



# Alcune riflessioni storico-critiche di epistemologia teologica

Giuseppe Iurato

## ► To cite this version:

| Giuseppe Iurato. Alcune riflessioni storico-critiche di epistemologia teologica. 2015. hal-01235248v2

**HAL Id: hal-01235248**

**<https://hal.science/hal-01235248v2>**

Preprint submitted on 8 Dec 2015

**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.

Da un punto di vista storiografico, si rileva una basilare concomitanza nelle variazioni dei sistemi filosofici e delle dottrine teologiche nelle varie epoche storiche, per cui, se la teologia presuppone costitutivamente e fondamentalmente la filosofia, questa, a sua volta, presenta stretti legami, storicamente riscontrabili, con la teologia in generale, e difatti la filosofia occidentale, soprattutto dal periodo medievale in poi, fino all'epoca moderna, non potrebbe comprendersi appieno se non si facesse esplicito richiamo al cristianesimo ed alle sue categorie teologiche. L'esistenza di questa ineludibile connessione storica bilaterale fra filosofia e teologia, spiega perché, nell'ambito della tradizione culturale occidentale, non è concepibile una storia della teologia priva di rimandi alla storia della filosofia la quale, a sua volta, è inseparabile dallo sviluppo storico della coscienza religiosa e teologica. Se accettiamo una preliminare definizione di *teologia* come scienza<sup>1</sup> della *Rivelazione* di Dio agli uomini, allora, sulla base del significato di quest'ultima, sarà possibile meglio precisare i rapporti fra teologia e filosofia. La Rivelazione, in senso storico, è una nozione eminentemente religiosa appartenente al giudaismo e al cristianesimo, di cui dunque se ne può cogliere la pienezza concettuale solo rifacendosi ai Libri Sacri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, da cui ne è emersa una duplice interpretazione della Rivelazione, intesa sia come *Rivelazione storica*, prettamente religiosa, che come *Rivelazione naturale*, di valore filosofico, anche se non netti e distinti sono i loro confini sì da individuare domini di valenza non disgiunti; ed è proprio in questa comune regione non vuota che si colloca il nostro discorso condotto secondo un percorso ontoteologico heideggeriano il quale, per definizione stessa di ontoteologia, si svolge proprio in questa regione d'intersezione fra filosofia e teologia. Dopo l'enciclica di Papa Pio XII, *Humani generis*, del 1950, fondamento e norma (o regola) prossima della fede è il *magistero ecclesiastico* che, depositario della fede, raccogliendo, approfondendo e tramandando i dati e i dettami della Rivelazione desunti dalla Scrittura e dalla Tradizione quale norma remota, costituisce, col suo solenne e divino insegnamento, la *teologia positiva*, che, a sua volta, costituisce la premessa indispensabile per la *teologia speculativa*, la quale si serve primariamente della filosofia a fini dimostrativi (cfr. [39], [40], [70], [180], [208]).

La prima interpretazione della Rivelazione, nell'accezione di cui appena sopra, è a fondamento di ogni religione e fa riferimento all'*illuminazione* intrinsecamente spirituale di cui gli uomini sono stati investiti lungo il percorso da loro intrapreso, per ufficiale tradizione religiosa,

---

<sup>1</sup>Qualsiasi attività intellettuale condotta sistematicamente sulla base di una razionale preschematizzazione teoretica associata ad una ben precisa e rigorosa metodologia disciplinante una data tematica di studio su un oggetto che comunque si manifesta all'uomo, va intesa, in senso lato, come *scienza* (cfr. [208]).

verso la salvezza, mentre la seconda inerisce la manifestazione, alla luce della ragione umana, di Dio nella Natura e nell'uomo come persona. Nel Concilio Vaticano I, del 1868, s'è riconosciuta ed affermata la capacità della ragione umana a conoscere, con certezza, l'esistenza di Dio prendendo le mosse "dalle cose di questo mondo". L'accento alla realtà di questo mondo sottolinea da una parte il punto di partenza di questa ascesa salvifica verso Dio, dall'altra, che proprio questa conoscenza di Dio rimarrà sempre imperfetta ed analogica. E grazie proprio alla sua iniziale, ricca formazione giovanile, il concetto di Rivelazione è stato assunto, da Martin Heidegger, a fondamento della sua filosofia esistenzialistica che, tuttavia, ha considerato la Rivelazione dell'essere mai perfetta ed esauriente in quanto l'essere si nasconde nel momento stesso in cui esso si rivela, cioè, nelle sue testuali parole, l'essere si sottrae nel mentre si rivela nell'ente che, illuminandolo, al contempo lo svia, indirizzandolo verso l'errore. La Rivelazione dell'essere ha luogo, secondo Heidegger, attraverso il linguaggio il quale non è uno strumento umano ma l'essere stesso nella sua Rivelazione, concezione, questa, del linguaggio, la quale non è oggi più un'esclusiva del pensiero heideggeriano poiché essa ha toccato altri domini, in primis quello della psicoanalisi nell'indirizzo datogli da Jacques Lacan. È stato dunque Heidegger, forte della sua conoscenza e filosofica e scientifica, a gettare le basi di una nuova concezione filosofica esistenzialistica della Rivelazione, all'interno dell'impianto ontoteologico da egli magistralmente ricostruito sulla base di una metodica riscoperta dell'originaria ed autentica metafisica aristotelica fondata sulla teoria della sostanza. La discussione che segue, inerente gli aspetti centrali della dottrina eucaristica, la si vuole proprio condurre entro l'ambito ontoteologico heideggeriano che, come detto sopra, si colloca fra filosofia e teologia e che, nella peculiarità dell'ermeneutica heideggeriana, riesce inoltre, nella distinzione fra livello ontico e livello ontologico dell'indagine filosofica, ad intessere possibili raffronti pure col pensiero scientifico (cfr. [2], [24], [33], [55], [73], [84], [208]).

## 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], [20]). 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], [20], [27]).

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>2</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*, ovverossia 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

---

<sup>2</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. [173], [174]).

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 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], [144]).

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. [63]).

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 *sperimentazione* 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 controreazione 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. [63], [168], [192], [213]). Infine, come non ricordare Benedetto Croce (1866-1952), secondo cui, volenti o nolenti,

*«Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo. Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, o Roma del diritto: per non parlare delle più remote della scrittura, della matematica, della scienza astronomica, della medicina, e di quanto altro si deve all'oriente e all'Egitto. E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perchè l'impulso originario fu e perdura il suo». ([43], p. 289)*

## 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>3</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>4</sup> che man mano condusse

<sup>3</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 *Rhetorica* (cfr. [2], [155]).

<sup>4</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,

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 nella dialettica fra *identità* e *differenza*, ad iniziare da Eraclito e Parmenide, fino a Democrito con l'opposizione "pieno-vuoto". La problematica del nesso identità e differenza nasce con lo stesso sorgere della problematica metafisica. In senso lato, 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], [12], [23], [95], [103], [173], [174], [213]).

Dopo il periodo presocratico<sup>5</sup>, con Platone, il problema del nesso di *identità* e *differenza* si impose come ineludibile, con l'essere che, emergendo nella sua complessa articolazione, implica strutturalmente la differenza, nesso a sua volta in stretta connessione con quello di *unità* e *molteplicità*. L'idea platonica è l'unità, mentre i fenomeni ad essa connessi sono un dispiegarsi dell'unità-nella-molteplicità. A quella platonica segue poi, internamente alla teoria dell'*ipostasi*, la trattazione di Plotino intorno all'Uno (*prima ipostasi*) e intorno al *Nous*<sup>6</sup> (*seconda ipostasi*), con cui il concetto di *alterità* (o *diversità*<sup>7</sup>) acquisisce maggiore importanza soprattutto in relazione al *Principio Assoluto*, vale a dire, per Plotino, l'Uno medesimo<sup>8</sup>. L'Uno viene infatti presentato come *altro* (o *diverso*) rispetto a tutto, nel senso di un'assoluta trascendenza, come "al di sopra" di tutto, e dunque come *in se* differente da tutto (*differenza assoluta*), per cui il concetto di *alterità* si articola, in maniera complessa, nel dispiegarsi dell'Uno nei molti. L'essere, che è originariamente incluso nell'Uno, supera quest'essere-incluso proprio mediante l'*alterità*, ed in questo modo si esplica il dispiegamento dell'Uno nei molti tramite la differenza. Dunque, l'essere mera non-differenza è la differenza assoluta dell'Uno rispetto a ciò che è fondato, la quale

---

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 narcisistica 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 dalla proprio dimora, la psiche, rendendo l'Ego non più padrone in casa sua, e consegnandone la guida all'Es (cfr. [199]).

<sup>5</sup>Qui, seguiamo soprattutto l'introduzione di Adriano Bausola (1930-2000) all'opera di Werner Beierwaltes, [12].

<sup>6</sup>Ovvero l'Intelletto.

<sup>7</sup>Il termine *diversità*, in generale, rimanda ad ogni *alterità*, differenza o dissomiglianza, ed è più generico di questi tre termini o può anche indicare uno di essi, o tutti assieme (cfr. [2]).

