

RECENSIONE

FIORENZA TOCCAFONDI, *L'essere e i suoi significati*, Società editrice Il Mulino, Bologna 2000, pp.263.

Premesso che il termine essere presenta una plurivocità di significati, l'Autrice distingue il termine "essere" inteso come verbo (*eînai, esse*) ed "essere" inteso come sostantivo. Nel primo caso, la voce "è" può significare "esiste" (significato esistenziale) o "è qualcosa" (significato copulativo). Nel senso copulativo il verbo *esse* collega il soggetto e il predicato e può esprimere identità oppure appartenenza, inclusione, sussunzione, inerenza. Usato come sostantivo, l' "essere" può indicare "un essere", ovvero un essente, un ente (*to òn, ens*), oppure l'esistenza, l'*existere* e così via (p.23).

A mo' di orientamento, è utile ricordare che S. Tommaso d'Aquino, nel primo articolo della *Quaestio disputata de veritate*, afferma che "illud [...] quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit est ens"; in questo modo l'essere, considerato come il concetto primo ed anche il più astratto, diventa il presupposto di ogni forma di esperienza e di conoscenza. Inoltre, "non va...dimenticato l'essere inteso come ragion d'essere, come *causa essendi* di ciò che è contingente: in tutti e due i casi, di fatto, porre il problema dell'essere significa porre anche quello dell'uomo come ente finito e del senso della sua presenza nel mondo" (p.24).

Nel primo capitolo, *Conoscere ed essere.Kant*, (pp.25-40), l'Autrice affronta il problema kantiano come la ragione giunge a considerare la molteplicità delle cose derivante da una sola realtà suprema e a presupporre questa realtà come contenuta in un Essere originario separato (p.25).

Kant, pur limitando le tre idee della ragione (anima, mondo e Dio) ad un uso e valore esclusivamente regolativi di conoscenza e, quindi, escludendo un uso costitutivo di esse, configura l'idea dell'Essere "come una sorta di sfondo necessario grazie al quale concepiamo le cose" (p.29).

Tuttavia, l'Essere inteso come Ideale trascendentale della ragione va considerato come "un fondamento" e, in quanto tale, è un *ens originarium*, un *ens summum*, un "Essere degli esseri". Tale Essere può essere posto in relazione con l'idea di "un essere unico, semplice, onnipotente, eterno", incondizionato nella sua assoluta perfezione, che costituisce il fulcro della teologia razionale (p.33).

L'idea di un Essere supremo, pensata "in vista dell'esperienza", per Kant, è non solo naturale, ma addirittura "un'ipotesi necessaria". Tale idea concepita come una totalità dei predicati possibili prelude ad un'altra aspirazione della ragione, la quale può trovare la sua "quiete" "nel regresso dal condizionato" verso "l'incondizionato" nella dimensione del sentimento, dell'agire morale e dell'esperienza religiosa (pp.34-35).

La presenza del noumeno spinge Fichte (capitolo secondo: *Essere e assoluto. Fichte e Schelling*, pp.41-63) "ad unificare il lavoro della ragione teoretica con quello della ragione pratica" (p.42).

"Respinta la cosa in sé come residuo dogmatico...è precisamente il pensiero che pone l'essere" (p.43). L'Assoluto viene pensato o come "essere quiescente" o come "divenire assoluto o libertà". Tuttavia, l'azione del sapere deve fondere quella duplicità in unità, in quanto l'Assoluto non è né l'uno né l'altro: è entrambi come semplicemente uno (p.45).

Più problematico è l'approccio di Schelling al problema dell'Assoluto, che inizialmente viene inteso come identità indifferenziata di soggettività e oggettività; in seguito, invece, diventando cruciale il problema dell'origine e della dipendenza creaturale dell'uomo, si apre al Dio della Rivelazione (Cfr. pp.46-63).

Il capitolo terzo, *Essere e sapere assoluto. Hegel* (pp.65-89), mette in luce la "sostanziale coincidenza di metafisica e logica" in Hegel, il quale afferma che "definire Dio metafisicamente significa esporre la natura di lui in *pensieri* in quanto pensieri" (p.65).

"Nella visione hegeliana l'Essere assoluto viene...concepito... come coscienza, come soggetto e, di conseguenza, come processo, sviluppo, movimento" (p.72). "Il pensiero, dunque, può essere compreso solo nel suo stesso compiersi, in un processo in cui necessità e intelligibilità coincidono" (p.73). Hegel, pur partendo dalle istanze parmenidee di un essere coincidente con il pensare, aventi le caratteristiche proprie dell'essere intero, perfetto, necessario e immutabile, accoglie, tuttavia, il principio eracliteo del *panta rei* come "la verità dell'essere". Per cui, "das reine Sein und das reine

Nichts ist dasselbe”, cioè “il puro Essere e il puro Nulla sono la stessa cosa”: tale coincidenza è mediata dal vuoto, là dove l’uno svanisce nell’altro (Cfr. *ivi*, pp.75-77).

Se in Parmenide “l’essere è e il nulla non è”, in Hegel, invece, l’essere coincide col vuoto, e quindi col nulla: “l’essere è tanto poco quanto il nulla, o anche: Tutto scorre, cioè tutto è divenire”, come appunto lo stesso Hegel afferma nella *Scienza della logica*. Dunque, “il motore della realtà e della storia è il movimento, la contraddizione, la dialettica. In essa si realizza una prima sintesi di essere e nulla, ed essa assume quindi un carattere originario, fondativo, assurge a modalità primaria e fondamentale di ciò che è alla base e all’origine del mondo” (p.78).

L’Autrice a questo punto si pone due obiettivi: a) bisogna “chiarire il senso in cui Hegel definisce l’unità di essere e nulla “la base astratta” delle determinazioni negative o positive delle cose”; b) “è anche necessario individuare e fissare i motivi per cui l’essere vuoto e privo di determinazioni della triade di cui sopra è definito da Hegel “essere immediato”” (p.79).

Il problema dell’ “essere immediato” viene affrontato da Hegel nella *Fenomenologia*, in cui distingue il sapere dell’*essente*, costituito dal dato della certezza sensibile vissuto come una certezza determinata e non immediata, dal sapere puro, il cui cominciamento presuppone l’assenza di alcuna differenza, di alcuna mediazione, deve essere “semplice immediatezza”. Il “puro essere” è immediato, in quanto è privo di qualsiasi determinazione o riempimento, anche se a tale sapere puro si è giunti “per via di mediazione” (Cfr. p.80).

“La logica, dunque, parte dal puro essere immediato, ma una volta che ci si è elevati al sapere assoluto, questo diventa allora la “sua più intima verità”, diviene “il fondamento” di “quel primo che dapprincipio si affacciava come immediato”. Si delinea così un punto cruciale della filosofia hegeliana: quello rappresentato dalla concezione del sapere assoluto come circolarità, “in cui il Primo diventa anche l’Ultimo, e l’Ultimo anche il Primo”. Il “cominciamento”, l’inizio del processo, viene cioè a chiarirsi nella sua interezza, nell’intera complessità delle sue articolazioni – viene ad essere completamente “riscattato” – solo alla fine, attraverso la successione necessaria dei diversi momenti, delle varie categorie. In questo quadro, si può capire anche perché l’essere senza determinazioni, limiti, negazioni e che è identico al nulla è sì per Hegel il cominciamento della logica, ma è anche “la base astratta”, la concezione più povera che si possa avere dell’essere” (p.81).

A questo proposito, è utile ricordare la posizione di Hegel riguardo all’argomento ontologico. Definito “barbarico” e “triviale” l’esempio dei cento talleri addotto da Kant contro la prova ontologica dell’esistenza di Dio, Hegel, nel tentativo di chiarire l’idea di Dio sul piano essenzialmente formale, sostiene che “per il pensiero, nel riguardo del contenuto, non si può dar nulla di più povero che l’*essere*”, cosicché “sarebbe ben strano” se il concetto di Dio, se la “totalità” che è Dio “non fosse neppure tanto ricca da contenere una così povera determinazione qual è l’*essere*, che è anzi la più povera di tutte, la più astratta” (Cfr. *ivi*, pp.83-84).

Il capitolo quarto, intitolato *Essere, posizione e movimento* (pp. 91-124), inizia a trattare di J. F. Herbart, che, come anche F. A. Trendelenburg e F. Brentano, rileva la mancanza della proposizione esistenziale del tipo “A è” nella tavola dei giudizi formulata da Kant (§ 9, “Analitica trascendentale” della *Critica della ragion pura*), al quale, tra l’altro, si riconosce il pregio di aver distinto, nel criticare la prova ontologica, il piano logico dal piano della realtà (p.91).

