



**HAL**  
open science

# Alcune riflessioni storico-critiche di epistemologia teologica

Giuseppe Iurato

► **To cite this version:**

| Giuseppe Iurato. Alcune riflessioni storico-critiche di epistemologia teologica. 2015. hal-01235248v1

**HAL Id: hal-01235248**

**<https://hal.science/hal-01235248v1>**

Preprint submitted on 29 Nov 2015 (v1), last revised 8 Dec 2015 (v2)

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Alcune riflessioni storico-critiche di epistemologia teologica

Giuseppe Iurato

*Università di Palermo, IT*

## Sommario

In questa nota storico-critica, anche contestualmente alla nozione di cambio concettuale toulmiano, si vuol riflettere sull'opportunità metodologica di un ritorno, in senso heideggeriano, all'autenticità dell'originario pensiero filosofico greco sia per meglio chiarire i termini dei rapporti fra pensiero scientifico e teologia sistematica sia per inquadrare, in maniera più coerente e maggiormente comprensiva, le principali concezioni della dottrina eucaristica della teologia cattolica che, ripensate entro l'impianto ontoteologico heideggeriano, avvaloreranno e giustificheranno le teorie transustanziali rispetto a quelle consustanziali.

## 1 Realtà fenomenica e metodo scientifico

All'origine della civiltà occidentale, da rintracciare nella cultura greca antica, la scienza e la filosofia costituivano un unico corpo di dottrina, un solo sistema di sapere organizzato e sistematico, quello filosofico per l'appunto, che abbracciava anche quei contenuti che oggi chiamiamo "scientifici". Questi vari saperi scientifici dell'antichità erano dunque parti della filosofia greca, le quali vennero, nel loro ruolo gerarchico, subordinate alla parte ritenuta più nobile, ovvero la *filosofia prima* (in seguito chiamata *ontologia* o *metafisica*), la scienza dell'essere in quanto tale studiato dal punto di vista più generale possibile, le altre parti venendo invece classificate come *filosofie seconde*, e riguardavano gli aspetti più particolari dell'essere. Questa prima sistematica filosofica ci proviene dal pensiero aristotelico, conservatasi fondamentalmente immutata fino al Rinascimento, nonostante alcune varianti e sviluppi di dettaglio (cfr. [3], [14]). Da un punto di vista più propriamente etimologico, il termine *scienza* rimanda al significato primitivo di «io so perché ho visto», quindi a quelle prime modalità di conoscenza acquisite per osservazione del mondo esterno in cui ogni essere umano vive e con cui è in perenne contatto ed interazione. Dunque, le prime riflessioni filosofiche, intese come forme di conoscenza scientifica, sono sopraggiunte allorché l'uomo prese man mano coscienza dell'esistenza di un mondo esterno a lui (cfr. [3], [14], [20]).

Invero, sin dalle più remote origini della filosofia greca, ricadenti nel cosiddetto naturalismo presocratico antico del VI secolo a.C., i primi filosofi presero maggiore coscienza, rispetto al bagaglio di conoscenze mitologiche già acquisite, in merito all'esistenza di una realtà trascendente la sfera individuale, la *Natura*. Le prime speculazioni filosofiche furono dunque stimulate dalla ricezione, nonché caratterizzate dalla personale elaborazione, dei dati sensoriali provenienti dall'evidenza sperimentale di un mondo esterno all'uomo ma che, al contempo, lo pone alla immediata *presenza* di oggetti esterni ed al contatto intimo con l'occorrenza di una fenomenologia empirica, i quali inducono, in ogni essere umano, una intrinseca spinta spirituale alla ricerca della ragione, del come e del perché – quindi alla riflessione filosofica – di tali oggetti, eventi ed accadimenti, al di là della semplice constatazione della loro esistenza. Sulla base di ciò, l'iniziale speculazione filosofica fu dunque volta al progetto di costruire un sistema razionale di sapere concernente la Natura, che possa risolvere quella *problematicità* inerente il mondo, e scaturita da quell'intrinseca esigenza spirituale, connaturata all'essere umano, di rispondere al

*perché* della sua esistenza, di dar conto del *come* sono fatti i suoi oggetti, nonché di fornire una *ragione* della manifestazione di quei fenomeni che in esso hanno luogo (cfr. [3]).

Tuttavia, questa problematicità gnoseologica, all'origine della riflessione filosofica, venne affrontata con un approccio che, dopo vari e successivi rimaneggiamenti e miglioramenti, divenne uno dei più tipici metodi dell'indagine filosofica, quella consistente nell'individuazione dell'*essenza*<sup>1</sup> delle entità che manifestano quei fenomeni di cui si vuol conoscere le ragioni della loro occorrenza, delle *cause* che ne determinano il loro accadimento, e dei *principi* generali che ne regolano lo svolgimento. Con questa metodologia di ricerca filosofica, per lunghi secoli l'umanità ha aspirato ad un modello di conoscenza scientifica fondato sull'individuazione dell'essenza di quelle entità che, per proprie cause e sulla base di certi principi, risultano necessariamente tali nelle modalità con cui appaiono all'esperienza, e ciò indipendentemente dal fatto che tema di questa analisi conoscitiva sia l'uomo e le sue problematiche oppure riguardi un contesto del mondo naturale. Tutto ciò veniva comunque condotto secondo un'impostazione che risultava essere alquanto indipendente dall'esperienza a cui si assegnava un ruolo secondario e subalterno rispetto all'investigazione sull'essenza, sulle cause e sui principi di quegli enti che li fanno essere necessariamente tali, che solo la ragione può individuare, e che solo loro possono conferire al nostro sapere il carattere della *necessità*, ovverosia della incontrovertibilità ed universalità, mediante quel processo di *deduzione logica* con cui, dalle cause, dai principi e dalla conoscenza dell'essenza, è possibile appunto ricavare una sintesi teoretica delle caratteristiche sperimentalmente evidenti dell'oggetto in esame (cfr. [3]).

Questo schema di quella conoscenza filosofica che era ritenuta autentica "scienza", e caratterizzata da un'indagine di tipo universale, condotta con una metodologia deduttiva e con una scarsa utilizzazione dell'esperienza al più descrittivamente impiegata per spiegare fatti empirici particolari, occupandosi dunque maggiormente dei principi e delle cause remote ma trascurando fenomeni ed eventi, predominò per un lunghissimo periodo di tempo, avendosi dovuto attendere, dall'antichità presocratica greca, circa diciotto secoli per avere i primi preludi di un mutamento di prospettiva. Infatti, verso la fine del Medioevo, si assistette da un lato al crescere dell'interesse per la conoscenza del mondo fisico, dall'altro alla presa di consapevolezza che, con i metodi prevalentemente deduttivi e metafisici fino ad allora adottati, non si riusciva tuttavia a conseguire significativi progressi in questa direzione. È così che, a partire dalla tarda Scolastica, si pose più attenzione al metodo sperimentale che viene, così, ulteriormente affinato e maggiormente valorizzato nelle indagini sulla natura, perfezionandolo sempre più fino all'avvento della rivoluzione galileiana, con un autentico capovolgimento di prospettiva che portò alla nascita della cosiddetta *scienza moderna*, con l'istituzione di un metodo d'indagine volto non alla ricerca metafisica delle essenze, allo scoprimento delle cause ed alla individuazione dei principi metaempirici, ma piuttosto orientato verso una nuova impostazione e diversa risoluzione della problematicità conoscitiva inerente oggetti del mondo esterno, doppiamente supportato sia dalla matematica che dalla sperimentazione (cfr. [3]).

La profonda rivoluzione galileiana, avente come tema di ricerca non più le essenze, le cause ed i principi metaempirici, bensì le relazioni fra fenomeni individuate e studiate con un metodo non più relegato alla deduzione logico-formale pura e semplice, ma centrato sulla cooperazione di induzione sperimentale ed elaborazione matematica dell'esperienza, non fu tuttavia recepita unanimamente perché, ad esempio, Cartesio continuò, sulla scia del suo principio di classificazione delle essenze fondato sulla celebre distinzione fra *res cogitans* e *res extensa*, a perseguire un metodo di ricerca meccanicistico basato ancora su una metafisica della natura ma impostata su

---

<sup>1</sup>Fondamentali ed ineludibili sono i rapporti fra *esistenza* ed *essenza*, quest'ultima esprimendo la determinazione intelligibile che fa sì che un ente esista come tale. L'essenza è quell'unità dei caratteri o note fondamentali di un essere, che lo fanno quest'essere determinato e non un altro. Il pensiero filosofico ha individuato nell'essenza gli attributi caratterizzanti di oggettività, immutabilità, necessità, eternità, individualità, universalità (cfr. [120], [121]).

base deduttiva matematica piuttosto che logico-formale, puramente teorica e deduttiva ma con ancora una scarsa attenzione all'esperienza ed alla logica induttiva, che avrebbe però prodotto, accanto ad alcuni risultati apprezzabili, anche parecchie conclusioni fallaci. Tale situazione poco mutò anche quando, in seguito all'interesse manifestatosi con l'Umanesimo ed il Rinascimento, autori come Nicola Cusano, Bernardino Telesio, Giordano Bruno, Francesco Bacone, Tommaso Campanella, proposero filosofie naturali capaci di interpretare la Natura in conformità ai suoi principi propri piuttosto che sulla base di principi metafisici universali. Bacone, in particolare, volle porre, alla base del pensiero scientifico, la raccolta e la classificazione dei dati sensoriali in fatti *osservabili*, mentre le leggi della Natura furono risguardate come conclusioni che lo scienziato trae da questi attraverso la *logica induttiva*. Nel *Novum Organum Scientiarum*, Bacone considerò tale metodo come l'unico scientificamente valido. La sua dottrina, improntata ad una tendenza laica richiamante l'attenzione sui fatti osservabili, costituì una sorta di antidoto contro quella cieca fiducia che nel Medioevo si nutriva fideisticamente nella logica formale, la cui utilità egli reputava essere alquanto limitata (cfr. [3], [99]).

Questi autori, tuttavia, ancora erano ancorati ad una conoscenza filosofica della Natura, nonostante una posizione leggermente distinta assunta da Bacone il quale però, nonostante anch'egli non si discostò da un modello filosofico della conoscenza naturale, certamente fornì, rispetto agli altri, un indubbio, notevole contributo all'affinamento del metodo sperimentale, alla delineazione di altre modalità prospettiche e di nuovi obiettivi inerenti la conoscenza del mondo naturale, tali da rendere quest'ultima sempre meno dipendente da posizioni filosofiche precostituite e da schemi argomentativi aprioristici. Ma, nonostante che questi nuovi lineamenti metodologici (formazione di tavole che scelgono e classificano gli esperimenti, istituzione di prove sperimentali di controllo, etc.) dell'induttivismo si sarebbero poi iscritti come componenti caratteristiche nella ricerca scientifica moderna, Bacone non riuscì tuttavia a proporre un metodo innovativamente diverso da una conoscenza filosofica della natura, diversamente da Galilei ([3]). L'evoluzione del pensiero moderno fu stimolata dall'aspirazione ad un sapere scientifico che riuscisse a superare quell'impasse in cui vennero ad ingrovigliarsi gli schemi scolastici metafisici, contro la cui estrema tendenza a sillogizzare ci si appellò al concreto dell'esperienza, volgendosi verso un modello di ragionamento induttivamente procedente dal particolare al generale. Tuttavia, come si potrebbe a prima vista pensare, non ci fu una netta ed insormontabile contrapposizione fra la nuova logica induttiva, così come formulata da Bacone, e quella deduttiva aristotelica (cfr. [42]).

Invero, il nuovo ragionamento sperimentale, articolato fra un sistema teoretico di principi ed ipotesi ed un quadro razionale di dati empirici rilevati, quale praticato e poi realizzato nella moderna scienza principalmente da Leonardo da Vinci, Niccolò Copernico, Andrea Vesalio, Johannes Kepler e Galileo Galilei, in ogni modo storicamente eresse le proprie fondamenta sull'antica filosofia greca, soprattutto aristotelica, per lo meno nell'impostazione e nella costruzione deduttiva dello schema teoretico esplicativo, di cui la verifica sperimentale o sperimentazione (*cimento*) doveva perlopiù servire come criterio empirico di selezione e controllo degli assunti e dei risultati inerenti i vari processi di logica dimostrativa ivi realizzati. Solo in seguito, Galilei riconobbe alla *esperimentazione* un ruolo sempre più rilevante e decisivo, fino a porlo a premessa della ricerca scientifica stessa. In ogni caso, come sottolinea Alfred N. Whitehead (1861-1947), fu pure l'effetto di una controeazione antirazionalistica, internamente allo stesso pensiero della tarda Scolastica italiana, all'estremo razionalismo metafisico emendato da ogni contatto con la realtà, a contribuire alla nascita della scienza moderna. Sebbene anche la sacralità rivelata avesse già a suo tempo debito ammonito, con una enunciazione di principio così epistemologicamente corretta, che, nelle parole di Dio, «*Tutto è misura, numero e peso*» (*Libro della Sapienza*, XI, 20), verità assurta a principio fondante del Creato, per secoli tuttavia si continuò solo ad *osservare* la Natura, non ad interrogarla metodicamente con l'*esperimento* (cfr. [42], [118], [131], [148]).

## 2 Realtà e alterità

Nel periodo antico e medioevale, la filosofia abbracciava dunque tutti gli aspetti del sapere, comprendendo anche quelli che oggi sono ritenuti essere prettamente scientifici. Pertanto, anche la logica, intesa in senso lato come la disciplina del pensiero espresso, comprendeva, nella terminologia kantiana, sia la *logica filosofica* che quella che sarebbe poi diventata la *logica formale*. La prima cerca di precisare, soprattutto con *metodo dialettico* (in senso aristotelico<sup>2</sup>), l'essere del pensato in quanto pensato, mentre la seconda analizza, con *metodo deduttivo*, i vari tipi di pensiero in quanto tale. Entrambe queste discipline hanno però in comune l'uso del *sillogismo* nel loro ragionamento *inferenziale*, il quale fondamentalmente verte sui rapporti intercorrenti fra tre termini, l'antecedente, il termine medio ed il conseguente. Tuttavia, la separazione fra realtà pensata e realtà esistente fuori dal pensiero fu frutto di una lunga riflessione successiva alla fase mitologica ingenua in cui si fanno coincidere reale e pensato, e per la quale esiste ciò che si pensa e come lo si pensa; tale separazione, che segnò l'inizio dell'indagine filosofica razionale, ricevette un'ulteriore demarcazione proprio grazie all'avvento del nuovo metodo scientifico il quale sopraggiunse indirettamente per merito di un'attenzione sempre maggiore verso la tecnica ed il naturalismo da parte dei vari ordini religiosi del tardo Medioevo europeo, soprattutto di quelli monastici, da cui nacque l'interesse per i fenomeni naturali in sé e per sé. Dunque, all'interno dell'organizzazione e della logistica dei vari ordini e delle numerose congregazioni religiose italiane, deve essere rinvenuto quel *decentramento egoico*<sup>3</sup> che man mano condusse l'uomo a riconoscere l'esistenza di una realtà altra da sé, quindi al recepimento polisemico di un'*alterità* le cui istanze iniziali tuttavia già si manifestarono all'alba dell'indagine filosofica razionale. L'*alterità* indica ciò che è altro da sé, quindi ciò che è altro da ciò che è dato come uno, come identico, come soggetto, come persona. È dunque termine relativo a questi ultimi: rispetto a ciò che è dato come uno, è indicativo di molteplicità (*alterità ontologica*); rispetto all'identico è l'opposto (*alterità logica*); rispetto al soggetto è l'oggetto (*alterità gnoseologica*); rispetto alla persona, è l'altro (*alterità trascendentale*). Il problema dell'*alterità* è dunque un problema implicito al filosofare in quanto costitutivamente rivolto a stabilire *relazioni, rapporti*, fra i vari, possibili termini costitutivi dell'essere. Essa rinvia dialetticamente all'unità totale di questi termini, o *modalità*, dell'essere come pure ad un'integrazione dei vari significati dell'*alterità* la cui polisemia deriva appunto dalla molteplicità dei termini, o *modi*, cui essa dà luogo. Infatti, Aristotele dice della relazione come di ciò «il cui essere consiste nel comportarsi in un certo modo verso qualcosa». L'acquisizione del senso dell'*alterità* è alla base del recepimento del senso di realtà tramite *entificazione*, in quanto apre al *rapporto*, alla relazione, con l'altro da sé, quindi, in particolare, getta le basi per la costituzione dell'ente per eccellenza, l'*Esserci* heideggeriano, di cui ne discuteremo ai successivi paragrafi (cfr. [2], [17], [68], [73], [120], [121], [148]).

Tuttavia, con l'avvento della scienza moderna, grazie alla rivoluzione galileiana ed al nuovo metodo scientifico, viene man mano a prevalere una nozione di realtà intesa come *realtà fenomenica*. Invero, in senso lato e generale, la nozione di realtà rimanda a tutto ciò che è

---

<sup>2</sup>Si rimanda, a tal proposito, alla *teoria dell'argomentazione* di C. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, relativa alle scienze non dimostrative, e centrata sulle cosiddette *prove dialettiche*, originariamente introdotte da Aristotele nei *Topici* e da lui poi adoperate nella *Retorica* (cfr. [2], [108]).

<sup>3</sup>Come Sigmund Freud ha lucidamente sottolineato in un suo breve scritto epistemologico, la conoscenza scientifica ha avanzato di più laddove la storia della conoscenza ha lasciato profonde ferite narcistiche nell'uomo, di cui alcuni fra i principali artefici furono Copernico, Darwin e lo stesso Freud. Un primo colpo fu dovuto alla scoperta copernicana che privò, d'un tratto, l'uomo della sua collocazione sovrana nel quadro dell'universo, riducendolo a un mero elemento insignificante rispetto alla grandezza dell'opera del divino. Una seconda ferita narcistica fu quella darwiniana, che mortificò la presunta discendenza divina dell'uomo relegandolo all'indegno regno animale. Infine, un terzo colpo fu inferto dalla psicoanalisi freudiana che sloggiò il cogito cartesiano dal proprio dimora, la psiche, rendendo l'Ego non più padrone in casa sua, consegnandone la guida all'Es (cfr. [137]).

presente, che esiste o può esistere ovvero ciò in cui è realizzato il possibile, mentre, in un senso più proprio, essa inerisce il modo di essere delle cose in quanto esistenti fuori dalla mente umana, indipendentemente da essa o da quanto è soltanto pensato o rappresentato. Il termine realtà deriva dal latino medioevale *realis*, cioè da *res*, cosa, da una radice \**rei-*, di antichissime origini, spesso unita a *causa*, per significare interesse, affare, donde oggetto materiale. Ora, il "qualche cosa", in generale, è l'ente, e l'ente è l'oggetto dell'ontologia. Da queste elementari analisi etimologiche, si evince lo stretto ed inscindibile legame esistente fra le precipue nozioni metafisiche di *realtà*, *verità* ed *essere*, da inscrivere quindi all'interno dell'ontologia. Infatti, il concetto più antico e diffuso di *verità*, è quello che la concepisce come corrispondenza fra pensiero e realtà, riponendo formalmente la verità nei giudizi predicativi (che si esprimono mediante proposizioni). L'*essere* è d'altronde un concetto non propriamente definibile poiché nulla si può pensare se non nell'essere e per l'essere, giacché ciò che è stato o che è solamente possibile, fa parte dell'essere oppure non è nulla e quindi nemmeno pensabile, se si ammette che anche pensare solo il nulla è un modo di pensare l'essere. Tutto ciò che esiste deve, se è qualcosa, partecipare dell'essere, altrimenti sarebbe nulla e non solo non potrebbe esistere, ma sarebbe pure impensabile. Indagare il significato dell'essere è, perciò, equivalente ad interrogarsi sul significato della realtà tutta. D'altronde, come sopra accennato, se la logica è la scienza del pensato, e se il pensato è l'essere, allora, d'accordo con Husserl e Hegel, logica ed ontologia sembrano identificarsi nelle loro radici poiché, se la base della logica, secondo Husserl, è il giudizio predicativo, il quale, considerato a prescindere dai caratteri specifici dei suoi termini, ha per soggetto logico il "qualche cosa" in generale, allora logica ed ontologia si identificano perché il "qualche cosa" in generale è l'ente, tema principale dell'ontologia. In ultimo, la nozione di *esistenza* è strettamente legata a quella di *essenza*, la quale, a sua volta, esprime la determinazione intelligibile che fa sì che la suddetta cosa esista come tale in quanto la realtà è significativa per l'intelligenza, cioè non è totalmente estranea né impermeabile al pensiero (cfr. [120], [121], [134], [135]).

Quindi, logica ed ontologica, sebbene nei loro successivi sviluppi poi si differenzieranno, nelle radici esse si identificano perché, sia per Aristotele che per Husserl, la logica formale studia la *coerenza* di sistemi di proposizioni, la quale si basa sul principio di non-contraddizione, principio supremo dell'ente in quanto ente<sup>4</sup>, quindi principio cardine dell'ontologia. Dunque, essere e pensiero hanno radici comuni. Tuttavia, nel successivo svolgimento dell'ontologia e della logica, subentreranno poi distinzioni che renderanno tali discipline sì autonome ma sempre strettamente correlate fra loro, almeno nelle loro radici. Invero, il pensato può considerarsi sotto gli aspetti sia di *ciò che* esso presenta che del *modo* in cui lo presenta, donde l'ontologia, così come lo si può anche considerare sia come il *tale o tal altro* pensato che *in quanto* pensato quale *ens reale* o *ens ideale*, da cui la logica. Gli scolastici dicevano che oggetto della logica sono le *intentiones secundæ*, in quanto le nozioni logiche scaturiscono da una riflessione, quasi da un secondo momento del pensiero che guarda dapprima a *ciò che è presente*<sup>5</sup> (momento ontologico del pensare), indi al *modo* della sua *presenza*<sup>6</sup> (momento logico del pensare). L'identità intenzionale di essere e pensiero è pure sostenuta da Ferdinand Gonseth (1890-1975) secondo cui la logica è la «physique de l'object quelconque», dove l'«objet quelconque» altro non è che l'essere, per cui l'attenzione non è più rivolta agli oggetti in sé e per sé, bensì alle loro *classi* ed alle *relazioni* fra queste, le quali possono istituirsi proprio per il carattere di alterità dell'essere (cfr. [56], [134]).

L'affermazione *c'è qualche cosa*, è indubitabile ed implicita in tutte le altre possibili, per cui il concetto di *qualche cosa*, ossia di *ente*, è implicito in ogni concetto. Il primo a richiamare

---

<sup>4</sup>Un ente contraddittorio è un non ente. Con Hegel, dunque, si potrebbe dire che le leggi del pensiero sono le stesse leggi dell'oggetto, della cosa, dell'ente cioè.

<sup>5</sup>Cfr. pure l'ultimo paragrafo di questo lavoro.

<sup>6</sup>Cfr. pure l'ultimo paragrafo di questo lavoro.

l'attenzione su questa primaria verità è stato Parmenide, secondo cui è la stessa cosa pensare e pensare che qualcosa è. Questa affermazione, come osserva Nicolai Hartmann (1882-1950), è al di qua di realismo ed idealismo, ossia v'è implicita sia una concezione realistica come in una concezione idealistica, le quali si differenziano primariamente nel determinare *che cos'è* il reale, ma entrambe ammettono che *qualcosa è*, poiché, ad esempio, anche chi ammette che tutto è pensiero afferma che *c'è* il pensiero, quindi che *c'è* qualche cosa, *c'è* dell'ente, giacché anche il pensiero è qualche cosa, è cioè un ente. Secondo Antonio Rosmini (1797-1855) poi, l'oggetto del pensiero è proprio l'essere, le cui determinazioni conducono all'ente. Invece, dallo scetticismo di Sant'Agostino e dal dubbio metodico di Cartesio in poi, la prima verità implicita in ogni altra è ritenuta il *cogito*, *l'io penso*. Parrebbe, dunque, secondo quest'ultimi, che la nozione di pensiero preceda quella di essere, più complessa di quest'ultima, poiché anche il pensiero è qualcosa, per cui la principale questione che si pose, dunque, il *cogito* è qual è quell'ente la cui esistenza è indubitabile? Ad essa Cartesio rispose, il pensiero. Comunque sia, all'affermazione indubitabile *c'è qualche cosa*, riesce naturale porsi la domanda *che cosa c'è?* Ed a tale domanda, la risposta più immediata rimanda al mondo che ci circonda, sia esso un insieme di enti indipendenti o il prodotto di un Io, oppure ancora un'illusione; ci sono poi gli stati psichici. Fra queste realtà che *ci sono*, si possono poi distinguere, rispetto a chi si interroga come filosofo, alcune che sono "sue" da altre che non gli appartengono, nonostante tutte siano egualmente *presenti*. Si parlerà, rispettivamente, delle prime come aventi una presenza *reale* od *ontologica*, come modi di essere dell'Io, delle seconde come aventi una *presenza intenzionale* (secondo Husserl) ma non date come modalità di essere dell'Io (cfr. [134]).