<sup>8</sup>L'Uno ipostatico (o teologico) è Dio (o il Bene supremo) inteso come il primo termine del processo dell'*emanazione* e l'ultimo termine del processo di *ritorno*. Già Eraclito diceva che «da tutte le cose l'Uno, e dall'Uno tutte le cose», ma solo col neoplatonismo il termine andò ad indicare la divinità, od il bene supremo, in quanto trascendente rispetto all'essere ed all'intelligenza, quindi al di là d'ogni molteplicità. L'*emanazione* è la principale spiegazione metafisica dei rapporti di Dio con il mondo, che intende conciliare le esigenze dell'immanenza (*generazione*) e della trascendenza (*creazione*). In termini metafisici, i processi di emanazione e ritorno implicano, con Proclo, un «venire dall'Uno» ed un «ritornare all'Uno», articolantisi nella celebre concezione triadica circolare *manenza-processione-ritorno* (o *con-versione*) (cfr. [2], [12]).

di certo implica la sua presenza universalmente fondante in ciò che è diverso da lui. Una tale concezione, mediata attraverso Proclo, diventerà poi la base su cui Nicola Cusano fonderà la sua concezione di Dio come *non-aliud*. Il concepire Dio come non-aliud non dice ciò che Dio è, bensì delimita l'essere in sé di Dio da ciò che è altro, escludendo così da sé anche l'altro in sé, ma, alla maniera del fondamento fondante, lo include ugualmente in sé stesso. L'essere senza alterità in modo in sé assolutamente diverso da ogni altro, spetta solo all'unità assoluta; ed in questo, *unum* e *aliud* sono identici. Il concetto di alterità si articola, quindi, in maniera complessa nel dispiegarsi dell'Uno nei molti. L'essere, che è originariamente incluso nell'Uno, supera quest'essere-incluso proprio mediante l'alterità, ed in questo modo si esplica il dispiegamento dell'Uno nei molti, tramite la differenza. Nell'analisi condotta in [12], risulta particolarmente importante, a proposito di questo dispiegamento dell'Uno nei molti tramite la differenza, la delucidazione del concetto di *Nous*, in cui l'alterità (o differenza) diventa determinante. Lo Spirito e il pensare non potrebbero sussistere senza l'alterità, in strutturale nesso con l'identità (cfr. [12]).

Quindi, sulla base dell'opera di Dionigi l'Aeropagita, Porfirio, Gaio Mario Vittorino e Proclo, Beierwaltes mette poi in risalto soprattutto i rapporti fra il nesso metafisico identità-differenza e i primi dogmi teologici della Trinità e della creazione, quindi puntualizzando sull'incidenza dei presupposti metafisici neoplatonici nella speculazione trinitaria e creazionistica. In particolare, viene esaltato un dato che emerge come basilare, ovvero il rapporto fra Dio, principio primo e supremo, e l'essere. Porfirio, a differenza degli altrineoplatonici, intende l'Uno, ossia Dio, non solo come *pro-ousion*, cioè pre-esistente (prima dell'essere), ma anche come pura attività propria dell'essere medesimo. In questo modo, la concezione aristotelica di Dio potrà, a differenza delle generali tendenze neoplatoniche, congiungersi con la concezione dell'Uno, accostandosi così alla teologia cristiana nella congiunzione dell'Uno, dell'Essere e dello Spirito. In particolare, in riferimento all'opera di Sant'Agostino, Beierwaltes non prende in considerazione il concetto di Trinità, i cui nessi col neoplatonismo sono più chiari e più evidenti nell'opera di Gaio Mario Vittorino, bensì quello di creazione, quale viene presentato nel libro undicesimo delle *Confessiones*. La Creazione, così come l'Incarnazione, intesa latamente come produzione dell'essere dal nulla e di tutta la realtà da parte dell'Essere Assoluto (*creatio ex nihilo*), può essere vista come un manifestarsi dell'alterità, mentre l'Incarnazione può essere intesa come una seconda alienazione di Dio nella Creazione stessa. La tesi di fondo in base alla quale Beierwaltes conduce le sue analisi agostiniane, è che la creatio è vista come mediazione dell'essere attraverso un essere divino, il quale rimane in sé ma che feconda, tuttavia, l'ente creato quale sua essenza. Beierwaltes discute poi, nella sua rivisitazione del Neoplatonismo secondo il nesso indistinctio-distinctio, identità e differenza, dei tre enigmatici, attributi divini, e cioè *non-aliud*, *idem* e *possest*. Il non-aliud è lo stesso identico in una visione globale, perché, infatti, nell'identico (*idem*) tutto è lo stesso, quindi anche il differente e l'opposto: «in quo omnia idem ipsum», dice Cusano. È l'*idem absolutum*, anteriormente ad ogni differenziazione, che si esplica in identità e differenza, e quindi è la pura autoidentità che si pensa e ritorna a sé stessa in una *triunitas*, massimo assoluto incommensurabile. L'assoluta identità, poi, si esplica nell'alterità che si costituisce sulla base dell'attività creativa, con questa comportante, di poi, una partecipazione dell'alterità all'assoluta identità. Quindi, l'alterità, da cui derivano gli enti differenti, presuppone un nesso strutturale con l'identità, ossia implica che ogni ente, il quale si distingue per la diversità, partecipi, proprio in quanto creato, dell'identità ma in modo che sia anche un identico a sé. Quindi, per Cusano, l'identità dell'identico a sé, o dell'in sé determinato, è proprio il fondamento di ogni distinzione ontologica. Invece il *possest* (da *posse est*) significa l'identità di possibilità e realtà, in quanto pura realtà assoluta, ossia è il fondamento stesso che rende possibile il rapporto fra "possibilità" e "realtà". La determinazione dell'essere come *possest*, dice Beierwaltes, vuole perciò significare che l'essere, nel modus dell'assoluto, è quell'entità e costitutiva e connettiva di possibilità e realtà ovvero il fondamento, interno allo stesso

essere, dell'unità di possibilità e di realtà nell'essere stesso. Dunque, il *possest* è il poter essere come essere, o come essenza, di ogni cosa creata, l'identità di possibilità e realtà in quanto pura realtà assoluta, ossia il fondamento stesso che rende possibile il rapporto "possibilità-realtà". D'altronde, riprendendo ancora Cusano, oltre i concetti di *coincidentia oppositorum* e *posset*, è il rapporto di *complicatio* ed *explicatio*, in relazione al nesso di identità e differenza, a chiarire ulteriormente parte di quanto appena detto sopra, poiché *complicatio* significa pienezza coincidente dell'essere – una pienezza che esiste prima di ogni opposizione – ed identità dell'essere assoluto e del pensare con sé stesso, mentre, al contrario, l'*explicatio* esprime la differenziazione di questa identità assoluta nel nesso di identità e differenza, che in una sempre diversa intensità, cioè in un grado più o meno determinato di identità (unità) e differenza, costituisce l'universum dell'essere (cfr. [12]).

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 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. [12], [173], [174], [195], [196]).

Quindi, logica ed ontologia, 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>9</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,

<sup>9</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.

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>10</sup> (momento ontologico del pensare), indi al *modo* della sua *presenza*<sup>11</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. [80], [195]).

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 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. [195]).

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<sup>12</sup>. La capacità di cogliere l'evidenza, l'immediatezza, non può essere dimostrata

<sup>10</sup>Cfr. pure il paragrafo 7 di questo lavoro.

<sup>11</sup>Cfr. pure il paragrafo 7 di questo lavoro.

<sup>12</sup>Su un'interessante disamina logico-filosofica che, partendo da una critica dell'assunto scolastico di autoreferenzialità logica del principio di non-contraddizione, conduce invece a giustificare metafisicamente, rifacendosi al pensiero di Aristotele sul problema dell'essere e del divenire, la non-autoreferenzialità di tale principio rimandando, attraverso una prospettiva metalogica, proprio alla Trinità, si veda [201] (ed i lavori ivi citati), in cui l'autore, volendo dimostrare la non-contraddittorietà della Trinità – in quanto, d'accordo con Enrico Berti, nemmeno il dogma della unità e della trinità divina si può sottrarre alla giurisdizione del principio di non-contraddizione perché altrimenti sarebbe non oscuro, cioè misterioso, come effettivamente risulta, bensì contraddittorio, cioè assurdo, impossibile –, alla fin fine, perviene alla tesi autorevole che «se non ci fosse la Trinità, tutto sarebbe contraddittorio». Su questa via, l'autore, Giovanni Ventimiglia, ha pure condotto altrettanto interessanti ricerche sui rapporti fra filosofia e psicoanalisi con, sullo sfondo, la tematica religiosa. Sul ruolo, poi, cruciale

genericamente, ma deve piuttosto essere attestata nelle singole fattispecie, cioè nei singoli atti conoscitivi, di cui il più primitivo è quello della semplice *apprensione astraente*, 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, ovvero sia 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. [136], [137], [147], [195]).

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 sottolineava 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

---

svolto in filosofia della matematica dal principio di non-contraddizione, filtrato attraverso il punto di vista psicoanalitico nell'indirizzo datogli da Ignacio Matte-Blanco (1908-1995), cfr. [97]. Peraltro, proprio Matte Blanco aveva già puntualizzato e discusso, sull'importanza logica e la rilevanza storico-epistemologica del dogma della Santissima Trinità come principio supremo del pensiero e della logica, in [138], dove discute infatti del ruolo fondante e primevo giocato dalla *triadicità*, tipica di molte religioni, per il ragionamento logico generale (cfr. [15]). D'altronde, le *triadi*, ciascuna formata da tre divinità, o da tre persone di una stessa divinità, strettamente correlate fra loro, sono alla base dogmatica di molte religioni sia politeiste che monoteiste, triadi le quali, pur variando nell'origine, nella natura e nel culto, hanno tutte comunque in comune il carattere di sacralità attribuito al numero tre, scaturito soprattutto dopo esser invalsa la pratica rituale, delle prime arcaiche religioni mitologiche, di suddividere il cosmo e tutte le sue manifestazioni in tre parti. Alle triadi ci si ricondusse spesso per processi di sincretismo religioso operanti su *ogdoadi*, *enneadi*, etc. (cfr. [60]). Sul significato propriamente psicoanalitico, poi, del numero tre, cfr. pure [98], [99], mentre sui suoi possibili significati psicoantropologici, cfr. [98].

se c'è un esistente al quale si possa attribuire il predicato Dio (cfr. [14], [58], [127], [111], [166], [173], [174], [192], [195]).

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>13</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. [14], [58], [173], [174], [191], [192], [195]).