Secondo Herbart, i giudizi esistenziali non sono proposizioni categoriche, in quanto queste presuppongono un giudizio ipotetico, per mezzo del quale il predicato è attribuibile al soggetto del giudizio solo se si presuppone la posizione del soggetto, come nell’esempio “tutti gli uomini sono mortali” contiene l’assunzione ipotetica “se ci sono uomini” (Cfr. *ivi*, pp.92-93).

Herbart sostiene che il dato della sensazione, pur con le sue contraddizioni, non può non “porre” che qualcosa deve necessariamente rimanere e il non eliminabile è ora il concetto esatto dell’essere, che si configura come posizione assoluta, cioè “il segno zero della metafisica”, il quale prescinde da tutte le leggi e i rapporti possibili fra le cose. In sostanza, non possiamo conoscere l’essenza dell’essere se non la sua posizione assoluta (Cfr. *ivi*, pp.94-95).

In R. H. Lotze “è impossibile scindere il piano ontologico-metafisico da quello della teoria psicologica. E infatti, in primo luogo, sostenere che l’essere o la sostanza di una cosa coincide con

l'insieme della relazioni che essa instaura col suo ambiente, significa dire che anche una sostanza eterea come l'anima può dirsi conosciuta quando se ne conoscono le azioni" (p.99).

La "comunanza ontologica" delle cose presuppone l'esistenza di "una unità continua e sostanziale di tutto", per cui "tutto ciò che esiste non è che un unico essere infinito che imprime sulle cose individuali la sua natura sempre simile e sempre identica a se stessa". Queste affermazioni denotano il tentativo di Lotze di conciliare meccanicismo, spiritualismo e idealismo teleologico (Cfr. *ivi*, pp.99-100).

Sul versante italiano, lo spiritualismo di A. S. Rosmini si fonda sull'interpretazione dell'idea dell'essere kantiano come condizione della pensabilità degli oggetti, che, definita essere ideale, "deve essere considerata la componente formale necessaria e sufficiente della conoscenza: nell'ottica di Rosmini, cioè, ogni sintesi *a priori* si avvale di una sola categoria (quella dell'essere, appunto)" (p.103).

Tuttavia, Rosmini ritiene che "l'idea dell'essere non è solo la forma della conoscenza,... ma anche un oggetto vero e proprio, ancorché sia evidente che di esso non siamo direttamente consapevoli, tanto da potervi pervenire solo attraverso un processo di riflessione... In altri termini, l'idea dell'essere presente al soggetto è indipendente tanto dal soggetto quanto da ciò che il soggetto percepisce" (pp.103-104).

"Percepire un oggetto significa non solo avere delle sensazioni, ma considerarle come ente, come qualche cosa. Ciò significa che, quando percepiamo qualcosa, noi aggiungiamo ai dati sensibili l'idea dell'essere, che non è contenuta nei dati offerti dalla sensazione, dalle percezioni sensibili. Si deve concludere, pertanto, che ogni tipo di conoscenza ha sempre origine da un atto di sintesi tra l'idea dell'essere e i dati sensibili e che, di conseguenza, l'essere fonda la possibilità e la pensabilità dell'esperienza" (p.104).

L'idea dell'essere ha la caratteristica dell'universalità, che è innata e costituisce la condizione di ogni intelligibilità, indipendente sia dal soggetto che dall'oggetto. In linea con la concezione platonica della reminiscenza e del *lumen interius* di agostiniana memoria, Rosmini conclude che "noi nasciamo colla presenza, e colla visione dell'essere possibile, sebbene non ci badiamo che assai tardi" (Cfr. *ivi*, p.104-105).

La tematica dell'essere su esposta, trattata da Rosmini nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), viene ripresa nell'opera *Principi della scienza morale* (1831), in cui viene affermata "l'identità di essere e bene o, più precisamente, la convertibilità di essere, vero e bene... Il bene di una cosa si conosce quando si conosce l'essere della cosa, ovvero ciò che le conviene, l'ordine complessivo in cui essa si inserisce. Il bene, a sua volta, consiste nell'adesione della volontà a quest'ordine oggettivo rivelato dall'intelligenza" (pp. 105-106).

Nella *Teosofia*, opera postuma, Rosmini, tentando di conciliare le istanze della gnoseologia moderna con l'ontologia classica, riprende il principio scolastico *ex possibili et necessario* e sostiene che "Dio si impone come causa necessaria dell'idea dell'essere, che non può essere derivata dall'uomo, ente finito e contingente" (p.106).

Nella prima metà dell'Ottocento si sviluppa un'articolata critica della filosofia di Hegel, soprattutto in merito alla concezione del "cominciamento", costituito dalla triade essere-nulla-divenire. Tra i tanti i più importanti e significativi critici risultano F. Adolf Trendelenburg e L. Feuerbach.

Nelle *Logiche Untersuchungen* del 1840 (quest'opera ha avuto altre due edizioni, cioè del 1862 e del 1870), Trendelenburg si pone questo primo quesito: come è possibile che dall'unità di due concetti statici, cioè dell'essere e del nulla, scaturisca "il movimentato divenire"? Dato che da due realtà identiche a se stesse e statiche per loro natura non è possibile dedurre se non una loro "statica unione", questo improvviso divenire o "questa intuizione concreta", come la definisce lo stesso Trendelenburg, non può non essere che un'aggiunta da parte del pensiero, che, appunto, presuppone il divenire. Pertanto, tolta la purezza del divenire, il passaggio dell'essere e del non essere nel divenire avviene per mezzo di un vero e proprio "movimento spaziale", che costituisce il primo e originario schema attraverso il quale la rappresentazione diviene possibile. "Ovunque ci volgiamo – afferma Trendelenburg – il movimento rimane il veicolo presupposto del pensiero dialetticamente produttivo" (Cfr. *ivi*, pp. 107-109).

L. Feuerbach, che pubblica (1839) il suo attacco alla dialettica hegeliana un anno prima di Trendelenburg, afferma che il passaggio dell'essere nel nulla, in cui l'essere sparisce nel suo opposto, appalesando come verità, appunto, questo movimento dell'immediato sparire, presuppone delle rappresentazioni e si chiede se sparire è un concetto o non invece una rappresentazione sensibile. In altri termini, viene qui presupposta, o almeno accettata, una rappresentazione come quella di "quiete". Secondo Feuerbach, Hegel non attua un' "analisi genetico-critica" del nulla, per cui questi non si rende conto che "il tradurre il significato originario del nulla in termini concettuali, considerandolo per esempio come l'indifferenza della specie nei confronti dell'individuo, non toglie il fatto che in tal modo semplicemente si trasferisce nell'ambito logico ciò che comunque ha origine nelle rappresentazioni" (p. 111).

In quegli stessi anni della prima metà dell'Ottocento, anche Arthur Schopenhauer critica duramente il pensiero hegeliano ed egli distingue "tre livelli della nozione di essere: quello del fenomeno (che è intrinsecamente illusorio e ingannevole), quello del noumeno (che è cieco e irrazionale) e quello del nulla, che è inteso appunto come assoluto non essere, in contrapposizione al non essere relativo, che presuppone ancora le cose, gli oggetti, il mondo" (p.113).

Schopenhauer tenta di "armonizzare i principi di fondo della filosofia indiana, del buddismo e del cristianesimo" (p.115).

"La salvezza, la liberazione dal male e dal dolore che sono propri di questo mondo e che sono espressione della volontà consistono nel sostituire alla volontà, alla *Voluntas vivendi*, la nolontà, la *Noluntas vivendi*, che è ciò che per il buddismo è il *Nirvana*, e cioè l'esperienza del nulla... Contrariamente alla tradizione cristiana, la liberazione si ottiene attraverso il non essere assoluto, attraverso la negazione della volontà, attraverso il nulla come luogo eterno di quiete, senza confini, senza determinazioni e di cui solo chi non ha completamente rinnegato la volontà di vivere, ed è conseguentemente ancora legato al mondo dei fenomeni, nutre timore" (p. 117).

Se in Schopenhauer il suo "orizzonte soteriologico" coincide con l'affermazione secondo cui è "proprio il nulla a divenire il vero essere" attraverso la negazione della volontà di vivere dell'individuo, in Friedrich Nietzsche, invece, la volontà di potenza costituisce la netta contrapposizione alla *noluntas*, nella prospettiva di una acclarata volontà di volontà (Cfr. *ivi*, pp.119-124).

