 1 (April 2008): 107-25.
- Kuttiyanikkal, Cyril J. *Khrist Bhakta Movement: A Model for an Indian Church? Inculturation in the Area of Community Building*. Zürich: LIT Verlag, 2014.
- Kwan, Simon Shui-Man. *Postcolonial Resistance and Asian Theology*. London: Routledge, 2013.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical & Contemporary Perspectives*. Westmont: Inter Varsity Press, 2003.
- Küster, Volker. *A Protestant Theology of Passion: Korean Minjung Theology Revisited*. Leiden: Brill, 2010.
- Küster, Volker. 'Jesus and the Minjung Revisited: The Legacy of Ahn Byung-Mu (1922-1996)'. *Biblical Interpretation* 19 (2011): 1-18.
- Lee, Archie Chi Chung. 'Contextual Theology in East Asia'. In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, edited by David F. Ford and Rachel Muers, 3rd edition. 519-34. Malden: Wiley-Blackwell, 2005.

- Lee, Jung Young. 'A Life in-Between: A Korean-American Journey'. In *Journeys at the Margin: Toward an Autobiographical Theology in American-Asian Perspective*, edited by Peter C. Phan and Jung Young Lee, 23-39. Collegeville: Liturgical Press, 1999.
- Leung, In-Sing. 'Review of Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings'. *Buddhist-Christian Studies* 4 (1984): 152-54.
- Levinson, John R., and Priscilla Pope-Levinson. 'Toward an Ecumenical Christology for Asia'. *Missiology: An International Review* 22, no. 1 (January 1994): 3-17.
- Massey, James. *Dalit Theology: History, Context, Text and Whole Salvation*. New Delhi: Manohar, 2014.
- Morimoto, Anri. 'Asian Theology in the Ablative Case.' *Studies in World Christianity* 17, no. 3 (December 2011): 201-15.
- Neuhaus, Richard John. 'To Say Jesus Is Lord'. *First Things*, November 2000. Accessed on 20 February 2016. <http://www.firstthings.com/article/2000/11/to-say-jesus-is-lord>.
- Ng, Peter Tze Ming. *Chinese Christianity: An Interplay Between Global and Local Perspectives*. Leiden: Brill, 2012.
- Nicolini-Zani, Matteo. 'The Development of Chinese Christian Theology in the Last Decades, Between Indigenization and Contextualization'. *Tripod* 29, no. 155 (Winter 2009). Accessed on 3 January 2016. http://www.hsstudyc.org.hk/en/tripod_en/en_tripod_155_04.html.
- Panikkar, Raimon. *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. Second ed. Maryknoll: Orbis Books, 1981.
- Parratt, John, ed. *The Other Jesus: Christology in Asian Perspective*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012.
- Phan, Peter. 'Jesus the Christ with an Asian Face'. *Theological Studies* 57 (1996): 399-430.
- Pieris, Aloysius. *Asian Theology of Liberation*. London: A&C Black, 1988.
- Pieris, Aloysius. *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*. Maryknoll: Orbis Books, 1989.
- Pieris, Aloysius. 'Political Theologies in Asia'. In *The Blackwell Companion to Political Theology*, edited by Peter Scott and William T. Cavanaugh, 256-70. Malden: Wiley-Blackwell, 2006.
- Plaiss, Mark. 'Dialogue and Proclamation a Decade Later: A Retreat?' *Journal of Ecumenical Studies* 38, no. 2-3 (Spring-Summer 2001): 189-95.

- Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones. *De Evangelio Nuntiando et de Dialogo Inter Religiones. Dialogo e annuncio*, 19 May 1991. *Acta Apostolicae Sedis* 84 (1992): 414-446.
- Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press, 1983.
- Rajkumar, Peniel. *Dalit Theology and Dalit Liberation*. Farnham: Ashgate, 2010.
- Ratzinger, Joseph. 'Contesto e significato della Dichiarazione "Dominus Iesus"', 5 September 2000. Accessed 20 February 2016. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000905_dominus-iesus-ratzinger_it.html.
- Rayan, Samuel. *Breath of Fire: The Holy Spirit, Heart of the Christian Gospel*. Leominster: Gracewing, 1986.
- Rayan, Samuel. *The Holy Spirit: Heart of the Gospel and Christian Hope*. Maryknoll: Orbis Books, 1978.
- Robinson, Bob. *Christians Meeting Hindus: An Analysis and Theological Critique of the Hindu-Christian Encounter in India*. Oxford: Regnum Books, 2004.
- Scheuer, Jaques. 'The Dialogue with the Traditions of India and the Far East'. *Gregorianum* 87, no. 4 (2006): 797-809.
- Schineller, Peter. 'Christ and Church: A Spectrum of Views'. *Theological Studies* 37 (1976): 545-66.
- Second Vatican Council. *Gaudium et Spes*, 7 December 1965. *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 1025-1115.
- Second Vatican Council. *Lumen Gentium*, 21 November 1964. *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965): 5-71.
- Second Vatican Council. *Nostra Aetate*, 28 October 1965. *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 740-744.
- Selvanayagam, Israel. 'Waters of Life and Indian Cups: Protestant Attempts at Theologizing in India'. In *Christian Theology in Asia*, edited by Sebastian C. H. Kim, 41-70. Cambridge University Press, 2008.
- Song, Choan-Seng. *The Compassionate God*. Maryknoll: Orbis Books, 1982.
- Song, Choan-Seng. *The Cross in the Lotus Land*. Vol. 1, *Jesus, the Crucified People*. New York: The Crossroad, 1990.
- Song, Choan-Seng. *The Cross in the Lotus Land*. Vol. 2, *Jesus and the Reign of God*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.
- Song, Choan-Seng. *The Cross in the Lotus Land*. Vol. 3, *Jesus and the Power of the Spirit*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994.

- Song, Choan-Seng. *Theology from the Womb of Asia*. London: SCM, 1986.
- Song, Choan-Seng. *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*. Eugene: Wipf & Stock, 2002.
- Sugirtharajah, R. S., ed. *Asian Faces of Jesus*. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Suh, David Kwang-sun. *The Korean Minjung in Christ*. Eugene: Wipf & Stock, 2000.
- Suh, Nam-Dong. 'Towards a Theology of Han'. In *Minjung Theology. People as the Subjects of History*, edited by Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, 2nd ed., 55-69. London: Zed Press, 1983.
- Tang, Edmond. 'East Asia'. In *An Introduction to Third World Theologies*, edited by John Parratt, 74-104. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Thomas, Madathilparampil M. *Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*. London: SCM Press, 1969.
- Thomas, Madathilparampil M. *Salvation and Humanisation: Some Crucial Issues of the Theology Mission in Contemporary India*. Indian Christian Thought Series 11. Madras: Christian Literature Society, 1971.
- Thomas, Madathilparampil M. 'Social Justice and Just Rebellion.' *Ecumenical Review* 30, no. 4 (October 1978): 333-38.
- Thomas, Madathilparampil M. 'The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-Centered Syncretism'. *Ecumenical Review* 37, no. 4 (October 1985): 387-97.
- Thompson, David M. 'Introduction: Mapping Asian Christianity in the Context of World Christianity'. In *Christian Theology in Asia*, edited by Sebastian C. H. Kim, 3-21. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Ting, Kuang Hsun. 'The Cosmic Christ'. In *God Is Love: Collected Writings*, by Kuang Hsun Ting, 108-19. Colorado Springs: Cook Communications, 2004.
- Tucker, Mary Evelyn. 'Expanding Contexts, Breaking Boundaries: The Challenge of Chung Hyun-Kyung.' *Cross Currents* 42, no. 2 (Summer 1992): 236-43.
- Wangzhi, Gao. 'Y. T. Wu: A Christian Leader Under Communism'. In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel H. Bays, 338-52. Redwood City: Stanford University Press, 1999.
- Webster, John C.B. *The Dalit Christians: A History*. Delhi: Ispck, 2007.
- Wickeri, Philip L. *Reconstructing Christianity in China: K.H. Ting and the Chinese Church*. Maryknoll: Orbis Books, 2007.