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 Donnellan (1931-2015), Achille C. Varzi ha discusso di come eventuali visioni pluralistiche della realtà non siano concepibili, propendendo 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<sup>14</sup>. 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

---

<sup>13</sup>Da qui, forse, l'opportunità di un rimando alle logiche modali (cfr. [29], [132]).

<sup>14</sup>Secondo Eugenio Borgna, la coscienza di un reale diverso, altro da quello che sta abitualmente dinanzi a noi, altro non è, in fondo, che la coscienza che *nel* reale, i significati si trasformano vertiginosamente, dando nuove interpretazioni e visioni del mondo altre da quelle usuali del mondo comunemente condivise (cfr. [79]).

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. [17], [29], [32], [56], [58], [75], [195]).

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>15</sup> – cfr. [94], [102]) 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. [31], [58], [59], [93], [164], [166]).

### 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 precategoryali 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

---

<sup>15</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], [22]).

sempre sentito il bisogno spirituale<sup>16</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 collettive coi quali l'uomo esplica il suo *rapporto*<sup>17</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], [12], [20], [61], [71], [78], [83], [111], [173], [174]).

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 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

---

<sup>16</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* nella formazione del *Sé*) di ogni essere umano. Per Jung, il messaggio cristiano è di fondamentale importanza per l'uomo e la civiltà occidentale. Sostanzialmente dello stesso parere è pure Jacques Lacan (1901-1981). Ma, sulla scia, per esempio, delle ricerche condotte da Giovanni Ventimiglia, un'ulteriore attenzione ermeneutica e storico-critica andrebbe ancora rivolta soprattutto ai tanti studi dedicati da Jung alla religione cattolica. Per Jung, la religione è l'espressione spirituale più alta che definisce l'atteggiamento proprio di una coscienza individuale la quale, attraverso l'esperienza del *numinoso*, del *sacro*, ha subito un cambiamento. Jung chiama *Sé* il messaggero psicologico dell'immagine di Dio nell'individuo, il principio ordinatore della personalità, riflettente le potenzialità totali dell'individuo, suggerendo incontri capaci di arricchire la vita e di fornirne un senso attraverso un processo di realizzazione personale che superi le varie tensioni psichiche interne attraverso un rapporto trascendentale che permetta di mettere simbolicamente in relazione l'uomo con Dio, col sommo potenziale (cfr. [57], [72], [109], [114], [129], [141], [142], [143], [188], [169], [201]).

<sup>17</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 inter dipendenti 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], [173], [174]).

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], [16], [20], [78], [173], [174], [182]).

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>18</sup> (da *hierós*, "sacro", e *phaíno*, "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 ontica 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 da un punto di vista mistico-religioso, la rende una *ontofania* per enticizzazione (cfr. [2], [16], [20], [25], [61], [62], [78], [87], [173], [174], [182], [189]).

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

<sup>18</sup>Ad esse, di carattere elementare, sono storicamente posteriori, con struttura superiore e più complessa, le *teofanie* e le *epifanie*.

Rudolf Otto (1869-1937), il numinoso, il sacro, si sigolarizza come qualcosa di *ganz andere*, come il totalmente *altro*, come qualcosa cioè di radicalmente e nettamente diverso (*alterità*), indisponibile per antonomasia ed assolutamente trascendente, 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 prima *vexata quæstio* 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>19</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>20</sup>. Quindi, giacché, d'accordo con

<sup>19</sup>Qui seguiamo il punto di vista epistemologico di Lucio Lombardo-Radice (1916-1982), come per esempio prospettato in [124], Cap. I, § 13, a proposito della teoria degli insiemi.

<sup>20</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. [173], [174], [175], [208]). Insomma, l'intera trattazione qui svolta andrebbe riformulata sia rispetto ad una logica del tempo ordinario (logiche temporali usuali – cfr. [153]) che secondo una nuova *logica del tempo cristiano* (rispetto a cui, per esempio, riformulare tutto l'impianto delle prove ontologiche di Dio), 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. [208]). 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 precipua importanza che il *tempo* svolge per l'intera vita umana e la sua storia tutta (cfr. [101]). In particolare, per quanto riguarda il mistero eucaristico, per il messaggio soteriologico del sacrificio eucaristico, la presenza reale di Gesù Cristo dovrebbe essere considerata in relazione alla figura di Gesù Cristo risorto e non a quella di Gesù Cristo storico che, con il conseguente coinvolgimento della dimensione del tempo ordinario, porta, come visto sopra, a situazioni paradossali. Invero, già alla vigilia della sua morte, Gesù Cristo aveva istituito il dono eucaristico

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» ([148], 16.)

Del sacro mistero dell'Eucaristia, ce ne rioccuperemo comunque al prossimo paragrafo 7 (cfr. [20], [25], [61], [62], [78], [87], [124], [148], [153], [189]).

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'angosciantesca dimensione storica temporale, del divenire, dell'illusione, e quello dell'originaria dimensione atemporale dell'eternità, della sostanza, della realtà per eccellenza, dell'autenticità, laddove la divinità è sempre stata, è e sarà sempre<sup>21</sup>. Ogni esperienza religiosa tende ad avvicinarsi il più

---

che, rapportandosi al sacrificio della Croce, celebrava la nuova pasqua della liberazione dell'uomo dal peccato originale proprio per la perennità di quel sacrificio di salvezza che l'Eucaristia avrebbe ricordato e rinnovato per sempre. La nozione teologica di *presenza* va al di là della classica tripartizione passato, presente e futuro, introducendo diverse *modalità di presenza* date da differenti *segni* ciascuno dei quali è una realtà che richiama e indica un'altra realtà (cfr. [208]).

<sup>21</sup>Questa struttura ricorda quella della geometria iperbolica dello spazio-tempo minkowskiano della relatività speciale einsteiniana, dove, nell'ipotesi di ammissibilità di un contesto in cui le dimensioni spazio-temporali sia psichiche che fisiche siano raffrontabili fra loro (cfr. [19], [160], [202]), le regioni causali interne alle due falde (del passato e del futuro) dell'ipercono-luce (che, nel loro complesso, forniscono un campo pressoché

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. [20], [25], [61], [62], [78], [87], [173], [174], [189], [179]).

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

---

sovrapponibile al *campo di coscienza*), 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 l'essere influenza l'ente, di cui la linea del presente, passante per il vertice del cono-luce e corrispondente altresì alla sincronicità (vedi seguito) fra eventi acausali così come intesa da Jung e Wolfgang Pauli (1900-1958), ne indicherebbe, in particolare, l'irruzione fendente nell'ente che segna la nascita dell'ordine temporale, ovvero il venir fuori dell'esistente (essente) – da *ex-sistere*, "venir fuori-da", "levarsi fuori", da *ex- e sistere*, cioè "levarsi", quindi stare al di fuori per gettarsi nella dimensione vitale della possibilità della progettualità – attraverso e per conseguenza del tempo (cfr. [5], [9], [84], [108], [118], [130], [150], [163], [167], [181], [169], [187], [188]; un'ottima ed interessante esposizione dei contenuti e degli aspetti metafisici della dimensione temporale secondo Aristotele, è poi [85]). Per Jung, la sincronicità può essere intesa: i) come principio di nessi acausali; ii) in riferimento ad eventi correlati in modo significativo ma non causale, cioè senza coincidenza spazio-temporale; iii) in relazione ad eventi che coincidono sul piano spazio-temporale ma sembrano avere anche connessioni psichiche significative, soprattutto in concomitanza ad un abbassamento del livello di coscienza; iv) come una connessione fra il mondo psichico e quello della materia, non necessariamente sempre inorganica. Se consideriamo, da una prospettiva concettuale (toulmiana), l'*unus mundus* junghiano sussumente l'intero spazio-tempo minkowskiano, allora, proprio all'unico punto di intersezione della linea del presente (o della sincronicità) coll'ipercono-luce centrato sull'osservatore, corrispondente all'*istante* (fisico) presente  $t = 0$  compreso fra passato e futuro, si può innestare una più ampia e comprensiva discussione teologica sull'*adesso-ora*, intesa come un'esperienza religiosa qualificata che ogni essere umano compie in quel "viaggio di andata" dove, entrando in sé stesso e non uscendo nel mondo e nel tempo, ma travalicando lo spazio ed il tempo fisici, si rende conto del vero e proprio tempo presente, quello che appunto si distende lungo questa linea della sincronicità oltre il singolo istante  $t = 0$ , alla ricerca di un'esperienza originaria, in definitiva mai annullabile, in cui una eventuale pluralità di realtà o di livelli ontologici di una medesima realtà, ovvero tutta l'alterità, che nell'ordinario spazio-tempo minkowskiano sono separati nelle due falde causali (del passato e del futuro), può essere sperimentata, o comunque sentita, autenticamente, in una certa unità. Quest'esperienza dell'«adesso-ora», descritta per la prima volta da Sant'Agostino e simile all'«istante-presente» di Meister Eckhart (1260-1328) o anche all'«eterno istante» di Karl Jaspers (1883-1969), è il presente biblico di volta in volta decisivo per la salvezza dell'uomo responsabile, in cui il pensiero, anche tramite il proprio vissuto sentimentale, può rendere presente sia ciò che è passato, il quale dunque, anche in una certa maniera limitata, "è qui", nella modalità del ricordo, che il futuro, il quale può essere reso presente (anche d'accordo con Kierkegaard secondo cui l'istante è eterno in quanto è al contempo il presente decisivo ed il futuro, con quest'ultimo che ritorna come passato) in una maniera che, sebbene in misura alquanto nascosta ed oscura (come l'essere heideggeriano), "è qui" realmente, nella modalità dell'attesa. Questa concezione della temporalità, tre volte una, dell'esistenza umana, è stata meditata a partire da Sant'Agostino fino a Heidegger. Per Emmanuel Lévinas (1906-1995), quando un uomo è toccato dal volto dell'Altro, sopraggiunge un altro tempo, nel tempo o nel "presente" di colui che è toccato, senza tuttavia essere assorbito da questo "presente" il quale è attuale in colui che è colpito, pur rimanendo il tempo dell'Altro. In Lévinas, il concetto di Altro rimanda sia all'assoluta alterità dell'altro uomo (l'Altro in quanto altro è Altri), sia a Dio o all'infinito (di cui è traccia il volto del "prossimo"), sia all'alterità in generale. La filosofia occidentale, per Lévinas, coincide con quel disoccultamento dell'Altro, in cui, manifestandosi come essere, l'Altro perde la sua alterità. Anche per Heidegger, l'Altro rinvia all'essere inteso come Altro dall'ente (differenza ontologica) ma che, allo stesso 'tempo', come ciò che gli è più prossimo, in quanto, nelle parole dello stesso Heidegger, «[...] al di là dell'ente, ma non via da esso, anzi in cospetto di esso, qui si rivela un Altro. Nel mezzo dell'ente nel suo tutto, domina un luogo aperto. C'è un'illuminazione. Questa, pensata a partire dall'ente, è più essente di ogni ente. Questo centro aperto non è quindi circondato dall'ente; al contrario, è questo Centro che – come il nulla, noto a mala pena – circonda ogni ente. L'ente può essere come ente solo se si immerge ed emerge dal seno dell'illuminato di questa illuminazione. Solo questa illuminazione apre e garantisce a noi uomini l'accesso all'ente che noi stessi non siamo, e l'entrata nell'ente che noi stessi siamo. Grazie a questa luce, l'ente è non-nascosto in una misura

l'unico spazio sacro minimale per condurre una vita autentica, quello della Sacra Famiglia<sup>22</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>23</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. [20], [25], [61], [62], [78], [87], [189]).

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 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

---

*particolare e mutevole»* (cfr. [93], p. 38, [120], [208]).

<sup>22</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. [13], [109], [141], [142], [143], [201]), mentre, per la portata socioculturale e la valenza identitaria dei valori cristiani, basta rammentare nuovamente il saggio di Benedetto Croce, [43], sempre di grande attualità e di alto insegnamento storico-morale.

<sup>23</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. [46]).

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.

Ma, da un punto di vista storiografico, la coppia *ontico-ontologico* risale alla filosofia greca, col primo termine che riguarda l'ente concreto, empirico, mentre il secondo concerne gli aspetti essenziali dell'essere. Fu tuttavia Heidegger a conferirgli importanza ed un significato più particolare alla loro distinzione, in *Essere e tempo*, erigendolo a cardine principe del suo ripensamento storico-critico della tradizione filosofica occidentale e della sua ermeneutica, obiettando, alla storia della metafisica, d'aver man mano privilegiato il senso dell'essere come *presenza*, cioè come tutto ciò che è stabile, visibile, dato, assegnato, tematizzando gli enti concreti (livello ontico) a scapito di tutto ciò che, pur non essendo presente, concreto e visibile, è radicalmente e strutturalmente diverso dagli enti (livello ontologico), al punto che la stessa ricerca metafisica ha finito per essere sempre più condizionata dalla prevalenza dell'ontico, in quanto ha pensato l'ontologico come "il più generale", e quindi come ciò che, per tale sopraggiunta debolezza, è più povero di determinazioni. Solo con la visione trascendentale di Kant, si inizia l'impresa di un percorso più profondo rispetto a quello ontico, andando verso quella prospettiva della ricerca "del senso dell'Essere" che l'opera heideggeriana vuole esplicitare al massimo grado, ponendoselo come obiettivo fondamentale. Invero, nelle parole di Heidegger, la ricerca ontologica è di certo più originaria della ricerca ontica delle scienze positive, la quale tuttavia essa stessa rimarrà ingenua ed opaca se le sue indagini intorno all'essere dell'ente non prendono in esame il senso dell'essere in generale. In questa prospettiva, Heidegger rammenta come, di contro alle scienze naturali e al positivismo imperanti, la metafisica fosse stata originariamente l'espressione filosofica più tipica, rivendicandone quindi un nuovo primato filosofico cui spettava stabilire programmaticamente, anteriormente e indipendentemente ad ogni altra disciplina, l'autentico e genuino senso dell'essere. In questi termini, la distinzione fra livello ontologico e livello ontico si collega a un'altra distinzione fondamentale delineata da Heidegger in *Essere e tempo*, quella fra *autentico* ed *inautentico*. Nel secondo periodo del suo pensiero, quello caratterizzato dalla cosiddetta "svolta" (*Kehre*), i due termini ontico ed ontologico assumono un rilievo ancora maggiore. Difatti, l'«oblio dell'essere» a favore dell'ente non è più legato all'incapacità dell'uomo di superare il livello inautentico della vita quotidiana e delle scienze naturali, ma ha carattere di necessità storica, in quanto è l'intera epopea della metafisica, da Platone a Nietzsche, ad essere caratterizzata dall'oblio di quella che Heidegger chiama la *differenza ontologica*, cioè la differenza fra gli enti concreti e quel senso più profondo, ontologico, dell'essere che, pur strutturalmente sostenendoli come fondamento, nondimeno si nasconde fra di essi ed è, di per sé,

senza fondamento, cioè *Abgrund*, ovvero "abisso", "ciò che è privo di fondamento" (cfr. [2], [12], [20], [92], [111]).

## 4 Alcune premesse epistemologiche

La teoria dei *cambi* (o *cambiamenti*) *concettuali* ha le proprie radici nella storia e filosofia della scienza, da cui emerge 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>24</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, ovverosia trascurabile (cfr. [81], Vol. IX, [110], [209], Part III).

Relativamente al contesto di questa nota storico-critica, noi siamo particolarmente interessati al pensiero di Toulmin. Nella prefazione a [194], 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 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'». ([194], 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 [186], 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

---

<sup>24</sup>Nel senso di Charles W. Morris (1901-1979) (cfr. [11]).

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. [210]).

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>25</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 costrutto 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 evolucionistica 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 dibattito 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 evolucionistica (cfr. [90], [110], [146]).

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. [81], 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

---

<sup>25</sup>Comprendente tanto le argomentazioni logico-matematiche quanto quelle giuridiche e morali (cfr. [1], Vol. IX).

riassetamento della rete di concetti e di nozioni già posseduti, quindi una revisione ed un riordinamento degli schemi concettuali di ragionamento generale (cfr. [122], [209]).

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>26</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 [215], 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», ([215], 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. [206], 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». ([89], 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 delle scienze religiose (cfr. [7], [125], [126], [208]), 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], [30], [112], [125], [126], [165], [169], [208], [214], [219], [220]). 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». ([140], Vol. 3, p. 97)

Jung riteneva che l'alchimia, vista dal punto di vista simbolico e non scientifico, dunque dalla prospettiva dei cambi concettuali di tipo toulmiano, potesse esser considerata come un precursore paradigmatico della moderna indagine analitica sulla psiche, in particolare un modello per

---

<sup>26</sup>Se si vuole, anche nel senso di Kurt Lewin (1890-1947) (cfr. [121]).

la trasformazione della personalità secondo un percorso che egli chiamerà *processo di individuazione*. Gli alchimisti proiettavano (proprio in senso freudiano) i loro processi interiori nelle loro attività e, nel condurre le loro diverse operazioni manuali, giovavano di profonde ed appassionate esperienze emotive che inestricabilmente accompagnavano quelle spirituali, motivo per cui non scindevano mai tale esperienza psichica da queste loro attività intrisa di simbolismo archetipico. Per quanto ci è dato possibile ricostruire, dai primi albori risalenti al III secolo d.C sia in Occidente (Egitto) che in Oriente (India e Cina), gli alchimisti dei secoli XV e XVI, si prefiggevano due principali scopi, collegati tra loro, uno volto ad alterare o trasformare la materia vile in qualcosa di più prezioso, rifacendosi, ad esempio, all'oro, ad un elisir universale od alla pietra filosofale, l'altro intento a trasformare la materia vile in spirito, liberando, simbolicamente, l'anima. Per contro, vi corrispondeva il tentativo di rendere materiale quanto stava dentro l'anima dell'alchimista stesso, ed a ciò rispondevano per l'appunto le sue proiezioni inconsce. Tutto ciò può esser visto, in termini metaforici, come un processo di crescita e di sviluppo psichico. L'alchimista soleva scegliere attentamente gli elementi della sua esperienza sulla base di uno schema ben organizzato in termini di *coppie polari* in quanto la dinamica dialettica fra i loro elementi opposti avrebbe condotto alla loro unione risultante in una nuova sostanza derivata ma diversa dalle sostanze degli elementi originari componenti. Secondo gli alchimisti, l'iterazione multipla e diversificata di tali processi, centrati fondamentalmente sulla differenziazione fra materia e psiche, avrebbe condotto alla purificazione, con l'emergere di una nuova sostanza pura la quale, però, sembra non darsi in natura; e ciò è concettualmente analogo proprio al processo della transustanziazione invocato nella conversione eucaristica il cui mistero, quello dell'Eucaristia, come vedremo, è caratterizzabile pure in termini oppositivi secondo una ben precisa dialettica ierofanica involgente la coppia polare sacro-profano. Ed è proprio il fatto che tale nuova sostanza pura non sembra darsi in natura a suggerire a Jung l'idea che l'alchimia vada interpretata in chiave simbolica e non alla stregua di una esoterica pseudoscienza ormai discredita<sup>27</sup>, dunque quale metafora di una trasformazione psichica sia intrapersonale che interpersonale. In ogni modo, 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. [7], [35], [37], [38], [82], [135], [170], [176], [177], [178], [183], [190] e referenze ivi citate). 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>28</sup> (cfr. [4], [10], [21], [134], [203], [207], [212]).

## 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

<sup>27</sup> Ancora dal punto di vista dei cambi concettuali di tipo toulmiano, vanno interpretate quelle decisive influenze che l'alchimia e la teologia ebbero nel pensiero newtoniano nel concepire e formulare la famosa legge di gravitazione universale quale legge sacra di un segreto divino (cfr. [79]).

<sup>28</sup> Ad esempio, comparandola alle nuove logiche modali, temporali, etc.

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. [29], [61], [107], [112], [205], [214], [219], [220]).

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 percorsi 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, ovvero il sogno alchemico della preparazione sintetica dell'oro, cioè, fuor di 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. [29], [61], [107], [112], [129], [169], [205], [214], [219], [220]).

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. [26], [83], [185]).

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. [185]).

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. [100]). 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 considerazione 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. [26], [45], Vol. 1, [64], [88], [172], [185]).

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. [26], [88]).

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. [20], [26]).

## 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. [76], Parte II, Cap. II, [208]).

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. [104], [105], [106], [158], Vol. II, [159], [217]).

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>29</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,

---

<sup>29</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. [20]).

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], [166]).

Due sono le determinazioni metafisiche<sup>30</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 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], [166]).

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

<sup>30</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 esplicherà. 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.

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], [166]).

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 mirabilmente 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], [166]).

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], [20], [166]).

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. [27]).

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 cangiamento 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. [27]).

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'avere una potenzialità e l'attuazione di essa. Tuttavia, Aristotele sottolinea che l'atto è sia logicamente 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. [27]).

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], [166]).

Seguendo invero [166], 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 proto-logia, motivo per il quale l'interrogazione e l'indagine s'incamminano verso l'origine ultima, diventando la filosofia prima teologia». ([166], 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. [166], p. 177)*

Quindi – continuando ancora con [166] – 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. [166], 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 [166]) 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. [166]).

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 polisenso, 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. [166]).

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 restrospectivamente, 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<sup>31</sup>), 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. [67], [94], [175]).

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 di *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 semisolidale che

<sup>31</sup>Recentemente, alcune ricerche di cosmologia ed epistemologia filosofica hanno speculato sulla possibilità teorica di stabilire una proficua relazione fra la ben nota teoria del big bang con un principio di creazione dell'Universo *Ex Nihilo* (cfr. [41], [123]).

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. [166]).

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. [166]).

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], [20], [27], [173], [174], [208]).

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" – ovverosia 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], [58], [132]).

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>32</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], [17], [20], [58]).

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. In *Essere e tempo*, un *esistenziale* è inteso come una determinazione costitutiva dell'esistenza, un tratto o un carattere essenziale di essa, quindi dell'*Esserci* (e corrispondente a quello che è una categoria per le cose), la cui determinazione è compito spettante all'ontologia, mentre un *esistentivo* rimanda ad una modalità di comprensione che ogni umano ha della propria esistenza in quanto decide sulle possibilità che la costituiscono, scegliendo fra queste;

---

<sup>32</sup>D'accordo, quindi, con F. Gonseth.

succeivamente, lo stesso Heidegger passò a considerare una sorta di "eventualizzazione degli esistenziali" i quali cessano di configurarsi come i caratteri o le strutture costitutive dell'Esserci per divenire eventi del disvelarsi-occultarsi dell'essere, ovvero, nelle parole di G. Vattimo, tutta l'esistenza umana diviene un evento eventualizzato dall'essere, cioè un fatto della sua storia. 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], [17], [20], [58], [92], [198]).

## 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>33</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 Verbo si unì ipostaticamente<sup>34</sup> una natura umana, da questa unione essendone scaturita non solo una persona umana bensì la natura umana e quella divina confluente nell'unica Persona del Verbo. L'*Eucaristia*<sup>35</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» ([148], 4.)*

Nella dottrina cattolica, nell'Eucaristia sono da considerarsi come caratterizzanti la *presenza reale*, il *sacramento* ed il *sacrificio*. La "via", come suol dirsi in teologia, alla presenza reale è la *transustanziazione*, cioè Gesù Cristo si fa presente realmente, veramente e sostanzialmente nell'Eucaristia per transustanziazione così come definita dal Concilio di Trento. Il concetto di

<sup>33</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], [173], [174]).

<sup>34</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 dapprima le tre sostanze principali (o ipostasi) del mondo intelligibile, cioè l'*Uno* (*prima ipostasi*), l'*Intelletto* (*seconda ipostasi*) e l'*Anima* (*terza ipostasi*), 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. [20], [173], [174], [175]).

<sup>35</sup>Per una storia del culto eucaristico, cfr. [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [148], [190] 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. [148]).

totale conversione da una sostanza in un'altra, senza un lento processo trasformativo chimico-fisico, ma solo in forza di poche e precise parole contenute nella particolare formula pronunciata dal sacerdote durante la consacrazione liturgica dell'Eucaristia, con, in più, il fatto che tale conversione lascia intatte le proprietà accidentali della prima sostanza senza dar luogo alle proprietà accidentali della nuova sostanza, le quali, pur essendoci, vi restano a mo' di sostanza, ed infine il fatto che la sostanza prima sia pane e vino, mentre l'altra il corpo, il sangue, l'anima e la divinità di Gesù Cristo, costituiscono, nel complesso, uno dei più alti misteri della dottrina ecclesiastica, venendo a tal proposito denominato il "mistero di fede" per antonomasia. Per la teologia cattolica, dunque, nell'Eucaristia non v'è più sostanza di pane e di vino, né si può dire che si annulla ma solo che si "converte", secondo un processo ancora ignoto alla scienza<sup>36</sup>, nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo, e poiché laddove c'è il corpo ed il sangue di Gesù Cristo, c'è anche la sua anima e la sua divinità, si ha la presenza reale di Cristo proprio in virtù di questa *conversio totalis* il cui significato, andando oltre quello insufficiente portato dai termini trasformazione o trasmutazione, ne ha richiesto uno coniato ad hoc, appunto quello di *transustanziazione*, che, comunque, li possa sussumere. Quindi, Gesù Cristo "tutto" è contenuto in entrambe le specie, in ciascuna di esse, in ogni frammento di esse, ed in tutte le specie consacrate. Una caratteristica peculiare della transustanziazione è dunque l'involgere un cambiamento di sostanza non accompagnato da alcun mutamento di accidenti delle specie eucaristiche, il che non implica una "irrealtà" del processo di conversione per transustanziazione (*miracolo eucaristico*) solo in quanto v'è una trasformazione metafisica di sostanza ma non di accidenti fisici, che, come tale, risulta ancora inammissibile alla luce dello status epistemico attuale del corpus scientifico<sup>37</sup> (cfr. [7], [8], [36], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [119], [148], [149], [151], [152], [157], [170], [171], [173], [174], [183], [184], [190], [208]).

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*<sup>38</sup> (*esteriore*<sup>39</sup>) e la sua *efficacia soprannaturale*<sup>40</sup>. L'Eucaristia è il più intimo, profondo ed esemplare dei sacramenti della Chiesa, in cui si ritrovano tutti gli elementi tipici costitutivi del sacramento stesso, in quanto è un segno esteriore (pane, vino, mangiare, bere) ed ha efficacia superna (permettendo l'unione con Cristo, fonte della grazia). Sacramento istituito, secondo Giovanni, da Gesù Cristo medesimo all'Ultima Cena, col precetto, secondo Matteo, Marco e Luca, che «ciò fosse fatto in memoria di Lui»,

<sup>36</sup> Ampia è la letteratura sul dibattito circa i vari tentativi di poter spiegare o meno la conversione eucaristica dal punto di vista scientifico, discussione che, tuttavia, non è pervenuta ad un pur minimo consenso che possa dirimere la problematica gnoseologica che ne sta alla base (cfr. [7], [8], [35], [37], [38], [82], [135], [170], [176], [177], [178], [183], [190], [200] e referenze ivi citate).

<sup>37</sup> Una parziale eccezione a ciò potrebbe essere esemplificata dal cosiddetto *effetto Lampa-Penrose-Terrell* della relatività ristretta, riguardante la ricezione empirica della contrazione di Lorentz e la sua caratteristica invisibilità (cfr. [42], Chapter 3). Inoltre, molti concetti della moderna teoria dei campi hanno natura metafisica, in primis la dualità ondulatorio-corpuscolare regolata dal principio di complementarità, al punto che oggi si parla di un "misticismo della fisica" e di un "ordine implicito" che sottende la realtà frammentaria percepita dalla coscienza razionale (cfr. [18], [28], Chapter 1, [113], [115], [116], [117], [169]).

<sup>38</sup> Un *segno* è una realtà che ne richiama un'altra, indicandola. Tale funzione indicatrice del segno la si trova, per la prima volta, in Aristotele, da cui scaturì l'uso dei simboli (cfr. [132]). In teologia, un segno non indica qualcosa di assente ma è la presenzializzazione di precedenti manifestazioni della volontà e della potenza divina (cfr. [208]).

<sup>39</sup> Profano.

<sup>40</sup> Sacra. Da qui, assieme al suo carattere profano (dato dagli accidenti), le tracce archetipiche della ierofania intesa, dunque, come prefigurazione del mistero dell'Incarnazione, a sua volta strettamente correlato a quello eucaristico.

la sua particolarità sta nel suo carattere di permanenza, cioè esso rimane oltre l'atto liturgico della sua consacrazione. Infine, l'Eucaristia è, in quanto sacrificio, offerta che il sacerdote fa a Dio di una cosa sensibile ma vitale per l'uomo, la quale verrà poi distrutta, realmente o simbolicamente, in riconoscimento del supremo dominio divino e della soggezione dell'uomo a Dio. Cristo è presente sotto le specie del pane e del vino dacché il sacerdote pronuncia la formula liturgica di consacrazione sino a quando le specie non vengono distrutte per consumazione o per alterazione, quindi non solo all'atto della mera consacrazione. 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. [8], [36], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [119], [148], [149], [151], [152], [157], [170], [171], [173], [174], [183], [184], [190], [208]).

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>41</sup>, in merito ai possibili rapporti trinitari 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. [8], [36], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [119], [148], [149], [151], [152], [157], [170], [171], [173], [174], [183], [184], [190], [208]).

L'Eucaristia implica, pertanto, la verità della presenza reale del Corpo, Sangue, Anima e Divinità di Gesù Cristo, sotto le apparenze del pane e del vino, il sacrificio della Messa ed il

<sup>41</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 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], [36], [119], [148], [149], [173], [174], [208]).

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 movimenta 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. [8], [36], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [119], [148], [149], [151], [152], [157], [170], [171], [173], [174], [183], [184], [190], [208]).

Il sacramento dell'Eucaristia contiene realmente, veramente e sostanzialmente, per *transustanziazione*<sup>42</sup>, sotto le specie del pane e del vino, il corpo ed il sangue e, per conseguenza, 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>43</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 incompa-

<sup>42</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 Gesù 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 contengono 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 completa della sostanza del pane e del vino rispettivamente nella sostanza del corpo e del sangue di Gesù Cristo, all'atto della *consacrazione eucaristica* (cfr. [48], [49], [50], [51], [52]); per estensione, poi, essa è venuta a denotare una modificazione dei caratteri, della natura profonda sostanziale di un'entità concreta od astratta. Strettamente correlata, ma non identica, alla nozione di consustanziazione (quindi, di companionazione), è quella di *impanazione*, in cui la presenza reale di Gesù Cristo è con le specie eucaristiche, quasi a livello simbolico. In ogni modo, il concilio di Trento ammise, come unico dogma della teologia cattolica, quella della transustanziazione, rinnegando tutti gli altri processi eucaristici (cfr. [96], [173], [174], [208]).

<sup>43</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. [60], [62]).

tibilità manifesta con l'avvento del nuovo metodo scientifico. In [190], 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 (per lo più, operanti tramite figure del discorso) 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<sup>44</sup>, 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, anche se, proprio per il carattere soggettivistico a cui essi fanno appello, con detrimento di quello oggettivistico, il magistero ecclesiastico ha successivamente ridimensionato il loro ruolo ermeneutico, ritornando così all'originario ed autentico significato attribuitogli dal Concilio di Trento (cfr. [8], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [148], [151], [152], [157], [170], [171], [183], [184], [190], [208]).

Comunque, 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, 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 visto chimico-fisico, come specie eucaristiche. Grazie alla transustanziazione trasformante, le sostanze spirituali impercettibili del

---

<sup>44</sup>Cfr. [148].

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. [208]).

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>45</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>46</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 (*datità*). 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], [20], [65], [86], [91], [92], [127], [133], [161], [162], [208]).

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 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

<sup>45</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. [66], [91], [92]).

<sup>46</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. [173], [174]).

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], [20], [65], [91], [92], [102], [127], [133], [161], [162], [208]).

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], [20], [65], [91], [92], [102], [127], [133], [161], [162], [208]).

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>47</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], [65], [68], [127], [197], [204]).

È stato<sup>48</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 *theîon*, 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 *hypostasis*, 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 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 *αἰὲν ὄν* (*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 *αἰὲν ὄν* (*aei on*) a sua volta inteso: 1) sia come l'esistere 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'esistere di un ente in sé imperituro e non passibile di alcun tipo di cambiamento in quanto immateriale ed

<sup>47</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>48</sup>In questa parte della trattazione, seguiamo soprattutto [127].

atemporale (cfr. [22], [127], [128]).

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. [127]).

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>49</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>50</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 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 vide via via il consolidarsi della presenza in sta-

<sup>49</sup>In allusione geometrica ad una possibile interpretazione relativistica di tipo minkowskiano della riflessione heideggeriana su essere e tempo (cfr. [84]).

<sup>50</sup>Ancora in allusione geometrica ad una possibile interpretazione relativistica di tipo minkowskiano della riflessione heideggeriana su essere e tempo (cfr. [84]).

bilità ed il nascondimento, annullamento, della *presenza* a favore del *presente*, segnò la nascita della metafisica<sup>51</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. [127], [139], [216], [218]).

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 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. [218]).

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

<sup>51</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. [77]).

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>52</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 sia, 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>53</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'umanismo, la tecnica, la riduzione (materialistica) dell'essere a ente oppure a sommo ente (cfr. [93], [218]).

## 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 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 Sa-

<sup>52</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. [54]).

<sup>53</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.

cramento dell'Eucaristia, solennemente espresse nell'Enciclica del 1965 di Papa Paolo VI (cfr. [148]), 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>54</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» ([148], 47., 48.)

Quindi, il mistero eucaristico, già alle origini della sua concezione cristiana, afferma la presenza reale di Cristo, nell'integrità del suo essere, nel sacramento delle specie eucaristiche, mistero che è strettamente connesso al più ampio mistero della *partecipazione* della vita divina all'uomo e, in genere, col mistero delle concrete manifestazioni dell'immenso amore di Dio. Nel Concilio di Trento, dunque, si sancì l'uso ufficiale del termine *transustanziazione* per la *conversio totalis* eucaristica, per distinguerla dalle ordinarie trasformazioni chimico-fisiche di sostanza in cui, comunque (secondo la termodinamica applicata alla cinetica chimica delle reazioni eterogenee – cfr. [34], [131]), anche nelle reazioni più complete, permane sempre, a mutamento concluso, un sostrato della sostanza iniziale nei suoi accidenti, seppur in contenuto minimo e talvolta determinabile solo per via analitica qualitativa e non quantitativa, assieme agli accidenti della sostanza finale, presenti in maggior preponderanza. Invece, nell'attuazione della presenza sacramentale di Gesù Cristo, nulla può permanere della sostanza del pane e del vino nella sostanza di Gesù Cristo in quanto questa è pre-esistente, ritornando, dunque, a quanto detto sopra a proposito della fondamentale dialettica metafisica che sta alla base del mistero eucaristico (cfr. [33]).

---

<sup>54</sup>Cfr. [69], [145], [193]. 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. [154]) 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. [74], p. 114).

## 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.
- [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] J. Auer, J. Ratzinger, *Il mistero dell'eucaristia*, Cittadella Editrice, Assisi (PG), IT, 1972.
- [9] V. Barone, *Relatività. Principi e applicazioni*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 2004.
- [10] S.M. Barr, *Modern physics and Ancient Faith*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2003.
- [11] G.L. Beccaria (a cura di), *Dizionario di linguistica*, nuova edizione, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 2004.
- [12] W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1989.
- [13] S.S. Papa Benedetto XVI, *La Sacra Famiglia*, Piccola Casa Editrice, San Giuliano Milanese (MI), IT, 2012.
- [14] G. Bernardini, *Fisica Generale*, Parte I, 14<sup>a</sup> edizione, Libreria Eredi Virgilio Veschi, Roma, IT, 1974.
- [15] E. Berti, "Il principio di non-contraddizione: storia e significato", in: P. Bria, F. Oneroso (a cura di), *Bi-logica e sogno. Sviluppi mattheblanchiani sul pensiero onirico*, FrancoAngeli, Milano, IT, 2002, pp. 22-32.
- [16] P. Bertolini, *Fenomenologia e pedagogia*, Malipiero Editore, Bologna, IT, 1958.
- [17] 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.
- [18] D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge & Kegan Paul, London, UK, 1980.
- [19] G. Bonaccorso, *Il dispiegarsi del tempo psicologico. Tempo, fra esistenzialismo e neo-umanesimo consapevole*, Lulu Press Inc., 2013.
- [20] F. Brezzi, *Dizionario dei termini e dei concetti filosofici*, Newton Compton editori, Roma, IT, 1994.
- [21] A. Briguglia, G. Savagnone, *Scienza e fede. La pazienza del dialogo*, Casa Editrice Elledici, Torino, IT, 2010.
- [22] W.A. Brogan, *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, New York, NY, 2005.

- [23] J.P. Burgess, *Philosophical Logic*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2009.
- [24] M. Cacciari, "Filosofia e teologia", in: P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, 4 voll., UTET, Torino, IT, 1995, Volume II, pp. 365-421.
- [25] R. Caillois, *L'uomo e il sacro*, a cura di U.M. Olivieri, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 2001.
- [26] G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher Editore, Torino, IT, 1976.
- [27] G. Cambiano, *Storia della filosofia antica*, Editori Laterza, Bari, IT, 2004.
- [28] T.Y. Cao, *Conceptual Developments of 20th Century Field Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1997.
- [29] E. Carruccio, *Mondi della logica*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, IT, 1971.
- [30] P. Carusi, "Alchimia e teologia, trasmutazione e miracolo nel Sirr al-'ālamain attribuito a Ġazālī", in: M. Taddia (a cura di), *Atti del XV Convegno Nazionale di Storia e Fondamenti della Chimica*, Aracne Editrice, Roma, IT, 2014, pp. 239-252.
- [31] A. Carsetti, *Logica, Linguaggio, Semantica*, Palumbo Editore, Palermo, IT, 1976.
- [32] R. Casati, A.C. Varzi, "Un altro mondo?", *Rivista di Estetica*, 42 (2002) pp. 131-159.
- [33] Centro di Studi Filosofici di Gallarate (MI) (a cura di), *Dizionario delle idee*, G.C. Sansoni Editore, Firenze, IT, 1977.
- [34] P. Chiorboli, *Fondamenti di Chimica*, seconda edizione, UTET, Torino, IT, 1980.
- [35] J.T. Clark, "Physics, Philosophy, Transubstantiation, Theology", *Theological Studies*, 12 (1954) pp. 24-50.
- [36] P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova Editrice, Roma, IT, 2011.
- [37] C. Colombo, "Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione", *La Scuola Cattolica*, 83 (1955) pp. 89-124.
- [38] C. Colombo, "Ancora su la dottrina della transustanziazione e la fisica moderna", *La Scuola Cattolica*, 84 (1956) pp. 263-288.
- [39] G. Colombo, "Tradizione e magistero", *La Scuola Cattolica*, 91 (1963) pp. 163-180.
- [40] G. Colombo, "Magistero e teologia", *Teologia*, 16 (1991) pp. 291-305.
- [41] W.L. Craig, "Philosophical and Scientific Pointers to Creation ex Nihilo", in: R.D. Geivett, B. Sweetman (Eds.), *Contemporary Perspectives in Religious Epistemology*, Oxford University Press, New York, NY, 1992, Part IV, Chapter 13, pp. 185-200.
- [42] W.L. Craig (Ed.), *Time and the Metaphysics of Relativity*, Springer Science + Business Media, B.V., Dordrecht, NL, 2001.
- [43] B. Croce, "Perché non possiamo non dirci «cristiani»", *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, 40 (1) (1942) pp. 289-297.
- [44] M.L. Dalla Chiara, G. Toraldo di Francia, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Editori Laterza, Bari, IT, 1999.

- [45] M. Daumas (a cura di), *Storia della scienza*, 2 voll., con prefazione di Paolo Casini, Editori Laterza, Bari, IT, 1969.
- [46] P. De Giacomo, *Elementi di Psicopatologia*, con prefazione del Prof. G.A. Buscaino, Edizioni Mediterranee, Roma, IT, 1972.
- [47] C. Delpero, *La teologia nella storia. Genesi ed evoluzione del metodo teologico*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, IT, 2004.
- [48] 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.
- [49] G. De Rosa, "L'Eucaristia nella vita della Chiesa. Dal I al V secolo", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3639 (I) (2002) pp. 232-244.
- [50] 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.
- [51] 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.
- [52] G. De Rosa, "L'Eucaristia dal Concilio di Trento al Concilio Vaticano II", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3651 (III) (2002) pp. 539-551.
- [53] G. De Rosa, "Il culto eucaristico nella vita della Chiesa", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3664 (I) (2003) pp. 361-373.
- [54] G. De Rosa, "L'Eucaristia vissuta. Linee di spiritualità vissuta", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3666 (I) (2003) pp. 570-581.
- [55] A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Paravia – Bruno Mondadori Editori, Milano, IT, 2000.
- [56] K.S. Donnellan, "Reference and Definite Descriptions", *The Philosophical Review*, 75 (3) (1966) pp. 281-304.
- [57] J.P. Dourley, "Interiority, Universality, and Relativity in the Psychology of C.G. Jung", *Toronto Journal of Theology*, 2 (2) (2013) pp. 215-225.
- [58] M. Dummett, *La base logica della metafisica*, Società editrice il Mulino, Bologna, IT, 1996.
- [59] U. Eco, R. Fedriga (a cura di), *Storia della filosofia*, 8 voll., EM Publishers, Milano, IT, 2015.
- [60] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 1976.
- [61] M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 1980.
- [62] M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 1984.
- [63] 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.
- [64] 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.
- [65] C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari, IT, 1984.

- [66] A. Fabris, *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*, ETS-Editrice Tecnico-Scientifica, Pisa, IT, 1988.
- [67] A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Editori Laterza, Bari, 1996.
- [68] A. Fabris, A. Cimino, *Heidegger*, Carocci editore, Roma, IT, 2009.
- [69] G. Ferraro, "Eucaristia e Sacerdozio", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3722 (III) (2005) pp. 152-160.
- [70] G. Filograssi, "Tradizione Divino-Apostolica e Magistero della Chiesa", in: Pontificia Universitas Gregoriana, *Lo sviluppo del Dogma secondo la Dottrina Cattolica*, Relazioni lette nella seconda settimana teologica 24-28 Settembre 1951, Edizioni della Pontificia Università Gregoriana, Roma, IT, 1953, VI., pp. 135-167.
- [71] G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Editori Laterza, Bari, IT, 2007.
- [72] F. Fordham, *Introduzione a C.G. Jung*, C.E. Giunti-G. Barbèra Editrice Universitaria, Firenze, IT, 1968.
- [73] M. Francioni, *Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1978.
- [74] 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).
- [75] A. Frigerio, *Il riferimento singolare. Strumentazioni linguistiche*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 2003.
- [76] 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.
- [77] U. Galimberti, *Invito al pensiero di Martin Heidegger*, Ugo Mursia Editore, Milano, IT, 1987.
- [78] U. Galimberti, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, IT, 2000.
- [79] U. Galimberti, *Dizionario di Psicologia*, UTET Libreria, Torino, IT, 2006.
- [80] E. Gattico, J-B. Grize, *La costruzione del discorso quotidiano. Storia della logica naturale*, Bruno Mondadori Editore, Milano, IT, 2007.
- [81] L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 9 voll., nuova edizione, Aldo Garzanti Editore, Milano, IT, 1975-76.
- [82] M. Ghirardi, "Ai margini d'una controversia eucaristica", *La Scuola Cattolica*, 84 (1956) pp. 289-300.
- [83] E.R.A. Giannetto, *Saggi di Storie del Pensiero Scientifico*, Bergamo University Press-Edizioni Sestante, Bergamo, IT, 2005.
- [84] E.R.A. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli editore, Roma, IT, 2010.
- [85] A. Giordani, *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1995.
- [86] A. Giordani, *Il problema della verità. Heidegger vs. Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 2001.

- [87] R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano, IT, 1980.
- [88] M. Gliozzi, *Storia della Fisica*, a cura di Alessandra e Ferdinando Gliozzi, Bollati Boringhieri Editore, Torino, IT, 2005.
- [89] 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.
- [90] K. Hahlweg, C.A. Hooker (Eds.), *Issues in Evolutionary Epistemology*, State University of New York Press, Albany, NY, 1989.
- [91] M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il nuovo melangolo, Genova, IT, 1999.
- [92] M. Heidegger, *Essere e tempo*, traduzione di Alfredo Marini, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, IT, 2006.
- [93] M. Heidegger, *Sentieri interrotti (Holzwege)*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia Editrice, Firenze, IT, 1968.
- [94] W. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Ugo Mursia Editore, Milano, IT, 1968.
- [95] W. Heisenberg, E. Schrödinger, M. Born, P. Auger, *Discussione sulla fisica moderna*, Paolo Boringhieri editore, Torino, IT, 1979.
- [96] L. Hertling, *Storia della Chiesa*, quinta edizione aggiornata a cura di A. Galuzzi e F. Molinari, Città Nuova Editrice, Roma, IT, 1988.
- [97] G. Iurato, "Mathematical thought in the light of Matte Blanco work", *Philosophy of Mathematics Education Journal*, 27 (2013).
- [98] G. Iurato, "Σύμβολον: An attempt toward the early origins, Part 1", *Language & Psychoanalysis*, 2 (2) (2013) pp. 77-120.
- [99] G. Iurato, "Σύμβολον: An attempt toward the early origins, Part 2", *Language & Psychoanalysis*, 2 (2) (2013) pp. 121-160.
- [100] 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.
- [101] 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.
- [102] 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.
- [103] D. Jacquette (Ed.), *A Companion to Philosophical Logic*, Wiley-Blackwell Publishing, Ltd., Malden, MA, 2006.
- [104] W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia Editrice, Firenze, IT, 1935.
- [105] W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, IT, 1961.
- [106] W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, IT, 1966.

- [107] 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.
- [108] C.G. Jung, "La sincronicità come principio di nessi acausali", in: *Opere di C.G. Jung*, a cura di L. Aurigemma, Volume VIII: *La dinamica dell'inconscio*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1976, pp. 447-550.
- [109] C.G. Jung, *Opere di C.G. Jung*, a cura di L. Aurigemma, Volume XI: *Psicologia e Religione*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1979.
- [110] 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.
- [111] K. Kerényi, *Il rapporto con il divino*, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 1991.
- [112] D. Knight, *Ideas in Chemistry. A History of the Science*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1992.
- [113] M. Kuhlmann, *The Ultimate Constituents of the Material World. In Search of an Ontology For Fundamental Physics*, Ontos Verlag, Heusenstamm, DE, 2010.
- [114] 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.
- [115] M. La Forgia, "Energia fisica ed energia psichica: lo Jung epistemologo di *Energetica psichica*", *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, X (20) (1986) pp. 18-59.
- [116] M. La Forgia, "Componenti immaginali della scoperta scientifica", *Metaxù*, 3 (1987) pp. 70-83.
- [117] M. La Forgia, "Immagini dell'inconscio e fisica quantistica", *Metaxù*, 5 (1988) pp. 67-80.
- [118] M. La Forgia, "La sincronicità", in: A. Carotenuto, *Trattato di psicologia analitica*, 2 voll., UTET, Torino, IT, 1992, Volume II, Cap. XXVIII, pp. 31-59.
- [119] R. Laurentin, *Trattato sulla Trinità. Principio, modello e termine di ogni amore*, Edizioni ART, Roma, IT, 2009.
- [120] E. Lévinas, *La traccia dell'Altro*, Tullio Pironti Editore, Napoli, IT, 1979.
- [121] K. Lewin, *Principi di psicologia topologica*, traduzione di A. Ossicini, Giunti Organizzazioni Speciali, Firenze, IT, 1961.
- [122] M. Limón, L. Mason, *Reconsidering Conceptual Change: Issues in Theory and Practice*, Springer-Verlag, Berlin & Heidelberg, DE, 2002.
- [123] M. Lincoln, A. Wasser, "Spontaneous creation of the Universe Ex Nihilo", *The Physics of the Dark Universe*, 2 (4) (2013) pp. 195-199.
- [124] 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.
- [125] G. Lorizio (a cura di), *Teologia fondamentale*, 3 voll., Città Nuova Editrice, Roma, IT, 2004-05.
- [126] 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.
- [127] 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.

- [128] J. MacIntyre, *Shape of Christology. Studies in the Doctrine of the Person of Christ*, 2nd Edition, T& T Clark, Ltd., Edinburgh, UK, 1998.
- [129] G. Maffei, *Jung*, Edizioni Borla, Roma, IT, 1989.
- [130] R. Main, *The Rupture of Time. Synchronicity and Jung's Critique of Modern Western Culture*, Brunner-Routledge, New York, NY, 2004.
- [131] L. Malatesta, S. Cenini, *Principi di Chimica Generale*, Editrice Scientifica L.G. Guadagni, Milano, IT, 1986.
- [132] M. Malatesta, *Dialettica e logica formale*, Liguori Editore, Napoli, IT, 1982.
- [133] J-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI-Società Editrice Internazionale, Torino, IT, 2001.
- [134] E.L. Mascall, *Christian theology and natural science: some questions on their relations*, Longmans, Green, & Company, London, UK, 1956.
- [135] R. Masi, "La sostanza materiale ed i suoi accidenti – La conversione eucaristica", *Studi Patavina. Rivista di Filosofia e Teologia*, 1 (1957) pp. 125-142.
- [136] A. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1930.
- [137] A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1948.
- [138] I. Matte Blanco, *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 2000.
- [139] E. Mazzearella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, II edizione, Guida Editori, Napoli, IT, 2002.
- [140] B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica*, 6 voll., ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna, IT, 2007.
- [141] 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.
- [142] 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.
- [143] 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.
- [144] W.J. Moore, *Chimica Fisica*, II edizione italiana sulla IV edizione inglese, Piccin Nuova Libreria, Padova, IT, 1979.
- [145] M. Negrelli, *Il culto eucaristico nell'insegnamento del Padre G. Lorgna*, PDUL - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, IT, 1997.
- [146] N.J. Nersessian, *Creating Scientific Concepts*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2008.
- [147] M. Neva, *Amato Masnovo (1880-1955). Un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 2002.

- [148] S.S. Papa Paolo VI, *Mysterium Fidei*, Lettera Enciclica sulla Dottrina e il Culto della SS. Eucaristia, del 3 Settembre 1965, Acta Apostolicæ Sedis, Città del Vaticano, VAT, 1965.
- [149] 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.
- [150] W. Pauli, "Aspetti scientifici e gnoseologici del problema dell'inconscio", in: W. Pauli, *Fisica e conoscenza*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1964, pp. 133-149.
- [151] A. Piolanti, *Il Mistero Eucaristico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, VAT, 1983.
- [152] A. Piolanti (a cura di), *L'Eucaristia*, 6 voll., Elledici – Libreria della Dottrina Cristiana, Torino, IT, 1957.
- [153] C. Pizzi (a cura di), *La logica del tempo*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1974.
- [154] J. Pohle, *The Sacraments. A Dogmatic Treatise*, Æterna Press, London, UK, 2015.
- [155] C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 2001.
- [156] G. Prandi, *L'uomo che non muore. Religione naturale e psicoanalisi*, A. Armando Editore, Roma, IT, 2013.
- [157] J. Ratzinger, W. Beinert, *Il problema della Transustanziazione e del significato dell'Eucarestia*, Edizioni Paoline, Roma, IT, 1969.
- [158] G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., V edizione, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1985-89.
- [159] G. Reale, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della metafisica di Aristotele*, VI edizione, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1993.
- [160] P. Reale, *La psicologia del tempo*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1982.
- [161] N. Reali, *Fino all'abbandono. L'Eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova Editrice, Roma, IT, 2001.
- [162] N. Reali (a cura di), *Il mondo del sacramento. Filosofia e teologia a confronto*, Edizioni Paoline, Milano, IT, 2001.
- [163] T. Regge, *Spazio, tempo, relatività*, Loescher editore, Torino, IT, 1981.
- [164] A. Rigobello, *Perché la filosofia*, Editrice La Scuola, Brescia, IT, 1979.
- [165] A. Roob, *Alchimia e misticismo. Segni e meraviglie*, Taschen Books, Milano, IT, 2014.
- [166] L. Romera, *Introduzione alla domanda metafisica*, A. Armando Editore, Roma, IT, 2003.
- [167] S.M. Rosen, *The Self-Evolving Cosmos. A Phenomenological Approach to Nature's Unity-in-Diversity*, World Scientific Publishing Company, Singapore, SG, 2008.
- [168] 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.
- [169] A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Dizionario di Psicologia Analitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, IT, 1987.
- [170] E. Schillebeeckx, *The Eucharist*, Seventh Impression, Burns & Oates Publishers, London, UK, 2005.

- [171] M. Schmaus, *Dogmatica Cattolica*, 4 volumi in 6 tomi, Marietti, Torino, IT, 1959-1966.
- [172] E. Schrödinger, *L'immagine del mondo*, Boringhieri Editore, Torino, IT, 1987.
- [173] M.F. Sciacca, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, 3 voll., Edizioni Cremonese, Roma, IT, 1959.
- [174] M.F. Sciacca, *Filosofia e Metafisica*, 2 voll., II edizione, Marzorati Editore, Milano, IT, 1962.
- [175] M.F. Sciacca, *Ontologia Triadica e Trinitaria. Discorso metafisico-teologico*, Marzorati Editore, Milano, IT, 1972.
- [176] F. Selvaggi, "Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna", *Gregorianum – Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiæ Universitatis Gregorianæ*, XXX (1949) pp. 7-45.
- [177] F. Selvaggi, "Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica", *Gregorianum – Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiæ Universitatis Gregorianæ*, XXXVII (4) (1956) pp. 16-33.
- [178] F. Selvaggi, "Ancora intorno ai concetti di "sostanza sensibile" e "realtà fisica", *Gregorianum – Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiæ Universitatis Gregorianæ*, XXXVIII (3) (1957) pp. 503-514.
- [179] E. Severino, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, nuova edizione, BUR-Rizzoli, Milano, IT, 2009.
- [180] P. Sguazzardo, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo. Ricerca storico-ermeneutica e prospettive speculative*, Città Nuova Editrice, Roma, IT, 2006.
- [181] W.A. Shelburne, *Mythos and Logos in the Thought of Carl Jung. The Theory of the Collective Unconscious in Scientific Perspective*, State University of New York Press, New York, NY, 1988.
- [182] C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Lampugnani Nigri Editore, Milano, IT, 1966.
- [183] R. Sokolowski, *Christian Faith and Human Understanding. Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington, DC, 2006.
- [184] F. Spadafora, *L'Eucaristia nella Sacra Scrittura*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, IT, 1971.
- [185] P. Straneo, *Le teorie della fisica nel loro sviluppo storico*, Morcelliana, Brescia, IT, 1959.
- [186] F. Suppe (Ed.), *The Structures of Scientific Theories*, 2nd Edition, University of Illinois Press, Urbana, IL, 1977.
- [187] D. Tacey (Ed.), *The Jung Reader*, Routledge, New York, NY, 2012.
- [188] S. Tagliagambe, A. Malinconico, *Pauli e Jung. Un confronto su materia e psiche*, Raffaello Cortina Editore, Milano, IT, 2011.
- [189] 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.
- [190] X. Tilliet, *Eucaristia e filosofia*, Editrice Morcelliana, Brescia, IT, 2008.
- [191] 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.

- [192] G. Toraldo di Francia, *L'indagine del mondo fisico*, Giulio Einaudi editore, Torino, IT, 1976.
- [193] A. Tornielli, *Paolo VI. Il Papa di Francesco*, Edizioni Piemme, Segrate (MI), IT, 2014.
- [194] S. Toulmin, *Human Understanding*, Volume I, Oxford University Press, London, UK, 1972.
- [195] S. Vanni Rovighi, *Istituzioni di filosofia*, nuova edizione, Editrice La Scuola, Brescia, IT, 1982.
- [196] A.C. Varzi, *Ontologia*, Editori Laterza, Bari, IT, 2005.
- [197] G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Editori Laterza, Bari, IT, 1980.
- [198] G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, seconda edizione, Marietti Editore, Genova, IT, 1989.
- [199] S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi. Autori, opere, teorie, 1895-1985*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, IT, 1986.
- [200] G. Venanzi, "Bibliografia relativa alla recente controversia teologica sulla transustanziazione (1945 - 1970)", *Augustinianum*, 12 (3) (1972) pp. 517-542.
- [201] G. Ventimiglia, *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, Inconscio*, prefazione di Pietro Coda, ETS-Editrice Tecnico-Scientifica, Pisa, IT, 2002.
- [202] B. Vicario, *Il tempo. Saggio di psicologia sperimentale*, Società editrice il Mulino, Bologna, IT, 2005.
- [203] S. Visintin, *Teologia e scienza moderna. Lungo la via del dialogo*, Bonanno Editore, Acireale, Catania, IT, 2010.
- [204] 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. Ruggerini, L. Samonà, F. Volpi, Editori Laterza, Bari, IT, 1997.
- [205] M-L. Von Franz, *Alchimia*, Bollati Boringhieri editore, Torino, IT, 1984.
- [206] 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.
- [207] 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.
- [208] H. Vorgrimler, *Nuovo Dizionario Teologico*, Centro editoriale dehoniano, Bologna, IT, 2004.
- [209] S. Vosniadou (Ed.), *International Handbook of Research on Conceptual Changes*, 2nd Edition, Routledge, New York, NY, 2013.
- [210] P. Watzlawick (a cura di), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, IT, 1988.
- [211] H. Weyl, *Filosofia della matematica e delle scienze naturali*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1967.
- [212] H. Weyl, *Il mondo aperto*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1981.
- [213] A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, introduzione di Antonio Banfi, Boringhieri Editore, Torino, IT, 1979.

- [214] 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.
- [215] C.N. Yang, *La scoperta delle particelle elementari*, Editore Boringhieri, Torino, IT, 1969.
- [216] G. Zaccaria, *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Christian Mariotti Edizioni, Milano, IT, 1999.
- [217] M. Zanatta, *Storia della filosofia antica*, RCS Libri, Milano, IT, 2012.
- [218] M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano, IT, 1997.
- [219] 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.
- [220] 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.