Secondo Amato Masnovo (1880-1955), uno dei maggiori rappresentanti del neotomismo italiano, la logica e la metafisica generale (o ontologia) hanno lo stesso oggetto formale di studio, l'ente, anche se lo considerano secondo un differente soggetto formale, in quanto la logica si occupa dell'evidenza, dell'immediatezza, cioè dell'autenticità del darsi dell'ente, mentre l'ontologia si occupa della sua struttura intrinseca, di cui principio fondamentale è la non-contraddizione, cioè, il *principio di non-contraddizione* è elemento iniziale del contenuto sia dell'ontologia che della logica. La capacità di cogliere l'evidenza, l'immediatezza, non può essere dimostrata genericamente, ma deve piuttosto essere attestata nelle singole fattispecie, cioè nei singoli atti conoscitivi, di cui il più primitivo è quello della semplice *apprensione astrante*, che nel singolare coglie l'essenza come un che di universalizzabile, e non si limita, come nell'empirismo, ad una generalizzazione del singolare stesso. La nozione di ente è primordiale ed implicita in ogni altra, divenendo esplicita in due momenti, nella sua astrazione dal reale e nella sua contrapposizione al negativo. Nel coglimento dell'essere, dapprima si ha la nozione di ente, mentre solo dopo viene il giudizio sull'ente ed il non ente, ovverosia l'istituzione del principio di non-contraddizione. Il principio di non-contraddizione, nella sua accezione integrale, è il *principio di ragion sufficiente*, per cui l'ente è incontraddittorio in senso non solo assoluto ma anche relativo, cioè esso esclude tutti quegli elementi costitutivi, supposti e scaturenti che ne implicherebbero contraddittorietà, mentre implica quelli senza i quali esso sarebbe contraddittorio (cfr. [92], [93], [102], [134]).

Il concetto di *essere* sta alla base, dunque, di ogni altro concetto filosofico, mentre il principio di non-contraddizione, strettamente correlato a quello di ragion sufficiente, sta alla base di tutte le altre enunciazioni, anche se questi due elementi primitivi non fondano tutta la filosofia, bensì vanno piuttosto considerati come rientranti in una *protologia radicale* quale parte integrante di quella *filosofia prima* aristotelicamente intesa come speculazione intorno all'ente in quanto ente (ontologia), come *domanda radicale* sull'origine e sul principio (protologia), come interrogazione che tematizza il fine-bene di un ente dinamico (teleologia), e come apertura alla questione di Dio (teologia). Il campo dell'essere è quello del non-contraddittorio, come sottolinea Masnovo, a sua volta dimensione principale della *ratio entis*; l'ente è incontraddittorio. L'essere tuttavia può rendersi intelligibile solo ricorrendo all'altra altrettanto cruciale nozione di *ente*, a sua volta al centro di una delle più complesse e basilari questioni di tutta la storia

della filosofia. Aristotele, nel Libro VII della sua *Metafisica*, affrontò tale questione tramite l'analisi della nozione di *sostanza*, la cui teoria costituì uno dei temi centrali di quella raccolta di scritti che hanno segnato l'intera storia della filosofia, ed in cui lo Stagirita si interrogò su ciò che viene dopo, ovvero che su ciò che va oltre la dimensione fisica del reale, cioè la *metafisica*. Da qui, sulla base del raffronto dell'essere con l'esperienza, ne scaturì l'eterno oggetto di ricerca ed il perenne problema espresso dalla radicale *domanda metafisica* sull'essere, ovvero *che cosa è l'ente*, individuandone, nel principio di non-contraddizione, la base fondante e costituente. Degli enti di cui si ha esperienza, in particolare di quelli mutevoli nello spazio e nel tempo, è stato possibile, come abbiamo sopra detto, inferire l'esistenza, con metodo scientifico, di una *realtà fenomenica* esterna a noi ed indipendente da noi, la cui manifestazione è identificabile quantitativamente per mezzo della *esperimentazione*, diretta o strumentale, su *fenomeni naturali*, grazie ai fondamentali e tipici caratteri distintivi di sistematicità, invarianza, ripetitività, riproducibilità e regolarità che possiede tale realtà fenomenica. Ma, da un punto di vista più propriamente filosofico, ci si domandò se tale realtà, di cui abbiamo esperienza quotidiana, sia tutta la realtà o se esista dell'altro, oltre ciò di cui abbiamo esperienza. Porsi questa domanda è porsi, filosoficamente, il problema dell'esistenza di Dio, il quale non va posto nei termini «Dio esiste?» ma piuttosto chiedendosi «c'è un'esistente a cui si possa dare il nome di Dio?», ovvero se c'è un esistente al quale si possa attribuire il predicato Dio (cfr. [11], [37], [87], [77], [116], [120], [121], [131], [134]).

Da un punto di vista storico, poi, Masnovo nota come Dio lo si trovi, per la prima volta, come predicato e non come soggetto, d'accordo con Sant'Anselmo che nomina Dio solo nell'ultimo capitolo del suo *Monologion*, dopo aver dimostrato che esiste un Sommo (o Supremo) Ente avente certi attributi (è incausato, infinito, creatore, intelligente) dopo aver provato che questo Ente è Uno e Trino. Solo allora, Anselmo dice, si deve affermare, senza esitazione, che ciò che è chiamato Dio esiste e che solo a questa somma essenza si può dare propriamente il nome di Dio. Non è dunque logicamente corretto porre il problema nei termini «Dio esiste?» perché, prima di averne provata l'esistenza o di accingersi a farla, non si sa se il nome "Dio" risponda o meno ad una *realtà possibile*, se cioè sia un vero, autentico concetto o piuttosto risponda solo ad un mero complesso di parole<sup>7</sup>. D'altronde, proprio mediante la *contingenza*, intesa come categoria designante ciò che non è in sé, ma per altro (*alterità*), offre una possibile argomentazione che dalla stessa contingenza permetta di risalire al necessario per cui è, da cui la prova ontologica dell'esistenza di Dio detta *a contingentia mundi*. Se esiste il contingente, quale sussunzione del reale entro i modi propri dell'essere contingente (*alterità*), deve dunque esistere anche dell'altro, deve esistere anche ciò che fa essere il contingente, visto che quest'ultimo non ha in sé la ragione del suo essere. Perciò, un ente contingente, che non ha in sé la ragione del suo essere, deve averla in un altro; e l'altro, che, seguendo Leibniz, è ragione sufficiente del contingente, si chiama *causa*, per cui si può dire, secondo un principio di causalità metafisico, che ciò che è contingente è causato. Proprio la scuola neotomistica di Milano, individua nel divenire il segno più evidente di contingenza (cfr. [11], [37], [120], [121], [130], [131], [134]).

Se, dunque, non si può partire dall'idea di Dio per dimostrarne l'esistenza, bisognerà prendere le mosse da una qualche realtà esistente, principalmente quella più evidente ed immediata, la realtà fenomenica, indi domandarsi se tale realtà ne esiga un'altra, ovvero che essa sarebbe contraddittoria, quindi impossibile, se non ci fosse quest'altra. Su tale linea di pensiero, dunque, si perviene a concepire non un'unica realtà, quella fenomenica nella fattispecie, ma più realtà possibili, variamente e diversamente correlate fra loro, oppure un'unica realtà ma strutturata a più livelli ontologici, uno dei quali è quello occupato dalla realtà fenomenica, a noi accessibile. Donde, ancora una volta, la possibile contestuale pertinenza delle logiche modali. Tuttavia, recentemente, sulla base del lavoro di Keith Donnelan (1931-2015), Achille C. Varzi ha discusso di come eventuali visioni pluralistiche della realtà non siano concepibili, propenden-

<sup>7</sup>Da qui, forse, l'opportunità di un rimando alle logiche modali (cfr. [21], [90]).



do quindi per una tesi monistica della realtà in quanto che le varie immagini che sottostanno ad una concezione pluralistica della realtà andrebbero raccordate fra loro tramite opportuni meccanismi di slittamento semantico-pragmatici che rendano conto della varietà delle modalità di rappresentazione di una stessa realtà strutturata su un unico livello, appartenenti a diversi livelli di *riferimento*, piuttosto che ammettere l'esistenza di una pluralità di distinte realtà o di un'unica realtà ma strutturata su più livelli. Alcune di queste modalità portano a rappresentazioni (quindi, teorie) sovente contrastanti fra loro, come, ad esempio, quelle inerenti la visione comune e l'immagine scientifica della realtà fenomenica, ma, assieme alla soluzione proposta da Varzi e Roberto Casati facente ricorso alla distinzione analitica fra funzione *attributiva* e funzione *referenziale* di una rappresentazione, noi, qui, vorremmo altresì considerare come queste diverse modalità rappresentative possano porsi in ulteriore correlazione fra loro tramite cambiamenti concettuali di tipo toulmiano caratterizzati, come vedremo, da una varianza semantica simile allo slittamento semantico-pragmatico di cui appena sopra, allorché invero guardiamo proprio al meccanismo semantico-pragmatico di passaggio da una rappresentazione ad un'altra per l'appunto come un cambio concettuale (toulmiano) di funzionalità semantico-pragmatica da un sistema di categorie ontologiche ad un altro, ovvero da un contesto culturale od ambito disciplinare ad un altro. Solo in questi termini, potremo considerare le varie teorie, che nel corso della storia della cultura si sono succedute, non come inerenti diverse realtà ma piuttosto come frutto del risultato dell'uso di diverse griglie interpretative o differenti modelli rappresentativi di un'unica realtà (cfr. [13], [21], [23], [36], [37], [52], [134]).

Entrano in dibattito dunque problematiche di tradizione analitica che, contrariamente a quanto si pensava in passato, hanno rimesso in attualità questioni di metafisica ed ontologia del periodo antico, in particolare quelli dell'agenda della *filosofia prima* aristotelica riabilitati, a gran voce, a partire dalla seconda metà del XX secolo, ad opera di eminenti autori delle logiche modali, fra cui Ruth Barcan Marcus, Saul Kripke e Alvin Plantinga, che rivalutano, sotto l'etichetta di *essenzialismo aristotelico*, alcune delle principali nozioni della filosofia greca antica quali quelle di possibilità, necessità e proprietà essenziale. Per quanto riguarda le sorti della metafisica, l'essenzialismo aristotelico consente, in primo luogo, di interrogarsi sulla natura essenziale delle cose invece che sul modo in cui vengono concettualizzate, senza indulgere a tentazioni descrittive, mentre, in secondo luogo, permette altresì di separare l'indagine su "come la realtà è" da quella inerente a "come essa potrebbe (o meno) essere", problematica, quest'ultima, che sembra esorbitare dal dominio delle scienze naturali, venendo a delineare, così, un ambito metafisico irriducibile. Nozioni come quelle di oggetto, cosa, ente, proprietà, sostanza, esistenza, relazione, parte, causa e possibilità, cessano di essere categorie del pensiero, dunque della logica, per ridiventare più propriamente categorie dell'essere in senso aristotelico, dunque dell'ontologia (metafisica). Da qui l'opportunità 'epistemologica' di un autentico ritorno (pensato attraverso il processo heideggeriano di *distruzione*<sup>8</sup> – cfr. [67], [72]) all'antico pensiero greco, soprattutto nell'analisi della domanda radicale sull'essere, ovvero sia la domanda metafisica *che cos'è l'ente?*, frutto di una tendenza storicamente connaturata nella nostra ragione, un *primum cognitum*, seppur priva di una validità veritativa, da riesaminare attraverso una tematizzazione condotta secondo l'originario pensiero aristotelico. Di ciò, ne discuteremo al paragrafo finale di questo lavoro (cfr. [22], [37], [38], [66], [114], [116]).

---

<sup>8</sup>Nel progetto di Heidegger di una *Destruktion* della metafisica, v'è una tendenza verso la rifondazione della filosofia prima, una esigenza metodologica di "distruzione" del concetto tradizionale di ontologia, propedeutico alla possibilità di pensare propriamente l'essere. Un simile smantellamento, nelle intenzioni di Heidegger, avrebbe la funzione non tanto di cancellare la storia precedente, quanto piuttosto di desedimentare le strutture dell'«oblio dell'essere», facendone emergere le linee autentiche ed originarie. Questo è l'assunto che, tra l'altro, porterà Heidegger, nel *Detto di Anassimandro* dei *Sentieri interrotti* (1950), a riabilitare la metafisica in quanto unico veicolo di trasmissione del concetto di essere (cfr. [2], [16]).

### 3 Alle origini dell'alterità: la fenomenologia religiosa

La storia c'insegna come le prime manifestazioni culturali umane vadano reperite in quel contesto mitologico-religioso che, in quanto riguardante l'umanità, ebbe, ed ha tuttora come esperienza religiosa, carattere universale. Da un punto di vista più propriamente logico, si presume che il mito abbia costituito il sostrato primo, l'*humus*, per le successive religioni. Fin dalle prime fasi precategoriale dello sviluppo della coscienza individuale, nel mentre si attuava lo scambio spirituale con l'ambiente, sempre più si radicava negli uomini la consapevolezza dell'esistenza di particolari *rapporti* che spiritualmente li legavano, in modo sia passivo che attivo, a delle potenze numinose sovramondane, ragion per cui scaturì l'esigenza di venerarle e servirle, tramite un apposito sistema codificato di credenze, verità dottrinali ed etico-morali, rituali collettivi, come se la salvezza umana dipendesse da tali atti e pratiche di devozione. La storia comparata delle religioni ha messo in evidenza come in ogni tempo ed in qualunque luogo, l'uomo abbia sempre sentito il bisogno spirituale<sup>9</sup> di un essere superiore, un Dio, rispetto a cui egli fosse intrinsecamente e particolarmente aperto e disposto verso il sovrannaturale e il divino di cui l'ambiente circostante, in un certo qual modo, ne attestava la *presenza* tramite un'opportuna fenomenologia, quella religiosa. Gli elementi basilari comuni, dunque, ad ogni religione, vengono ad individuarsi in una divinità, nel rapporto di questa con l'umanità, nell'atteggiamento di dipendenza, venerazione e devozione dell'uomo verso di essa, gli atti e le pratiche collettivi coi quali l'uomo esplica il suo *rapporto*<sup>10</sup> (*Umgang*) con la divinità. Quindi, tratto *mistico* comune ad ogni religione, è l'esigenza primaria di una comunicazione diretta dell'umanità con una divinità di cui si possa averne conoscenza sperimentale attraverso certe sue manifestazioni fenomeniche (*ierofanie*) di cui l'uomo può prenderne coscienza. Alle origini prime dell'alterità sta dunque il fenomeno religioso che, da un punto di vista oggettivo, è quel complesso di verità, dottrine, doveri e riti ordinati ad onorare la divinità, mentre soggettivamente è quell'abituale inclinazione dell'uomo verso una divinità mediante l'accettazione incondizionata di quel complesso dogmatico, etico-morale e ritualistico finalizzato al riconoscimento dell'eccellenza e del dominio supremo della divinità (cfr. [2], [14], [40], [49], [55], [58], [77], [120], [121]).

In generale, il termine *esperienza* ha dapprima assunto il significato di *partecipazione* personale a situazioni sufficientemente ripetibili, soggettivamente percepite sensibilmente o intuitivamente a livello psichico, od anche occorse storicamente e relegate nella memoria collettiva di ciascun individuo (*esperienza vissuta* – *Erlebnis*), per poi assumere, soprattutto dopo la rivoluzione galileiana, quello intersoggettivo di sistematico, metodico ed uniforme controllo ripetibile ed acritico, diretto o strumentale, dell'osservazione di fenomeni naturali (*esperienza acquisita*). Parallelamente, anche la nozione di *fenomeno* ha dapprima significato ciò che si manifesta, si rivela, si presenta o appare (*fainestai*), quindi, dopo la rivoluzione galileiana seicentesca, in ambito scientifico passò ad indicare un evento o fatto naturale suscettibile di osservazione razionale

---

<sup>9</sup>Oltreché psichico, come ha perentoriamente affermato Carl G. Jung (1875-1961), secondo cui la religione è un percorso spirituale essenziale nel perseguimento di un corretto e sano sviluppo sociopsichico maturo (*processo di individuazione*) di ogni essere umano. Sostanzialmente dello stesso parere è pure Jacques Lacan (1901-1981). Una maggiore attenzione ermeneutica andrebbe rivolta quindi a tanti studi dedicati da Jung alla religione cattolica (cfr. [50], [75], [79], [89], [96], [97], [98]).

<sup>10</sup>In generale, un *rapporto*, o *relazione*, è da intendersi (a livello ontico) come il riferimento o la connessione di un ente o di un oggetto ad un altro. Due sono i problemi fondamentali che riguardano le relazioni: il primo si domanda se devono essere considerate incluse o meno, nel concetto di relazione, le determinazioni sostanziali (essenziali e qualitative), mentre il secondo concerne la loro realtà o meno, se cioè esse siano solo entità reali o soltanto mentali. Sono due problemi interdipendenti le cui risposte, ricevute nel corso della storia, hanno dato luogo a diverse dottrine fondamentali sulle relazioni. Platone ne ammetteva la realtà, mentre Aristotele, distinguendo la *relazione* (piano ontico) dalla *sostanza* (piano ontologico), si presume, da alcune sue espressioni implicite, ne ammettesse anch'egli la realtà. La loro teoria fu ulteriormente sviluppata, in modo più sistematico ed organico, da San Tommaso che, soprattutto per motivi religiosi, ne ammetteva altresì la realtà (cfr. [2], [120], [121]).

diretta o indiretta secondo il metodo sperimentale, mentre, in ambito filosofico, da Kant in poi, esso indicò l'oggetto specifico della conoscenza umana, con accentuazione della componente psicologica, per cui quanto si conosce non è la cosa in sé stessa (*Noumeno*) ma come esso si manifesta (*fenomeno*), modalità di rivelamento che, con Hegel prima e Husserl poi, verrà fatta coincidere con l'oggetto stesso della conoscenza. La fenomenologia hegeliana, per esempio, era volta a descrivere il manifestarsi dello spirito, che si eleva dalle forme più elementari alle supreme esperienze conoscitive, con particolare riguardo all'esperienza religiosa, mentre, quella husserliana sarà, invece, orientata alle esperienze mentali. Husserl volle rinnovare la filosofia sia dall'atteggiamento mondano proprio dell'empirismo e delle scienze naturali, tendenti ad una conoscenza operazionalistica e pragmatica delle cose, sia da quello estremamente astratto dell'idealismo, attraverso un metodo basato su una concezione trascendentale della realtà emergente dalla relazione imprescindibile ed indistinguibile tra l'atto soggettivo intenzionale (*Noesis*), datore di un senso, e l'oggettività, fornitrice di un contenuto nel darsi immanente di un'esperienza (*Noema*). In questo contesto, la fenomenologia husserliana afferma che l'unica realtà *autentica*, in quanto conoscibile, è la realtà umana, nella quale appare evidente la radicale responsabilità di ogni essere umano vivente, e scoprire questa autenticità significa proprio vivere autenticamente al di là di ogni interesse materiale volgare e di ogni presupposizione dogmatica, da cui il valore altamente pedagogico della fenomenologia husserliana (cfr. [2], [12], [14], [55], [120], [121], [124]).

Da quest'ultima prospettiva, il fenomeno religioso è stato studiato fenomenologicamente come manifestazione del *sacro*, l'oggetto religioso in generale definito in rapporto oppositivo e dialettico al *profano* della vita secolare, fenomeno che, come fatto religioso, si esplica modalmente come *ierofania*<sup>11</sup> (da *hierós*, "sacro", e *phaino*, "io mostro") secondo forme storicamente e localmente determinate che, tuttavia, non precludono elementi di ecumenicità che ne danno valenza universale ed atemporale, dunque ne permettono altresì una visione ed una possibile interpretazione razionale. Invero, dalla molteplice varietà delle *ierofanie* che, sin dai tempi più remoti, ha caratterizzato il corpo dottrinario-morale-ritualistico della religione di ogni popolo di ogni luogo e in ogni tempo, si può rintracciare, come elemento tipico, la transubstanziamento [consustanziazione] di un oggetto profano in uno sacro: per esempio, gli indiani venerano un albero chiamato *Aśvattha* che, agli occhi di quella comunità religiosa indiana in un dato periodo, è una ierofania, un oggetto sacro, e non [solo] un mero accidente vegetale. Un oggetto diventa sacro nella misura in cui incorpora, rivelandolo, un qualcosa diverso da sé, altro da sé (da cui la perenne ed ineludibile dialettica sacro-profano), prescindendo dalle ragioni (o cause) di tale diversità. Il punto cruciale è che la ierofania presuppone sempre e comunque sia una *scelta* dell'oggetto ierofanico che un distacco *netto* di questo rispetto al *resto circostante* (*zona profana*) ma che comunque permane sempre in confronto alla *zona ierofanica*. In ogni modo, il distacco dell'oggetto ierofanico avviene sempre perlomeno nei riguardi dell'oggetto stesso, in quanto questo diviene una ierofania allorché esso cessa "di essere" un semplice oggetto profano per acquisire una nuova dimensione, la *sacralità*, che gli conferirà quella perfezione superna, quella *maiestas*, che si manifesterà con un sentimento ambivalente sia di timore reverenziale (*mysterium tremendum*) che di attrazione irrazionale (*mysterium fascinans*) nei suoi confronti. Lo *hiātus* fra sacro e profano comporta una frattura di livello metafisico dovuta alla differenza di regime ontologico (e non ontico) fra stato ierofanico e stato profano, la cui dialetticità comporta un'intrinseca ambivalenza di sentimento, al contempo attrattiva e repulsiva (*dialettica ierofanica*). Lo studio delle religioni arcaiche ha altresì evidenziato a quale particolare trasformazione antica sottostà una ierofania elementare primordiale allorché questa viene immessa ed integrata nel circuito delle credenze, delle idolatrie, delle iconoclastie, delle verità dottrinali e dei vari rituali, operante entro lo spazio sacro che essa inizialmente individua il quale, valorizzandola

---

<sup>11</sup>Ad esse, di carattere elementare, sono storicamente posteriori, con struttura superiore e più complessa, le *teofanie* e le *epifanie*.

da un punto di vista mistico-religioso, la rende una *ontofania* per enticizzazione (cfr. [2], [12], [14], [18], [40], [41], [55], [60], [120], [121], [124], [128]).

La storia delle religioni è, in linea di massima, una storia dei processi di valorizzazione e svalorizzazione delle ierofanie primordiali il cui atto dialettico d'istituzione è sempre lo stesso e consistente nella manifestazione del sacro per il tramite di qualcosa di diverso da esso, ma mai immediatamente e nella sua totalità, bensì in maniera limitata ed incorporata. Secondo Rudolf Otto (1869-1937), il numinoso, il sacro, si sigolarizza come qualcosa di *ganz andere*, del totalmente *altro*, come qualcosa cioè di radicalmente e nettamente diverso (*alterità*), rispetto a cui l'uomo prova quel senso di nullità che fa dire ad Abramo di «non essere che una creatura», quindi – rivolgendosi al Signore – «nient'altro che cenere e polvere». Proprio l'atto paradossale dell'*incorporazione*, che rende effettivamente possibile ogni ierofania, dalla più elementare fino alla suprema incarnazione del *Logos* in Gesù Cristo, è una costante della storia delle religioni la quale ha il preminente significato teologico di rivelare quell'infinita libertà della divinità di prendere qualsiasi forma che, secondo la condizione paradossale per cui il sacro si manifesta in un oggetto profano, può onticamente coincidere col profano senza tuttavia annullare la propria modalità ontologica di essere ma comportando comunque una rottura di livello metafisico. Qualsiasi ierofania implica tale coincidenza paradossale fra sacro e profano, tra spirito e materia, fra eterno e non eterno, fra incorruttibile e corruttibile. La persistenza, nella storia delle religioni, della problematica teologica insita nella dialettica della ierofania sulla manifestazione del sacro nel profano, rende quest'ultima la *primis vexata quaestio* d'ogni religione. In relazione al cristianesimo, Mircea Eliade (1907-1986) è del parere che tutte le ierofanie altro non sono che prefigurazioni del mistero capitale dell'Incarnazione. D'altra parte, è proprio l'intrinseca natura paradossale della ierofania a spiegare perché essa si mantiene tale, e tale perdurerà sempre, nel corso della storia dell'umanità. Invero<sup>12</sup>, giacché è possibile considerare, da un punto di vista logico, ogni paradosso, ogni antinomia, come una prova per assurdo, e precisamente come dimostrazione dell'assurdità di una delle ipotesi costituenti la premessa del ragionamento che conduce all'antinomia, ne risulta un carattere storico e psicologico delle antinomie in quanto, in un dato periodo della storia della cultura, riesce difficile individuare quale delle ipotesi suddette vada respinta giacché si ha a che fare con assunti che, fino a quel momento, vengono egualmente accettati come leciti entro il contestuale *Zeitgeist* dell'epoca, ma che invece, nel prosieguo, possono subire appunto un cambiamento di status ontologico, all'interno della teoria dei cambi concettuali secondo lo schema della logica temporale, che ne permette una diversa riconsiderazione e classificazione tali da dissipare l'antinomia a cui inizialmente hanno dato luogo. Ma, giacché ogni ierofania, per il suo primordiale carattere di archetipicità, esiste già prima dell'instaurazione del medium temporale e, quindi, esorbita da ogni dominio temporale, nessun successivo cambiamento storico potrà dissiparne quell'intrinseco e pregnante contenuto paradossale che le è proprio il quale, pertanto, rimarrà tale sempre e comunque<sup>13</sup>. Quindi,

---

<sup>12</sup>Qui seguiamo il punto di vista epistemologico di Lucio Lombardo-Radice (1916-1982), come per esempio prospettato in [84], Cap. I, § 13, a proposito della teoria degli insiemi.

<sup>13</sup>A questo punto, sarebbe forse opportuno discutere tali aspetti logici del paradosso della ierofania sia rispetto al *tempo ordinario* (rispetto a cui persiste e persisterà tale paradosso) che nei confronti del *tempo cristiano*. Invero, il Mistero dell'Eucaristia rientra nella dottrina della figura e del mistero di Gesù Cristo, che è figura storica in senso plenario in cui il tempo storico si scandisce in quattro principali momenti: il *tempo dell'attesa*, il *tempo dell'emergere storico*, il *tempo ecclesiale*, ed il *tempo escatologico* (cfr. [120], [121], [122], [143]). Insomma, l'intera trattazione qui svolta andrebbe riformulata sia rispetto ad una logica del tempo ordinario (logiche temporali usuali – cfr. [106]) che secondo una nuova *logica del tempo cristiano* che, al momento, sembra inesistente come disciplina, e ciò coerentemente alla più recente tendenza teologico-filosofica di considerare il tempo sotto tre distinti ordini, un ordine del *tempo endogeno* dell'immediata vita interiore dell'uomo, un ordine del *tempo esogeno* della realtà esterna a noi, ed un ordine del *tempo trascendente* dell'esperienza religiosa (cfr. [143]). Noi siamo del parere che buona parte di quelle infelici incomprensioni sussistenti fra pensiero teologico-filosofico e pensiero scientifico potranno dirimersi o, comunque, esser meglio comprese e chiarite, allorché la logica del ragionamento umano terrà in debito conto questi tre fondamentali ordini temporali, e ciò per la

giacché, d'accordo con Mircea Eliade, ogni ierofania è una prefigurazione del Santo Mistero dell'Eucaristia, da quanto appena detto si conclude che esso è sempre stato tale, tale è e tale rimarrà sempre un *mistero di fede*, come già Papa Leone XIII aveva ribadito nella sua Lettera Enciclica del 1902, per cui, con Papa Paolo VI,

«È dunque necessario che specialmente a questo mistero ci accostiamo con umile ossequio non seguendo umani argomenti, che devono tacere, ma aderendo fermamente alla divina Rivelazione» ([103], 16.)

Del sacro mistero dell'Eucaristia, ce ne riocuperemo comunque al prossimo paragrafo 7 (cfr. [14], [18], [40], [41], [55], [60], [84], [103], [106], [128]).

D'altronde, la storia delle religioni, contrariamente a quanto si presumeva, ha mostrato quale grado di complessità avesse raggiunto il fenomeno religioso primitivo proprio tramite la dialettica ierofanica in cui, nonostante la netta distinzione qualitativa, il sacro poteva manifestarsi in qualsiasi modo ed in qualunque luogo del mondo profano, avendo la capacità di trasformare ogni oggetto cosmico in un paradosso, in un mistero, giacché esso cessa di essere sé stesso, in quanto oggetto cosmico, pur restando immutato nelle apparenze (ovvero, negli accidenti, nella terminologia aristotelica). Questa dialettica del sacro sussiste tale in ogni religione, non soltanto cioè è presente presso le religioni più arcaiche ma persiste pure tale nei più dotti misteri della teologia cattolica, in primis quello dell'Incarnazione, come se avesse radici archetipiche *in illo tempore*, risalenti ai primordi della storia, dunque, quando il tempo profano non c'era ancora, in un momento cosmogonico aurorale in cui tutte le posizioni religiose furono date una volta per sempre, assieme alla vita, *ex nihilo*. Come ha commentato Emanuele Severino, anche se nei linguaggi arcaici mancano i termini come "essere", "non-essere", "divenire", in essi è tuttavia presente la *cosa*, nozione primeva di significato filosofico altamente pregnante, ad indicare che gli enti, umani e non umani, diventano sacri solo in quanto *partecipano* dell'essere di un mondo archetipico che li trascende, che, una volta distolti da tale partecipazione, scadono in un mondo profano il quale, come dice Eliade, è l'irreale per eccellenza, il non creato, il non esistente, il nulla. Continuando ancora con Severino, proprio perché l'uomo arcaico entra nella dimensione temporale, egli nonostante tenta di difendersi da esso e di dominarlo mediante il ritrovamento della propria originaria ed autentica dimensione pretemporale, identificandosi con l'archetipo, e costruendo, a tal fine, un'ontologia atemporale, non dominata dal divenire, la quale riporta l'ente al mondo originario del sacro. A riprova poi della complessità dell'esperienza religiosa primitiva, sopraggiunge la scoperta dell'esistenza di un sistema simbolico a supporto teorico dell'insieme delle credenze, delle verità dottrinali, delle pratiche e dei rituali, regolato da una propria logica simbolica, a formare una *Weltanschauung* soteriologica con cui i primi uomini tentavano di salvarsi, integrandosi con la realtà tramite la ripetizione rituale, cerimoniale, di un atto archetipico risalente agli albori del tempo e compiuto dalla divinità allo scopo di conferirgli uno status ontologico che, gettando l'uomo nella zona sacra, crea un'inserzione nel reale. Ogni ierofania dunque cerca di porsi come una cerniera fra due piani paralleli, quello dell'angosciante dimensione storica temporale, del divenire, dell'illusione, e quello dell'originaria dimensione storica dell'eternità, della sostanza, della realtà per eccellenza, dell'autenticità, laddove la divinità è sempre stata, è e sarà sempre<sup>14</sup>. Ogni esperienza religiosa tende ad avvicinarsi il più

---

precipua importanza che il *tempo* svolge per l'intera vita umana e la sua storia tutta (cfr. [71]).

<sup>14</sup>Questa struttura ricorda quella geometrico-iperbolica dello spazio-tempo minkowskiano della relatività speciale einsteiniana, dove le regioni causali interne alle due falde (del passato e del futuro) dell'ipercono-luce corrisponderebbero al livello (ontico) dove si svolge la dimensione storica del divenire, la regione acausale esterna all'ipercono-luce (riducentesi, nella fisica newtoniana, al solo punto di istantanea presenza  $t = 0$  dell'osservatore) corrisponderebbe al piano (ontologico) atemporale dell'eternità, dove ha luogo l'influenza dell'essere sull'ente, di cui la linea del presente, passante per il vertice del cono-luce e corrispondente altresì alla sincronicità fra eventi acausali così come intesa da Jung e Wolfgang Pauli (1900-1958), ne indicherebbe, in particolare, l'irruzione fendente nell'ente segnante la nascita dell'ordine temporale, ovvero il venir fuori dell'esistente (essente) – da ex-sistere, "venire fuori-da" – attraverso e per conseguenza del tempo (cfr. [5], [8], [59], [80], [105], [113], [117]).

possibile, ad evocare l'immutabile, a recuperare il proprio archetipo originario, iniziale, purificandosi dei vari sedimenti storici che su di esso si sono man mano succeduti (cfr. [14], [18], [40], [41], [55], [60], [120], [121], [128], [123]).

L'uomo religioso cerca sempre di condurre la sua *esperienza totale* di vita, il più possibile, entro un universo sacro rispetto a chi, invece, privo di alcun senso autenticamente religioso, vive in un mondo completamente profano, nettamente desacralizzato, fascinato dunque, oggi più che mai, da un universo totalmente destituito d'ogni sacralità ed inautentico, adorando solo materia bruta e morta, unica divinità di un'esistenza completamente profana in cui anche l'unico spazio sacro minimale per condurre una vita autentica, quello della Sacra Famiglia<sup>15</sup> nella propria dimora (secondo la raffigurazione canonizzata da Leone XIII), diviene elusivo e vago, sempre più sfumato. L'aver messo in risalto la centralità dell'esperienza totale dell'uomo, abbracciante inevitabilmente la componente religiosa, è stato proprio Rudolf Otto ad aver richiamato l'attenzione sulla necessità epistemologica di conferire al sacro lo statuto di "fenomeno" piuttosto che di "concetto", quindi invitando a spostare l'attenzione da un'indagine ontica (razionale) su Dio, la religione ed i suoi relativi aspetti soci-culturali, alle modalità di manifestazione dell'esperienza religiosa tutta, alla coscienza individuale e collettiva. L'oggetto di studio della fenomenologia religiosa non è dunque tema di un sapere epistemico, non si può propriamente insegnare, ma si può solo provocare, destare, suscitare, sentire, come tutto ciò che viene dallo spirito e che precede e guida ogni altra facoltà razionale superiore<sup>16</sup>. In questi termini, assodata dunque l'inesauribilità dell'esperienza religiosa e del sacro nella razionalità discorsiva, ne seguirebbe che le uniche discussioni filosofiche sulla religione sono possibili solo per il tramite dei suoi indirizzi fenomenologici, in particolar modo quelli husserliani (a cui Otto, tuttavia, non fa mai esplicito riferimento). Il sacro, quindi, non consiste in una forma, ma in un evento che, nella sua essenza, sfugge del tutto alla formalizzazione, ragion per cui Otto vuole ricondurre gli studi della teologia e della storia delle religioni "alle cose in sé", come direbbe Husserl, ovvero "verso le cose stesse", come direbbe Heidegger (cfr. [14], [18], [40], [41], [55], [60], [128]).

Ed è proprio nel pensiero heideggeriano che, alla luce di quanto sopra detto, la fenomenologia del sacro sembra meglio collocarsi, come meglio vedremo alla sezione 7. Del grande e comprensivo sistema filosofico heideggeriano, in particolare, ci preme qui alludere, sulla base di quanto appena sopra detto, alla problematicità legata alla nozione di realtà che, nella filosofia contemporanea, ha cessato quasi del tutto di essere il problema dell'esistenza delle cose per diventare, sempre più esclusivamente, il problema del modo d'essere delle cose, principalmente dopo aver riconosciuto la non esclusiva pertinenza conoscitiva dell'esperienza di realtà, rispetto

---

<sup>15</sup>Che, come tante altre raffigurazioni cristiane, ha antiche radici archetipiche. Essa fu consacrata nella dottrina cattolica da Papa Leone XIII, rendendola modello di vita fondamentale e protezione di ogni famiglia cristiana, donde il diritto italiano l'ha poi giustamente posta a fondamento costituzionale dell'organizzazione sociale. In generale, sulla base di un'attenta ed approfondita rilettura junghiana della maggior parte dei dogmi, misteri e raffigurazioni del Cattolicesimo, alla scoperta delle loro radici archetipiche, la psicologia analitica ha riscoperto l'importanza pedagogica e psicologica dell'educazione cattolica per un sano e corretto sviluppo del proprio Sé nel seno del tradizionale contesto familiare cristiano (cfr. [10], [75], [96], [97], [98]).

<sup>16</sup>Invero, se, in questo caso, accettiamo riduzionisticamente un punto di vista psicologico, la psiche umana risulta emergere dalla sovrapposizione gerarchica di tre distinti, ma intimamente interconnessi, strati funzionali: quello comprendente le funzioni psichiche *vegetative* ed *istintive*, come primo livello base filogeneticamente più antico e a struttura prevalentemente neurofisiologica, su cui si erigerà poi quello delle funzioni psichiche inferiori *temperamentali*, di natura psichica affettiva (sentimentale ed emotiva), sopra cui, infine, si fonderà l'ultimo strato comprendente le funzioni psichiche superiori *caratteriali*, di natura psichica superiore intellettuale, ideativa e volitiva che, basandosi sugli altri due precedenti strati, ne regola, disciplina ed indirizza tutta la vita psichica secondo quelle finalità coscienti che ne formeranno la *personalità*. Il *temperamento* è l'insieme di quelle componenti psicologiche genotipiche (umorali) del substrato organico dell'affettività che, contenendole in potenza, permette poi il successivo esplicarsi di quelle componenti fenotipiche caratteriologiche (affettive) dominanti che man mano si attuano per poi stabilizzarsi in concomitanza allo sviluppo epi-ontogenetico dell'individuo posto a contatto con l'ambiente inteso in senso lato, la cui risultante attiva e reattiva sarà il *carattere* (cfr. [27]).

a cui Heidegger ha, in particolare, negato il primato della coscienza nell'approccio e nell'indagine conoscitiva dell'esistenza delle cose. Nelle parole del filosofo di Meßkirch, il credere nella realtà del mondo esterno a torto o a ragione, il dimostrare questa realtà in maniera sufficiente o insufficiente, il presupporla esplicitamente o meno, sono tutti tentativi che presuppongono anzitutto un "soggetto senza mondo", cioè un'esistenza umana che non abbia alcuna relazione col mondo, quindi un uomo non consapevole o insicuro del proprio mondo, soggetto che deve, dunque, incominciare coll'assicurarsene uno, col fondare cioè la sicurezza del suo mondo. Il problema dell'esistenza del mondo esterno e delle cose, dunque, si elimina da sé quando si sia eliminato il presupposto fallace del "soggetto senza mondo", ovvero il presupposto che l'uomo non sia già sempre, e prima di tutto, un essere nel mondo. Se, dunque, si ripristina quest'ultimo assunto, il quale è il carattere fondamentale del modo d'essere dell'uomo, che è per l'appunto un *Esser-ci* (*Dasein*) nel mondo (la particella enclitica *-ci* indicando proprio la sua relazione con il mondo), allora il problema della realtà diventa il problema (fenomenologico) del *modo* in cui le cose del mondo si manifestano, si rivelano, si presentano all'uomo, ovvero sono in *rapporto*, in *relazione*, con lui (alterità). Secondo Heidegger, questo modo d'essere è la *semplice presenza*, in quanto l'esistenza è il modo d'essere riservato all'Esserci, cioè il modo d'essere proprio dell'uomo il quale è in quanto ha un *-ci*, un orizzonte nel quale si rapporta a sé stesso, e si relaziona, trascendendo sé stesso, agli altri enti (compreso l'Ente Supremo, la divinità) per aprirsi a comprendere il loro essere. Questo ente, che noi stessi già sempre siamo e che ha, fra le tante possibilità di essere, quella del cercare, è l'Esserci, il quale possiede sia un primato ontico, in quanto deve essere interrogato per primo, sia un primato ontologico, in quanto ad esso appartiene originariamente una certa comprensione dell'essere, ragion per cui è pure il fondamento di ogni ontologia che, da Heidegger, è assunta come indagine diretta sull'esistente nell'intento di rintracciare la *presenza* dell'essere (cfr. [2], [14], [65], [77]).

## 4 Alcune premesse epistemologiche

La teoria dei *cambi* (o *cambiamenti*) *concettuali* ha le proprie radici nella storia e filosofia della scienza, da cui emerse la natura prevalentemente diacronica delle teorie scientifiche, i cui enti sottostanno ad un'evoluzione storica che sovente li muta profondamente nella loro struttura ontologica, ed i cui principali concetti subiscono una notevole variazione semiotica<sup>17</sup> a causa della quale essi vengono man mano sostituiti da altri. Essa prese le mosse dai lavori di Paul Feyerabend (1924-1994), Thomas S. Kuhn (1922-1996) e Stephen E. Toulmin (1922-2009), i quali, da una riflessione critica sul positivismo logico, misero in evidenza come uno dei caratteri distintivi dell'evoluzione concettuale di una certa teoria scientifica fosse proprio la variazione, più o meno continua, di significato (*varianza semantica*) dei suoi termini e concetti, che, invece, secondo i positivisti, è di poca rilevanza sulla portata logica della teoria, o verosimilmente trascurabile (cfr. [57], Vol. IX, [76], [144], Part III).

Relativamente al contesto di questa nota storico-critica, noi siamo particolarmente interessati al pensiero di Toulmin. Nella prefazione a [133], egli esplicitamente afferma che

*«Ever since the ancient Greeks fell in love with geometry, philosophical thought about the nature of knowledge has been dominated by models derived from mathematics and theoretical physics. This fact has had [...] regrettable consequences. On the one hand – to stand Whitehead's epigram on its head – it has doomed the whole of subsequent philosophy to being a series of footnotes to Plato. On the other hand, it has tempted philosophers to concentrate on questions of logical form, to the neglect of questions about rational function and intellectual adaptation. [...] The idea of rationality [...] is concerned far more directly with matters of function and*

<sup>17</sup>Nel senso di Charles W. Morris (1901-1979) (cfr. [9]).

*adaptation [...] than it is with formal considerations. [...] The central thesis is that, [...] in science and philosophy alike, an exclusive preoccupation with logical systematicity has been destructive of both historical understanding and rational criticism. Men demonstrate their rationality, not by ordering their concepts and beliefs in tidy formal structures, but by their preparedness to respond to novel situations with open minds-acknowledging the shortcomings of their former procedures and moving beyond them. [...] the key notions are 'adaptation' and 'demand', rather than 'form' and 'validity'». ([133], Preface)*

Toulmin dunque considera, sulla falsariga del modello darwiniano dell'evoluzionismo biologico, il generico cambio concettuale più alla stregua di uno sviluppo evolutivo continuo piuttosto che un processo rivoluzionario discreto come, per esempio, enfatizzato da Kuhn il quale, come ben noto, antepone un iniziale antagonismo (*incommensurabilità*) fra paradigmi inconciliabili alla successiva prevalenza discontinua di uno di questi, ponendo poca attenzione allo stadio intermedio fra queste due fasi. Toulmin, invece, dà maggior risalto proprio a questa fase intermedia, caratterizzandola come un processo evolutivo continuo considerato non come a sé stante bensì costantemente contestualizzato, in una sorta di *relatività concettuale*, all'interno della generale storia culturale delle idee.

Come sottolineato in [127], l'indagine epistemologica svolta da Toulmin è di ampio respiro e di vasta portata non relegata solo alle teorie scientifiche, condotta tramite un'analisi storica interna ed esterna, contestuale al generale ambito culturale, la quale permette di andare al di là di quei riduttivi steccati specialistici che tolgono ampiezza prospettica alla ricerca di quelle eventuali connessioni interdisciplinari altrimenti di difficile individuazione se cercati da orizzonte settoriale. L'ambizione dell'analisi gnoseologica di Toulmin è quella di rappresentare l'evoluzione storica continua di un concetto od ente mediante la ricostruzione della più vasta rete possibile delle inerenti relazioni interdisciplinari, implicite ed esplicite, che tale concetto od ente riesce a tessere ed in cui esso si trova inestricabilmente coinvolto ed operativamente funzionale. Da questo punto di vista, le idee toulmiane sono molto vicine ai principali assunti del *costruttivismo* epistemologico, in particolare a quello secondo cui ogni conoscenza è sempre in dipendenza diacronica del retaggio culturale tramandato nelle forme e nei modi stabiliti dalla tradizione, ed esplicantesi sincronicamente in funzione del generale contesto ambientale in cui essa si manifesta e si attua (cfr. [145]).

Da ciò, la propensione di Toulmin verso una certa *relatività concettuale*, presente soprattutto nelle discipline scientifiche, oscillante fra gli estremi opposti del *relativismo* e dell'*assolutismo concettuale*, dinamicamente sempre aperta verso tutti quei potenziali contesti socio-culturali con cui può interagire, nonché fondata sul presupposto secondo cui la razionalità tipica del pensiero umano non è un attributo appannaggio esclusivo delle discipline logiche, bensì è un tratto distintivo di tutte le attività speculative razionali<sup>18</sup> dell'essere umano inteso quale membro attivo di una comunità ed avente, quindi, un carattere prevalentemente sociale, *collettivo* piuttosto che individuale, personale. Egli puntualizza dunque sulla natura di costruito socio-culturale di un generico cambio concettuale, il cui grado di continuità della relativa evoluzione storica è funzione dell'intervallo temporale in cui la si considera.

Per queste ragioni, Toulmin elabora un modello di cambiamento concettuale avente una struttura evoluzionistica continua e non unidirezionale, improntata ad una tendenza di una onnicomprensiva e sinergica risoluzione interdisciplinare della problematica ivi coinvolta piuttosto che di escludente antagonismo fra paradigmi inconciliabili, inserita all'interno di un più ampio contesto socio-culturale della storia intellettuale delle idee, modello che sarà, comunque, una risultante consensuale per adattamento (immaginazione) e selezione (critica) scaturita sia dal

---

<sup>18</sup>Comprendente tanto le argomentazioni logico-matematiche quanto quelle giuridiche e morali (cfr. [1], Vol. IX).



dibattimento dialettico-argomentativo che dal confronto critico inclusivo allargato all'interno di una data comunità più o meno ampia, non ristretta solo agli specialisti di settore e ai diretti interessati ma riguardante, più o meno indirettamente, pressoché l'intera società e la sua storia. Da qui, se si vuole, una visione 'retorica' della storiografia evoluzionistica (cfr. [63], [76], [101]).

Partendo, quindi, da una critica delle tesi sostenute sia dagli empiristi logici che dai positivisti, Toulmin rivendica la necessità di porre maggiore attenzione alla cosiddetta "esperienza storica" degli scienziati e delle loro "costellazioni intellettuali", effettuando possibili raffronti, più o meno significativi, tra tutti quei concetti, termini e giudizi, operanti in diversi contesti ma comunque coinvolti in tale esperienza culturale, analizzando la relativa varianza di significato al cambiare del contesto, e cercando al contempo di individuare una eventuale, ragionevole linea programmatica di sviluppo razionale lungo il percorso storico di una data teoria, assieme al rilevamento dei possibili comportamenti socio-culturali messi in gioco (cfr. [57], Vol. IX).

Dal contesto storico-epistemologico, la nozione di cambiamento concettuale è recentemente approdata, con successo, alla psicopedagogia, divenendo uno dei maggiori ambiti di ricerca della didattica pluridisciplinare. Da quest'ultimo punto di vista, un cambio concettuale è fondamentalmente inteso come un processo sociopsicologico tramite cui il già acquisito bagaglio culturale individuale viene a modificarsi, sia nella qualità che nella quantità dei contenuti e delle strutture, per il sopraggiungere di nuove generiche informazioni le quali possono comportare un arricchimento o meno, o comunque una variazione, delle proprie capacità conoscitive, delle proprie visioni del mondo esterno assieme alle relative concezioni ed interpretazioni, un riassetto della rete di concetti e di nozioni già posseduti, quindi una revisione ed un riordinamento degli schemi concettuali di ragionamento generale (cfr. [83], [144]).

Se adottiamo il punto di vista toulmiano di cambio concettuale, allora di questo si deve preliminarmente tener in debita considerazione la sua natura prettamente sociale e collettiva operante sulla singola persona. Ogni cambio concettuale è dunque considerato come agente sull'individuo per il tramite del *campo sociale*<sup>19</sup> in cui ciascun essere umano è inevitabilmente coinvolto ed immerso in un dato periodo ed in un certo luogo del suo vissuto formato dalle varie costellazioni personali che, di volta in volta, vengono a costituirvisi attorno. In tal modo, è possibile valutare l'eventuale ruolo svolto dal generale contesto socioculturale nella formazione e nell'elaborazione di una data teoria, di un suo ente o di alcuni suoi concetti e nozioni.

Questo d'altronde costituisce una prassi in linea con la generale metodologia di ricerca della storia e storiografia delle scienze. Invero, nella prefazione a [150], Chen Ning Yang afferma testualmente che

*«[...] un concetto, e specialmente un concetto scientifico, non ha pieno significato se non è definito rispetto a quel contesto di conoscenze da cui trasse origine e si sviluppò»*, ([150], Prefazione)

dello stesso parere essendo Wilhelm Ostwald (1853-1932) secondo cui non c'è metodo più efficace, per stimolare ed approfondire lo studio di un argomento scientifico, di quello consistente nel ricostruirne lo sviluppo storico (cfr. [141], p. XIII); infine, anche Mario Gliozzi (1899-1977) ribadisce che

*«Un'idea scientifica va giudicata relativamente all'ambiente in cui essa è sbocciata: in ciò consiste essenzialmente il senso storico»*. ([62], I, § 2, p. 821)

All'interno di questo impianto storico-epistemologico, è possibile giustificare e rendere lecite quelle indispensabili ricerche epistemologiche volte a rilevare le sicure connessioni concettuali, esplicate in termini di cambiamenti concettuali toulmiani (anche pensati secondo quanto già detto in merito alle idee di Casati e Varzi), fra diverse discipline e differenti saperi, nella fattispecie fra pensiero scientifico e teologia cattolica all'interno di un nuovo quadro epistemologico

---

<sup>19</sup>Se si vuole, anche nel senso di Kurt Lewin (1890-1947) (cfr. [82]).

delle scienze religiose (cfr. [7], [85], [86], [143]), di cui è possibile avere delle fonti a riprova della loro esistenza semplicemente rammentando quegli stretti legami concettuali che sussistono fra il pensiero alchemico e le dottrine cristologiche, in particolare guardando a quei cambiamenti concettuali (di tipo toulmiano) che si possono stabilire per esempio fra la teoria alchemica della trasmutazione ed alcune concezioni dogmatiche della teologia sistematica, cristologiche ed eucaristiche in particolare, individuati dal parallelo concettuale fra la nozione di transustanziazione eucaristica e quello alchemico di trasmutazione ([7], [78], [85], [86], [115], [143], [149], [154], [155]). Il concetto di trasmutazione comunque ha una lunga storia, che risale sino alla filosofia antica: per esempio, San Tommaso, commentando il contributo di Platone ed Aristotele alla storia del concetto intensivo dell'essere, ricorda come

«[...] essi distinsero razionalmente la forma dalla materia, che ritenevano in-creata; e capirono che nei corpi avvengono delle trasmutazioni di forme sostanziali. Di queste trasformazioni, si stabilivano poi delle cause universali, ovvero il circolo obliquo di Aristotele, e le Idee per Platone». ([95], Vol. 3, p. 97)

A tal proposito, esiste una consistente tradizione storiografica riguardante alcuni notevoli rapporti di contatto fra pensiero scientifico e dottrine eucaristiche che sono stati più volte gettati nel corso della storia del pensiero teologico e che meriterebbero ulteriore attenzione sia storica che gnoseologica rispetto a quei pochi seppur eccellenti studi storico-critici e fondazionali sinora svolti in questa direzione (cfr. [129]). In ogni modo, da molte parti, provengono diverse ed autorevoli testimonianze sulla liceità, necessità ed opportunità di perseguire quella via, oramai consolidata, che insiste sui rapporti fra scienza e teologia, e che, sulla base dell'esempio paradigmatico appena sopra richiamato, dovrebbero essere inquadrati all'interno della teoria generale dei cambi concettuali più estesamente ripensata, riformulata, ampliata e generalizzata da un punto di vista sia filosofico che logico<sup>20</sup> (cfr. [4], [15], [138], [142], [147]).

## 5 Sulle teorie della materia della filosofia greca

Le varie tematizzazioni sulla materia dell'antica filosofia greca, dal periodo presocratico fino a quelle di Platone e di Aristotele, hanno giocato un ruolo determinante nello sviluppo delle successive concezioni medioevali della materia, in particolare delle dottrine alchemiche sulla trasmutazione dei metalli per le quali si credeva, sulla base di reminiscenze e pratiche risalenti agli Egizi, fosse possibile tramutare, tradurre, un metallo 'vile' in uno più 'nobile', quale l'oro oppure l'argento. Sono state soprattutto le teorie aristoteliche sulla costituzione della materia a dar luogo ad una solida e corposa base concettuale per l'istituzione e la formulazione di altre successive teorie, dal medioevo fino all'epoca moderna, evolutasi secondo il modello epistemologico fornito dai cambi concettuali come appena sopra brevemente delineati (cfr. [40], [74], [78], [140], [149], [154], [155]).

Il pensiero alchemico si può quindi a buon diritto considerare, dal punto di vista delle teorie dei cambi concettuali, un precursore del metodo scientifico in chimica. Infatti, nel corso della storia, più volte si sono incrociati i persorsi dell'alchimia e delle arti del metallo, entrambi guidati dalla fede nel carattere vivo e sacro della materia e nella possibilità di operare una sua "trasmutazione". In questo senso, l'alchimia ha contribuito molto più di una chimica diciamo 'rudimentale', trasmettendo, al mondo moderno, la fede nelle possibilità illimitate dell'homo faber e nel significato escatologico della sua azione. Cosicché, quasi paradossalmente, il più peculiare mito delle moderne società industriali, ovvero il dogma del dominio scientifico della Natura ai fini di una sua trasformazione in "energia", affonda le proprie radici in un mito squisitamente religioso, ovverosia il sogno alchemico della preparazione sintetica dell'oro, cioè, fuor di

---

<sup>20</sup>Ad esempio, comparandola alle nuove logiche modali, temporali, etc.

metafora, del perfezionamento e della redenzione della Natura nella sua interezza. Al contempo, l'alchimia avrebbe rappresentato una sorta di movimento di compensazione al cristianesimo in quanto che quest'ultimo avrebbe di necessità trascurato materia e natura a profitto della cura ed elevazione dello spirito (cfr. [40], [74], [78], [89], [140], [149], [154], [155]).

Fin dai suoi inizi, la filosofia greca pose in primo piano l'interpretazione degli enti naturali, fra i quali vi era evidentemente incluso tutto ciò che ora suol denominarsi *materia*. Di essa, con procedimenti che oggi reputeremmo scientificamente impropri ma che, allora, era ritenuti corretti, i Greci tentarono ripetutamente di costruire varie teorie, tutte accomunate dalla ricerca dei suoi elementi primitivi, fondanti, che, di volta in volta, variarono dall'acqua all'aria, al fuoco, quindi ad un non meglio precisato elemento costitutivo basilare, un indefinito, per poi passare ad un gran numero di elementi differenti, indi solo quattro, cioè terra, acqua, fuoco ed aria, i quali, comunque, nella varietà delle loro forme e disposizioni, con le loro reciproche azioni e mescolanze, avrebbero dovuto permettere di interpretare tutte le altre possibili manifestazioni della realtà.

Difatti, se i presupposti necessari ad ogni ricerca sulla Natura erano l'esistenza di un suo *ordine* e la capacità del pensiero umano di pervenire ad esso, dinanzi alla moltitudine dei fenomeni naturali, i filosofi greci procedettero secondo uno schema di ragionamento atto a ricercare una (*monismo*), od eventualmente poche (*pluralismo*), sostanze primordiali atte a rappresentare matematicamente, con delle proprie modificazioni regolate da un qualche principio generale della Natura (*archè*), tutte le altre, varie sostanze che si presentano in essa, nella speranza, così, di poter interpretare unitariamente il cosmo. Tuttavia, così facendo, ben presto gli stessi filosofi greci compresero come le risultanti interpretazioni fossero inevitabilmente inficiate dall'impossibilità di pervenire sia all'intima essenza costituente la materia che ad una dettagliata conoscenza del numero e dei reciproci rapporti combinatori di tali elementi primordiali costitutivi. A ciò, cercherà, in parte, di sopperire la teoria aristotelica della sostanza (cfr. [19], [58], [126]).

Con Talete, alcuni presocratici e, soprattutto, gli atomisti Leucippo e Democrito, si riconobbe l'opportunità di ridurre al minimo possibile ogni attribuzione, tacita od espressa, di proprietà intrinseche a tali elementi primitivi, che, quindi, assunsero al ruolo di enti ideali composti formati, per indefinito frazionamento discreto, dai cosiddetti *atomi*, ovvero corpuscoli invisibili, indivisibili, irriducibili ed indistruttibili, indentici per *sostanza* ma differenti per figura e dimensione geometriche (forma), dei quali si poteva prescindere da ogni proprietà, eccetto quella di occupare, in ogni istante, una porzione dello spazio vuoto, di determinata forma ed estensione. Tutte le differenze qualitative delle varie materie avrebbero così dovuto venir interpretate solo attraverso la diversità di forme e dimensioni dei singoli atomi costituenti, in base alle loro aggregazioni ed ai loro movimenti (cfr. [126]).

Profondamente influenzato dal pitagorismo, Platone, recependo quest'ultime teorie atomiche concepite entro quel razionalismo sperimentale inaugurato da Leucippo e Democrito, professò anch'egli la teoria dei quattro elementi nel *Timeo*, elaborata entro un razionalismo formale presentato in una veste sì idealmente unitaria ma che, per la cospicua presenza di elementi di "misticismo geometrico" d'ispirazione pitagorica, rendeva tuttavia difficile l'identificazione del significato fisico che essa pur sottintendeva, il quale solo alla luce della fisica contemporanea può ora desumersi ed apprezzarsi nella sua lungimiranza, eleganza ed attualità (cfr. [70]). Tuttavia, l'eccessiva presenza di una visione idealistica in quasi tutto il sistema filosofico platonico, comportò un'estrema schematizzazione matematica delle varie, pretese rappresentazioni formali della realtà fenomenica in un modo tale da far risultare quest'ultime avulse da qualunque evidenza sensibile, così da rendere la rappresentazione platonica della Natura e del Mondo difficilmente paragonabile ad un qualche metodo inteso come precursore di quello propriamente scientifico. In ogni modo, la saggezza del pensiero filosofico antico, vista nella sua vicinanza concettuale alle varie concezioni scientifiche moderne e contemporanee, fu presa in seria consi-

derazione da Erwin Schrödinger (1887-1961) che, negli ultimi anni della sua attività, si cimentò appassionatamente in uno studio approfondito di rilettura e di reinterpretazione del pensiero scientifico antico, riabilitandolo, mediante opportuna rivalutazione da un punto di vista epistemologico, alla luce delle conoscenze attuali, individuando i punti comuni fra le idee nostre e quelle degli antichi (cfr. [19], [26], Vol. 1, [43], [61], [119], [126]).

Nonostante, nell'antica Grecia classica, non sia possibile considerare isolatamente la filosofia e le singole discipline scientifiche né tantomeno assegnare ad esse assetti specialistici o un qualche status di autonomia, solo con Aristotele si avrà comunque un modello di pensiero scientifico molto vicino al paradigma moderno, in cui primi caratteri di una certa autonomia delle scienze iniziano a comparire. Egli, reagendo alla mistica pitagorica e platonica, tentò di fondare la fisica sull'osservazione e l'esperimento, anticipando, così, il metodo scientifico galileiano. Così, nel naufragio della maggior parte dei testi originari dell'antichità, l'immagine della ricerca filosofico-scientifica antecedente Platone, risulta condizionata dal quadro storiografico fornito dalle opere di Aristotele, la cui teoria della scienza è la più organica e sistematica tra quelle pervenute a noi dall'età classica. Il contenuto di tale ricerca è stato poi sistemato sulla base degli schemi e degli strumenti concettuali forgiati, in linea di massima, dallo stesso Aristotele. I concetti di *sostanza* e di *causa*, più che appartenere alla tradizione che dalla Ionia del VI secolo a.C. giunse all'Atene del IV secolo a.C., sono piuttosto i cardini del sistema filosofico aristotelico, impiegati, al contempo, come chiavi critiche di lettura della filosofia e della scienza precedenti l'opera dello Stagirita (cfr. [19], [61]).

Secondo Aristotele, i precedenti filosofi considerarono quasi esclusivamente la *causa materiale* e quella *efficiente*. Egli fornirà invece una teoria autentica della causalità nella molteplicità dei suoi possibili significati. Inoltre, nella classe dei filosofi che si occuparono della causa materiale, Aristotele distingue i monisti ed i pluralisti, quindi introduce, come ulteriore parametro, il problema del movimento, discutendo, di conseguenza, delle cause del movimento le quali possono essere identificate con la materia stessa oppure in altri principi od enti distinti, per esempio nelle idee, come faceva Platone. La dottrina di Aristotele della scienza, se da un lato sembra conservare tratti dell'eredità culturale precedente, dall'altro lato ha un'impostazione specificatamente aristotelica seppur risultante dalla sovrapposizione di diverse concezioni della scienza probabilmente molto diverse sia nelle motivazioni implicite che nelle loro esplicite prese di posizione. Il concetto di sostanza, non ancora definito nei presocratici ed in Platone, troverà, come rimedio alle problematiche atomistiche sulla struttura della materia, una prima sistemazione solo in Aristotele, per il quale la sostanza delle cose è costituita dal *sinolo*, unità indissolubile dei due elementi sostanziali materia e forma, concezione, questa, che si manterrà tale fino alla tarda Scolastica e gli inizi dell'evo moderno (cfr. [14], [19]).

## 6 La teoria aristotelica della sostanza

La nozione di *forma*, la quale indica perfezione, intelligibilità ed ordine, acquista importanza fondamentale nel pensiero platonico, in cui essa rimanda ad una realtà vera ed autentica. Le forme, o idee, sono perfette, immutabili, eterne, separate dalla realtà sensibile, che è imperfetta e mutevole. Il principio determinato della *forma* fonda l'essere delle cose, il quale ontologicamente si oppone al principio indeterminato della *materia*, associato invece al non-essere delle cose e relegato al ruolo di ricettacolo universale privo di forma. Questa posizione idealistica di Platone, in cui il principio della materia ha un preminente ruolo ontologico nel contrapporsi al principio della forma, verrà poi criticata da Aristotele secondo il quale, invece, la forma, per essere perfezione delle cose, deve essere nelle cose stesse, unita alla materia, nonché principio di limitazione e sede necessaria di tutte le future determinazioni provenienti dalla forma stessa. Aristotele vede, dunque, nella materia un componente inestricabile dell'essere, ragion per cui egli non considera più l'opposizione platonica forma-materia in senso propriamente ontologico,

e necessario alla fondazione dell'essere delle cose, bensì egli pensa al singolo concreto, al *sinolo*, nel quale sia forma che materia sono inseparabilmente congiunte. Questa abolizione aristotelica della differenza ontologica platonica fra forma e materia, avrà delle conseguenze di ampia portata per tutta la dottrina degli opposti e dei principi primi. Egli la pose a fondamento della sua metafisica. Secondo la dottrina aristotelica della prima materia (*hyle*), in tutte le cose corporee, anche animate, i due elementi sostanziali, materia e forma, sono uniti in un'unità, principio, questo, che verrà poi denominato *ileomorfismo* dalla neoscolastica, secondo il quale non v'è conoscenza al di fuori dell'unione di materia e forma (cfr. [53], Parte II, Cap. II, [143]).

Materia e forma non sono, dunque, due entità compiute che possono esistere autonomamente l'una dall'altra, bensì due entità singolarmente incomplete, in rapporto inscindibile tra loro in un modo da costituire, entrambi all'unisono, un unico e compiuto ente, le quali non esistono in un primo momento separate dalla materia e poi ad essa unite, ma piuttosto emergono, come in un ente sostanziale intrinsecamente ed essenzialmente uno, da questa stessa. Se, dunque, in Platone, la materia è un principio ontologicamente indeterminato, considerato alla stregua di ricettacolo universale di tutte le sue determinazioni, Aristotele, nella *Metafisica*, fu invece animato dal voler spiegare la costituzione delle cose sensibili come unione di un principio di determinatezza, la forma, e di un principio indeterminato, la materia, intesa quale sostrato, ricettacolo di forme diverse e, in particolare, contrarie, ragion per cui essa è priva di forma. La prima è sulla linea dell'*atto*, la seconda si identifica con la pura *potenza*. E, tutto ciò conformemente all'evoluzione del pensiero di Aristotele così come ricostruita, con metodo storico-genetico, da Werner Jaeger (1888-1961), e consistente, per grandi linee, in una sconversione dal platonismo e dalla metafisica, e, quindi, in una conversione all'empirismo e al naturalismo (cfr. [110], Vol. II, [152]).

Quindi, nella concezione aristotelica, la sostanza è considerata sia come principio (*arché*) che causa (*aitia*), dunque come ciò che spiega e giustifica l'essere di ogni *cosa*<sup>21</sup>, quest'ultima intesa, nella sua accezione più ampia ed indeterminata, come una qualsiasi entità, un *quid se si vuole*, sia reale che puramente possibile. La sostanza è, dunque, la causa prima e l'essere proprio di ogni realtà determinata, ovvero è ciò che fa di un'entità composta qualcosa che non si risolve nella semplice unione dei suoi elementi costituenti, in quanto è natura sua propria che svanisce se essa viene risolta in quest'ultimi. La sostanza è sempre principio, mai elemento componente, per cui essa sola consente di rispondere alla domanda intorno al perché di una cosa. La concezione di sostanza secondo Aristotele costituisce il cardine della sua metafisica, in cui tale termine ha assunto il significato di struttura necessaria. Per Aristotele, dunque, la sostanza ha primariamente la duplice determinazione di ciò che è necessariamente quello che è, e di ciò che esiste necessariamente (cfr. [1], [2], [116]).

Due sono le determinazioni metafisiche<sup>22</sup> della sostanza secondo la teoria aristotelica. La prima, è quella (ontologica) che Aristotele definisce mediante l'espressione *quod quid erat esse*, ovvero la sostanza è *ciò che l'essere era*. In questa formula, la ripetizione del verbo *essere* esprime l'assunto (parmenideo) per cui la sostanza è il principio costitutivo dell'essere come

<sup>21</sup>Sarebbe più corretto intenderla "intenzionalmente", secondo il sistema husserliano, in relazione a quella concezione della coscienza umana intesa, non in senso classico come atto psicologico di autointrospezione di esperienze vissute, bensì nell'autentico senso filosofico di *intenzionalità* verso 'qualcosa', per cui la coscienza umana è sempre "coscienza di", cioè le è intrinseco il rapportarsi sempre all'altro da sé (*alterità*), il rapporto con l'oggetto, o la cosa, essendo questo un rapporto di natura logico-trascendentale e non psicologico (cfr. [14]).

<sup>22</sup>Nel seguito, se non altrimenti specificato, non considereremo sinonimi i termini "metafisica" e "ontologia" in quanto, secondo la prospettiva heideggeriana di rivalutazione dell'opera dello Stagirita, è proprio nella teoria aristotelica della sostanza già presente, *in nuce*, la basilare distinzione fra *piano ontico* (dell'ente) e *piano ontologico* (dell'essere) della metafisica (o filosofia prima), che Heidegger, in *Dell'essenza del fondamento* (1929), mirabilmente espliciterà. Tuttavia, lo stesso Heidegger, in seguito, darà sempre meno peso ad eventuali differenze fra i termini "metafisica" e "ontologia", finendo, come usuale, per considerarli sinonimi. Tuttavia, in questa sede di riesame storico-critico della teoria aristotelica della sostanza, ci sembra più opportuno, per maggiore chiarezza concettuale, tenere tale distinzione secondo quanto appena sopra prescritto.

tale, con l'imperfetto *era* che indica la persistenza e la stabilità dell'essere, la necessità di esso, ciò che è il suo essere già da sempre e per sempre. Dunque, la sostanza è l'essere dell'essere, il principio per il quale l'essere è necessariamente tale. La seconda determinazione è quella (ontica) compresa sotto l'espressione *essenza necessaria*, cioè non la semplice essenza di una cosa, bensì l'essere proprio di una certa realtà, ovvero quell'essere per il quale quella data realtà è necessariamente tale. Quindi, la sostanza non è l'essenza, ma l'essenza necessaria, non l'essere generico bensì quello autentico: è l'essenza dell'essere e l'essere dell'essenza. Questa duplice funzione della sostanza, che Aristotele compendierà nella *domanda metafisica*, gioca un ruolo centrale nella ricerca aristotelica, permettendo di individuare tutte le varie, possibili determinazioni (metafisiche) della sostanza (cfr. [1], [2], [116]).

Infatti, quando Aristotele afferma che, in quanto la sostanza è espressa dalla *definizione*, essa è oggetto proprio della conoscenza scientifica, e che della sostanza soltanto c'è vera definizione, egli vuole intendere (onticizzare, entificare) la sostanza come essenza dell'essere, come ciò che la ragione può intendere e dimostrare dell'essere (piano ontico). Quando, invece, dichiara che la sostanza si identifica con la realtà determinata, egli intende la sostanza come essere dell'essenza, come il principio che dà alla natura propria di una cosa la sua esistenza necessaria. Nelle parole di Aristotele, come essere dell'essenza (i.e., come ente), la sostanza è la *forma* delle cose composte, dando unità agli elementi componenti il tutto, ed al tutto una natura propria, diversa da quella degli elementi componenti. La forma delle cose materiali, che Aristotele chiama *specie*, è dunque la loro sostanza. Come essere dell'essenza, la sostanza è il *soggetto*, ovvero ciò di cui ogni altra cosa si predica, ma che non può essere predicato di nessun'altra cosa; e come soggetto, è *materia*, cioè realtà priva di qualsiasi determinazione, e che possiede questa determinazione solo in potenza. Come essenza dell'essere, la sostanza è (onticamente) il *concetto*, o *logos*, ovvero ragion d'essere, di cui non c'è generazione né corruzione. Come essere dell'essenza, la sostanza è il *composto*, o *sinolo*, cioè l'unione del concetto (o forma) con la materia quindi, la cosa esistente (piano ontologico). Come essenza dell'essere, la sostanza è il principio di intelligibilità dell'essere stesso (come esistente, essente). Esso è ciò che la ragione può cogliere della realtà in quanto tale, e costituisce l'elemento stabile e necessario sul quale si fonda la *scienza*. Infatti, non esiste scienza di ciò che non è necessario. La sostanza è, dunque, oggettivamente (livello ontico) e soggettivamente (livello ontologico), il *principio della necessità*: oggettivamente, come essere dell'essenza (essente), in quanto realtà necessaria, soggettivamente, come essenza dell'essere, in quanto ragion d'essere necessitante. Con Aristotele, dunque, si pose l'inizio di quel percorso che lentamente porterà alla separazione fra pensiero filosofico (fase ontologica) e pensiero scientifico (fase ontica) che porterà a tanti fraintendimenti quanto sterili polemiche e contrapposizioni che, invece, svaniscono allorché le relative problematiche vengono autenticamente ricondotte, secondo Heidegger, alla loro radice prima, ovvero la teoria aristotelica della sostanza e la *domanda metafisica* sull'essere che essa porta in seno ed in cui va alla fin fine rintracciata e ripensata, sotto unica egida epistemica, l'alleanza dei saperi (cfr. [1], [2], [116]).

Concepita, dunque, in modo solo apparentemente aporetico, la sostanza come «l'essere dell'essere», nella sua duplice funzionalità di essere dell'essenza (piano ontologico) ed essenza dell'essere (piano ontico), Aristotele poteva riconoscere la sostanza egualmente in tutte quelle diverse determinazioni metafisiche e ridurne, quindi, ad unità l'apparente disparità. E tale era proprio il compito che egli si era ripromesso nel costituire la metafisica a scienza dell'essere in quanto tale, nonché nell'assumere a fondamento cardinale di essa il *principio di non contraddizione*. Quindi, nei suoi due significati legittimi, la sostanza esprime il significato fondamentale del concetto dell'essere e, pertanto, costituisce l'oggetto proprio della metafisica (o filosofia prima). La ricchezza delle determinazioni metafisiche che il concetto aristotelico di sostanza dunque possiede, riportate da Aristotele ad un unico significato fondamentale pregnamente espresso dalla *domanda metafisica*, è la prova di come lo Stagirita abbia veramente e mira-

bilmente raggiunto, col concetto di *sostanza*, il principio radicale della filosofia prima come di quella scienza che deve costituire il fondamento comune e la giustificazione ultima di tutte le altre, successive scienze particolari. Perciò, la struttura sostanziale dell'essere, espressa dalla domanda metafisica, è pure il fondamento del pensiero scientifico. Nelle parole di Aristotele, poi, l'essenza necessaria delle cose che non hanno una causa fuori di sé, è intuita direttamente dall'intelletto e forgia i principi primi che sono a fondamento della dimostrazione, mentre l'essenza necessaria delle cose che hanno una causa fuori di sé, può essere comunque rivelata, se non dimostrata, dalla stessa dimostrazione. In ogni caso, la necessità della dimostrazione è la stessa necessità della sostanza, suo carattere fondante (cfr. [1], [2], [116]).

L'idea, quindi, di *sostanza*, nel suo significato tradizionale di *necessità*, assieme a quella connessa di *causa*, costituiscono radicalmente i cardini di ogni metafisica tradizionale, mentre gli indirizzi empiristi propenderanno poi ad attribuire al concetto di sostanza quello di connessione costante, dunque, seguendo Ernst Mach (1838-1916), di uniformità, costanza di certe relazioni o funzioni. In ogni modo, sulla scorta del precedente lavoro di Socrate e Platone, Aristotele può comunque ritenersi il fondatore della teoria della sostanza, che egli insomma identifica con l'essenza necessaria, considerata a parte dal suo aspetto materiale, il quale è il vero oggetto del sapere o della scienza. Su questi fondamenti, Aristotele edifica tutta la struttura necessaria della realtà, assumendola ad oggetto specifico della sua teoria della sostanza, di cui quella dell'essenza ne è propedeutica. Aristotele a tal proposito distingue, ricordiamolo nuovamente, due principali significati di essere, uno (ontico) insito nella domanda (ontica) *che cos'è?*, l'altro (ontologico) inerente alla sostanza e compendiato nella domanda (ontologica) *che è?*; e la domanda metafisica, le sussume entrambe. In merito alla prima, qualsiasi risposta al tale domanda, avente carattere necessario ed universale, può assumersi come definizione, per genere prossimo ed opposizioni o differenze specifiche ed individualizzanti, della cosa di cui si domanda, mentre abbiamo già accennato sopra in riferimento alla seconda (e ne ripareremo alla prossima sezione). Rispetto poi al punto di vista platonico, secondo cui i valori fondamentali sono quelli *morali*, non puramente umani ma cosmici, e costituenti il principio ed il fondamento dell'essere, per Aristotele, invece, il valore fondamentale è quello *ontologico*, costituito dall'essere in quanto tale, dalla sostanza, mentre i valori morali sono relegati alla sfera puramente umana. Ciò che, dunque, Aristotele strenuamente difende contro il platonismo, è l'intrinsechezza all'essere del valore dell'essere, ovvero la dottrina della sostanza come risposta alla domanda metafisica (cfr. [1], [2], [14], [116]).

L'iniziale ricerca aristotelica sulla natura della sostanza parte dagli enti più accessibili all'uomo, ovvero dalle cose sensibili, e poiché esse sono soggette al divenire (eracliteo), si tratta di vedere quale funzione la sostanza svolga nel divenire. Tutto ciò che diviene ha una *causa efficiente*, che è il punto di partenza ed il principio del divenire; diviene qualcosa (ad esempio, una sfera, un cerchio) che è la *forma*, o punto di arrivo del divenire; e diviene da qualche cosa, che non è la semplice *privazione* di questa forma, ma la sua possibilità o potenza, e si chiama *materia*. La forma o specie che si imprime alla materia, non diviene ma piuttosto diviene l'insieme di materia e forma (*sinolo*); la sostanza, come materia o come forma, sfugge al divenire, a cui, invece, è sottoposta la sostanza come sinolo. La sostanza è, dunque, la causa non solo dell'essere ma anche del divenire. Nel primo libro della *Metafisica*, ripetendo una dottrina già esposta nella *Fisica*, Aristotele distingue quattro specie di cause: una prima causa è la sostanza e l'essenza necessaria; la seconda causa è la materia e il substrato; la terza è la causa efficiente, cioè il principio del movimento; e la quarta è la causa opposta a quest'ultima, cioè il fine (*telos*) di ogni divenire. La funzione della sostanza nel divenire conferisce alla sostanza stessa un nuovo significato in quanto essa acquisisce un valore dinamico che la identifica con il fine (*telos*), con l'azione creatrice che forma (in atto) la materia (in potenza), per cui, in tal senso, la sostanza è *atto*, attività, azione, compiutezza, mentre la materia si identifica con la *potenza*, a sua volta distinta in una potenza *attiva* (*dynamis*) ed una *passiva*, mentre gli atti sono classificati in

azioni (*praxis*) e movimenti (*kinesis*) (cfr. [1], [2]).

Nel Libro VII della *Metafisica*, Aristotele si pone la domanda di quale sia la causa per cui una sostanza è quella che è, ossia qualcosa di determinato ed in grado di sussistere per sé. Come già detto, le sostanze, sia naturali che artificiali, sono composte, costituiscono, cioè, un *synolon*, un insieme di materia (o sostrato) e di forma, la quale organizza e dà determinatezza alla materia. Materia e forma non entrano a costituire una sostanza, come se fossero due elementi addizionati uno all'altro, bensì, come già detto, sono due inseparabili componenti logiche della nozione di sostanza. Per esempio, se si vuol spiegare che cos'è una sfera di bronzo, occorre necessariamente menzionare sia la materia (bronzo) che la forma (sfera), di cui essa è costituita. La materia, però, è indeterminata e, quindi, non è la causa primaria del composto, di ciò che una sostanza è. La causa primaria è, invece, l'essenza, ciò che era l'essere, la quale costituisce ciò che una cosa propriamente è ed è esprimibile nella definizione. Ma l'essenza altro non è che la forma come principio di organizzazione e determinazione della materia di cui una cosa è fatta. Mentre un composto, se perde materia, continua ancora ad essere quello che è, se perde forma, invece, cessa di essere quello che è. Dunque, la forma, che garantisce l'identità di ciascun ente individuale, è sostanza a maggior ragione della materia e, quindi, anche del composto, che riceve perciò la sua determinazione grazie alla forma. Il successivo problema che si posero gli interpreti di Aristotele riguardò la domanda se questa forma avesse o meno carattere individuale od universale, domanda a cui Aristotele non diede alcuna risposta (cfr. [20]).

Una delle proprietà osservabili fondamentali delle sostanze, sia naturali che artificiali, è il cambiamento, o mutamento, a cui sono soggette, constatabile direttamente mediante osservazione. Aristotele ne distingue quattro tipi, precisamente: a) il mutamento sostanziale, ossia il nascere ed il perire a cui sono soggette le sostanze (con esclusione dei corpi celesti); b) il mutamento qualitativo come, per esempio, il cambiamento di colore; c) il mutamento quantitativo, ossia l'aumentare e il diminuire; d) ed il mutamento di luogo, ossia il movimento locale. La fisica, ossia la scienza della natura, studia proprio le sostanze sotto l'aspetto del movimento; il termine greco *kinesis*, sovente translitterato in "movimento", in verità designa ogni tipo di mutamento, ed Aristotele, nella sua *Fisica*, cerca di ricondurre ogni tipo di mutamento al movimento, definendo la natura come «principio e causa del movimento e della quiete, in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente»; e le sostanze che hanno questo principio in sé stesse, vengono appunto dette *sostanze naturali*. Sia il mutamento che il movimento richiedono tre condizioni indispensabili: un soggetto o *sostrato* del mutamento, l'assenza di una certa proprietà prima del mutamento e, infine, la suddetta proprietà acquisita dal sostrato a conclusione del mutamento. Ovvero, affinché abbia luogo un mutamento o un movimento, occorre che avvenga una transizione di qualcosa da uno stato iniziale di privazione di una determinazione – in vista della quale avviene il movimento – ad uno stadio terminale nel quale tale determinazione viene raggiunta. In particolare, il mutamento sostanziale richiede la materia come soggetto e la forma come principio di determinazione di tale materia, per cui le sostanze, sia naturali che artificiali, sono per l'appunto il risultato di un processo di generazione (o produzione) che fa sì che una determinata materia venga ad assumere una determinata forma (cfr. [20]).

Per questo motivo, Aristotele ritiene che la materia è potenza. La potenzialità aristotelica tuttavia è distinta dalla possibilità, poiché la prima è qualcosa che il soggetto ha permanentemente, mentre la seconda può pure essere meramente accidentale. Inoltre, la materia può ricevere o meno una determinata forma, non in modo arbitrario ma in funzione di apposite condizioni che ne permettano e ne orientano la scelta. Allorché la materia assume una determinata forma, si dirà che essa è passata all'atto, ragion per cui il mutamento, in questo caso, può essere definito come attualizzazione, realizzazione o passaggio all'atto di ciò che è in potenza, alla fine del quale si acquisisce la forma. Parimenti, si può distinguere fra l'aver una potenzialità e l'attuazione di essa. Tuttavia, Aristotele sottolinea che l'atto è sia logicamen-



te che temporalmente prioritario rispetto alla potenza, logicamente perché la conoscenza (per esempio, il vedere) di ciò che è in atto deve precedere la conoscenza di ciò che è in potenza, temporalmente perché una potenzialità non la si può considerare come sussistente al livello implicito se essa non si sia già, almeno una volta, esplicitamente realizzata o manifestata. Tutto ciò consente ad Aristotele di descrivere il divenire come un passaggio non dal non-essere all'essere, ma dall'essere in un certo modo, ossia in potenza, all'essere in un altro modo, ossia in atto, tramite una teoria della causalità (cfr. [20]).

Fondamentale è poi la distinzione aristotelica fra *sostanza immobile* e *sostanza fisica*. Infatti, nella concezione dello Stagirita, la filosofia, intesa come *teoria della sostanza*, deve assolvere non solo il compito di considerare la natura della sostanza, le sue determinazioni fondamentali di essenza necessaria e causa, nonché la sua funzione nel divenire, ma anche quello di classificare le sostanze determinate esistenti nel mondo, oggetto delle singole scienze le quali si limitano a tematizzare una parte o una dimensione del reale e non prendono in considerazione il suo carattere di *essente* come tale; esse dunque non si occupano dell'essenza, ma partono da essa, le une desumendole dall'esperienza, le altre invece assumendole per via di ipotesi, quindi dimostrano, più o meno rigorosamente, le proprietà che competono al genere di ente oggetto del loro studio. A tal riguardo, la radicalità della domanda ontica *che cos'è l'ente?* si determina nell'ambito dell'essere della *physis*, per cui esse non dicono se l'ente oggetto del loro studio esista realmente o meno, poiché il processo razionale che conduce alla conoscenza dell'essenza di una cosa è lo stesso che porta alla conoscenza dell'esistenza di una cosa. In merito poi alla loro classificazione, tutte le sostanze si dividono in due classi, le sostanze sensibili ed in movimento (*sostanza fisica*) e le sostanze non sensibili ed immobili (*sostanza immobile*). Le sostanze del primo genere costituiscono il mondo fisico e, a loro volta, si suddividono in due classi: la sostanza sensibile costituente i corpi celesti, la quale è ingenerabile ed incorruttibile, e le sostanze costituite dai quattro elementi del mondo sublunare, che sono, invece, generabili e corruttibili. Queste sostanze sono l'oggetto della fisica, mentre l'altro gruppo di sostanze, quelle non sensibili ed immobili, è oggetto di una scienza diversa, la *teologia*, alla quale Aristotele ha dedicato il XII libro della *Metafisica*. Ma, ancora sulla base di una rilettura del sistema aristotelico, è nell'ontoteologia heideggeriana che, infine, si ritroverà l'originaria ed autentica unità concettuale della pluralità dei contesti disciplinari (cfr. [1], [2], [116]).

Seguendo invero [116], uno dei più autorevoli fra quei pochi studi dedicati alla domanda metafisica,

*«Lo sguardo ontologico è rivolto all'essere, alla sostanza e all'essenza in quanto modalità primigenie di essere, non in forza della compiutezza formale con cui contengono eideticamente l'entità corrispondente. L'attenzione intellettuale si indirizza verso l'essere, non verso la considerazione ideale delle formalità o delle essenze. Su questa via – si ribadisce – la radicalità dell'ontologia implica la radicalità della protologia, motivo per il quale l'interrogazione e l'indagine s'incamminano verso l'origine ultima, diventando la filosofia prima teologia».* ([116], p. 177)

E difatti, nelle parole dello stesso Aristotele,

*«Se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente a una scienza teoretica; [...] la filosofia prima riguarda realtà che sono separate e immobili, [poiché] è necessario che tutte le cause siano eterne, ma queste in modo particolare: infatti, queste sono le cause degli esseri divini che a noi sono manifesti».* (cfr. [116], p. 177)

Quindi – continuando ancora con [116] – la metafisica è teologica non perché l'ente in essa tematizzato è considerato un genere supremo che include il finito e il divino come due generi inferiori, né tantomeno per aver stabilito una eventuale connessione logica che tiene insieme –

sistematicamente – l'ente finito e il divino, ma bensì per la radicalità protologica della domanda metafisica che conduce il pensiero a riconoscere la realtà insita nell'origine di ogni realtà. Se l'ente finito non autarchico rinvia ad un Principio, soltanto alla luce di esso si potrà considerare radicalmente il finito. Per tale motivo, Aristotele aggiunge che

*«Se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'ente in quanto ente, cioè che cosa sia l'ente e quali attributi, in quanto ente, gli appartengano».*  
(cfr. [116], p. 177)

Di quali Principio di tratti, in che cosa consista il suo originare e come sia possibile la considerazione del finito alla sua luce, Luís Romera (in [116]) dice che sono domande tuttora aperte. Qui di seguito, ci preme soprattutto evidenziare il ruolo svolto dalla teoria della sostanza nella metafisica.

Per Aristotele, la nozione di ente sembra rivestire una particolare preminenza, dedicandogli a tale scopo singolare rilevanza nei punti cruciali della sua *Metafisica*, soprattutto laddove egli introduce la questione metafisica, parlando di una scienza – la filosofia prima – che considera l'ente in quanto ente con le sue intrinseche proprietà caratteristiche. Di essa, come ontologia, lo Stagirità mette in evidenza la sua indole protologica, alla ricerca delle cause prime e dei principi supremi. Nel Libro V, poiché dell'ente si dice in molteplici significati, di questi Aristotele ne fornisce una prima classificazione, distinguendo: 1) l'ente detto *accidentalmente*; 2) l'essere detto *per sé*, includente le diverse categorie, vale a dire *l'essenza*, la *qualità*, la *quantità*, la *relazione*, il *dove*, il *quando*, l'*agire* o il *patire*; 3) *l'essere* e *l'è* come significanti *l'essere vero* o il *non essere* come *falso*; 4) infine, *l'essere* o *l'ente* detti nel senso dell'*atto* o della *potenza*. La varietà dei registri con cui si dice l'ente, si pensa ad esso e si agisce su di esso, sottolinea la poliedricità del *logos* e dell'*agire* dell'uomo, ciò implicando una conseguente articolazione della domanda metafisica in funzione dei vari sensi dell'essere, nonché l'emergenza dei sensi radicali. Secondo Aristotele, la molteplicità semantica dell'ente si contraddistingue per tre note fondamentali. In primo luogo, il termine ente non è univoco perché quando si afferma *l'è* o *l'essere*, il linguaggio, e con esso il pensiero, non asseriscono "lo stesso". Invero, il significato dell'*è* quando il *logos* si limita ad esprimere l'accadimento di un evento o il darsi di un oggetto, differisce dal significato dell'*è* quando il *logos* vuol far riferimento all'essenza di una realtà o alla sua attualità. Non si ha, perciò, uguaglianza di significati quando si dice dell'*è* della sostanza o degli accidenti, dell'*atto* o della *potenza*, cioè le qualità dell'*è*, quindi il carattere di un ente, sono differenti nella sostanza e negli accidenti, nell'*atto* e nella *potenza* (cfr. [116]).

Tuttavia, tale polisemia non comporta una equivocità sconnessa che delegittimerebbe, già sul nascere, qualsiasi discorso sull'ente, impedendo un rapporto di fondazione ontologica e di rimando fra i diversi significati. Difatti, a tal proposito, lo stesso Aristotele afferma che, nonostante l'ente porti con sé molteplici significati, esso fa sempre riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. Tuttavia, nel Libro VII, egli puntualizza pure che, nonostante il suo poliseno, il primo dei significati dell'ente è *l'essenza*, la quale indica la sostanza quale base semantica per tutti gli altri significati che porta con sé la nozione di ente. Ma ancora nel Libro V, Aristotele aveva richiamato, come già sopra accennato, sulla stretta ed inscindibile relazione fra le nozioni di *essere*, *è* ed *ente*, tali da formare una sola unità le cui uniche differenze fra i suoi termini costituenti è più di natura sintattica che semantica, contrariamente ai diversi significati assunti dalla nozione di ente considerata per sé. Stante tale equivalenza semantica all'interno della suddetta terna metafisica fondamentale, Aristotele non considera distinte le nozioni di essere ed ente, ragion per cui, se i diversi significati di ente rimandano tutti a quello di sostanza come fondamento semantico principale per i rimanenti, si desume come la metafisica aristotelica

sia fondamentalmente uno studio della sostanza, per cui l'eterno problema radicalmente posto dalla domanda ontologica "che cos'è l'ente?" equivale a quello insito nella domanda "che cos'è la sostanza?", tema centrale dunque della metafisica aristotelica. È evidente quindi, nelle parole di Aristotele, come gli enti siano oggetto di un'unica scienza la quale, a sua volta, tematizza ciò che è primo, la sostanza (*ousia*), ovvero ciò da cui dipende ed in virtù del quale viene denominato tutto il resto. In forza, dunque, della primarietà della sostanza, lo scienziato deve ricercare le cause ed i principi della sostanza (cfr. [116]).

D'altronde, l'ermeneutica heideggeriana che si rifà all'antico pensiero greco, l'*ousia* designa l'essere che risulta appreso e concepito come *presenza* costante, come costante sussistenza, concetto dominante della filosofia antica e termine chiave per l'interpretazione dell'essere dell'essente, e che, dice Heidegger, continua ancora a mantenere il suo significato primitivo di costanza della presenza. Tuttavia, dal Medioevo in poi, è sopravvenuta la trasformazione ermeneutica dal greco *ousia* al latino *substantia* (sia da *hypó-stasis*, "ciò che sta sotto", che da *sub-stare*, "stare sotto"), la quale è perdurata fino all'epoca contemporanea. La filosofia greca viene allora interpretata retrospettivamente, ma in modo totalmente falsato, sulla base di questo concetto predominante di sostanza come *substantia*, di cui quello di *relazione* (o *funzione*), dice Heidegger, non è che la forma matematizzata, stante l'assunto heideggeriano secondo cui l'essere dell'essente diviene pensabile nel puro pensiero matematico in quanto l'essente è una creazione di Dio (mediante il principio della *creatio ex nihilo*, alla base delle metafisiche creazionistiche), ossia qualcosa di premeditato razionalmente. Assumendo come denominazione decisiva per l'essere quella di *ousia*, risulterà possibile, secondo Heidegger, concepire le note distinzioni di essere e divenire, di essere ed apparenza. D'altronde, ancora Heidegger ribadisce come l'*ousia* abbia ricevuto la propria determinazione decisiva in base al suo rapporto con il *logos*, col giudizio enunciante mediante il pensiero, quest'ultimo inteso come calcolare (cfr. [46], [67], [122]).

Ma ogni pensare e discorrere poggia, in ultima analisi, su una dimensione metafisica che non rinvia ad un'altra, che è *per sé*, quella della sostanza dunque. Se venisse a mancare un nucleo metafisico avente il carattere del *per sé*, allora il *logos*, e con esso l'azione, si dilungherebbero in una serie infinita di rinvii e rimandi in cui ogni parola, concetto od azione si disperderebbero senza contorni od identità. *L'ens ut verum* è tale se contiene il riferimento ad una istanza che, in quanto base ultima di significato, possiede una consistenza (a contenuto essenziale) che le è propria, questa consistenza essendo *reale*, sussistente. In caso contrario, il discorso veritativo si diluirebbe in una catena infinita di rimandi ovvero si erigerebbe su di una base semisolida che difficilmente potrebbe sfuggire all'arbitrarietà. La *consistenza*, rispondente alla domanda "in che cosa consiste?", indica che la sostanza aristotelica possiede un'identità in termini di essenza o di forma, mentre la *sussistenza* segnala che la sostanza è la base di riferimento per i discorsi sulle qualità, sulle dimensioni quantitative, sulle circostanze o stati, sui vissuti, sulle passioni o azioni, sulle relazioni, e così via. Il pensiero, il linguaggio, l'azione, i rapporti con le persone e le cose, etc., sono possibili grazie all'Io che li compie ed alla realtà – con la sua consistenza e la sua sussistenza – a cui fanno riferimento (cfr. [116]).

In tal caso, introdurre le nozioni di consistenza essenziale e di sussistenza nell'essere, comporta la riconsiderazione della questione dell'*identità* (chi è?, che cos'è?, chi sono?) non più in termini formali-eidetici, ma di sostanza. Invero, Aristotele collega subito il discorso sull'ente con quello dell'unità e dell'identità, affermando che l'ente e l'uno sono una medesima cosa ed un'unica realtà, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro, anche se non sono esprimibili con un'unica nozione, grazie alla trascendentalità dell'uno. Per Aristotele, tante sono le specie di enti quante sono quelle dell'uno. Dalla prospettiva in cui la metafisica si mostra come un'indagine sulla sostanza, Aristotele chiarisce inoltre come alla filosofia prima corrisponda anche lo studio dell'identità e della differenza, dell'essere e della sua negazione (alterità), mentre, in riferimento all'unità, riconduce nuovamente le varie modalità dell'essere alla sostanza, loro

base costituente. Infatti, nelle parole di Aristotele, la sostanza di ciascuna cosa è, non accidentalmente, una unità e, allo stesso modo, è anche essenzialmente un ente. Sia la consistenza essenziale che la sua sussistenza determinano l'identità di ciascun ente, in quanto una sostanza è la sostanza che è perché è di tale natura e non di un'altra, e perché è questa e non un'altra (cfr. [116]).

Per Aristotele, d'altra parte, l'anima umana è una sostanza, ma non nel senso di materia, bensì in quello di forma, ovvero, nel composto che costituisce qualsiasi essere vivente, essa svolge la funzione di forma rispetto al corpo. Ma poiché dire forma equivale, nel linguaggio aristotelico, a dire atto, ne segue che l'anima è l'*entelechia* (atto perfetto) di un corpo naturale che ha la vita in potenza, cioè essa è l'attualizzazione delle funzioni potenziali che caratterizzano tale corpo. Superando il dualismo antropologico platonico, anima e corpo costituiscono un insieme unitario inseparabile non di parti ma di funzioni, con l'anima che non può esistere indipendentemente dal corpo. Tuttavia, la teoria aristotelica della sostanza, come appena sopra delineata, presenta una difficoltà proprio riguardo l'anima umana, principio fondante della materia, giacché, se questa è forma del corpo ed ogni forma è inscindibilmente unita, incorporata alla materia e con essa perisce, allora non è più possibile parlare di immortalità dell'anima. A tale scopo, Aristotele supera questa difficoltà affermando che l'anima, contraddistinta da sostanzialità, semplicità ed unità, viene dal di fuori, non è fatta, cioè, emergere dalla materia, come per le altre forme. L'anima dell'uomo, ritenuta immortale dunque nei termini di cui appena sopra, opera attraverso il pensiero, dispone in maniera dominante delle molteplici e varie possibilità umane e rappresenta, così, il principio unitario nell'uomo. Eccettuato il pensiero agostiniano, tale teoria aristotelica rimarrà pressoché immutata fino al Medioevo, la quale verrà ripresa solo nella Scolastica ad opera di San Tommaso d'Aquino, secondo cui l'anima è *forma sostanziale* del corpo, creata da Dio, a cui gli sopravvive (cfr. [1], [2], [14], [20], [120], [121], [143]).

L'organizzazione del sapere in un sistema di scienze, ciascuna delle quali poi si costituirà in relativa indipendenza dalle altre, condusse Aristotele a trattare il problema della "forma" – ovvero della metodologia generale – della scienza, cioè della natura del loro procedimento, individuando nella *logica* la generica disciplina che ne descrive lo svolgimento il quale, operando per *astrazione*, fa sì che ogni scienza possa isolare il suo oggetto di studio, tematizzandolo. Aristotele fondò il calcolo simbolico e letterale all'interno della logica, introducendo l'uso della *variabile* ben prima degli algebristi. Ma, per Aristotele, la legittimità dell'astrazione si fonda ancora sulla teoria della sostanza, poiché, considerare la forma separatamente da ogni contenuto particolare, è un procedimento lecito solo se la forma è, al contempo, la sostanza, cioè l'essenza necessaria di ciò che si considera. Se la forma non avesse la validità che le viene dall'essere e non fosse essa sola la sostanza di cui è forma, il considerarla a parte mediante astrazione sarebbe una falsificazione, per cui l'astrazione si giustifica solo come considerazione separata dell'essenza necessaria di una cosa dalle sue particolarità contingenti. La logica, come procedimento analitico, cioè risolutivo della forma espressiva del pensiero in quanto tale, è dunque fondata sulla metafisica come teoria della sostanza. Aristotele considera la logica come la tecnica indispensabile della ricerca, così come la considerazione dei principi sillogistici spetta sia ai filosofi che a chi specula sulla natura di ogni sostanza. Anche la logica è quindi ricondotta, dallo Stagirita, al suo presupposto indispensabile, ovvero la teoria della sostanza, il fondamento della verità di ogni conoscenza intellettuale (cfr. [1], [2], [37], [90]).

La forma è, al contempo, *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* dell'essere: come *ratio essendi*, è sostanza, come *ratio cognoscendi*, è concetto o definizione; strettamente correlata a quest'ultima, c'è la *ratio loquendi*. La forma, dunque, garantisce la connessione fra la sostanza ed il concetto, ovvero la razionalità dell'essere e la verità della conoscenza. Dunque, per Aristotele, l'essere e la verità sono in rapporto reciproco, anche se egli sottolinea la preponderanza dell'essere in questo rapporto, cioè la verità del concetto è fondata sulla sostanza, e non viceversa,

per cui la metafisica precede e fonda la logica<sup>23</sup>. Aristotele quindi non ha voluto fondare la logica come scienza formale priva di contenuto, poiché essa ha invece come tema la struttura dell'essere, oggetto della scienza. Le determinazioni dell'essere com'è in sé, i suoi predicati ultimi e più generali, cioè i modi in cui l'essere si predica o si definisce, sono le *categorie*, di cui Aristotele ne elencò dieci, anche se, nel corso della sua opera, tale numero cambiò. Esse hanno funzione logica e ontologica, cioè sono determinazione del pensiero e dell'essere stesso, quindi modalità di essere la realtà. Questa concezione perdurò fino a Kant che considerò le categorie non più modi di essere della realtà bensì nostri modi di conoscere la realtà, cioè strutture del nostro pensiero, funzioni mentali a priori, forme universali del giudizio che si attribuiscono al fenomeno osservato affinché diventi oggetto di conoscenza (cfr. [1], [2], [13], [14], [37]).

Storicamente, le categorie, chiamate i *generi sommi* da Platone, furono considerate dapprima come determinazioni della realtà, quindi come nozioni utili per l'indagine e la comprensione della realtà stessa. Tale corrispondenza fra la realtà ed il discorso (logos), per mezzo delle suddette determinazioni categoriali, fu la base della teoria aristotelica che, interpretate da un punto di vista linguistico, furono appunto considerate, per quanto sopra detto, come i modi in cui l'essere si predica delle cose nelle proposizioni, vale a dire i predicati, enunciandone dieci. Solo tramite esse, il pensiero riesce a conoscere l'essere (ratio cognoscendi) e ad esprimerlo in parole (ratio loquendi). Successivamente, gli Stoici, sulla scia della concezione aristotelica, ridussero queste dieci categorie a quattro, la sostanza, la qualità, il modo d'essere e la relazione. Questo realismo aristotelico, perdurò tale fino al Medioevo, quando le categorie vennero considerate nominalisticamente come semplici nomi che ineriscono classi di oggetti. La teoria kantiana, poi, si discostò da entrambe queste due prospettive. L'idealismo romantico, riprese la concezione aristotelica delle categorie come determinazioni dell'essere, in particolare Hegel le considerò come determinazioni del pensiero, ovvero dell'autocoscienza o dell'Io. Diametralmente opposta alla visione hegeliana, è quella di Heidegger, per il quale le categorie sono determinazioni dell'essere delle cose. Con precisione, Heidegger distingue gli *esistenziali* quali determinazioni dell'essere e della realtà umana, quindi del *Dasein*, dalle *categorie*, quali determinazioni dell'essere degli enti non conformi all'*Esserci*, cioè esorbitanti dal *Dasein*, e dunque determinazioni dell'essere delle cose. La filosofia contemporanea, poi, è volta verso una ripresa sia della concezione classica (cfr. ad esempio Nicolai Hartmann (1882-1950)) che di quella kantiana (cfr. ad esempio Husserl), più qualche altra generalizzazione (cfr. per esempio Gilbert Ryle (1900-1976)) (cfr. [1], [2], [13], [14], [37], [65]).

## 7 Brevi cenni elementari di dottrina eucaristica e la prospettiva ontoteologica heideggeriana

Punto di partenza primo e fondamento irriducibile di tutto il dogma cristiano, sono i due misteri della *Trinità* e dell'*Incarnazione*. Secondo il mistero della *Trinità*, esistono tre Persone uguali in tutti gli attributi essenziali e distinte, *Padre*, *Figlio* e *Spirito Santo*. Tale mistero, adombrato già nell'Antico Testamento, ha ricevuto tutta la sua consistenza nel Nuovo Testamento, in cui i Vangeli e gli scritti apostolici lo hanno mostrato in termini concreti ed intelligibili<sup>24</sup>. L'*Incarnazione* è il mistero dell'Unione del Verbo con la natura umana, cioè quell'azione divina in virtù della quale, nel seno purissimo di Maria Vergine, per opera dello Spirito Santo, al

<sup>23</sup>D'accordo, quindi, con F. Gonseth.

<sup>24</sup>L'*intelligibilità* assume particolare significato proprio nelle espressioni "intelligibilità dell'essere" o "intelligibilità del reale", con le quali si vuol esprimere che l'essere o la realtà, sono significanti per l'intelligenza, cioè che non sono totalmente estranei ed impermeabili al pensiero. L'intelligibilità può indicare sia la totale identità di essere e pensiero, sia la presenza di una struttura intelligibile delle cose. Per Aristotele, «tutti gli enti sono sensibili o intelligibili». L'intelligibile è poi l'oggetto dell'Intelletto così come il sensibile è l'oggetto dei sensi. In un senso più specifico, l'intelligibile si dice di ciò che può essere inteso o compreso (cfr. [2], [120], [121]).

Verbo si unì ipostaticamente<sup>25</sup> una natura umana, da questa unione essendone scaturita non solo una persona umana bensì la natura umana e quella divina confluite nell'unica Persona del Verbo. L'*Eucaristia*<sup>26</sup> è uno dei sette Sacramenti istituiti da Dio, così come stabilito dal Concilio di Trento. Nelle parole di Sua Santità Papa Paolo VI, i Padri del concilio tridentino hanno sintetizzato la verità del mistero eucaristico con queste parole

*«Il nostro Salvatore nell'ultima Cena, la notte in cui fu tradito, istituì il Sacrificio Eucaristico del suo corpo e del suo sangue, a perpetuare così il sacrificio della Croce nei secoli fino al suo avvento, lasciando in tal modo alla sua diletta Sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e della sua risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, in cui si riceve Cristo, l'anima si riempie di grazia e ci si largisce il pegno della gloria futura» ([103], 4.)*

Secondo la teologia cattolica, un *Sacramento* è un segno sensibile istituito da Gesù Cristo per esprimere e comunicare la sua grazia, in vista della santificazione degli uomini, rendendo al contempo a Dio un culto perfetto. Dio infatti, pur conservando il potere di influire direttamente sulle anime nelle modalità confacenti alla sua Sapienza, in via normale ha disposto di agire attraverso segni sensibili, per dare all'uomo la percezione della sua presenza e della sua azione, esprimendo così la natura ed il senso del suo intervento. Elementi costitutivi di base del sacramento sono la *ragione di segno* e la sua *efficacia soprannaturale*. Il trattare dell'Eucaristia e della Trinità comporta inevitabilmente la considerazione più profonda del mistero di Dio. Invero, per un lato, l'Eucaristia è la Santità stessa, in quanto è presenza reale, sostanziale di Cristo, per cui partecipare all'Eucaristia è partecipare alla stessa vita divina, mentre, per l'altro lato, la Trinità è la stessa vita divina, ovvero la relazione che unisce le tre Persone divine di Dio, cioè Padre, Figlio e Spirito Santo (cfr. [24], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [81], [103], [104], [120], [121], [125], [129], [143]).

L'esistenza di un Dio personale, distinto dal mondo e creatore, era già patrimonio del popolo ebraico, ma il Cristianesimo precisa che Dio è unico nella sua natura, e trino nelle persone: Padre, Figlio e Spirito Santo. Il Padre è il principio e l'archetipo di ogni perfezione, il Figlio ne è il pensiero o l'idea immanente e sussistente, che ne esprime l'infinita perfezione, e lo Spirito Santo, che, procedendo da entrambi, li unisce in un eterno scambio di amore. Questo Dio, infinito, è così vicino alle sue creature che, per la loro salvezza, la seconda persona della Trinità, cioè il Figlio, si è incarnata e fatta uomo, pur seguitando a essere Dio. Il frutto dell'Incarnazione è Gesù Cristo, l'Uomo-Dio, perfetto Dio e perfetto uomo, che è venuto nel mondo per rivelare l'amore del Padre e operare la nostra salvezza. Sacramento centrale del Cristianesimo, l'Eucaristia dell'*Ultima Cena*, dal greco *eukharistia*, cioè ringraziamento, è in stretta relazione ai due misteri cardine del dogma cristiano, con la Trinità in quanto chiamata variamente in causa, attraverso le varie dottrine sulla conversione eucaristica<sup>27</sup>, in merito ai possibili rapporti trinitari

---

<sup>25</sup>Per *ipostasi*, si intende una realtà concreta nella sua insufficienza ontologica, ovvero ciò che rimane fermo dietro il fluire fenomenico. Il neoplatonismo antico (soprattutto con Plotino) usò tale termine per indicare le tre sostanze principali del mondo intelligibile, cioè l'Uno, l'Intelletto e l'Anima (con l'Intelligenza che procede dall'Uno e l'Anima che procede dall'Intelligenza), per poi entrare presto nel linguaggio della *Catholica Ecclesia* ad indicare le tre Persone della Trinità, od anche la natura divina, tale ambiguità avendo poi dato luogo alle note polemiche e controversie trinitarie e cristologiche medioevali (cfr. [14], [120], [121], [122]).

<sup>26</sup>Per una storia del culto eucaristico, cfr. [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [103], [129] e referenze ivi citate. Con l'enciclica di Papa Paolo VI del 1965, il dogma ed il sacramento eucaristico hanno ricevuto la loro definitiva collocazione all'interno del dogma cristiano, concludendone così la secolare riforma liturgica (cfr. [103]).

<sup>27</sup>Le principali essendo state il *subordinazionismo*, il *modalismo* ed il *sabellianesimo*, a partire dal II secolo d.C. coi concili di Nicea (325 d.C.) e di Costantinopoli (381 d.C.), quindi le dottrine *consustanziali*, a partire dall'XI secolo d.C., e quelle *transustanziali*, a partire dal XII secolo d.C., fino al concilio di Trento (1545 d.C.), in cui si diede preminenza alla dottrina transustanziale reputandola però non dogmaticamente obbligatoria entro la teologia cattolica, ma semplicemente «molto felice». Per il *subordinazionismo*, tra le tre Persone della Trinità sussiste una relazione di gerarchia che, quindi, le rende ineguali, considerando il *Logos* divino (i.e., il

fra le tre Persone, mentre dell'Incarnazione essendone il prolungamento. Invero, come il Verbo di Dio si fece presente sotto le spoglie umane per procurare la salvezza, rendendo così a Dio l'omaggio dovuto per riscattare l'uomo dal peccato originale (*redenzione oggettiva*), così Gesù Cristo si rende presente sotto le *specie eucaristiche* per dar corso all'opera di salvezza, nella sua fase ascendente, rinnovando il sacrificio della Croce, nel suo moto discendente, infondendo la grazia attraverso il rito sacramentale della Comunione (*redenzione soggettiva*). Nell'Eucaristia, sotto le specie (o apparenze) del pane e del vino, è presente realmente, veramente e sostanzialmente Gesù Cristo con il suo Corpo e con il suo Sangue, per offrirsi al Padre nel sacrificio della Messa e darsi alle anime, come nutrimento, nella Comunione (cfr. [24], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [81], [103], [104], [120], [121], [125], [129], [143]).

L'Eucaristia implica, pertanto, la verità della reale presenza del Corpo, Sangue, Anima e Divinità di Gesù Cristo, sotto le apparenze del pane e del vino, il sacrificio della Messa ed il sacramento della Comunione. Per la molteplicità dei misteri che essa racchiude, l'Eucaristia è il compendio della fede, il centro di gravità della *pietas* cristiana, la stella polare che orienta e movimentata tutta l'attività della Chiesa Cattolica. Sul principio dogmatico agostiniano «se l'errore rende attenti, l'amore rende intelligenti perché *amor ipse notitia est*», i primi Cristiani concentrarono le loro indagini, da questo riuscendo poi a risalire agli altri misteri, di cui misero in luce la più vera e la più profonda connessione. Partendo dal Vangelo secondo Giovanni, considerato l'apice della Rivelazione Cristiana, i Padri della Chiesa considerarono, nel loro mutuo rapporto, i misteri della Trinità, dell'Incarnazione e dell'Eucaristia, da un punto di vista teologico. Il mistero dell'Eucaristia, in particolare, viene da loro presentato come un prolungamento del secondo e come un anello di congiunzione col primo, perché la vita divina, circolante nel seno di Dio, Uno e Trino, comunicandosi a noi nel Verbo Incarnato, fatto nostro cibo, ci fa risalire alla fonte prima. L'Eucaristia è, in primo luogo, sacrificio, ossia, sotto i segni del pane e del vino, rappresenta e rende realmente presente il sacrificio di Cristo, identico, nella sua sostanza, a quello della Croce, mentre la scelta del pane e del vino rivela la precisa intenzione di Gesù Cristo di comunicarsi ai credenti mediante un banchetto. Quindi, la comunione eucaristica è il compimento del sacrificio che, mediante tale cibo, santifica e divinizza l'uomo secondo la parola di Gesù Cristo che «vive per me, ... e vive in eterno» (S. Giovanni). La conservazione dell'Eucaristia diede origine al culto della presenza reale (cfr. [24], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [81], [103], [104], [120], [121], [125], [129], [143]).

Il sacramento dell'Eucaristia contiene realmente, veramente e sostanzialmente, per *transustanziazione*<sup>28</sup>, sotto le specie del pane e del vino, il corpo ed il sangue e, per conseguenza,

---

Figlio) e lo Spirito Santo non consustanziali col Padre, ma solo forze divine mediante le quali il Padre agisce secondo l'economia della salvezza sulla creazione e sulla storia. Dunque, esso va sia contro la dottrina della consustanzialità che contro l'assoluta eguaglianza sostenuta dal dogma cattolico, in risposta alla controversia sia col *modalismo* (o *monarchismo*) prima, secondo cui il Figlio e lo Spirito Santo non sarebbero persone distinte ma soltanto modi operativi di manifestazione verso l'esterno dell'unica sostanza divina dell'unico Dio, il Padre, che col *sabellianesimo* poi, il quale integrò le tesi del modalismo con quelle del *patripassianismo* secondo cui sarebbe stato il Padre, e non il Figlio, a patire e soffrire la passione (cfr. [2], [24], [81], [103], [104], [120], [121], [143]).

<sup>28</sup>In contrapposizione alla *consustanziazione* (o *companionazione*) della teologia preluterana e luterana, la quale è quel processo mistico secondo cui, nell'Eucaristia, il Corpo di Cristo è presente insieme con la sostanza del pane e del vino, cioè la sostanza del pane coesiste con il Corpo del Signore. Istituita prima del concilio tridentino, la dottrina della consustanziazione significa che, insieme con le realtà sperimentabili del pane e del vino, le quali nell'Eucaristia continuano con certezza ad esistere come specie, si mantengono altresì le sostanze spirituali del pane e del vino. La transustanziazione, invece, i.e. letteralmente "trasformazione della sostanza" e non ancora dogma prima del concilio di Trento, è la conversione della sostanza del pane e del vino rispettivamente nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo, all'atto della *consacrazione eucaristica* (cfr. [29], [30], [31], [32], [33]); per estensione, poi, essa è venuta a denotare una modificazione dei caratteri, della natura profonda sostanziale di un'entità concreta od astratta. Strettamente correlato, ma non identico, alla nozione di consustanziazione, è quello di *impanazione*. In ogni modo, il concilio di Trento ammise, come unico dogma della teologia cattolica, quella della transustanziazione, rinnegando tutti gli altri processi eucaristici (cfr. [69], [120], [121], [143]).

l'anima e la divinità di Gesù Cristo, che, per questo tramite, perpetua la sua *presenza* nella Chiesa mediante la presenza reale, rinnova perennemente il sacrificio della Chiesa nella Messa, si dona ai fedeli come nutrimento spirituale nella Comunione. A transustanziazione avvenuta, resta solo la sostanza (essenza spirituale) e la realtà del Corpo del Signore, sotto il velo delle specie eucaristiche, che non sono più né vero pane né vero vino, ma solo apparenze di pane e vino – per l'appunto denominate *specie eucaristiche* – le quali, essendo percepibili coi sensi, rimangono frattanto pienamente mantenute, proprio secondo una dialettica simile a quella ierofanica<sup>29</sup>. Il concetto di transustanziazione non vuole spiegare *come* la presenza di Gesù Cristo si realizzi, bensì vuole esprimere, in maniera linguisticamente univoca, che quanto di Gesù Cristo viene offerto nella consacrazione liturgica, è lui stesso nella sua realtà (ontologica) *trasfigurata*, la quale non cambia nulla della realtà (ontica) empiricamente sperimentale delle offerte. Delle problematicità concettuali sorsero allorché queste nozioni eucaristiche vennero raffrontate con le contestualità della filosofia naturale del tardo Medioevo, assumendo man mano sempre maggior criticità con l'avanzare del progresso culturale, fino a raggiungere livelli di incompatibilità manifesta con l'avvento del nuovo metodo scientifico. In [129], c'è una sintetica ma completa disamina di quest'ultimi sviluppi storico-fondazionali. In risposta a tale problematicità epistemologica, che s'è venuta via via sempre più ad ampliarne in forza al serrato confronto speculativo fra filosofia della scienza e dottrine teologiche, le più recenti ed ufficiali dichiarazioni hanno a tal proposito ristabilito il giusto contesto in cui tale dibattito deve essere ricondotto per dirimere la questione, quello ontologico-metafisico. Insomma, una tale discussione epistemologica deve esplicarsi per il tramite di un discorso generale sull'essere e sull'ente, anche condotto dal punto di vista della teoria gnoseologica dei cambi concettuali (possibilmente di tipo toulmiano) nei suoi rapporti con le scienze, in cui, come delineato nelle precedenti sezioni, un ruolo chiave è svolto proprio da certi meccanismi o processi di trasformazione semantico-pragmatici istituiti per l'appunto fra quei concetti appartenenti a quegli ambiti disciplinari chiamati in causa, nella fattispecie l'ambito teologico della dottrina eucaristica in rapporto a quello delle scienze naturali. L'esigenza poi di un opportuno ricollocamento teoretico di tale discussione entro il contesto metafisico è peraltro dovuta soprattutto a quella non indifferente negligenza che, dalla rivoluzione galileiana in poi, s'è via via sempre più rimostrata nei confronti di tutti quei contenuti metafisici che il pensiero scientifico ha sempre avuto, e tuttora porta, in suo seno. In questi termini, allora, non vengono più sollevate obiezioni contro quelle formulazioni che collocano le specie eucaristiche, o entro un nuovo contesto di significazione, rimanendo quindi ancora intelligibili tramite appunto un processo semantico di *transignificazione*, oppure vengono concepite da un altro punto di vista pragmatico per cui tali cibi non hanno più fini nutritivi bensì acquisiscono, tramite un processo pragmatico di *transfinalizzazione*, altri usi e finalità. Ma, storicamente, ricordiamolo a scanso di equivoci, già i padri del concilio tridentino avevano invocato questi processi di transignificazione e transfinalizzazione per giustificare la conversione eucaristica per transustanziazione (cfr. [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [103], [125], [129], [143]).

Ad esempio, la considerazione dei cambi concettuali (di tipo toulmiano), all'interno dei quali operano, anche a parità di logico-sintattici, soprattutto meccanismi di trasformazione semantico-pragmatica, permette tra l'altro di porre in relazione l'essere con l'ente, in particolar modo allorquando ci si riconduce all'autenticità ed originarietà del pensiero dell'antica filosofia greca. In merito alle dottrine eucaristiche, di cui al precedente paragrafo 4 abbiamo già posto in rilievo la loro possibile funzione epistemica in relazione alle dottrine alchemiche, e viceversa, la teoria aristotelica della sostanza sembra fornire un quadro teorico in cui è possibile reconsiderarla al fine di una sua esplicazione maggiormente coerente e concettualmente comprensiva, anche grazie alla riscoperta delle radici di tale dottrina, da rintracciare nelle teorie della sostanza,

---

<sup>29</sup>Si rammenti, a tal proposito, quanto già detto al paragrafo 3 secondo cui le varie ierofanie storicamente altro non sono, secondo Mircea Eliade, che prefigurazioni del mistero cardine dell'Eucaristia (cfr. [39], [41]).



quella aristotelica essendone stata la prima ad avere carattere di compiutezza, i cui capisaldi sono stati esposti nella precedente sezione. Per quel che ci riguarda, ricordiamo solo come, secondo Aristotele, ogni ente finito possa caratterizzarsi per mezzo di dieci categorie ontologiche fondamentali ed indipendenti, una inerente la sostanza (l'essenza necessaria dell'ente), quale categoria primaria, le rimanenti nove classificate secondo quantità e qualità, quali categorie assolute, e secondo relazione, spazio, tempo, attività, sofferenza, situazione e possesso, quali categorie relative. Come sopra detto, la dottrina cattolica dell'eucaristia si avvale, tramite la nozione di transustanziazione, della differenza fra la sostanza che si trasforma e gli accidenti che permangono, empiricamente invariati dal punto di vista chimico-fisico, come specie eucaristiche. Grazie alla transustanziazione trasformante, le sostanze spirituali impercettibili del pane e del vino cessano di esistere, perdono il loro soggetto (contrariamente a quanto avviene secondo la teoria della consustanziazione), per trasmutarsi in quella divina (cfr. [143]).

A questo proposito, potrebbe anche ritornare utile – anche sulla base sia del lavoro di Jean-Luc Marion, sostenitore dell'inspiegabilità razionale dell'Eucaristia intesa come un *a priori*, cioè come il darsi concreto del sacramento inteso solamente come la mera oggettivazione materiale di ciò che il soggetto già possiede a livello concettuale, sia del lavoro di Karl Rahner su una cristologia metafisica sulla scia del pensiero heideggeriano – la considerazione della relazione fra essere ed ente fornita, per *distruzione*, dalla fondamentale nozione heideggeriana di *differenza ontologica*<sup>30</sup>, in comparazione critica con quella di transustanziazione, in quanto la prima rimanda alla distinzione fra essere ed ente, che, a sua volta, rinvia alla distinzione fra *verità ontica*, che riguarda l'ente nella sua empiricità e fattuale determinazione, e *verità ontologica*, che inerisce l'essere dell'ente (o, meglio, dell'essente). Ma poiché l'essere non è definibile, in quanto la definizione rimane sempre sul piano ontico (dell'ente), Heidegger conclude come la suddetta differenza ontologica stabilisca lo scarto<sup>31</sup>, il *non*, tra essere ed ente, luogo di rivelazione di essa essendo il *Dasein*, che, trascendendo sé stesso, si rapporta agli altri enti (essenti), comprendendone l'essere. L'essere entifica l'ente e lo rende accessibile, è l'accedere fendente di un'apertura all'interno della quale gli enti divengono visibili; d'altra parte, l'essere dell'ente non ci si dà come un oggetto presente, bensì si svela nell'orizzonte della differenza dall'ente, per cui sarà il senso di questa differenza a dover orientare e guidare la ricerca ontologica volta a determinare le varie modalità dell'essere la cui unità tuttavia è colta non in opposizione ma proprio attraverso la diversità di tali modi di manifestazione dell'essere per mezzo della quale esso assume varie, possibili significazioni. In riferimento al discorso fatto sulle ierofanie di cui al paragrafo 3, la differenza ontologica, nell'evindeziare lo scarto e l'inseparabilità di essere ed ente, rappresenta quindi la condizione indispensabile nella quale l'ontoteologia consente al divino di entrare nell'ambito filosofico, mentre il *Dasein*, l'Esserci nella sua peculiare trascendenza costitutiva, realizza il luogo in cui ricondurre ogni ricerca ontica, ivi compresa quella di Dio, per garantirle un correttivo ontologico, nonché il luogo dove fondare e giustificare la comprensione dell'ente nel suo essere (cfr. [2], [14], [44], [64], [65], [87], [91], [111], [112], [143]).

Dal primo termine della differenza ontologica fra essere ed ente, scaturisce la differenza fra essenza ed esistenza, che, secondo Heidegger, costituisce la struttura dell'appartenenza specifica dell'essere all'ente, ovvero la struttura della costituzione ontologica dell'ente. Essenza ed esistenza, d'altronde, hanno una lunga storia interpretativa legata intrinsecamente alla determinazione della nozione di Dio fin dal loro emergere come strutture ontologiche, per cui, secondo Heidegger, è nella loro genealogia semantica che esse vanno riconsiderate per comprenderne l'autentico senso originario entro l'impianto ontoteologico. Da Aristotele in poi, lungo

<sup>30</sup>Per la prima volta, introdotto nelle lezioni heideggeriane del 1927 sui problemi fondamentali della fenomenologia, svolte quasi contemporaneamente alla stesura di *Essere e tempo*, ma pubblicate solo nel 1975 (cfr. [45], [64], [65]).

<sup>31</sup>Alcune lingue moderne, fra cui l'italiano ed il francese, distinguono fra essere ed ente, così come già precedenti autori richiamarono l'attenzione su tale distinzione ad un livello più metafisico che semplicemente linguistico, fra i quali, ad esempio, Antonio Rosmini (1797-1855) (cfr. [120], [121]).

la filosofia medioevale segnata soprattutto dal pensiero di S. Tommaso e Duns Scoto, fino alla tarda Scolastica di Francisco Suárez (1548-1617), che fornirà le categorie-base su cui poggerà la filosofia moderna, l'ente viene problematizzato nella duplice questione sul "che cosa sia" l'ente e quella "se l'ente sia". In particolare, nel Medioevo, si tratta esplicitamente di una questione centrata sull'essenza e sull'esistenza degli enti, questione che, come sottolineato da Heidegger, è intrinsecamente legata al concetto di Dio. In Dio, infatti, concepito cristianamente come Creatore, si ritrova l'identità di realtà e possibilità. In *Essere e tempo*, Heidegger afferma che Dio è entità infinita che non può mai non essere, dispensatore, a sua volta, dell'essere agli enti contingenti, i quali, appunto, possono anche non essere, cioè ricevono da Altro, da Dio, la loro stessa esistenza. Tuttavia, lo stesso Heidegger, alla fine, si convince che Dio non sia come lo si è filosoficamente rappresentato lungo i secoli, ossia attraverso i parametri concettuali della metafisica greca e medievale (cfr. [2], [14], [44], [64], [65], [72], [87], [91], [111], [112], [143]).

Comunque, nel pensiero medioevale, Dio è l'origine della produttività ontica, l'unico che potrà conoscere gli enti in sé, mentre l'uomo, come ente finito, non creatore spontaneo di altri enti i quali possono esclusivamente assegnarsi ricettivamente a lui, conosce solo i predicati dell'ente. All'idea di Dio come ente creatore infinito, è correlativa quella degli enti finiti creati e, proprio sulla base di questa primeva differenziazione archetipica, viene pensata, secondo diverse modalità esplicantesi sullo sfondo di un unico orizzonte interpretativo, l'articolazione ontologica dell'essenzialità e dell'esistenzialità per tutti gli enti, nonché il loro specifico rapporto. Questa stretta connessione fra la classica articolazione metafisica dell'essere in *essentia* ed *existentia* e la problematica teologica, viene intesa da Heidegger proprio come il modo fondamentale in cui la metafisica medievale (e, tramite essa, quella moderna), riprende e sviluppa la precipua identificazione aristotelica fra filosofia prima e teologia. D'altronde, proprio nella teoria aristotelica della sostanza, si afferma che l'essere, nel suo significato esistenziale, pur dicendosi in molti modi, rinvia comunque ad un unico significato primario e fondamentale, quello di *sostanza*, la prima delle categorie, la quale è essenza (o essere predicato) per sé, essere in atto, essenza necessaria ed universale, il *tì estì* di un ente, l'essere dell'essere, come già detto, nella sua duplice funzione di essenza dell'essere e di essere dell'essenza, il significato fondamentale del concetto di essere ed oggetto proprio della filosofia prima (metafisica), ovvero di quella scienza che deve costituire il fondamento comune e la giustificazione ultima di tutte le altre scienze particolari, cioè la struttura sostanziale dell'essere è il fondamento del pensiero scientifico (cfr. [2], [14], [44], [64], [65], [72], [87], [91], [111], [112], [143]).

Ragion per cui, sarebbe auspicabile, sulla scorta di quanto detto finora, ripensare e riformulare l'intera dottrina eucaristica seguendo sia le linee programmatiche e metodologiche della ricerca filosofica indicate da Heidegger (e fundamentalmente centrate su un'*analitica esistenziale* principalmente condotta per *distruzione*) sia le ultime tendenze della filosofia analitica (di cui alla fine del paragrafo 2), quindi, in particolare, ritornare all'autenticità dell'originario pensiero filosofico antico, quello aristotelico in special modo, che, per quanto appena sopra detto, si presta meglio ad inquadrare, nella sua teoria della sostanza (come delineata alla precedente sezione), in maniera coerente e comprensiva, le varie concezioni del sacramento eucaristico (perlopiù risalenti al periodo medievale), nonché precisare e chiarificare quali possono essere sia i termini del dialogo che i possibili rapporti col pensiero scientifico moderno, attraverso un'attenta, opportuna e dettagliata rivisitazione del ruolo svolto dalla concezione aristotelica delle categorie, come accennata alla fine del precedente paragrafo, nel tematizzare la dottrina eucaristica della teologia cattolica. In questa sorta di essenzialismo aristotelico della nuova epistemologia, sarà altresì possibile scorgere più profondi legami con il pensiero scientifico moderno, ristabiliti all'interno della teoria dei cambi concettuali di tipo toulmiano, prevalentemente caratterizzati da varianza semantica, ed articolata all'interno di un più vasto discorso metafisico su essere, esistenza ed ente, triade metafisica questa, fondamentale e centrale, attraverso cui correttamente declinare quegli autentici rapporti sussistenti fra pensiero filosofico e pensiero

scientifico a ché possano giustamente e meritatamente rivalutarsi tutti quei contenuti metafisici che la scienza certamente contiene ma che, finora, sono stati del tutto ignorati, a scapito di un proficuo e non polemico dialogo fra i due saperi, riscoprendone così le comuni ed autentiche radici insite nell'antica filosofia greca. Ed è proprio il sistema filosofico heideggeriano quello che meglio risulta prestarsi sia al recepimento che all'evasione speculativa di queste richieste.

Infatti, tale 'genuina' rilettura del pensiero aristotelico da parte di Heidegger, che vede nella filosofia prima dello Stagirita una valenza protologica radicale fondante il primo ontoteologismo metafisico *in nuce* con l'implicita apertura al doppio accesso alla questione dell'ente (*domanda metafisica*) col duplice interrogare sull'ente in quanto tale e sull'ente divino, dovrebbe condursi lungo quel percorso mirabilmente indicatoci da Heidegger che, con la sua profonda padronanza critica della storia della filosofia, fondò l'*ontoteologia* proprio in riferimento alla metafisica aristotelica la quale, precisa il filosofo di Meßkirch, ha pensato l'essere sia come ente in generale (ontologia) sia come ente supremo (teologia), instaurando, così, un inscindibile rapporto ciclico fra ontologia e teologia. Se la metafisica, dice Heidegger, pensa l'essente guardando al fondamento che è comune ad ogni essente come tale, allora essa è una logica intesa come onto-logica. Se la metafisica pensa l'essente come tale nella sua totalità, cioè guardando all'essente supremo, quello che fonda ogni cosa giustificandola, allora essa è una logica intesa come teo-logica. Ne segue, allora, che la metafisica è costitutivamente onto-teo-logia, ovvero unità inscindibile di ontologia, teologia e logica: è ontologia perché si interroga sul fondamento dell'ente, obliando l'essere in quanto tale; è teologia, perché procedendo di ente in ente, perviene a quell'ente fondante supremo che è Dio; è logica, infine, perché, pensando l'essere in riferimento alla ragione, ossia ad una rappresentazione razionale-fondante dell'ente, stabilisce un predominio del pensiero sull'essere<sup>32</sup>. Dunque, l'«oblio dell'essere» si concretizza nella concezione della metafisica come *ontoteologia*, ossia come discorso sull'ente che mette capo all'idea di Dio come ente fondante supremo (cfr. [1], [2], [44], [47], [87], [136], [139]).

È stato<sup>33</sup>, dunque, Heidegger, attraverso la sua metodologia riduttiva imperniata principalmente su una ricerca di tipo protologico, a riabilitare degnamente Aristotele, da lui considerato il fondatore della quæstio crucis del pensiero filosofico (la *Seinsfrage*, la questione dell'essere), tramite una rivalutazione dell'ontoteologia intesa, nelle sue basilari linee paradigmatiche, secondo quanto appena detto finora. In particolare, entro questo contesto, l'*ousia* è, così come reinterpretata dall'ermeneutica heideggeriana, l'essere di ciascun ente in quanto essenza, ciò che già sempre si fa incontro in esso. Heidegger, poi, rintraccia pure una fondamentale ambiguità del termine *ousia* quale essa si presenta nel pensiero aristotelico, in quanto tale perdurante esistere dell'*ousia*, questo esistere cioè sempre con riferimento al centro di ciò che è (l'essenza), si può dare, invero, sia nell'ordine temporale, alla maniera delle sostanze corruttibili, sia al di fuori dell'ordine del tempo, nel regime dell'eterno, come ciò che è imperituro. Tuttavia, questa diramazione semantica della nozione di *ousia* aristotelica, come Heidegger ancora evidenzia, converge all'interno di quello specifico ente che Aristotele chiama *theïon*, il divino, dove l'*ousia*, nelle sue connotazioni ontiche, subisce uno slittamento semantico da modalità di enticità, come *deutera ousia* a sostanza prima, a *prōtē ousia*, slittamento, questo, omologo allo slittamento paradigmatico dalla ontologica *physis* alla teologica *hypostatis*, come descritto da Lèonzio di Bisanzio, con cui si ritrova Dio. Dunque, tale duplicità onto-teologica – che, assegnando supporto teologico alla metafisica, risponde alla domanda metafisica – è insita nella nozione aristotelica di *ousia*; in merito a tale intersecazione di ontologia e teologia, per la prima volta dichiarata da Aristotele, Heidegger è del parere che si tratti dell'integrazione della ricerca (ontologica) sull'essere dell'ente con una scienza dell'ente preminente. Come Heidegger precisa nel suo corso del 1928 sui *Principi metafisici della logica*, e come già discusso dianzi, *ousia* indica sia il *modus*

<sup>32</sup>Tant'è che Hegel, sulla scia di questa connessione, arrivò ad identificare essere e pensiero, ovvero a fare del pensiero l'essere dell'ente (cfr. [2]).

<sup>33</sup>In questa parte della trattazione, seguiamo soprattutto [87].

*essendi* – espresso dalla domanda "che cos'è" – sia il *modus existendi* – espresso dalla domanda "che è" – dell'ente; e ciò altro non è che la duplicità insita nella domanda metafisica. Come *modus essendi*, l'*ousia* è un  $\alpha\epsilon\iota\ \omicron\nu$  (*aei on*), quell'essere della cosa che persiste e ritorna sempre, che permane dietro il fluire fenomenico e nel mutare delle determinazioni inessenziali della cosa, mentre, come *modus existendi*, è un  $\alpha\epsilon\iota\ \omicron\nu$  (*aei on*) a sua volta inteso: 1) sia come l'essere al modo della sostanza in genere, come ciò che è per sé rispetto a ciò che è in altro e che, nella sua forma, esorbita dall'ordine temporale, a differenza della sua materia che accoglie tutte quelle determinazioni contrarie attraverso cui si esprime il mutamento, 2) sia come l'essere di un ente in sé imperituro e non passibile di alcun tipo di cambiamento in quanto immateriale ed atemporale (cfr. [16], [87], [88]).

Come risultanza della ricerca protologica promossa dalla domanda metafisica, la convergenza nell'ente supremo (o sommo) del duplice aspetto del principio come "che cos'è" dell'ente e come origine del "che è" dell'ente, quindi come principio dell'*essentia* e dell'*existentia* dell'ente, è, nella prospettiva protologica della metafisica, la convergenza dell'interrogazione sull'ente nel senso della ricerca del suo principio d'essere, dell'essenza e della domanda sull'ente nel senso della ricerca del principio della sua esistenza. La recondita natura teologica della metafisica come risultato della struttura ontoteologica del pensare metafisico non è, secondo Heidegger, esclusivo appannaggio della filosofia cristiana o tipico della metafisica scolastica moderna, ma è già iscritto nell'originaria impostazione greca della metafisica, principalmente ad opera di Aristotele. Heidegger riflette sulla struttura della metafisica come risulta all'età moderna, individuandone la base nell'ontologia e il vertice nella teologia: la prima tratta di ciò che appartiene ad una cosa in generale, ad un ente in genere, all'*ens commune*, mentre la seconda tratta dell'ente più elevato e più vero in assoluto, del *summum ens*, ribadendo come questa partizione della metafisica risalga ad Aristotele. Heidegger mette in luce, così, una sorta di valenza semantica primitiva ed autentica, 'genuina' come direbbe Heidegger stesso, corrispondente a quell'iniziale apertura, schiudersi, dell'essenza della metafisica non ancora legata a contenuti religioso-dottrinali, ed insita nell'unità primeva di ontologia e teologia della filosofia prima aristotelica, nell'originaria orditura metafisica di *archè* e *physis* (entro cui collocare la dialettica ierofanica), abbracciante l'ente nella sua totalità, l'intero dell'ente, da cui ne scaturì poi la successiva duplicità onto-teologica, compendiata nella domanda metafisica, dell'ente in quanto tale e dell'ente divino, ad opera del pensiero medievale (cfr. [87]).

Ancora sulla base di quanto detto al paragrafo 3, dall'ermeneutica heideggeriana sull'essere, condotta con profonda ed incisiva analisi etimologica degli inerenti termini greci, l'essere è inteso, pensato, come *presenza* (*Anwesen* in termini heideggeriani, cioè l'esser-presente), la quale veniva appunto esperita dai Greci non in termini di durata ma di insorgenza, non come una permanenza, come il dispiegamento orizzontale<sup>34</sup> di una dimensione temporale legata a rappresentazioni spaziali (e così estranea al tempo autentico greco), bensì come un accadimento improvviso, un evenire verticalmente<sup>35</sup> irrompente. Platone parlò propriamente di *parusia* come presenza, partecipazione delle idee nella realtà sensibile, che Aristotele mutuò per riferirsi alla presenza della forma nella materia. Ma, proprio per rendere il concetto ed il significato primevo di questa genuina, autentica ed originaria modalità della presenza, Heidegger coniò il termine *Anwesenung*, per l'irrompere-alla-presenza, ed il termine *Anwesenheit* per lo stato-di-presenza. Heidegger dice che è proprio il venire alla presenza *Anwesenung* l'elemento decisivo che porta al concetto greco di essere. Non il mero essere presente sottomano (*Vorhandenheit*), né ciò che si esaurisce nella sola stabilità (*Beständigkeit*), bensì il venire, l'irrompere, alla presenza (*Anwesenung*) nel senso di venir fuori nello svelato e venire allo scoperto. Il riferimento alla sola durata

<sup>34</sup>In allusione geometrica ad una possibile interpretazione relativistica di tipo minkowskiano della riflessione heideggeriana su essere e tempo (cfr. [59]).

<sup>35</sup>Ancora in allusione geometrica ad una possibile interpretazione relativistica di tipo minkowskiano della riflessione heideggeriana su essere e tempo (cfr. [59]).

non coglie il venire alla presenza, il cominciamento che le è proprio, ed Heidegger utilizza il termine *Anwesenung* finanche per descrivere la successiva nozione di "presenza stabile" propria della metafisica. L'essere è dunque esperito come presenza, come *Anwesenung*, il venire alla presenza, cioè come il mostrarsi nella presenza di ciò che è primo e costantemente, che dà già prima, ad ogni ente di volta in volta singolarmente preso, l'*aspetto* di un ente, mantenendosi nel proprio compimento, giacché è il "primo da cui" di ogni mostrarsi nella presenza. Ed è proprio Aristotele il pensatore greco più vicino a questa concezione dell'essere come cominciamento, come venire, adire, alla presenza, comprendendo l'*ousia* come *Beständigen Anwesenung*, cioè presenza sussistente. La successiva trasformazione che vede via via il consolidarsi della presenza in stabilità ed il nascondimento, annullamento, della *presenza* a favore del *presente*, segnò la nascita della metafisica<sup>36</sup>. A proposito del termine heideggeriano *Anwesenung*, che pregnamente significa "il mostrarsi nella presenza", alcuni autori (fra cui Gino Zaccaria ed Eugenio Mazzarella) lo traducono con il termine *adstanziazione* per evidenziare il dispiegarsi dell'essere nell'adire, cioè nell'andare verso, la presenza, il movimento del suo disvelarsi ed installarsi nell'aperto, il suo ostensivo stanziarsi nel tempo, caratterizzanti l'*ousia*, conformemente alla sua fenomenicità, come quel che costantemente è presente in quanto ciò che stabilmente permane. In ogni caso, questo disvelamento ha, nel Dasein, nell'Esserci, il suo privilegiato punto di riferimento, in quanto luogo per eccellenza di apertura dell'essere (cfr. [87], [94], [151], [152]).

Dalla rilettura dell'opera di Anassimandro, Heidegger evidenzia poi i punti cruciali del passaggio dalla *presenza* al *presente*, parallelo alla nascita della metafisica. Il permanere, che sembra solo essere un consolidarsi della *presenza*, dunque ancora una sua modalità, è in realtà uno scostamento verso il suo altro (alterità). Infatti, il permanere è il carattere proprio del *presente*. Il carattere proprio della presenza è, al contrario, l'eclissarsi, il nascondersi. Il "divenire-permanenza" non è, dunque, in ultima analisi, una trasformazione ma un annullamento, per cui, quando la presenza "diventa" permanenza e stabilità (cioè, presente), essa è, per tutto il tempo a seguire, "nascosta" a favore del presente; ed, ancora una volta, è in questa fondamentale e primeva dialettica heideggeriana fra presenza e presente che va altresì riconsiderata la dialettica ierofanica di cui al paragrafo 3. Nel periodo greco, la presenza (reale) era esperita come "presenza" e non come "presente", diversamente dai periodi a venire. L'essere, nella sua verità, nel suo vibrare, nel suo mistero e nella pienezza del suo nulla, era allora estremamente prossimo, portatore di logos e pensiero. Con la nascita della metafisica, il "nulla" dell'essere si è man mano entificato, riempito di ente, per cui la presenza ha fatto posto al presente, che l'ha scalzato. Da questo momento in poi, non solo l'essere non è "pensato" nella sua dimensione temporale ma, in quanto nascosto a favore di altro, l'ente, ovvero il presente stabile, questa stessa dimensione temporale non essendo più neanche "pensabile". È questa la ragione per cui tutta la lunga storia della metafisica, seguita al declino del cominciamento, era condannata a non essere altro che un perpetuarsi, sempre più immobile e sempre più nascondente, occultante, di quel primo gesto di ricoprimento che man mano porterà all'«oblio dell'essere», da cui l'originale programma heideggeriano di una *distruzione* della storia della metafisica. La presenza, dunque la dimensione temporale dell'essere, quindi ancora il senso e la verità di questo, rimane

---

<sup>36</sup>Decisiva, a questo proposito, è proprio l'analisi etimologica condotta da Heidegger sui termini presenza e presente. Invero, il termine *presenza* deriva dal latino *præsentia*, participio presente di *præ-esse* che significa "essere innanzi, al cospetto di", "essere qui", in opposizione ad *absentia*, participio presente di *ab-esse* che significa "essere altrove, lontano" (alterità), e poiché il termine *presente* deriva dal latino *præ-sens*, con questo rifatto, mediante cambiamento di prefisso, su *absens*, cioè "assenza", "mancanza", ne segue nuovamente che una basilare dialettica oppositiva insiste fra i due termini presenza-presente, coppia che, a sua volta, è, come abbiamo appena visto, strettamente correlata al termine "essere", per il tramite della radice *esse*. Donde deriva, d'accordo con Nietzsche, l'equazione heideggeriana estrema «metafisica = nichilismo», cioè la metafisica è la storia nella quale, per essenza, dell'essere stesso non ne è niente, ossia la metafisica è, in quanto tale, autentico nichilismo. Da qui, la potenza gnoseologica dell'analisi etimologica adottata dall'ermeneutica heideggeriana alla ricerca dell'autentico senso dell'essere nell'originario pensiero filosofico antico (cfr. [54]).

impensato perché la presenza [il sacro ierofanico a livello ontologico] si ritrae a favore del presente [il profano ierofanico a livello ontico], ritrarsi, questo, che è esso stesso fondato sull'essenza medesima della presenza. L'ente [la *physis* della ierofania] è così confusamente scambiato per l'essere [l'*arché* della ierofania], quest'ultimo venendo pres-entificato, cioè pensato, al presente, sulla base dell'ente, per cui non sussiste più alcun modo di pensare l'essere stesso, non rimanendo altro che riconoscere come quel poco che lo costituisca sia la presenza, dunque il tempo (cfr. [152]).

Quindi, riconsiderare la questione dell'essere e riconoscerlo in quanto tale, è anzitutto riconoscere che l'ontologia, nonostante l'etimo del suo nome, non tratta dell'essere che l'attraversa e la percorre solo come "assente", bensì è seguire a monte le tracce di questo "assente" fino al luogo della sua prima e fugace apertura, in cui si dispiegò come la presenza stessa, così come pure è continuare a seguire quella luce che esso ancora emana onticamente – i.e., il simbolico, tra cui v'è il linguaggio – da tale apertura, fenditura, iniziale, tentando di chiarire quel che significa presenza e riconoscendo in essa, come carattere determinante, il nascondimento stesso (del divino<sup>37</sup>). A questo punto, si attua la sospensione dell'oblio, ha luogo qualcosa di simile all'incontro, tanto a lungo rinviato, con il cominciamento e l'esperienza originaria che esso fece nella presenza. Perciò, sembra che il lavoro di scoprimento, di disvelamento, ormai portato a termine, renda finalmente possibile il compito a cui si tendeva (come ripromessosi in *Essere e tempo*), ovvero, una volta scoperta la presenza nel suo carattere proprio, si risale alla provenienza della presenza come assenza e, a maggior ragione, del persistere e del permanere: il tempo. In tal modo, l'essere potrebbe, a partire dal tempo, essere svelato e pensato propriamente come quel che fu sempre in modo impensato<sup>38</sup>. L'oblio dell'essere che la metafisica porta con sé, non è frutto di una negligenza umana, ma risponde all'enigma della struttura dell'essere nel suo rapportarsi all'ente, introducendo così la differenza ontologica in virtù della quale l'essere, mentre si rivela nell'ente, si nasconde in quanto tale, si sospende (*epoché* dell'essere, in termini husserliani), dando così luogo alle varie epoche storiche, al *Geschick*, il destino, uno dei termini fondamentali dell'ultimo Heidegger per dire l'essere, ed il cui tratto precipuo è quello per cui, mentre l'essere si rivela, al contempo (sincronicamente) si nasconde, dando appunto luogo alle varie epoche storiche. Ogni epoca va da un massimo aurorale di rivelazione dell'essere (periodo classico antico) ad un minimo finale (prossimo venturo), raggiunto il quale si ha un capovolgimento quindi l'irruzione di una nuova rivelazione ad opera dell'essere che si rivelerà stavolta nel pensiero poetico. Noi oggi viviamo, ancor più del periodo heideggeriano, nel momento finale della metafisica, nel suo acme di povertà, in cui l'essere è obliato più che mai, mentre l'ente ha sempre più imposto il suo dominio pressoché assoluto sotto forma di soggetto onnipotente: da qui il soggettivismo, l'egotismo, l'umanesimo, la tecnica, la riduzione (materialistica) dell'essere a ente oppure a sommo ente (cfr. [66], [152]).

## 8 Conclusioni

Se, dunque, consideriamo, con Mircea Eliade, ogni *ierofania* come una prefigurazione arcaica del mistero centrale del dogma cristiano dell'*Eucaristia*, quindi se riconduciamo la relativa *dialettica ierofanica* entro la dialettica metafisica *presenza-presente* così come formulata in termini del sistema teoretico ontoteologico heideggeriano, allora, relativamente alla problematica concernente la conversione eucaristica, risulta maggiormente coerente ed autentica, da un punto di vista filosofico, una teoria della transustanziazione rispetto ad una consustanziale, proprio

<sup>37</sup>Nel caso del dogma cristiano eucaristico, ciò che caratterizza l'Eucaristia è proprio l'esser un mistero di *kenosis*, cioè di umiltà e di nascondimento, e vivere l'Eucaristia significa quindi vivere nell'umiltà, nel silenzio e nel nascondimento (cfr. [35]).

<sup>38</sup>Ed è proprio a questo punto che, nel movimento dell'essere, compendosi, ci si volgerà poi indietro, verso l'*oltrepassamento* dell'ostacolo, come suol dirsi.

in forza di quest'ultima dialettica metafisica quale risultante da quella profonda ed incisiva ermeneutica heideggeriana condotta sull'antico pensiero filosofico greco, centrata su quello aristotelico in particolare, dal grande maestro di Meßkirch. Ed è proprio all'interno di questo nuovo contesto epistemologico heideggeriano, fondato sull'ontoteologia, che debbono altresì rintracciarsi quegli autentici e reconditi legami fra pensiero scientifico e dottrine teologiche che, se non collocati e discussi entro un apposito schema esplicativo che parta dalla fondamentale distinzione heideggeriana fra livello ontologico e livello ontico della relativa trattazione, conducono, come fatto finora, solo a sterili quanto confuse speculazioni inconcludenti su entrambi i versanti. Ciò d'altronde è già contenuto nelle ultime riforme sulla dottrina cattolica del Sacramento dell'Eucaristia, solennemente espresse nell'Enciclica del 1965 di Papa Paolo VI (cfr. [103]), secondo cui, in merito al SS. Mistero dell'Eucaristia ed alla presenza reale di Cristo,

«[...] perché nessuno fraintenda questo modo di presenza, che supera le leggi della natura e costituisce nel suo genere il più grande dei miracoli, è necessario ascoltare docilmente la voce della Chiesa docente e orante. Ora questa voce, che riecheggia continuamente la voce di Cristo, ci assicura che Cristo non si fa presente in questo Sacramento se non per la conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo di Cristo e di tutta la sostanza del vino nel suo sangue; conversione singolare e mirabile che la Chiesa Cattolica chiama giustamente e propriamente transustanziazione. Avvenuta la transustanziazione, le specie del pane e del vino senza dubbio acquistano un nuovo fine, non essendo più l'usuale pane e l'usuale bevanda, ma il segno di una cosa sacra e il segno di un alimento spirituale; ma intanto acquistano nuovo significato e nuovo fine in quanto contengono una nuova realtà, che giustamente denominiamo ontologica. Giacché sotto le predette specie non c'è più quel che c'era prima, ma un'altra cosa del tutto diversa; e ciò non soltanto in base al giudizio della fede della Chiesa, ma per la realtà oggettiva, poiché, convertita la sostanza o natura del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo, nulla rimane più del pane e del vino che le sole specie, sotto le quali Cristo tutto intero è presente nella sua fisica realtà anche corporalmente, sebbene non allo stesso modo con cui i corpi sono nel luogo. Per questo i Padri ebbero gran cura di avvertire i fedeli che nel considerare questo augustissimo Sacramento non si affidassero ai sensi, che rilevano le proprietà del pane e del vino, ma alle parole di Cristo, che hanno la forza di mutare, trasformare, transelementare<sup>39</sup> il pane e il vino nel corpo e nel sangue di lui; invero, come spesso dicono i Padri, la virtù che opera questo prodigio è la medesima virtù di Dio onnipotente, che al principio del tempo ha creato dal nulla l'universo» ([103], 47., 48.)

## Riferimenti bibliografici

- [1] N. Abbagnano, G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri, *Storia della filosofia*, 10 voll., TEA-Tascabili degli Editori Associati, Milano, IT, 1995-96.
- [2] N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata a cura di Giovanni Fornero, UTET Libreria, Torino, IT, 1998.
- [3] E. Agazzi, *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Casa Editrice C. Manfredi, Milano, IT, 1969.

---

<sup>39</sup>Cfr. [48], [100], [132]. Circa la nozione di *transelementare*, ed il suo significato filosofico, fu forse Aristotele il primo ad averla utilizzata implicitamente nel Libro XI della *Metafisica*, nel distinguere un infinito elementare da un infinito transelementare (cfr. [6], nota e commento di C.A. Viano N. 26 al Libro XI), quindi ripresa, intorno al IV secolo d.C. proprio in relazione alla dottrina eucaristica, da San Gregorio vescovo di Nissa e San Giovanni Crisostomo (cfr. [107]) e dal teologo e filosofo francescano Claude Frassen (1620-1711) che parlò dell'evenienza di un processo sia transelementare che transustanziale durante la conversione eucaristica (cfr. [51], p. 114).

- [4] A. Ambrosetti, *La matematica e l'esistenza di Dio*, Lindau, Torino, IT, 2009.
- [5] V. Andreoli, *Un secolo di follia. Il Novecento fra terapia della parola e dei farmaci*, RCS Libri, Milano, IT, 1998.
- [6] Aristotele, *Opere filosofiche*, Volume I, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino, IT, 2015.
- [7] J.M. Aubert, *Cosmologia. Filosofia della Natura*, Paideia Editrice, Brescia, IT, 1968.
- [8] V. Barone, *Relatività. Principi e applicazioni*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 2004.
- [9] G.L. Beccaria (a cura di), *Dizionario di linguistica*, nuova edizione, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 2004.
- [10] S.S. Papa Benedetto XVI, *La Sacra Famiglia*, Piccola Casa Editrice, San Giuliano Milanese (MI), IT, 2012.
- [11] G. Bernardini, *Fisica Generale*, Parte I, 14<sup>a</sup> edizione, Libreria Eredi Virgilio Veschi, Roma, IT, 1974.
- [12] P. Bertolini, *Fenomenologia e pedagogia*, Malipiero Editore, Bologna, IT, 1958.
- [13] M.L. Bianca, G. Nicolaci (a cura di), Struttura e livelli ontologici del reale, *Giornale di Metafisica*, Anno XXXV, Numeri 2-3, 2013, parte I.
- [14] F. Brezzi, *Dizionario dei termini e dei concetti filosofici*, Newton Compton editori, Roma, IT, 1994.
- [15] A. Briguglia, G. Savagnone, *Scienza e fede. La pazienza del dialogo*, Casa Editrice Elledici, Torino, IT, 2010.
- [16] W.A. Brogan, *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, New York, NY, 2005.
- [17] J.P. Burgess, *Philosophical Logic*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2009.
- [18] R. Caillois, *L'uomo e il sacro*, a cura di U.M. Olivieri, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 2001.
- [19] G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher Editore, Torino, IT, 1976.
- [20] G. Cambiano, *Storia della filosofia antica*, Editori Laterza, Bari, IT, 2004.
- [21] E. Carruccio, *Mondi della logica*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, IT, 1971.
- [22] A. Carsetti, *Logica, Linguaggio, Semantica*, Palumbo Editore, Palermo, IT, 1976.
- [23] R. Casati, A.C. Varzi, "Un altro mondo?", *Rivista di Estetica*, 42 (2002) pp. 131-159.
- [24] P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova Editrice, Roma, IT, 2011.
- [25] M.L. Dalla Chiara, G. Toraldo di Francia, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Editori Laterza, Bari, IT, 1999.
- [26] M. Daumas (a cura di), *Storia della scienza*, 2 voll., con prefazione di Paolo Casini, Editori Laterza, Bari, IT, 1969.
- [27] P. De Giacomo, *Elementi di Psicopatologia*, con prefazione del Prof. G.A. Buscaino, Edizioni Mediterranee, Roma, IT, 1972.



- [28] C. Delperò, *La teologia nella storia. Genesi ed evoluzione del metodo teologico*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, IT, 2004.
- [29] G. De Rosa, "Questo è il mio Corpo. Questo è il mio Sangue. L'istituzione dell'Eucaristia", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3637 (I) (2002) pp. 21-34.
- [30] G. De Rosa, "L'Eucaristia nella vita della Chiesa. Dal I al V secolo", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3639 (I) (2002) pp. 232-244.
- [31] G. De Rosa, "L'Eucaristia nella vita della Chiesa. Dal VI secolo a San Tommaso d'Aquino", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3643 (II) (2002) pp. 41-54.
- [32] G. De Rosa, "L'Eucaristia al Concilio di Trento. L'Eucaristia come «Sacramento» e come «Sacrificio»", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3648 (II) (2002) pp. 534-546.
- [33] G. De Rosa, "L'Eucaristia dal Concilio di Trento al Concilio Vaticano II", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3651 (III) (2002) pp. 539-551.
- [34] G. De Rosa, "Il culto eucaristico nella vita della Chiesa", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3664 (I) (2003) pp. 361-373.
- [35] G. De Rosa, "L'Eucaristia vissuta. Linee di spiritualità vissuta", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3666 (I) (2003) pp. 570-581.
- [36] K.S. Donnellan, "Reference and Definite Descriptions", *The Philosophical Review*, 75 (3) (1966) pp. 281-304.
- [37] M. Dummett, *La base logica della metafisica*, Società editrice il Mulino, Bologna, IT, 1996.
- [38] U. Eco, R. Fedriga (a cura di), *Storia della filosofia*, 8 voll., EM Publishers, Milano, IT, 2015.
- [39] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 1976.
- [40] M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 1980.
- [41] M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 1984.
- [42] F. Enriques, *Per la storia della logica. I principii e l'ordine della scienza nel concetto dei pensatori matematici*, ristampa anastatica dell'edizione originale del 1922, a cura di Raffaella Simili, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, IT, 1987.
- [43] F. Enriques, G. De Santillana, *Compendio di storia del pensiero scientifico, dall'antichità fino ai tempi moderni*, ristampa anastatica dell'edizione del 1936, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, IT, 1973.
- [44] C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari, IT, 1984.
- [45] A. Fabris, *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*, ETS-Editrice Tecnico-Scientifica, Pisa, IT, 1988.
- [46] A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Editori Laterza, Bari, 1996.
- [47] A. Fabris, A. Cimino, *Heidegger*, Carocci editore, Roma, IT, 2009.
- [48] G. Ferraro, "Eucaristia e Sacerdozio", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3722 (III) (2005) pp. 152-160.
- [49] G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Editori Laterza, Bari, IT, 2007.

- [50] F. Fordham, *Introduzione a C.G. Jung*, C.E. Giunti-G. Barbèra Editrice Universitaria, Firenze, IT, 1968.
- [51] C. Frassen, *Scotus Academicus Seu Universa Doctoris Subtilis Theologica Dogmata*, Tomus XI: *De Eucharistia et Confirmatione*, Editio Nova, Ex Typographia Sallustiana (Mater Amabilis), Roma, IT, 1902 (prima edizione postuma italiana del 1722).
- [52] A. Frigerio, *Il riferimento singolare. Strumentazioni linguistiche*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 2003.
- [53] E. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1994.
- [54] U. Galimberti, *Invito al pensiero di Martin Heidegger*, Ugo Mursia Editore, Milano, IT, 1987.
- [55] U. Galimberti, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, IT, 2000.
- [56] E. Gattico, J-B. Grize, *La costruzione del discorso quotidiano. Storia della logica naturale*, Bruno Mondadori Editore, Milano, IT, 2007.
- [57] L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 9 voll., nuova edizione, Aldo Garzanti Editore, Milano, IT, 1975-76.
- [58] E.R.A. Giannetto, *Saggi di Storie del Pensiero Scientifico*, Bergamo University Press-Edizioni Sestante, Bergamo, IT, 2005.
- [59] E.R.A. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli editore, Roma, IT, 2010.
- [60] R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano, IT, 1980.
- [61] M. Gliozzi, *Storia della Fisica*, a cura di Alessandra e Ferdinando Gliozzi, Bollati Boringhieri Editore, Torino, IT, 2005.
- [62] M. Gliozzi, "Storia del pensiero fisico", in: L. Berzolari (a cura di), *Enciclopedia delle matematiche elementari e complementi. Con estensione alle principali teorie analitiche, geometriche e fisiche, loro applicazioni e notizie storico-bibliografiche*, Volume III, Parte 2, Editore Ulrico Hoepli, Milano, IT, 1972, pp. 815-883.
- [63] K. Hahlweg, C.A. Hooker (Eds.), *Issues in Evolutionary Epistemology*, State University of New York Press, Albany, NY, 1989.
- [64] M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il nuovo melangolo, Genova, IT, 1999.
- [65] M. Heidegger, *Essere e tempo*, traduzione di Alfredo Marini, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, IT, 2006.
- [66] M. Heidegger, *Sentieri interrotti (Holzwege)*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia Editrice, Firenze, IT, 1968.
- [67] W. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Ugo Mursia Editore, Milano, IT, 1968.
- [68] W. Heisenberg, E. Schrödinger, M. Born, P. Auger, *Discussione sulla fisica moderna*, Paolo Boringhieri editore, Torino, IT, 1979.
- [69] L. Hertling, *Storia della Chiesa*, quinta edizione aggiornata a cura di A. Galuzzi e F. Molinari, Città Nuova Editrice, Roma, IT, 1988.

- [70] G. Iurato, "Un punto d'incontro fra il pensiero epistemologico di Felice Ippolito e l'archeologia industriale, nella disamina di alcune strutture ipogee iblee", *HAL, Archives-ouvertes*, preprint hal-01063823, version 1.
- [71] G. Iurato, "The Dawning of Computational Psychoanalysis. A Proposal for Some First Elementary Formalization Attempts", *International Journal of Cognitive Informatics and Natural Intelligence*, 8 (4) (2014) pp. 50-82.
- [72] G. Iurato, "Max Weber, Carl Schmitt, Jürgen Habermas e le loro comuni radici teologiche nella nozione di ordine, raffrontati da un punto di vista heideggeriano", preprint at *PhilPapers. Online Research in Philosophy*, 17 September 2015.
- [73] D. Jacquette (Ed.), *A Companion to Philosophical Logic*, Wiley-Blackwell Publishing, Ltd., Malden, MA, 2006.
- [74] W.B. Jensen, "Logic, History, and the Chemistry Textbook, III. One Chemical Revolution or Three?", *Journal of Chemical Education*, 75 (8) (1998) pp. 961-969.
- [75] C.G. Jung, *Opere di C.G. Jung*, a cura di L. Aurigemma, Volume 11: *Psicologia e Religione*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1979.
- [76] G.J. Kelly, J. Green, "The Social Nature of Knowing: Toward a Sociocultural Perspective on Conceptual Change and Knowledge Construction", in: B.J. Guzzetti, C.R. Hynd (Eds.), *Perspectives on Conceptual Change. Multiple Ways to Understand Knowing and Learning in a Complex World*, Routledge, New York, UK, 1998, pp. 145-181.
- [77] K. Kerényi, *Il rapporto con il divino*, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 1991.
- [78] D. Knight, *Ideas in Chemistry. A History of the Science*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1992.
- [79] J. Lacan, *Dei Nomi del Padre – Il trionfo della religione*, a cura di J-A. Miller e A. Di Ciaccia, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 2006.
- [80] M. La Forgia, "La sincronicità", in: A. Carotenuto, *Trattato di psicologia analitica*, 2 voll., UTET, Torino, IT, 1992, Cap. XXVIII, pp. 31-59.
- [81] R. Laurentin, *Trattato sulla Trinità. Principio, modello e termine di ogni amore*, Edizioni ART, Roma, IT, 2009.
- [82] K. Lewin, *Principi di psicologia topologica*, traduzione di A. Ossicini, Giunti Organizzazioni Speciali, Firenze, IT, 1961.
- [83] M. Limón, L. Mason, *Reconsidering Conceptual Change: Issues in Theory and Practice*, Springer-Verlag, Berlin & Heidelberg, DE, 2002.
- [84] L. Lombardo-Radice, *Istituzioni di algebra astratta*, con esercizi e complementi a cura di V. Corbas e G. Panella, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, IT, 1968.
- [85] G. Lorizio (a cura di), *Teologia fondamentale*, 3 voll., Città Nuova Editrice, Roma, IT, 2004-05.
- [86] G. Lorizio, N. Galantino (a cura di), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, terza edizione, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, IT, 1997.
- [87] R.M. Lupo, *Aristotele dopo Heidegger. Per una riabilitazione all'onto-teologia*, Biblioteca del Giornale di Metafisica, Volume 10, Casa Editrice Tilgher, Genova, IT, 2010.
- [88] J. MacIntyre, *Shape of Christology. Studies in the Doctrine of the Person of Christ*, 2nd Edition, T& T Clark, Ltd., Edinburgh, UK, 1998.

- [89] G. Maffei, *Jung*, Edizioni Borla, Roma, IT, 1989.
- [90] M. Malatesta, *Dialettica e logica formale*, Liguori Editore, Napoli, IT, 1982.
- [91] J-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI-Società Editrice Internazionale, Torino, IT, 2001.
- [92] A. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1930.
- [93] A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1948.
- [94] E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, II edizione, Guida Editori, Napoli, IT, 2002.
- [95] B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica*, 6 voll., ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna, IT, 2007.
- [96] F. Montecchi, "Famiglia reale e archetipo familiare", in: F. Montecchi (a cura di), *Il "gioco della sabbia" nella pratica analitica*, FrancoAngeli, Milano, IT, 1997, Cap. 5, pp. 84-108.
- [97] F. Montecchi, "Realization and Representation of the Self in the Child", in: R. Hinshaw, M. Stein (Eds.), *Cambridge 2001. Proceedings of the Fifteenth International Congress for Analytical Psychology*, Daimon Verlag, Einsiedeln, CH, 2003, pp. 83-94.
- [98] F. Montecchi, "Genitori reali e immagini genitoriali interne nella salute mentale e comportamentale dei bambini (Le immagini genitoriali interne; Materno-paterno/maschile-femminile e competenza genitoriale; Archetipi genitoriali e archetipo familiare; Pericolosità o incompetenza di un genitore)", in: F. Montecchi (a cura di), *I figli nelle separazioni conflittuali e nella (cosiddetta) PAS (Sindrome di Alienazione Genitoriale). Massacro psicologico e possibilità di riparazione*, FrancoAngeli, Milano, IT, 2014, Parte II, Cap. 3, pp. 37-43.
- [99] W.J. Moore, *Chimica Fisica*, II edizione italiana sulla IV edizione inglese, Piccin Nuova Libreria, Padova, IT, 1979.
- [100] M. Negrelli, *Il culto eucaristico nell'insegnamento del Padre G. Lorgna*, PDUL - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, IT, 1997.
- [101] N.J. Nersessian, *Creating Scientific Concepts*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2008.
- [102] M. Neva, *Amato Masnovo (1880-1955). Un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 2002.
- [103] S.S. Papa Paolo VI, *Mysterium Fidei*, Lettera Enciclica sulla Dottrina e il Culto della SS. Eucaristia, del 3 Settembre 1965, Città del Vaticano, VA, 1965.
- [104] P. Paschini (a cura di), *Enciclopedia Cattolica*, 12 voll., Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico della Città del Vaticano, Casa Editrice G.C. Sansoni, Firenze, IT, 1948-54.
- [105] W. Pauli, "Aspetti scientifici e gnoseologici del problema dell'inconscio", in: W. Pauli, *Fisica e conoscenza*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1964, pp. 133-149.
- [106] C. Pizzi (a cura di), *La logica del tempo*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1974.
- [107] Rev. J. Pohle, *The Sacraments. A Dogmatic Treatise*, Æterna Press, London, UK, 2015.
- [108] C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 2001.
- [109] G. Prandi, *L'uomo che non muore. Religione naturale e psicoanalisi*, A. Armando Editore, Roma, IT, 2013.

- [110] G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., V edizione, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1985-89.
- [111] N. Reali, *Fino all'abbandono. L'Eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova Editrice, Roma, IT, 2001.
- [112] N. Reali (a cura di), *Il mondo del sacramento. Filosofia e teologia a confronto*, Edizioni Paoline, Milano, IT, 2001.
- [113] T. Regge, *Spazio, tempo, relatività*, Loescher editore, Torino, IT, 1981.
- [114] A. Rigobello, *Perché la filosofia*, Editrice La Scuola, Brescia, IT, 1979.
- [115] A. Roob, *Alchimia e misticismo. Segni e meraviglie*, Taschen Books, Milano, IT, 2014.
- [116] L. Romera, *Introduzione alla domanda metafisica*, A. Armando Editore, Roma, IT, 2003.
- [117] S.M. Rosen, *The Self-Evolving Cosmos. A Phenomenological Approach to Nature's Unity-in-Diversity*, World Scientific Publishing Company, Singapore, SG, 2008.
- [118] L. Sacconi, "Presentazione alla prima edizione" di I. Bertini, F. Mani, *Stechiometria. Un avvio allo studio della chimica*, 3<sup>a</sup> edizione, Casa Editrice Ambrosiana, Milano, IT, 1991, p. VII.
- [119] E. Schrödinger, *L'immagine del mondo*, Boringhieri Editore, Torino, IT, 1987.
- [120] M.F. Sciacca, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, 3 voll., Edizioni Cremonese, Roma, IT, 1959.
- [121] M.F. Sciacca, *Filosofia e Metafisica*, 2 voll., II edizione, Marzorati Editore, Milano, IT, 1962.
- [122] M.F. Sciacca, *Ontologia Triadica e Trinitaria. Discorso metafisico-teologico*, Marzorati Editore, Milano, IT, 1972.
- [123] E. Severino, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, nuova edizione, BUR-Rizzoli, Milano, IT, 2009.
- [124] C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Lampugnani Nigri Editore, Milano, IT, 1966.
- [125] F. Spadafora, *L'Eucaristia nella Sacra Scrittura*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, IT, 1971.
- [126] P. Straneo, *Le teorie della fisica nel loro sviluppo storico*, Morcelliana, Brescia, IT, 1959.
- [127] F. Suppe (Ed.), *The Structures of Scientific Theories*, 2nd Edition, University of Illinois Press, Urbana, IL, 1977.
- [128] A. Tagliapietra, "I volti del sacro. La fenomenologia della religione di Rudolf Otto", in: R. Otto, *Il sacro*, a cura di A. Tagliapietra, traduzione di E. Buonaiuti, Claudio Gallone Editore, Milano, IT, 1998, pp. XV-LVII.
- [129] X. Tilliet, *Eucaristia e filosofia*, Editrice Morcelliana, Brescia, IT, 2008.
- [130] R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio, da Anselmo D'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Casa Editrice Marietti, Genova, IT, 2005.
- [131] G. Toraldo di Francia, *L'indagine del mondo fisico*, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 1976.
- [132] A. Tornielli, *Paolo VI. Il Papa di Francesco*, Edizioni Piemme, Segrate (MI), IT, 2014.
- [133] S. Toulmin, *Human Understanding*, Volume I, Oxford University Press, London, UK, 1972.

- [134] S. Vanni Rovighi, *Istituzioni di filosofia*, nuova edizione, Editrice La Scuola, Brescia, IT, 1982.
- [135] A.C. Varzi, *Ontologia*, Editori Laterza, Bari, IT, 2005.
- [136] G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Editori Laterza, Bari, IT, 1980.
- [137] S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi. Autori, opere, teorie, 1895-1985*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, IT, 1986.
- [138] S. Visintin, *Teologia e scienza moderna. Lungo la via del dialogo*, Bonanno Editore, Acireale, Catania, IT, 2010.
- [139] F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Testi di L. Amoroso, R. Cristin, C. Esposito, A. Fabris, M. Ruggenini, L. Samonà, F. Volpi, Editori Laterza, Bari, IT, 1997.
- [140] M-L. Von Franz, *Alchimia*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 1984.
- [141] E. Von Meyer, *Storia della chimica dai tempi più remoti all'epoca moderna*, edizione italiana con note di M. Giuia e C. Giuia Lollini, Ulrico Hoepli Editore-Libraio della Real Casa, Milano, IT, 1915.
- [142] C.F. Von Weizsäcker, *L'uomo nella sua storia. Una sintesi unificatrice del pensiero scientifico, filosofico e politico sullo sfondo della tematica religiosa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), IT, 1994.
- [143] H. Vorgrimler, *Nuovo Dizionario Teologico*, Centro editoriale dehoniano, Bologna, IT, 2004.
- [144] S. Vosniadou (Ed.), *International Handbook of Research on Conceptual Changes*, 2nd Edition, Routledge, New York, NY, 2013.
- [145] P. Watzlawick (a cura di), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, IT, 1988.
- [146] H. Weyl, *Filosofia della matematica e delle scienze naturali*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1967.
- [147] H. Weyl, *Il mondo aperto*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1981.
- [148] A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, introduzione di Antonio Banfi, Boringhieri Editore, Torino, IT, 1979.
- [149] A.I. Woody, R. Findlay Hendry, P. Needham (Eds.), *Philosophy of Chemistry*, Handbook of the Philosophy of Science, Volume 6, North Holland Publishing Company, Amsterdam, NL, 2012.
- [150] C.N. Yang, *La scoperta delle particelle elementari*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1969.
- [151] G. Zaccaria, *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Christian Mariotti Edizioni, Milano, IT, 1999.
- [152] M. Zanatta, *Storia della filosofia antica*, RCS Libri, Milano, IT, 2012.
- [153] M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1997.
- [154] R. Zingales, "Nascita ed evoluzione del linguaggio chimico", *Quaderni di Ricerca in Didattica (Science)*, GRIM (Department of Mathematics, University of Palermo, Italy), 1 (2010) pp. 61-84.
- [155] R. Zingales, "La ricerca dei componenti ultimi della materia: l'approccio filosofico, quello chimico e quello fisico", *CnS - La Chimica nella Scuola*, 32 (4) (2010) pp. 23-40.