- Wickeri, Philip L. *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front*. Maryknoll: Orbis Books, 1988.
- Wickeri, Philip L. 'Chao, T. C. (Chao Tzu-Chen, Zhao Zichen) (1898-1979)'. Edited by Hans J. Hillerbrand. *Encyclopedia of Protestantism*. London: Routledge, 2004.
- Wilfred, Felix. 'The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)'. In *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991*, edited by Catalino G. Arevalo and Gaudencio Rosales, xxiii-xxx. Quezon City: Claretian Publications, 1992.
- Wilfred, Felix. 'Theologies of South Asia'. In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, edited by David F. Ford and Rachel Muers, 3rd ed., 502-17. Malden: Wiley-Blackwell, 2005.
- Wu, J. 'Choan-Seng Song'. Edited by D. Michaud. *The Boston Collaborative Encyclopaedia of Modern Western Theology*, 1999. Accessed 10 January 2016. <http://people.bu.edu/wwildman/bce/song.htm>.

Annotazioni

TEOLOGIA

- SALVIOLI M., (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia*, 2^a ed.
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCCEZZI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, 2^a ed.
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio*, 2^a ed.
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore*, 2^a ed.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 2^a ed.
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium*, 2^a ed.
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*

ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana
e la civiltà giudaica*
LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
COGGI R., *Ripensando Lutero*
CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
BARILE R., *La fatica di uno scriba*
BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2^a ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòdesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticcere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3^a ed.
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFARDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFARDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIORENTINO E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*

LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
AA. VV., *Etica dell'atto medico*
BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia*, 2^a ed.

SOURCES CHRÉTIENNES
Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la “casa madre” di Lione.

L'edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell'edizione francese, per una loro semplificazione. L'edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

1. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*
2. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato*; e *La virtù della pazienza*
3. MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musulmano*.
4. ANONIMO, *A Diogneto*
5. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Demetriano*
6. ANONIMO, *La dottrina dei dodici apostoli*
7. CIPRIANO DI CARTAGINE, *La beneficenza e le elemosine*
8. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*
9. ORIGENE, *Omellerie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omellerie su Qoelet*
12. ATANASIO, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*
13. DHUODA, *Manuale per mio figlio*
14. UGO DI SAN VITTORE, *Sei Opuscoli Spirituali*
15. DIADOCO DI FOTICEA, *Opere Spirituali*
16. GREGORIO DI NISSA, *Discorso Catechetico*

Di prossima pubblicazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

I TALENTI

Collana diretta da Moreno Morani
già diretta da Marta Sordi

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo (Apologeticum)*
2. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. BARDESANE, *Contro il Fato (Peri heimarmene)*
4. ANONIMO, *Libro dei due Principi*
5. ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. DIONIGI, *I nomi divini*
7. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. TERTULLIANO, *Il battesimo*
9. TERTULLIANO, *La penitenza*
10. TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*
11. TERTULLIANO, *Alla sposa*
12. TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*
14. MATTEO RICCI, *Catechismo*
15. GREGORIO DI NAZIANZO, *Cinque Discorsi Teologici. Sulla Trinità*
16. TERTULLIANO, *La carne di Cristo*
17. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1*

Di prossima pubblicazione:

- TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2*
TOMMASO D'AQUINO, *Commento a La generazione e la corruzione*
TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Il cielo e il mondo*
GIROLAMO, *Contro Giovanni*