Intenzionalità, esistenza, finitezza è il titolo del capitolo quinto (pp.125-160), in cui l'Autrice tratta di F. Brentano (pp. 125-137) e di M. Heidegger (pp. 137-160), con qualche accenno a J. P. Sartre, E. Lévinas, H. G. Gadamer e J. Derrida.

Secondo l'Autrice, le ricerche psicologiche e filosofiche di Brentano vertono su "tre importanti classi di problemi: lo statuto ontologico del mentale, la natura degli oggetti mentali e infine il giudizio esistenziale quale matrice dell'attività cognitiva e giudicativa" (p.125).

Nella *Psicologia da un punto di vista empirico* (1874), Brentano stabilisce che "il giudizio consiste in una modalità *sui generis* di riferimento della coscienza ad un suo contenuto, e cioè nel suo accogliere o rifiutare una semplice presentazione o una composizione di più rappresentazioni" (pp. 126-127).

"Nel giudizio "A è", per esempio, l'esistenza non è una predicazione di A, ed il giudizio così formulato non può risiedere nel collegamento di A con la caratteristica "esistenza"... La concezione dell'esistenza come semplice presentazione, ovvero la concezione per cui nei giudizi esistenziali l'esistenza figurerebbe come predicato del giudizio è dunque insostenibile. L' "è" e il "non è" delle proposizioni esistenziali sono altra cosa rispetto all' "è" della copula" (p. 127).

Pertanto, "se l'esistenza non è riducibile a predicato, ogni tipo di predicazione è invece riducibile a giudizi d'esistenza. La specificità della posizione di Brentano nasce dunque dalla convinzione della riducibilità dei tre tipi di giudizio della logica tradizionale (categorici, ipotetici e disgiuntivi) a giudizi d'esistenza" (p. 127).

Nella stessa opera su citata, Brentano distingue i fenomeni fisici da quelli psichici: "Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamarono l'in-esistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto, e che noi...vorremmo definire il riferimento a un contenuto, la

direzione verso un oggetto...Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ciascuno nello stesso modo” (ivi, p. 132).

“Come risulta dunque con chiarezza, l’attività mentale, tutto l’insieme di quelli che vengono indicati come processi psichici implica sempre un oggetto, si riferisce ad un oggetto interno, immanente, da non confondere con gli oggetti concreti della realtà esterna” (p. 132). Per Brentano “l’esistenza in senso proprio” è un tipo di esistenza che implica sempre “la relazionalità e a questo va aggiunto che l’oggetto dell’in-esistenza intenzionale può essere anche un oggetto non esistente” (pp. 132-133).

Tuttavia, è bene chiarire che bisogna considerare esempio di fenomeno psichico non ciò che viene rappresentato, ma l’atto di rappresentare (ad esempio, sentire caldo e freddo). “Sono invece esempi di fenomeni fisici un colore, una figura che vedo, un accordo che odo...Ciò che è importante cogliere per comprendere i fenomeni psichici, dunque, è che essi fanno parte integrante e non separabile sia l’atto sia l’oggetto, proprio perché consistenti nel riferimento a qualcosa, nell’aver una oggettualità immanente, come – ad esempio – accade allorché udiamo un suono” (p. 133).

“In poco più di cinque pagine, dunque, emergono ben tre diversi significati di esistenza: “esistenza mentale”, “esistenza in senso proprio”, da considerare evidentemente come sinonimo di “esistenza effettivamente reale”, di stati del mondo, ed “esistenza effettiva”, che è quella connessa alla percezione interna e che è propria esclusivamente dei fenomeni psichici” (p. 134).

La seconda parte del quinto capitolo analizza la questione dell’essere in Heidegger, il quale nell’opera *Sein und Zeit* (1927) afferma che “l’uomo (l’ “Esserci”) si configura come l’unico ente che ha un legame costitutivo con l’essere, che si pone il problema dell’essere, che si interroga su questo e che in qualche modo lo comprende...La “peculiarità ontica” dell’Esserci, pertanto, “sta nel suo essere ontologico”...L’Esser-ci mostra innanzitutto una costituzionale apertura e di essere sempre situato, “gettato” in una situazione (il “ci” dell’Esserci, *Da-Sein*). Ma il suo carattere, la sua natura essenziale è il poter essere, la possibilità, il progetto... “L’Esserci è sempre la sua possibilità”...nel senso che “questo ente *può*, nel suo essere, o “scegliersi”, conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo “apparentemente”” (ivi, pp. 139-140).

“Oltre che come insiemi di strumenti, il mondo è incontrato dall’Esserci come *essere-con*, semplicemente perché la manipolazione delle cose avviene sempre insieme agli altri, secondo l’opinione comune. L’*essere-con* rappresenta l’orizzonte anonimo del “*si*”, dell’esistenza impersonale” (p.143). La dimensione del “*si dice*”, del “*si fa*”, dove domina la chiacchiera, è per Heidegger la cosiddetta esistenza inautentica, che è sostanziale deiezione (*Verfallenheit*) dell’Esserci. “Questa dimensione inautentica dell’esistenza è prevalente perché il fatto che l’uomo comprenda se stesso a partire dal mondo dell’utilizzabile e del meramente presente fatalmente va ad oscurare la luce dell’essere, la sua struttura più intima e peculiare” (p. 143).

“L’Esserci, invece, è autentico quando si libera dalla comprensione del *Si* per elevarsi, aprirsi alla piena comprensione delle cose, svelando la genuina struttura dell’esistenza” (p. 144). Ma l’Esserci è caratterizzato dalla finitezza, dalla temporalità, dall’essere-per-la-morte. Per cui, l’Esserci cozza contro il limite del possibile: la morte, che genera angoscia, “situazione emotiva più autentica dell’Esserci”, che “è appunto un sentimento che ci riporta alla condizione originaria che è essenzialmente segnata dal nulla” (p.144).

Nell’*Introduzione alla metafisica* (1953), Heidegger, da una parte, sostiene che sia imputabile alla metafisica occidentale il progressivo “oblio dell’essere” (*Seinsvergessenheit*). Tanto è vero che l’essere è per noi una parola evanescente. Per un altro verso, invece, è proprio della struttura dell’essere la tendenza all’autonascondimento e alla latenza. Per cui, “l’essere permane incline a ritornarvi, sia nel grande occultamento e silenzio, sia nella più superficiale finzione e dissimulazione”. In sintesi, la parvenza, l’illusione, l’inganno e l’oblio si configurano sia “come conseguenti all’apparire e al manifestarsi dell’essere per prospettive, al suo costitutivo tendere all’autonascondimento, all’occultamento e alla latenza, sia come propri e costitutivi della nostra comprensione dell’essere”. L’alternarsi di schiudersi e di svanire, secondo Heidegger, è l’apparire (*Erscheinen*), l’essere stesso. Come “il divenire è l’apparenza dell’essere, così l’apparenza intesa come apparire (*Erscheinen*) è un divenire dell’essere”. Successivamente, Heidegger interpreta lo

“oblio dell’essere” come proprio dell’essere e non come una carenza dell’apertura umana all’essere. E’ per noi un “destino”, cioè a prescindere dalle nostre attività pratiche nonché teoretiche, l’alternare divenire dell’essere, che, in quanto tale, secondo la sua dinamica di disvelamento-occultamento, si appalesa come “evento” (*Ereignis*) (Cfr. *ivi*, pp. 147-153).

Heidegger, nel testo filosofico del 1954, *Oltrepassamento della metafisica*, sostiene che il concetto metafisico dell’essere come stabilità, che la tradizione filosofica occidentale ha tramandato, va sostituito dal concetto di essere come evento. Per cui, dall’usuale linguaggio rigoroso e razionale, oggettivante e fondante, nonché informativo, bisogna passare ad un linguaggio più mobile, poetico, evocativo. Come aveva già prefigurato in *Hölderlin e l’essenza della poesia* (1937), è il linguaggio poetico quello in cui l’essere si rivela (Cfr. *ivi*, pp. 155-157).

Interessante è il capitolo sesto, che apre una sintetica panoramica su *Spiritualismo, ontologia e teologia* tra Otto e Novecento (pp. 161-190).

La centralità della coscienza è la cifra speculativa di tutto lo spiritualismo francese, sviluppatosi nel corso dell’Ottocento e del Novecento, sia in ambito gnoseologico che morale, diventando “la fonte dell’esperienza autentica, dei significati profondi delle cose, di contro all’esperienza sperimentabile, sensibile e, *a fortiori*, all’esperienza più propriamente scientifica” (p. 161).

“L’idea-guida è quella per cui è nella coscienza che noi troviamo la pienezza dell’essere, che diviene una sorta di categoria comprensiva di più aspetti: la libertà umana, i fini, la dimensione morale e religiosa dei valori, i bisogni del cuore, le aspirazioni dell’anima. Si tratta di aspetti che fanno parte della sfera del “mondo dello spirito”, irriducibili, mediante un processo di semplificazione, all’ideale positivista dei “fatti positivi” e quindi non suscettibili di essere trattati con le procedure di indagine delle scienze della natura: tuttavia, non per questo possono essere considerati inesistenti” (p. 161).

Lungo la scia di S. Agostino, Descartes, Malebranche e Pascal, lo spiritualismo francese, nei primi decenni dell’Ottocento, ha le sue figure più rappresentative in Maine de Biran e, successivamente, in F. Ravaisson-Mollien. Di grande importanza è anche lo studioso J. Lachelier, che con il suo fermo antipositivismo influenza autori come E. Boutroux, M. Blondel e, quindi, Henri Bergson.

Il breve ma denso testo filosofico di H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, apparso nel 1903 sulla “Revue de métaphysique et de morale”, si colloca tra *Matière et mémoire* (1896) e *L’evoluzione creatrice* (1907). “La scienza si arresta alla forma visibile delle cose e degli esseri viventi. La realtà che cogliamo dall’interno, per intuizione, e non per semplice analisi, è invece rappresentata dalla nostra persona nel suo scorrere attraverso il tempo, dal “nostro io che dura”” (pp. 163-164).

“Ricapitolando molto schematicamente, se mediante “una specie di *auscultazione spirituale*”, mediante “lo sguardo interiore della coscienza”, “cerco al fondo di me ciò che più uniformemente e durevolmente è me stesso” giungo all’intuizione della durata e attraverso questa apprendo che la realtà profonda “è mobilità”. Ed è esattamente questo il nucleo della metafisica che Bergson svilupperà ne *L’evoluzione creatrice*” (pp. 164-165).

Oltre all’ “attenzione primaria per il radicamento esistenziale della coscienza”, lo spiritualismo si caratterizza anche per il “rilievo primario assunto proprio dalla questione dell’essere”, soprattutto, per i più significativi rappresentanti dello spiritualismo novecentesco (p. 165).

G. Marcel in *Être et avoir* (1935) e in *Le mystère de l’être* si confronta col problema dell’essere. Già nel primo testo Marcel “stabilisce una sostanziale coincidenza tra mistero e ontologia” e l’essere “appartiene alla sfera del mistero”, per cui “non è un problema, ma un metaproblema, nel senso che la sua indagine coinvolge nel profondo anche il soggetto che si trova a condurla” (p. 167).

“Componente fondamentale del pensiero di Marcel, convertitosi dall’ebraismo al cattolicesimo nel 1929, è la riflessione – condotta ancora in *Être et avoir* – sul tema dell’indeterminatezza dell’essere” (p.167).

Pur accettando il principio aristotelico-tomistico “per cui in ogni conoscenza particolare è implicita, presupposta una conoscenza dell’ “essere in generale”, Marcel “sottolinea come l’indeterminatezza dell’essere si scontra immediatamente col principio di identità, principio per il quale ogni ente è pensabile ed è quello che è in quanto è determinato, è se stesso e non un altro (*indivisum in se et divisum a quolibet alio*, nella formulazione tomistica e scolastica)”. Alla luce di questo principio,

“si deve concludere che anche la nozione di essere è utilizzabile esclusivamente nell’ambito del determinato, dell’esperienza, dell’esistenza” (Cfr. pp. 167-168).

Sul versante della filosofia neoscolastica, in Italia la posizione sulla concezione dell’essere si differenzia da quella, per esempio, di A. Rosmini, per il quale, come precisa la studiosa Sofia Vanni Rovighi, “l’idea dell’essere è innata nel nostro spirito, e l’intelletto umano la *aggiunge* ai dati sensibili”, mentre per i neoscolastici “l’intelletto umano *scopre* l’essere nelle cose sensibili” (Cfr. p. 169). “Per la tradizione aristotelico-tomistica, l’universale si coglie sempre come l’essere di un ente. Non esiste una intuizione delle essenze, e cioè di universali disincarnati, di idee platoniche” (p. 170).

In linea con l’impostazione della *philosophia perennis*, in Amato Masnovo “l’individuare nell’esperienza del divenire, del mutamento il segno precipuo della contingenza pare dettata anche dall’esigenza di richiamare la radice più esperienziale, affettiva e originaria della creaturalità, il fatto che del divenire abbiamo un’esperienza costante e primaria” (p. 171).

L’opera di Gustavo Bontadini si ispira fundamentalmente all’unione tra la concezione parmenidea dell’essere e l’attualismo di Giovanni Gentile.

L’attualismo gentiliano è innanzitutto una “teoria dell’atto puro”: “la realtà si risolve nella concreta attualità dello spirito, che è, insieme, coscienza di sé e creazione di sé. Proprio nel capitolo di apertura della *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), la tesi centrale è che non c’è oggetto se non per un soggetto che lo pensi, non c’è realtà fuori dell’atto di pensare, tutto è solo in quanto è *pensato*” (p. 175).

“Proprio l’assunzione di alcuni dei tratti costitutivi dell’idealismo attualistico – in cui viene affermata “la negazione dell’alterità [...] dell’essere al pensiero” e riconfermata dunque l’identità parmenidea – costituisce il punto di partenza di Bontadini”, il quale riconosce a Gentile il merito di aver rilevato i limiti del “dualismo gnoseologico” “nella prospettiva kantiana, nella teoria della cosa in sé, nell’idea che l’essere si trovi al di là del pensiero”. Per Bontadini, “la nostra esperienza del mondo è tutta inscritta nell’orizzonte della presenza: è presente l’oggetto che si avvicina al mio corpo, come è presente il mio corpo e la sensazione che l’oggetto produce mediante il suo avvicinamento. L’esperienza è in questo senso una “presenza assoluta e totale”... e, quindi, una e “*pura*”, perché “non subordinata a nient’altro che a se stessa”. Secondo Bontadini, se l’idealismo “toglie via [l’essere] come altro dal pensiero”, nello stesso tempo lo riafferma “come contenuto o termine intenzionale del pensiero”. Tuttavia, questo punto di convergenza con l’idealismo attualistico non fonda la metafisica dell’essere di Bontadini, il quale elabora una originale analisi dell’esperienza, da cui emerge “l’intenzionalità trascendente”, che è connessa all’idea stessa dell’assoluto (Cfr. pp. 176-177).

In Francia, i maggiori rappresentanti della filosofia neoscolastica sono Étienne Gilson e Jacques Maritain. “Al Dio della metafisica greca, che plasma e dà forma alla materia, Gilson contrappone quello biblico e medievale, ovvero il Dio creatore che è origine di tutto l’essere, il Dio che nell’*Esodo* si presenta a Mosè come “Colui che è”. Secondo Gilson, Tommaso d’Aquino è il solo ad aver concepito Dio sulla falsariga del Dio dell’*Esodo*, ovvero non semplicemente come essenza, ma come illimitato *actus essendi*” (p. 179).

“La *quidditas* o essenza, cioè, è possibilità di esistere, ma solo con l’atto d’esistere l’essenza entra a far parte dell’ordine dell’essere, dell’esistenza. Ma ogni cosa il cui essere, il cui esistere è distinto dall’essenza (o *quidditas*) riceve l’essere da altro; il fatto, dunque, che in tutti gli enti finiti l’essere (l’esistenza) non faccia parte del concetto di essenza, implica che essi l’hanno ricevuto dall’esterno. Tutto ciò la cui esistenza è distinta dall’essenza richiede pertanto una causa, un essere in cui essenza ed esistenza si identifichino. Occorre, cioè, una cosa che sia causa dell’essere che è presente in tutte le cose esistenti e la cui essenza sia atto stesso di esistere, sia soltanto essere. E’ questo – secondo Gilson – il punto in cui ragione e rivelazione riescono a incontrarsi” (pp.180-181).

Se Gilson sviluppa la propria riflessione sulla fondamentale distinzione tra essenza ed essere, formulata nel *De ente et essentia* da S. Tommaso d’Aquino, J. Maritain, un altro grande esponente del pensiero cattolico francese del Novecento, “fa suo l’altro caposaldo dell’asse ontologico del tomismo: il principio dell’analogia dell’essere. Se su di esso Tommaso fonda la concezione

dell'intellegibilità dell'universo e del rapporto tra questo e Dio, Maritain vi si richiama invece per sviluppare le argomentazioni che costituiscono il nucleo della sua opera teorica più ponderosa: *Distinguere per unire* (1932)" (pp. 181-182).

“Se è vero che in Tommaso l'essere di Dio e quello degli enti mondani non coincidono, è vero anche che essi non sono nemmeno considerati come completamente equivoci, come radicalmente diversi. Il presupposto di questa prospettiva è che, causando, in un certo qual modo la causa comunichi se stessa, cosicché la somiglianza diviene non un corollario, ma costitutivamente essenziale alla natura dell'effetto: tra i due livelli, dunque, può essere stabilito un rapporto di analogia. In questo modo risultano fissati, da una parte, la diversità tra la natura finita (o creaturale) e l'essere divino e, dall'altra, il valore analogico della conoscenza umana nei confronti di quest'ultimo: in sostanza, il rapporto di analogia serve a distinguere e, nello stesso tempo, a connettere l'essere di Dio con quello creaturale. Avendo il loro essere da Dio, le cose, in quanto sono, sono simili a Dio: è appunto questo il primo principio universale della scienza dell'essere enunciato nella *Summa theologica*.

In virtù del principio dell'*analogia entis*, dunque, tutti gli enti – quali che ne possano essere le reciproche differenze – sono accomunati da una fondamentale somiglianza e non vi è contrapposizione di sorta tra piano sovranaturale, conoscenza di Dio e conoscenza degli enti mondani. Per Maritain, anzi, una integrale comprensione del finito non può prescindere dal piano soprannaturale, non può considerare l'essere finito come qualcosa di autonomo, autofondante e autosufficiente, come invece accade nelle concezioni antropocentriche, naturalistiche o idealistiche” (p. 182).

La filosofia neoscolastica si diffonde non solo in Italia e in Francia, ma anche in Belgio (vedi la scuola di Lovanio) con Desiré Mercier, in Spagna e quindi in Germania con Martin Grabmann.

Tuttavia, sul fronte non confessionale, il problema dell'essere viene affrontato da Nicolai Hartmann, utilizzando il metodo fenomenologico: “L'ontologia si occupa dell'essere (*Sein*) in quanto è proprio di un determinato ente, ovvero dell'ente in quanto ente (*Seiende*), che rappresenta quanto è fenomenologicamente primario, ciò che è dato effettivamente all'esperienza, entro la quale l'ente è sempre un *questo qui* esistente” (p. 184).

Hartmann distingue le seguenti determinazioni generali dell'essere, che possono essere proprie di qualsiasi genere di ente: “i momenti dell'essere (l'essenza e l'esistenza, il *Sosein* e il *Dasein*), le sfere dell'essere (essere reale ed essere ideale) e le modalità dell'essere (possibilità, attualità e necessità). Il momento dell'essenza riguarda tutto ciò che è proprio dell'ente, che lo rende ciò che è, è la *quidditas* in senso tomistico, il *quod quid erat esse*. Entro la sfera dell'essere, invece, quella ideale comprende a sua volta quattro tipologie di enti: gli enti logici e matematici, le forme ideali (o essenze delle cose reali) e i valori morali” (p.184).

“Di particolare interesse è l'insistenza di Hartmann sul fatto che lo spirito è tutt'altro che compreso quando lo si concepisce all'insegna della ragione, della razionalità. Il nostro ideale di ragione, infatti, è tutto sbilanciato sul modello logico-matematico e finisce col relegare ai margini e nell'irrelevanza tutto ciò che, nell'essere spirituale, ha a che fare con la sfera emozionale, pratica, assiologica” (pp. 185-186).

Rimanendo nel quadro dell'approccio fenomenologico al problema dell'essere, merita senz'altro di essere ricordato l'approdo all'ontologia di Edith Stein, la quale, nell'opera postuma, *Endliches und ewiges Sein* (*Essere finito e essere eterno*) del 1950, prende le distanze dall'idealismo di Husserl ed assume il realismo della tradizione aristotelico-tomistica, ponendo la differenza tra “essere attuale-reale” ed “essere essenziale”.

Distinguendo l'essere attuale-reale di un determinato *quid*, cioè di ciò che fissa ciò che un fenomeno è e non è, dall'essere dell'essenza o l'essere essenziale (*wesentliches Seins*), che in quanto tale è più originario, “noi siamo in grado di cogliere un determinato *quid* indipendentemente dal suo essere attuato a livello di oggetto. Le essenze hanno dunque un duplice modo di essere, poiché accanto al loro essere essenziale va considerato l'essere attuale-reale che esse assumono negli oggetti, di cui costituiscono il *quid*. Di ciò che è “attuale-reale”, cioè, l'essenza (come essere essenziale) “è l'attualità *fondante*”. Ma da un altro punto di vista, “l'attualità-realtà” è “la meta”

dell'essere essenziale: "poiché l'essenza è qualcosa di dipendente, che ha bisogno di essere completato, la possibilità di passare nella realtà dell'oggetto ne fa parte". In questa luce, si può anche affermare che al "quid pieno" delle cose spetta un duplice essere: l'essere considerato nel suo divenire e venir meno, e un essere che prescinde dal divenire, dalla successione e dal suo venir meno e che può essere indicato come "puro quid" (Cfr. pp. 186-188).

"Una sostanziale indifferenza ad ogni prospettiva di tipo realistico e un'autentica avversione per il principio dell'*analogia entis* sono invece i tratti più caratteristici della discussione che si sviluppa nei primi decenni del secolo presso i teologi protestanti, e della quale protagonista indiscusso è Karl Barth. Il documento più noto della riflessione di Barth è costituito dal lungo commento alla più celebre delle epistole di san Paolo: *L'epistola ai Romani*" (p.188).

La "teologia della crisi" di Barth si ispira al pensiero di Kierkegaard "nel sostenere che tra uomo e Dio esiste una infinita differenza qualitativa, un'assoluta e sostanziale alterità, una distanza non eliminabile...Partendo dall'essere delle creature e dalla conoscenza umana non si può dire alcunché di Dio, del suo essere, della sua esistenza e dei suoi attributi. Dio, anzi, deve essere concepito come la radicale negazione dell'umano, come la sua sostanziale messa in crisi...La "linea della morte" resta invalicabile, segnando senza possibilità di recupero la dimensione in cui vive l'essere di Dio e quella in cui si muove la storia dell'uomo, inevitabilmente assoggettata alla temporalità, alla stoltezza, all'ambiguità" (pp. 188-189).

Barth rifiuta la divinizzazione dell'uomo e l'umanizzazione di Dio, tipiche della teologia liberale, abbandona l'idea dell'*analogia entis*, cioè la via che va dal basso verso l'alto, perché è una forma dell'orgoglio umano, e afferma la necessità dell'*analogia fidei*, nella quale la ragione umana abdica, permettendo a Dio di aprirsi a noi: "sia la nostra salvezza sia la nostra conoscenza di Dio sono interamente ed esclusivamente affidate alla rivelazione e all'intervento verticale di Dio" (p.189).

L'ultimo capitolo di questa pregevole fatica intellettuale della studiosa F. Toccafondi è uno scorcio significativo dei nuovi e vecchi problemi filosofici, rimasti irrisolti, dal punto di vista logico, ontologico e semantico: *Logica, ontologia e semantica* (pp.191-235).

"Il problema, sempre risorgente, del tipo di essere da attribuire alle idee, ai significati, agli enti e alle verità di ragione diviene centrale, negli ultimi decenni dell'Ottocento, nell'ambito del dibattito tra psicologismo e antipsicologismo. La contrapposizione interessa in maniera rilevante la questione dello statuto ontologico dell'oggettualità logica e matematica, e quindi dei concetti dell'ontologia logica classica (individuo, universo, proprietà, relazione ecc.)" (p. 191).

Lotze distingue "ciò che è" da "ciò che vale", ciò che è sensibile dal non-sensibile e sopra-sensibile. In questo modo, viene separato lo statuto oggettivo della logica dalle sue fonti soggettive: la logica viene affrancata dai pregiudizi psicologistici.

Brentano, che si preoccupa "di ancorare gli oggetti alle operazioni mentali del soggetto", delinea in forma paradigmatica il rapporto logica-psicologia. "Rimane tuttavia il fatto che è proprio la nozione brentaniana di intenzionalità a favorire l'idea di una consistenza ontologica degli oggetti mentali e, di fatto, a fornire un potente strumento per la definizione del loro *status* indipendentemente dal piano dell'analisi genetico-psicologica" (pp.191-192).

La posizione antitetica a Brentano è rappresentata da Friedrich L. Gottlob Frege, il quale, ponendo la matematica come paradigma fondamentale e accettando la distinzione lotziana delle verità logiche in senso empirico (o fisico) e in senso psichico, nell'opera *Über Sinn und Bedeutung* (1892), introduce la distinzione tra "significato", "senso" e "rappresentazioni". "Il "significato" di un segno è l'oggetto a cui il segno si riferisce; il "senso" corrisponde ai contenuti, ai "pensieri" con cui l'oggetto è dato (lo stesso oggetto, come per esempio il pianeta Venere, può essere pensato attraverso espressioni che hanno senso diverso, ossia come "la stella del mattino" o come "la stella della sera"); le "rappresentazioni", che sono immagini impregnate di ricordi, sensazioni, impressioni passate, dipendono invece dal vissuto individuale e si accompagnano ai segni variando da persona a persona" (p. 192).

"Dal punto di vista della problematica ontologica, è in particolare la distinzione tra "senso" e "rappresentazioni" ad assumere un rilievo tutto particolare. Essa, infatti, fa del senso qualcosa di concettualmente oggettivo, un "patrimonio comune [...] che si trasmette di generazione in

generazione”, non “un modo della psiche individuale”: “Il senso del nome proprio – afferma Frege – viene afferrato da chiunque conosca a sufficienza la lingua”... E’ indispensabile aggiungere che nel considerare oggettivi i pensieri (e cioè il senso) di contro alla soggettività delle rappresentazioni, Frege è fermo nel ritenere che essi esistano del tutto a prescindere dal fatto di essere attualmente afferrati da un soggetto. Il loro essere, cioè, non è intaccato dal venire o meno appresi, presentando per questo caratteri di non temporalità e di non alterabilità” (pp.192-193).

In sostanza, per Frege, “il regno, la dimensione in cui i pensieri *sono* e attraverso la quale vengono trasmessi è dunque il linguaggio” (pp. 193-194). Infine, va menzionato il rilancio del platonismo dei concetti, che Frege attua e discute anche nel testo, prettamente filosofico, *Der Gedanke*, apparso nei primi anni '20, nei “Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus”: i pensieri sono dei contenuti oggettivi che appartengono a una sorta di regno platonico. Contro questo aspetto della riflessione di Frege si scaglia l’antiplatonismo semantico del Wittgenstein del *Tractatus* o del *Libro blu* (Cfr. p. 194).

A sposare la causa antipsicologista sarà anche Bernhard Bolzano, che accetta il platonismo dei concetti di Frege come fa lo stesso Edmund Husserl (Cfr. *ivi*, pp. 194-196).

L’Autrice sintetizza le ricerche logiche di Husserl, mettendo in luce, in modo particolare, lo sforzo analitico-fenomenologico circa la funzione attributiva e predicativa dell’essere nel quadro della trattazione delle “categorie logiche” come essere e non essere, unità, pluralità, totalità, premessa, conseguenza ecc. (Cfr. *ivi*, pp.196-201).

Sulla scia antipsicologista si muove, altresì, Alexius von Meinong, il quale, partendo dalla tematica brentianiana dell’intenzionalità del mentale, tenta “di dare una soluzione coerente al fatto che possono esservi atti mentali anche in assenza di un oggetto corrispondente” (pp.203-204). Se consideriamo, per esempio, le allucinazioni, le illusioni (ottiche, acustiche ecc.) o i sentimenti (per esempio di paura), “l’impianto intenzionale dei fenomeni mentali resta inalterato: l’atto mentale è infatti diretto verso qualcosa, ma questo qualcosa presenta la non irrilevante caratteristica di non esistere...La conclusione di Meinong è che l’ontologia deve riconoscere accanto alla sfera degli oggetti esistenti o semplicemente possibili anche quella delle entità non-esistenti o addirittura impossibili” (p. 204).

Sul fronte logicista, Bertrand Russell, il cui pensiero filosofico è complesso ed articolato, all’inizio, si fa assertore di un platonismo semantico e quindi di un realismo alla stregua di Meinong. Sebbene dai *Principles of Mathematics* (1903) ai *Principia Mathematica* (1910-1913) Russell abbia attenuato il suo platonismo, “in lui resterà sempre ferma l’idea che la logica è sostanzialmente ontologia, che essa mira a cogliere la struttura necessaria della realtà, la struttura necessaria dell’essere: in altri termini, l’ideale della logica aristotelica è di fatto condiviso da Russell” (p. 205).

Il realismo, anche se con gradazioni sempre più attenuate rimane una costante della prospettiva di Russell, il quale reagisce al neohegelismo inglese di F. H. Bradley, T. H. Green e J. E. Mc Taggart, sviluppatosi nella seconda metà dell’Ottocento. “La reazione anti-idealistica, infatti, fa tutt’uno con l’affermazione della sussistenza autonoma dell’oggetto, sia esso rappresentato dal mondo esterno (per ciò la polemica anti-idealistica coincide anche con la decisa difesa del senso comune) o da entità concettuali” (p.206).

I tratti tipici dei primordi della filosofia analitica, inaugurata da Russell e da George Edward Moore, sono l’antipsicologismo (proprio anche dello stesso idealismo), il pluralismo semantico e un deciso realismo, che tentano “di individuare la dimensione propria dei concetti e dei significati rispetto a quella degli eventi fisici e mentali” (p.206).

Russell polemizza contro Bradley, il quale ripropone “la funzione predicativa dell’essere come rapporto di inerenza al soggetto della determinazione espressa dal predicato” (p. 207).

“In *Apparenza e realtà* (1893), Bradley riprende e sviluppa il tema hegeliano della contraddittorietà dell’esperienza”, che in quanto tale è apparente, perché gli oggetti sono molteplici e si trasformano nel tempo, in un sistema di relazioni. Questo mette in luce non solo la contraddittorietà del mondo dell’esperienza, ma anche evidenzia “l’inconsistenza proprio della concezione per cui il mondo consterebbe di una molteplicità di enti in relazione. Nel momento in cui un oggetto entra in relazione con un altro, infatti, esso dovrà essere concepito, per un verso, come se stesso e, per un

altro, come qualcosa di diverso (quello che diviene nel momento in cui entra in relazione)”. La soluzione di Bradley è che si esce dalla contraddizione solo se si ammette che l’ente è uno e soltanto uno: ogni relazione è un aspetto dell’unica realtà. Per cui, “tutte le relazioni, allo stesso diritto, vanno concepite come relazioni interne, perché solo in questo modo si può costituire, nella sua interezza, il sistema materiale al quale l’oggetto appartiene” (Cfr. *ivi*, pp.207-208).

Nell’opera *The Refutation of Idealism* (1903), Moore confuta la tesi idealistica, secondo cui “l’oggetto dell’esperienza è semplicemente un contenuto di questa ed è inconcepibile a prescindere dal soggetto”, in questi termini: “questa tesi scaturisce dalla mancata distinzione tra contenuto di coscienza e oggetto di coscienza”. Se la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, nel caso in cui abbiamo una sensazione di blu e una di verde, ma è la coscienza che le accomuna, è evidente che, in questo caso, i contenuti divergono. “La relazione tra esperienza cosciente e contenuto, infatti, è una relazione interna, tale che, se cambia l’esperienza, cambia anche il suo contenuto. Quella tra coscienza e oggetto, invece, è una relazione esterna, tale che l’oggetto (per esempio il paesaggio che osserviamo) non cambia se l’esperienza si modifica o cessa di essere” (Cfr. *ivi*, 208-209).

La critica di Russell al monismo bradleyano (contenuta già in *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* del 1900 e poi nei *Principles of Mathematics* del 1903) si basa sulla visione pluralistica propria della matematica e del senso comune. “Secondo Russell, la logica di Bradley deriva pressoché interamente dall’idea che ogni proposizione ascrive un predicato alla realtà, concepita come unica e definitiva. Questo programma, a sua volta, scaturisce da un antico quanto errato presupposto logico: l’idea che tutte le proposizioni siano riducibili alla forma soggetto-predicato”. In sostanza, Russell prende di mira la concezione del rapporto predicativo come rapporto di inerenza, propria di Aristotele, che, nel caso di “Socrate è uomo”, attribuisce un valore sostanziale privilegiato al soggetto, all’insegna dell’identità dell’individuale e dell’universale.

Per Hegel e quindi anche per Bradley come per B. Bosanquet: “il soggetto dell’inerenza non è più (come nel caso di Aristotele) la singola sostanza, ma (idealisticamente) la Realtà universale, la totalità del reale; ciò che esprime il predicato del giudizio è una qualità essenziale del sistema della realtà, qualità che la copula mette in rapporto al soggetto della proposizione. Per dirla con Russell: “La logica di Bradley consiste quasi per intero nell’affermazione che ogni proposizione attribuisce un predicato alla Realtà, considerata il solo soggetto ultimo”.

Nell’ambito della logica delle relazioni, proposta da Russell (vedi Peirce) la copula è qui concepita come *relazione* predicativa (vedi *in primis* De Morgan e Boole).

In definitiva, non serve una logica incentrata sulla forma oggetto-predicato, cioè basata sul fatto che un oggetto goda o non goda di una determinata proprietà, ma occorre una logica nuova ovverossia una logica relazionale, la cui funzione predicativa non esprima più un rapporto di inerenza, bensì di relazione: il predicato è la funzione, il soggetto la variabile della funzione (Cfr. *ivi*, pp. 210-214).

L’antiplatonismo semantico e la relativa concezione della logica come insieme di tautologie costituiscono i punti fermi del pensiero di Ludwig Wittgenstein, il quale esercitò una notevole influenza su Russell, che attenuò il suo realismo logico e si convinse che la logica avesse un carattere squisitamente linguistico.

“Dal punto di vista di Wittgenstein, le proposizioni logiche, in quanto tautologie, non dicono nulla. Vi sono infatti leggi logiche, ma non verità logiche, perché la logica non possiede né verità, né oggetti, né enunciati, non verte su qualcosa: essa consiste esclusivamente di formule tautologiche che servono a collegare le parole in modo che non ha alternative”. Il punto di vista del *Tractatus*, in sintesi, è “che non vi sono “oggetti logici”, “costanti logiche”[nel senso di Frege e Russell]”. Wittgenstein sostiene “l’assoluta ineffabilità dell’ontologia logica” (che è inaccettabile per Russell). “Leggi e strutture logiche si mostrano nel linguaggio, ma non possono essere dette o pensate come una sfera oggettuale autonoma, sussistente accanto a quello della realtà.

Per Wittgenstein, il linguaggio non fa che descrivere il mondo e non può fare altro che questo”. Nella sua prospettiva, non ha alcun senso se una proposizione non può essere o vera o falsa: “ciò che conosciamo quando comprendiamo una proposizione è ciò che accade se essa è vera e ciò che accade se essa è falsa”. Tuttavia, se le proposizioni sono una descrizione del mondo, ciò non esclude che: “Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere”, come recita la celeberrima

conclusione del *Tractatus*. Per Wittgenstein, linguaggio e pensiero sono paralleli: i confini del linguaggio sono i confini del pensiero. “Ma la non pensabilità e l’ineffabilità non mette affatto in discussione l’esistenza di ciò che non può essere detto o pensato. E’ il caso di Dio, per esempio, o dell’etica” (vedi prop. 6.421 e prop. 6.522 del *Tractatus*). E’ chiaro qui l’intreccio di logica e misticismo che caratterizza il pensiero di Wittgenstein.

Il secondo Wittgenstein respinge il cosiddetto “terzo regno” di Frege e le sue entità immateriali, “non afferrando le ragioni per cui dovremmo riconoscere a entità del genere la straordinaria proprietà di dar vita ai segni”, come anche non accetta la teoria opposta del mentalismo, “per il quale i segni avrebbero vita grazie a un qualcosa ugualmente riconducibile a “una sfera misteriosa”, ovvero ai processi di comprensione e di interpretazione della mente (o dell’anima), una sorta di “strano *medium*”” (vedi *Libro blu*).

Per il secondo Wittgenstein, “ciò che il segno è, la sua vita e la sua ragion d’essere va ricercato nel suo uso”. In polemica con la teoria del significato di Frege, quegli sostiene che “il significato di una parola non è altro che il suo uso nel linguaggio, e niente di più che questo ci serve per la comprensione della parola”.

Concludendo, Wittgenstein si contrappone “alla maniera ontologica di pensare, all’impostazione metafisica, che aspira a realtà stabili e universali, ma che di fatto produce finzioni, oggetti (tra cui anche quelli mentali o intenzionali) la cui solidità è fittizia, soltanto apparente. Non c’è alcuna struttura autentica del mondo, non ci sono regioni dell’essere, verità ontologiche che i nostri enunciati informativi possano far emergere...Di certo, però, vi è solo che il senso di ogni parola varia e dipende dall’ambito del discorso, dai criteri sintattici e semantici che ci diamo” (Cfr. *ivi*, pp. 217-222).

Nel 1932 su “*Erkenntnis*”, viene pubblicato il saggio di Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l’analisi del linguaggio*, che segna la stagione della demolizione della metafisica, intesa come una scienza piena di pseudo-problemi, fino al 1991, anno in cui Michael Dummett pubblica il testo, *La base logica della metafisica*, che rilancia una necessaria ricostruzione della prospettiva metafisica dei problemi, seppure lenta.

La convinzione di Carnap sulla capacità del linguaggio comune e degli strumenti logici di operare una rigorosa distinzione tra i diversi significati del verbo essere, così come la tradizione metafisica ci ha tramandato, carica di equivoci, di “non-sensi” ed errori linguistico-concettuali, è supportata dal principio della verificabilità degli enunciati: solo ciò che può essere verificato ha valore di verità. Non addentrandoci nella selva delle varie discussioni che tale criterio di significanza, tra l’altro ben presto rivelatosi troppo limitante, ha determinato, possiamo affermare che il problema dell’aggancio alla realtà, a ciò che è esterno al linguaggio, indipendentemente da qualsiasi forma in cui venisse realizzato, comportava notevoli difficoltà alla prospettiva neoempiristica, in quanto se, da un lato, era posta come necessaria la connessione tra il linguaggio scientifico e la realtà empirica, dall’altro, “il concetto stesso del confronto con ciò che è esterno al linguaggio pareva fatalmente vicino all’ambizione metafisica di confrontare le strutture linguistiche con presunte strutture ontologiche extra-linguistiche” (Cfr. *ivi*, pp.223-224).

Il punto di vista del Carnap della *Sintassi logica del linguaggio* (1934), in cui la filosofia della scienza viene concepita esclusivamente come pura sintassi logica del linguaggio e come del tutto estranea ai problemi del significato, cambiò nel momento in cui Carnap venne a conoscenza della teoria del significato del grande logico polacco Alfred Tarski, il quale, nell’opera, *Concetto di verità nei linguaggi formalizzati* del 1933, “per la prima volta nella storia della logica propone un rigoroso esame dei concetti semantici dei sistemi formali”. Schematizzando, egli sosteneva che per ogni linguaggio *L* vi sono due tipi di adeguatezza, cioè una “formale”, che si attiene al principio di coerenza e di non-contraddizione, e una “materiale”, che riguarda la definizione, mediante una procedura costituita da un numero finito di passi, delle condizioni di verità di tutti gli enunciati di *L*. In sostanza, in ogni linguaggio occorre fissare, in via preliminare, l’elenco dei termini elementari, cioè il lessico, la sintassi, ovvero le regole di composizione dei termini e “anche le condizioni di verità degli enunciati che in esso ricorrono (l’adeguatezza materiale), ovvero un numero finito di assiomi da cui derivare, per ogni enunciato *s*, un enunciato *T* che dà le condizioni di verità di *s* (la

lettera “T” sta per il termine inglese *true*, vero)”. Bisogna precisare che la nozione di verità della semantica di Tarski non concerne la verità in generale o intesa in termini assoluti, ma il predicato “vero” si riferisce sempre ad un determinato linguaggio, cioè come “vero in *L*” e non come “vero in generale”; per cui, linguaggi diversi si riferiranno a diversi predicati di “vero”. Infine, la teoria semantica della verità di Tarski riguarda soltanto i linguaggi formalizzati e non le lingue naturali.

A dispetto di Otto Neurath, che aveva tacciato di metafisica la semantica di Tarski, in quanto il concetto di adeguatezza materiale richiamava alla mente “la vecchia e tradizionale teoria della corrispondenza tra discorso scientifico e mondo”, Carnap, invece, nell’articolo *Empirismo, semantica e ontologia* del 1950, sostiene che “la semantica non ha niente a che vedere né con assunzioni ontologiche, né con la psicologia, ma esclusivamente con le determinazioni dei linguaggi”. Per evitare equivoci, Carnap distingue le questioni ontologiche esterne da quelle interne, che concernono, cioè, l’*esistenza* delle entità all’interno della struttura linguistica: “introdurre nuove entità significa anche costruire per esse strutture d’uso e di riferimento” (Cfr. *ivi*, pp. 224-227).

Willard Van Orman Quine, passando in rassegna l’impianto dell’empirismo logico, notò che questo non era affatto immune da pregiudizi di natura metafisica: “quello per cui vi sarebbero verità analitiche, enunciati analiticamente veri (la definizione di analiticità, a suo avviso, è infatti circolare) e quello della riducibilità degli asserti scientifici all’esperienza sensibili” (p. 227).

Nei *Due dogmi dell’empirismo* (1951), Quine sostiene che “la scelta di una teoria scientifica ci impegna anche ontologicamente in favore dell’esistenza delle entità che, inevitabilmente fanno parte di quella teoria” (p.227).

In *Su ciò che vi è* (1948), Quine, affrontando il problema di ciò che è e ciò che non è, dell’essere e del non essere, si pone la seguente domanda: “come possiamo appurare quali sono le entità che assolutamente siamo costretti ad accettare nel momento in cui accettiamo una teoria? Ovvero: fino a che punto si può limitare il nostro “impegno ontologico”? Per rispondere, Quine impiega il calcolo dei predicati, dove ogni termine che si riferisce ad un oggetto può essere rappresentato come variabile in espressioni quantificate. Ebbene, l’impegno ontologico che si contrae va limitato esclusivamente alle entità che si rivelano necessarie per interpretare gli enunciati quantificati della teoria in modo tale che questa risulti vera” (p.228).

“Le ragioni della posizione nominalistica di Quine scaturiscono innanzitutto dalla convinzione che sia un errore considerare i termini teorici come affermazioni analitiche concernenti significati assoluti e immodificabili. Essi, piuttosto, vanno considerati alla stregua di affermazioni sintetiche, esprimibili in termini operazionali e, se questo serve a preservare la teoria, suscettibili di revisione nel corso dell’indagine...Nell’ottica di Quine, cioè, ogni teoria scientifica mira a organizzare la propria visione del mondo mediante assestamenti progressivi, e ciò sarebbe impraticabile se ci dotassimo di termini non flessibili, immodificabili, collegati al mondo mediante legami fissi. I due dogmi dall’analiticità e della riduzione all’esperienza, pertanto, vanno assolutamente abbandonati [cfr. Quine 1951]” (p. 229).

La filosofia analitica, interessandosi della nozione dell’essere e della teoria del significato, riformula i tradizionali interrogativi filosofici, che vengono sottoposti all’analisi del linguaggio, divenuto un potente strumento della riflessione filosofica, e, con M. Dummett, Hilary Putnam, Saul Kripke e Donald Davidson, dà luogo alla felice stagione della ripresa dei temi metafisici, precedentemente demoliti e considerati inconsistenti.

D. Davidson, ereditando da Quine, di cui è stato allievo ad Harvard, la diffidenza per i “sensi” di Frege, cioè per la dimensione dell’intenzionalità, “rifiuta qualsiasi tipo di reificazione della nozione di significato e non accetta di accordare dignità ontologica alle entità intenzionali [cfr. Davidson, *Truth and Meaning*, 1967]” (pp. 231-232).

Tuttavia, si pone il problema di sempre: “come possiamo spiegare la conoscenza del significato se non siamo disposti a riconoscere a quest’ultimo alcun tipo di essere, di esistenza o di sussistenza?” Davidson, estendendo anche alle lingue naturali la nozione di verità di Tarski e mettendo in pratica i risultati di Quine, affidando all’interprete il compito della comprensione del significato, sostiene che “il significato di un enunciato, lungi dal consistere in entità dallo statuto ontologico misterioso e imprecisabile, sia dato tutto e senza residui nelle sue condizioni di verità”...In pratica, “per ogni

lingua *L*, da un insieme finito di assiomi si derivano infatti, per ogni enunciato *s* di *L*, gli enunciati-T che determinano l'estensione del predicato "vero-in-*L*" e che fissano il significato di tutti gli enunciati di *L*" (p.232).

Saul Kripke, fin dagli anni '70, si muove in una prospettiva semantica incentrata sull'estensionalità, in alternativa a Quine e a Davidson, analizzando gli enunciati modali, che si basano sulla necessità e sulla possibilità: è possibile considerare non *ciò che è* o *che è stato*, ma *ciò che potrebbe* o *avrebbe potuto essere*. In altri termini, ci si può riferire alla dimensione della controfattualità. "Se consideriamo i diversi possibili modi in cui il mondo avrebbe potuto essere costituito rispetto al modo in cui esso di fatto è, pronunciamo enunciati controfattuali, proposizioni su mondi possibili riguardo ai quali stipuliamo quali individui esistano e quali proprietà essi abbiano" (p.233).

Che cos'è, dunque, che rende veri e cosa rende falsi gli enunciati modali? Partendo dalla verità necessaria, relativamente ai contesti modali, un oggetto per necessità gode di una certa proprietà, allorché l'oggetto possiede quella proprietà in tutti i mondi possibili, nei quali l'oggetto esiste. Tuttavia, Kripke distingue i nomi dei soggetti o degli oggetti considerati, collocati in un contesto modale, dalle descrizioni: i nomi, essendo designatori rigidi, hanno solo un riferimento, cioè indicano e identificano il referente, che è lo stesso oggetto in ogni mondo possibile, indipendentemente dalle diverse situazioni o modalità concettuali di designazione, non essendo perciò equivalenti ad alcuna descrizione. Secondo Kripke, "il nome è casualmente fissato al suo riferimento e mantiene questo legame attraverso tutti i mondi possibili, ferma restando la variabilità delle rappresentazioni che i parlanti possono associare all'oggetto in virtù dei diversi impieghi e circostanze".

Tutto questo conduce, in particolar modo, "all'elaborazione di una prospettiva semantica in cui una "verità ontologicamente necessaria" può essere "epistemicamente contingente", cosa che mette evidentemente in discussione una delle acquisizioni più solide della logica classica e della tradizione in genere: il nesso *a priori* (o analitico)-necessario da una parte e *a posteriori*-contingente dall'altro".

Quindi, per la logica modale è fondamentale reintrodurre la nozione di essenza, che serve ad identificare l'oggetto in ogni mondo possibile, a prescindere dalla molteplicità dei modi di riferimento. Infine, una verità ontologicamente necessaria, che, caratterizzando l'oggetto, lo definisce e lo identifica, non necessariamente è una necessità analitica e per questo non necessariamente può essere scoperta. Ovviamente, tali conclusioni non hanno suscitato un unanime consenso da parte dei filosofi analitici (Cfr. *ivi*, pp. 234-235).

In questa sintesi ho cercato di cogliere e di presentare le ragioni e gli scopi della ricerca sull'essere e i suoi significati, che la giovane ricercatrice, Fiorenza Toccafondi, ha realizzato, orientandosi con dimestichezza e grande abilità nel vasto e complesso panorama filosofico occidentale dal Settecento, partendo da Kant, fino ai giorni nostri, cioè fino a Kripke, non trascurando di analizzare i fermenti speculativi ottocenteschi. Inoltre, ha saputo orientare il lettore nella intricata rete delle molteplici ontologie, offrendo un quadro essenziale dei problemi filosofici più discussi, menzionando vecchie e nuove questioni, le cui soluzioni, non sempre da tutti condivise, sono foriere di ulteriori e proficui confronti dialettici.

La plurivocità dei significati dell'essere ha dato origine ad una molteplicità di ontologie, che, pur differenziandosi tra quelle immanentistiche e quelle trascendenti, tra quelle non confessionali e confessionali, tra quelle moderne e quelle classiche, tutte tendono a cercare e scoprire la verità dell'essere, scritto sia in minuscolo che in maiuscolo.

Questo era l'obiettivo dell'Autrice, che possiamo dire è stato conseguito appieno.