LE FRECCHE

- BARZAGHI G., *Diario di metafisica*, 2^a ed.
- RUSSO C. L., *Il Cuore Comune*
- CÉSAR DAS NEVES J., *L'economia di Dio*
- AGNOLI F., *Filosofia, religione, politica in Albert Einstein*
- TOMMASO D'AQUINO, *La giustizia forense. Il quadro deontologico*
- BARZAGHI G., *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*
- CARBONE G. M., *Gender. L'anello mancante?*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *L'originario. La culla del mondo*
- BARZAGHI G., *Compendio di Storia della Filosofia*, 2^a ed.
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*
- LOMBARDO C., *Sulle Alte Vie del Tor des Géants*
- CARBONE G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?*, 4^a ed.
- SCHOONYANS M., *Evoluzioni demografiche. Tra falsi miti e verità*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della fede*
- TOMMASO D'AQUINO, *La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti*
- PUCETTI R. - CARBONE G. - BALDINI V., *Pillole che uccidono. Quello che nessuno ti dice sulla contraccezione*, 2^a ed.
- TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*
- SALVIOLI M., *Bene e male. Variazioni sul tema*
- TOMMASO D'AQUINO, *La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere*
- BARZAGHI G., *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*
- ARNOULD J., *Caino e l'uomo di Neanderthal. Dio e le scienze*
- BARZAGHI G., *Lo sguardo della sofferenza*
- PANE R., *Liturgia creativa. Presunte applicazioni della riforma liturgica*, 2^a ed.
- SCHOONYANS M., *Conversazioni sugli idoli della modernità*
- ROCCHI G., *Il caso Englaro. Le domande che bruciano*
- GABBI L., *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*
- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*
- MAZZONI A. (ed.), *Staminali. Possibilità terapeutiche*

MAZZONI A. - MANFREDI R., *AIDS esiste ancora? Storia e prevenzione*

ANATRELLA T., *Felici e sposati. Coppia, convivenza, matrimonio*

SCHÖNBORN C., *Sfide per la Chiesa*

PERTOSA A., *Scelgo di morire? Eutanasia e accanimento terapeutico*

ROCCHI G., *Il legislatore distratto. La legge sulla fecondazione artificiale*

CARBONE G. M., *Le cellule staminali, 2^a ed.*

CARBONE G. M., *La fecondazione extracorporea, 4^a ed.*

ITINERARI DELLA FEDE

- FORTINI V., *Costruire l'amore, vol. 1*
FORTINI V., *Costruire l'amore, vol. 2*
PEDERZINI N., *Vietato invecchiare, 2ª ed.*
PEDERZINI N., *La Messa è tutto!*
BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario (Anno A, B, C)*
BARILE R., *Il Rosario*
PEDERZINI N., *Vivere bene. Una conquista, un'arte*
MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane dell'Europa, 3ª ed.*
SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*
COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico, 4ª ed.*
PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*
PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*
BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*
PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*
BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*
BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio*
PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!, 6ª ed.*
PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*
BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede, 3ª ed.*
PEDERZINI N., *Mettere ordine, 19ª ed.*
SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*
BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti, 2ª ed.*
PEDERZINI N., *Làsciatvi amare, 9ª ed.*
PEDERZINI N., *La solitudine*
PEDERZINI N., *Stai con me, 4ª ed.*
SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*
MASTROSERIO N., *Il giubileo*
CAVALCOLI G., *La buona battaglia*
PEDERZINI N., *Ave Maria, 3ª ed.*
CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*

COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*
PEDERZINI N., *La vita oltre la morte*, 6^a ed.
PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo*, 5^a ed.
PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono*, 6^a ed.
PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia*, 5^a ed.
PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo*, 4^a ed.
BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*
BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*
BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*
BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*
BIFFI G., *Il quinto evangelo*, 11^a ed.

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di luglio 2016
presso SAB snc, Budrio (Bo)

sacra DOCTRINA

A Biannual Journal of Systematic Theology
Rivista semestrale di teologia sistematica

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.it

Editor/Direttore
Antonio Olmi OP

Associate Editors/Consiglio di redazione
Members of the Department of Systematic Theology
of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)
Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica
della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER)

Scientific Board/Consiglio scientifico
Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci,
François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù,
Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ISBN 9788870949537



9 788870 949537

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034 - Fax. 051331583
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO