

Giudizio ed essere. Joseph Maréchal e la Scuola di Milano

Judgment and Being. Joseph Maréchal and the School of Milan

FRANCESCO SACCARDI
Università “Ca’ Foscari” di Venezia
francesco.saccardi@unive.it

Riassunto: Nel pensiero di Joseph Maréchal, il superamento della critica kantiana avviene tramite il ricorso all’Assoluto per giustificare il valore della conoscenza. In particolare, è nel giudizio – come affermazione del principio di identità e non contraddizione – che viene rivelato l’essere del contenuto immediato di pensiero ed è implicato l’Assoluto quale condizione della conoscenza oggettiva. Questa attenzione al rapporto tra i primi principi dell’essere e la dimensione di “sintesi a priori” che compete al sapere si ritrova anche nella Scuola metafisica di Milano. In entrambe le prospettive l’apporto della modernità filosofica ha contribuito alla ripresa e alla rigorizzazione del trascendentale classico.

Parole chiave: J. Maréchal, Giudizio, Assoluto, Sintesi a priori.

Abstract: In Joseph Maréchal’s thought, the overcoming of the Kantian critique relies on the Absolute to justify the value of knowledge. In particular, it is in judgement – as the affirmation of the principle of identity and non-contradiction – that the being of the immediate content of thought is revealed and the Absolute is implied as the condition of objective knowledge. This attention to the relationship between the first principles of being and the “a priori synthesis” dimension of knowledge is also found in the metaphysical School of Milan. In both perspectives, philosophical modernity has contributed to the revival and rigorization of the classical transcendental.

Keywords: J. Maréchal, Judgement, Absolute, A priori synthesis.

Data di ricezione: 6 gennaio 2024. Data di accettazione: 20 gennaio 2024.

Espíritu LXXIII (2024) · n.º 167 · 59-74

Nell'affrontare il pensiero di Joseph Maréchal, si prenderanno in considerazione soltanto alcuni precisi luoghi testuali del quinto *Cahier* della monumentale opera *Le point de départ de la métaphysique* – quello speculativamente più impegnato, intitolato: *Le Thomisme devant la Philosophie critique* – per evidenziare la connessione che secondo Maréchal sussiste tra l'affermazione della realtà – nel giudizio – e la posizione del primo principio (il principio di identità e non contraddizione). Conseguentemente, si tratterebbe di mostrare l'implicazione dell'assoluto quale supposto logico-ontologico della posizione del primo principio.

Il ricorso all'assoluto per giustificare il valore della conoscenza è in effetto uno degli aspetti preponderanti del pensiero di Maréchal. Il punto di partenza della metafisica è il problema della conoscenza, inteso come problema della possibilità della metafisica. La giustificazione del problema della conoscenza, allora, incomincia dall'“oggetto immanente” o “contenuto oggettivo di pensiero”, che non è – o è soltanto problematicamente – “essente”; si deve *dedurre*, attraverso la considerazione del giudizio, l'ente nel suo essere (oggettivo). Il giudizio assume il dato sotto l'idea trascendentale e necessariamente oggettiva di essere. Maréchal accoglie dunque un aspetto della critica kantiana: quello per cui la conoscenza oggettiva non è possibile senza l'apporto di un elemento che non viene dal dato. Anche se questo elemento non è una categoria, ma l'affermazione dell'essere.

Maréchal incomincia la sua disamina da un testo di Tommaso in cui si affronta il dubbio metodico più universale, quello che investe l'*esistenza del vero* o, identicamente, la *verità dell'essere* (se, aristotelicamente, essere e vero sono correlativi). «*Veritatem esse, est per se notum, quia, qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit*»¹. La natura elenchica di questa argomentazione afferma una “necessità trascendentale”: quella del rapporto di verità che inerisce al pensiero. Nell'atto in cui questo rapporto viene negato, lo si afferma implicitamente con la negazione stessa. Riconoscere l'esistenza di un rapporto di verità significa riferirsi a qualcosa rispetto a cui il pensiero (in quanto giudizio) è vero o falso. Un pensiero che afferma e che nega, infatti, è suscettibile di verità o

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, art. 1, ad 3.

falsità soltanto se a ogni determinazione data corrisponde un rapporto stabile – positivo o negativo – con l’essere di cui è pensiero. Questa necessaria stabilità di ogni oggetto pensato è espressa dal primo principio, il *principio di identità* (o, nella sua forma negativa, il principio di non contraddizione): «*quod est, est*» (o: «*nihil potest sub eodem respectu esse et non esse*»). A giudizio di Maréchal, la “regola analitica” del pensiero, che corrisponde al primo principio, vista nella sua applicazione ai dati di coscienza costituisce la prima e fondamentale *sintesi a priori*, quella a cui si devono rifare tutte le altre sintesi a priori, ossia la sintesi del dato con l’essere².

Nella critica tomista al fenomenismo assoluto Maréchal vede operante questa applicazione necessaria del primo principio³. Il problema dibattuto da Tommaso nel passo in questione è quello di capire se la conoscenza intellettuale dell’uomo verta prima di tutto sulle determinazioni – attuali e soggettive – della facoltà conoscitiva, cioè sulle *species*, oppure, per mezzo di queste determinazioni, *immediatamente* su una realtà oggettiva. La prima parte della soluzione offerta da Tommaso suppone l’oggettività metafisica delle scienze per mostrare la falsità dell’opinione che vede nella *species* l’oggetto diretto dell’intellezione⁴, mentre è nella seconda parte che viene toccato, secondo Maréchal, il punto decisivo. In questo caso è preso in considerazione quell’“antico errore” (che si rifà al fenomenismo protagoreo) secondo il quale la verità risiede in ciò che appare a ciascun pensante. Da questa posizione, poi, discenderebbe la convinzione secondo la quale sarebbero vere anche affermazioni tra loro contraddittorie. Ora, se una facoltà non conosce altro che le proprie impressioni, essa può dare un giudizio unicamente su queste, e quindi sarà portata a giudicare il proprio oggetto, cioè la propria impressione, secondo il suo modo di essere, per cui tutti i suoi giudizi saranno veri⁵. Ma delle due possibilità l’una: o si giudica soltanto l’apparenza soggettiva di un dato, e nessun giudizio è as-

² Cfr. J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, V, 67.

³ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 85, art. 2.

⁴ In quanto, dice Tommaso, se si conoscessero soltanto le specie intenzionali ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali, esistenti al di fuori dell’intelletto – come invece si deve affermare –, ma soltanto le specie che si trovano in esso (cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 85, art. 2, co.).

⁵ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 85, art. 2, co. Maréchal traduce il latino «*[de eo quod] iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est*» con «giudica unicamente del suo fenomeno, in quanto fenomeno attuale».

solamente vero o falso (in quanto se tutti sono veri, tutti sono anche falsi, perché si contraddicono); oppure la specie intelligibile non è l'oggetto primo della conoscenza, bensì solamente la forma specificante con la quale l'atto intellettuale coglie direttamente l'oggetto⁶. Nell'interpretazione di Maréchal, è dunque sull'applicazione necessaria del primo principio che Tommaso vuole fondare il suo realismo metafisico.

Affermare che erigere le *species* in quanto tali a oggetto di conoscenza diretta significherebbe accettare indifferentemente dei contraddittori, vuol dire guardare a un'incoerenza logica (un'autentica contraddizione⁷), che può essere evidenziata in due diversi modi. Un primo modo riguarda l'aspetto psicologico della dinamica conoscitiva, del quale Maréchal si occupa nel corso dell'opera, in relazione al ruolo del giudizio nella conoscenza oggettiva. Nel processo conoscitivo, infatti, il passaggio dalla *species* all'"oggetto pensato" implica determinazioni che la prima, per sé, non possiede e che sono apportate dal primo principio. La contraddizione si costituisce, in questo caso, se si considera la *species*, insieme e sotto il medesimo rispetto, oggetto e non oggetto. Il secondo modo riguarda invece la riduzione dei caratteri dell'oggetto pensato ai soli caratteri della *species*, che finisce per identificare il necessario e il contingente, e così negare il primo principio. La *species* non è che una modalità accidentale della conoscenza, senza essenza né *suppositum*: qualcosa che può cessare d'essere, così come avrebbe potuto non essere⁸. Il contenuto immediato, fenomenico, della *species* viene

⁶ Cfr. J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, V, 68-69. Sull'opposizione tra l'assioma fenomenista protagoreo («*homo est mensura omnium rerum*») e il primo principio: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. XI, lect. 5, n. 2224.

⁷ Se infatti il giudizio fosse ridotto a espressione di uno stato soggettivo, non avrebbe alcuna pretesa di rappresentare, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, eventuali altre condizioni del soggetto, e così non negherebbe il primo principio.

⁸ «Se il dato contingente accede alla luce della coscienza con gli attributi universali e necessari dell'oggetto, è perché il primo principio l'ha colto e fissato nell'identità con sé stesso; è perché il primo principio afferma ciò che il dato bruto, di per sé, non esprimeva ancora: vale a dire che il dato è, e che in quanto è non può non essere; che è se stesso e che, in quanto tale, è se stesso *necessariamente*. Questo in altre parole significa: ogni dato particolare, per il fatto che si oggettiva davanti al nostro intelletto, si pone in un rapporto assolutamente determinato con la norma assoluta dell'essere. Se il dato resta in se stesso temporale, mutevole, contingente, il rapporto stabilito tra il dato e l'essere comporta in-

dunque superato nella posizione del primo principio, che è l'oggettivazione stessa del contenuto, e cioè la sintesi originaria di questo contenuto con l'essere. La sequenza: dato soggettivo e contingente (*species*), oggetto pensato, essere e primo principio, restituisce quello che è il rapporto per il quale il *dato soggettivo* non può diventare *oggetto* nel pensiero se non implicando il *primo principio*, e cioè assumendo una relazione necessaria alla forma assoluta d'essere⁹. Ogni oggetto dell'intelligenza comporta quindi una relazione necessaria all'*assoluto dell'essere*, e l'espressione minima di questa relazione è già implicita nell'identità necessaria dell'oggetto con sé stesso.

Le premesse critiche del realismo possono dunque essere ridotte alle due seguenti proposizioni: a) "la necessità di affermare l'essere si confonde con la necessità stessa del pensiero"; b) "l'essere affermato necessariamente in ogni pensiero non può ridursi al puro fenomeno, alla pura apparenza soggettiva". Nel primo caso si viene a sostenere la necessità dell'esistenza di un contenuto oggettivo del pensiero e l'impensabilità del puro non essere (o del nulla), come nozione autonegantesi. Se l'essere è l'unico possibile contenuto di pensiero, allora la necessità del pensiero si confonde con la necessità di affermare l'essere. Nel secondo caso, invece, si viene a riconoscere la necessaria identità con sé stesso dell'essere affermato, ma ritenendo insieme che non possa darsi alcuna necessità che non sia fondata su una necessità assoluta – se non identificata con essa. Infatti, secondo Maréchal ogni essere è affermato o come assolutamente necessario in sé o come necessariamente relativo a un essere assolutamente necessario in sé¹⁰.

Quest'ultimo aspetto permette di fare alcune considerazioni sull'utilizzo, in questa prospettiva, del termine "contingente". Una qualsiasi contingenza predicata di qualcosa, sia essa implicante il non esserci più o il non esserci ancora di quel qualcosa, sia essa implicante il progetto che quel qualcosa potrebbe non esserci più o che avrebbe potuto non esserci, non nega affatto la sua semplice intelligibilità – il suo essere oggetto di pensiero. Questo "qualcosa", infatti, è oggetto di predicazione. Tuttavia, soltanto nel rapporto di ogni contenuto di pensiero all'assoluto dell'essere si determina

vece un aspetto intemporale, immutabile, assoluto: *id quod est, sub quo respectu est, non potest non esse*» (J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, V, 72).

⁹ Cfr. *ibi*, 73.

¹⁰ Cfr. *ibi*, 75.

per Maréchal il valore ontologico, «*transfenomenico*», dell'oggetto¹¹; pertanto, sotto questo aspetto la negazione della contingenza – intesa come negazione della relazione ad un assoluto ontologico – è insieme posta come negazione della inintelligibilità¹².

Si tratta a questo punto di analizzare brevemente la figura del “giudizio”, per poterne comprendere la sua relazione all'essere. Il giudizio, nella disamina condotta da Maréchal, presenta nella sua forma una struttura sintetica. La forma sintetica del giudizio riguarda quella che, scolasticamente, è la *compositio et divisio*, con la quale sono uniti i termini del giudizio in soggetto e predicato. Ora, la relazione di soggetto e predicato, in sé considerata, si determina come una “concrezione” (o *concretio*, nel lessico di Tommaso¹³). Ogni concetto che corrisponde a un nome concreto designa l'oggetto in quanto sussistente, ed è formato dalla sintesi di un *suppositum* (di un “soggetto” di inerenza) e di una *forma*. Il concetto corrispondente a un nome astratto, invece, designa di per sé soltanto la *forma* di oggetti sussistenti e necessita, per oggettivarsi (o per assumere il valore di oggetto nel pensiero), del complemento di un *suppositum*¹⁴.

Occorre però precisare che la *sintesi concretiva*, pur essendo condizione necessaria della rappresentazione oggettiva nel giudizio, non giunge ancora alla posizione dell'oggetto in quanto oggetto. Essa è la sintesi dell'elemento meramente rappresentativo del concetto, o l'essenza astratta delle cose materiali. Questa essenza è pensata nel suo rapporto distributivo a *supposita* nei quali si individualizza, come unità numerica¹⁵. Corrisponde alla *quidditas rei materialis*¹⁶, la cui natura per Maréchal è essenzialmente quantitativa. Dunque, l'unità comune delle quiddità, facendo astrazione dalla diversità delle qualità sensibili, possiederà i caratteri dell'unità indeterminata o

¹¹ Cfr. *ibi*, 75-76.

¹² «In ogni oggetto di pensiero, qualunque esso sia, affermiamo implicitamente l'essere assoluto e esplicitamente l'essere contingente. Fuori da questa doppia affermazione simultanea, non esiste, per noi, pensiero oggettivo possibile» (J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, V, 481).

¹³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, art. 12, co.

¹⁴ Cfr. J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, V, 237-239.

¹⁵ Cfr. *ibi*, 453-454.

¹⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, art. 7, co.

dell'*ens principium numeri*, comune e univoco¹⁷. Ma l'essere numerabile non è l'unico oggetto formale dell'intelligenza, perché la limitazione delle rappresentazioni concettuali ai termini quantitativi (alla «*quantitas intelligibilis*» di Tommaso), pur essendo inevitabile, dipende da una condizione estrinseca dell'intelligenza stessa. Se l'oggetto formale dell'intelligenza in quanto legata alla sensibilità è l'essere principio del numero, o l'essenza astratta delle cose materiali, l'oggetto formale dell'intelligenza in quanto intelligenza è l'*essere* stesso, in tutta la sua estensione¹⁸.

L'oggetto formale illimitato è ciò che si traduce nei concetti oggettivi con la comparsa della *sintesi oggettiva*. Una “rappresentazione”, nel discorso di Maréchal, diventa un “oggetto pensato” non appena si presenta alla coscienza come un'opposizione tra il contenuto rappresentato e la soggettività conoscente. Questa relazione “oggettivante” è la stessa relazione di verità logica che rapporta la forma rappresentata all'ordine dell'*essere* o del *reale* («*ad rem*») ¹⁹. La pura *sintesi concretiva* è insufficiente a determinare la funzione oggettiva – oggettivante – del giudizio, che invece è garantita per mezzo dell'affermazione: dalla *sintesi oggettiva*, appunto.

Questa ulteriore sintesi viene espressa nel giudizio elementare: “*questa cosa è*”, che è implicito in ogni altro giudizio. In questo caso, la sintesi speculativa fornita dalla copula ricomprende i dati concettuali sotto la forma

¹⁷ Cfr. J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, V, 185.

¹⁸ Cfr. *ibi*, V, 197-198. Sulla necessità di evitare la confusione tra unità numerica e unità trascendentale: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 9, art. 7, co. Maréchal intende sottolineare la differenza che può nascondersi nell'espressione: “l'essere stesso”, inteso nella sua illimitata estensione, *ossia* senza possibili aggiunte. Questa espressione, infatti, può significare sia “*esse purum*” sia “*ens commune, indeterminatum*”. Ora, l'essere puro, l'*ipsum esse*, «*est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum*» (cfr. ID., *Summa Theologiae*, I, q. 4, art. 1, ad 3). L'*essere puro* esclude ogni determinazione aggiunta perché non contiene nessun tipo di “potenza”. Mentre non è così per l'*essere astratto*, che è in potenza rispetto a *tutte* le determinazioni: «*Aliquid cui non fit additio potest intelligi dupliciter. Uno modo ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio* [e cioè esclude positivamente addizioni, n.d.a.] [...]. *Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio* [in quanto prescinde dall'addizione senza escluderla, n.d.a.] [...]. *Primo igitur modo esse sine additione est esse divinum* [l'essere puro, n.d.a.], *secundo modo esse sine additione est esse commune*» (cfr. *ibi*, I, q. 3, art. 4, ad 1). Cfr. J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, V, 209-210.

¹⁹ Cfr. *ibi*, V, 252.

dell'essere trascendentale o analogico. L'unità analogica dell'essere trascendentale – pur basandosi sempre, nell'intelletto umano, su una rappresentazione astratta della quantità – determina una funzione logica infinitamente più ampia dell'unità quantitativa. La pura forma d'essere, infatti, non esclude soltanto la limitazione quantitativa, ma ogni tipo di limitazione, in quanto l'essere ha come limite solo il nulla. La sintesi: “*questa cosa è*”, unifica il dato, rapportandolo a un'unità assoluta e incondizionata. E questo rapporto diviene possibile mediante una subordinazione analogica – secondo l'analogia di attribuzione intrinseca – tra termini inferiori limitati e un termine superiore illimitato²⁰.

Si è detto che il primo principio, per Maréchal, è la sintesi *a priori* per eccellenza, che presiede a tutte le altre sintesi. Se il principio di identità/non contraddizione fosse semplicemente analitico – nel senso, kantiano, di “tautologico” – affermando nel predicato la reduplicazione dello stesso termine (“ciò che è = ciò che è”), assumerebbe tutt'al più il valore di una norma di individuazione di elementi dati. Ma al principio appartiene il modo della necessità (“ciò che è, è necessariamente ciò che è”): il predicato, mediante la copula, afferma qualcosa che supera il fatto bruto e dunque il giudizio è estensivo, sintetico. Con tale giudizio si viene ad affermare l'unità necessaria di un *suppositum* ipotetico – l'essere come dato bruto – e di una forma – l'essere come ragione intelligibile; in altre parole, si afferma l'essere (l'identità con sé) dell'ente²¹. Questo peraltro non significa che Maréchal neghi, assolutamente, la valenza *analitica* del primo principio. Piuttosto, si può dire che esista una necessità normativa, strettamente analitica, per la quale dell'essere si deve predicare l'essere (e l'esclusione del nulla), che si intreccia a una necessità di tipo *trascendentale*, con la quale l'essere viene applicato a un contenuto nell'affermazione (o nella negazione) giudicativa. Soltanto mediante quest'ultimo aspetto si impone la valenza sintetica del primo principio²².

²⁰ Cfr. *ibi*, V, 454-455.

²¹ Cfr. *ibi*, V, 487-488.

²² Cfr. *ibi*, V, 435. È interessante notare che per Maréchal questa necessità trascendentale, evidenziando la dimensione ontologica dell'apofansi, restituisce una necessità oggettiva la cui violazione non comporta una *contradictio in terminis*, bensì una contraddizione tra l'*implicito* e l'*esplicito* di un giudizio. Le dimensioni che entrano in contraddizione sono pertanto il contenuto oggettivo del pensiero (*esplicito*) e la stessa funzione

Tuttavia, nessuna sintesi di per sé è necessaria, proprio perché la diversità, in quanto tale, non può essere il principio della unificazione, e quindi l'origine della necessità esibita dal primo principio deve provenire – secondo Maréchal – dalla necessità appartenente a un'unità nella quale scompare la diversità dei termini sintetici. Ora, siccome il tipo di unità sintetica che investe il principio di identità riguarda la dualità tra la *posizione* come «*esse*» e la *determinazione* come «*essenza*» (o essere come *realtà* ed essere come *idea*), allora l'unica unità capace di fondare la sintesi universale espressa dal principio è quell'unità in cui *esse* ed *essenza* si identificano, ossia l'atto puro d'essere. D'altro canto, i concetti dell'intelletto umano non rappresentano direttamente che quiddità materiali, e allora il soggetto e il predicato del principio di identità realizzano una nozione d'essere implicata in una relazione con *supposita* materiali: così, il primo principio si dà in una sintesi la cui necessità logica è appunto fondata «fuori del nostro pensiero, in un assoluto sussistente»²³.

La riflessione sui primi principi ha trovato ampio spazio all'interno della scuola neoclassica di metafisica. Vanno menzionati, in proposito, i nomi di Italo Mancini e, soprattutto, Emanuele Severino, i quali, nello stesso anno pubblicano due opere decisive al riguardo: rispettivamente *Ontologia fondamentale* e *La struttura originaria*. Anche secondo Mancini il problema dei primi principi riguarda la possibilità di giungere ad affermazioni necessarie a partire da nessi di fatto, o di evidenziare una sintesi a priori che mostri la valenza ontologica dell'ontico. La trascendentalità dei principi, dunque, non può essere guadagnata attraverso l'astrazione dell'essere e la ripetizione – nel giudizio – del soggetto (che è l'essere come concetto astratto) nel predicato. Questa operazione, infatti, non includerebbe le differenze, l'essere degli enti. La necessità e la trascendentalità che compete ai primi principi è data soltanto nel giudizio: l'essere dell'ente è affermato assolutamente (come assolutamente sé stesso e non altro da sé) non quando è affermato come essere di *x* o di *y* – sia inteso come l'essere qualcosa da parte

giudicativa (*implicita*) che dona a questo contenuto il suo significato oggettivo, in quanto, mediante tale funzione, il contenuto si costituisce come una certa posizione d'essere (cfr. *ibi*, V, 428 e 433). Anche a questo proposito emerge l'affinità tra l'*elenchos* aristotelico e la maréchaliana «necessità trascendentale dell'affermare».

²³ *Ibi*, V, 489.

di qualcosa (giudizio copulativo), sia inteso come l'essere che si predica di qualcosa (giudizio esistenziale) – ma come l'essere stesso *dell'*affermare e del negare²⁴. La soluzione di Mancini, tuttavia, pur volendo fondare una “sintesi a priori” non gnoseologica, finisce per fare appello ad una «apriorità rivelativa del nostro spirito» – l'essere inteso come *funzione* e non come un contenuto del pensiero, sia pure peculiare – che denuncia uno slittamento in senso psicologistico.

Secondo Severino, invece, il sapere immediato, o lo stesso pensiero (come pensiero semantico-apofantico), deve essere inteso come la presenza immediata dell'essere posta in relazione alle strutture semantiche che sono immediatamente implicate da questa presenza, anzitutto il principio di identità-non contraddizione. Il contenuto di cui si predica immediatamente l'essere – il suo essere identico a sé – è l'essere immediatamente presente (determinato, come complesso degli enti). L'identità-non contraddittorietà non è cioè intesa formalisticamente: si riferisce a un certo contenuto e questo contenuto è qualcosa *che è*. Ma dell'essere immediato si predica il suo essere identico a sé e non contraddittorio in quanto è “essere”. D'altra parte, questo non significa che la proposizione: “L'essere immediato è (o non è non essere)” sia *dedotta*, secondo una qualche forma di mediazione, dalla proposizione: “L'essere è (o non è non essere)”. Il soggetto della prima proposizione (l'essere immediato) è il contenuto del soggetto della seconda (l'essere), e quindi l'essere si predica del contenuto immediato del pensiero *nello stesso atto* in cui l'essere (o l'identità-non contraddittorietà) si predica dell'essere in quanto tale²⁵.

²⁴ Cfr. I. MANCINI, *Ontologia fondamentale*, 154-160.

²⁵ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cap. III, par. 15. Attraverso l'esperienza gli enti si manifestano nella loro intelligibilità e, con essi, si manifesta l'essere, perché nella manifestazione degli enti (come di qualunque contenuto di pensiero) è l'essere che si manifesta. Analogamente a quanto accade nel testo di Tommaso, che commenta Aristotele, l'atto del conoscere già nella dimensione della sensibilità è posto nella sfera dell'essere. In particolare, è per l'illuminazione dell'intelletto agente che gli enti appartenenti all'esperienza vengono posti nella loro intelligibilità. Ma all'atto intellettuale concorrono insieme l'intelletto possibile e quello agente. Questo avviene perché l'intelletto possibile è in potenza agli intelligibili come l'indeterminato al determinato, e cioè come la possibilità di manifestare sta alla manifestazione determinata di un certo ente. In questo senso, non si deve pensare l'intelletto agente come se esso fosse già determinato secondo tutti gli intelligibili, perché altrimenti l'intelletto possibile non avrebbe bisogno dei fantasmi:

Già a questo punto è possibile introdurre alcune considerazioni in termini comparativi. Un conto, infatti, è sostenere che l'essere si manifesta unicamente nel – e mediante il – giudizio; un altro conto, invece, è ritenere che l'essere è sì rivelato nell'apofansi, ma che la necessità dell'apofansi (la necessità dell'esserci del giudizio) dipende dall'implicazione dell'essere da parte di qualsiasi contenuto che si manifesta, come ritiene Severino. In altri termini, per Maréchal il giudizio non è soltanto *rivelativo* della dimensione ontologica, ma anche *costitutivo* di quest'ultima. Il senso – dice Maréchal – pone il conoscente in rapporto immediato con il reale, ma non lo fa conoscere “come reale”, perché è solo l'intelligenza (mediante il giudizio) a raggiungere il reale in quanto tale. Si potrebbe pensare che lo schema di questa impostazione concettuale sia tipicamente moderno, cioè quello di un pensiero che si struttura secondo il *presupposto* dell'alterità dell'essere “reale” rispetto alla sua manifestazione “ideale” (o al complesso delle rappresentazioni sensibili). Sebbene nel testo di Maréchal le ambiguità a questo proposito non siano assenti, tuttavia, secondo questa interpretazione il “fenomeno” (la *species*) dovrebbe essere inteso come un *qualcosa* rispetto al quale si possa istituire una relazione – di identità o di differenza – con il “qualcosa” che invece viene affermato nel giudizio: l'oggetto. Ma così, infine, verrebbe meno il ruolo della sintesi del giudizio, in quanto *originaria*, che pure trova luogo in queste pagine²⁶.

L'attenzione deve essere piuttosto portata sul modo in cui viene introdotto l'*apriori* ontologico nel giudizio. Secondo Maréchal, i primi principi manifestano una partecipazione all'assoluto ontologico da parte dell'in-

non sarebbe necessario che apparissero le determinazioni concrete perché l'intelletto possibile ne accogliesse la forma. Secondo Tommaso, allora, le forme intelleggibili si rapportano all'intelletto agente come a una certa virtù attiva immateriale, che può fare le altre cose simili a sé, ossia immateriali. Ciò può essere espresso anche affermando che l'intelletto agente coglie l'elemento formale nel contenuto immediatamente manifesto, ovvero coglie l'essere, variamente determinato come il complesso degli enti, rendendo così intelligibili gli enti di cui si fa esperienza (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri De Anima*, lib. 3, lect. 10, nn. 730-739).

²⁶ Sul permanere di un dualismo di soggetto e oggetto nell'opera di Maréchal sono intervenuti, tra gli altri, autori come J. Maritain, M.D Roland-Gosselin, J. De Vries, E. Gilson, M. Casula. Circa questo dibattito – che non può essere qui ripercorso – e le relative indicazioni bibliografiche, si vedano le risolutive pagine di V. MELCHIORRE, *Maréchal critico di Kant*, 40-45.

telletto umano²⁷. L'apriori, in questo caso, consiste proprio nella posizione dell'assoluto in quanto condizione trascendentale dell'affermazione di alcunché. Più in particolare, si tratta di un assoluto ontologico sussistente e trascendente il pensiero attuale – come afferma Maréchal in maniera non meglio precisata²⁸. Quest'ente viene speculativamente introdotto mediante la considerazione che è impossibile porre un oggetto qualsiasi senza porre nello stesso tempo, implicitamente, i due termini del rapporto che lo fa essere oggetto, e cioè l'essere assoluto da una parte e dall'altra il dato stesso (l'oggetto qualsiasi) nella sua relazione entitativa all'assoluto. Così, si avrà, correlativamente, un *ens per se* e un *ens per participationem*, dove il primo termine partecipa in modo finito dell'essere posseduto illimitatamente dal secondo termine, secondo un rapporto di dipendenza causale. Ma, analizzando la stessa semantica che definisce tale rapporto, ossia la formula “il partecipato è causato”, se per “partecipato” si intende tautologicamente ciò che è derivato (ossia il “prendere parte” di *altro*), si tratta di appunto di dimostrare che una realtà sia partecipata; mentre nel caso si intenda per “partecipato” semplicemente ciò che è finito, allora si tratta invece di dimostrare il passaggio dal “finito” al “causato”²⁹. Ora, il punto di partenza da cui muove Maréchal si rivela essere il secondo, proprio in quanto la finitezza dell'oggetto affermato è il corrispettivo ontologico della modalità concreta della conoscenza umana. Tuttavia, se è impossibile stabilire in tal modo un rapporto di dipendenza ontologico-causale, rimane la possibilità che non vi sia alcun rimando alla posizione di un assoluto sussistente, trascendente il pensiero attuale. Sotto questo aspetto, dunque, la stessa “deduzione dell'affermazione ontologica” riposa su di un postulato³⁰.

²⁷ Cfr. J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, V, 373, in riferimento a: TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 15, art. 1, co.

²⁸ Cfr. *ibi*, V, 489.

²⁹ Le insistenze critiche di Gustavo Bontadini, in questa direzione, sono pertinenti e persuasive: cfr. G. BONTADINI, *Per una rigorizzazione della teologia razionale*, 283.

³⁰ Non bisogna dimenticare che riguardo alla posizione dell'assoluto, in Maréchal agisce anche la coscienza della finalità dell'intelligenza verso l'assoluto stesso. L'oggetto affermato è ciò a cui l'intelletto deve adeguarsi, come al *valore* o al *fine* della conoscenza. Ma un fine non può esercitare la sua causalità se non è qualcosa di reale, o “essente”. Nell'affermazione il soggetto ha pertanto coscienza di essere determinato a conoscere da una realtà che sia insieme fine e valore; una realtà che, in ultima analisi, non potrà che partecipare dell'Essere come assoluto valore (cfr. J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della*

Di nuovo, anche nel discorso di Severino l'affermazione di un certo contenuto di pensiero – o di un certo ente, nella sua identità – è insieme affermazione dell'essere nella sua valenza interale. E dell'identità con sé dell'essere come intero³¹. Se affermo che x è x , sé medesimo, e *non- y* (o *non- z*), non lo faccio in quanto x è x , ma in quanto x è un certo essere e l'essere non è il non essere. E appunto x è una certa *individuazione* di quella che Severino chiama “universale opposizione di essere e non essere”. Che il significato considerato sia una “individuazione” dell'universale, per Severino, vuol dire che è immediatamente posto come “un certo essere”. Altrimenti, se l'identità – che predico di x – dipendesse unicamente da x , allora non potrei predicare l'identità di y con sé medesimo (o di z con sé medesimo, ecc.). Le differenze convergono nell'*essere* quelle differenze che sono – o, diversamente, “partecipano” dell'essere in quanto tale proprio per essere quelle determinazioni che sono. D'altra parte, e per altro lato, si afferma che l'essere è essere (non è non essere), non in quanto l'essere viene considerato come universale astratto, cioè indipendentemente dal contenuto concreto di cui si afferma che è (tra cui, anzitutto, l'essere che è immediatamente presente), ma in quanto considerato come universale concreto, ossia – afferma Severino – «in quanto ogni determinazione particolare è sé medesima»³². Ora, questa peculiare situazione logica, espressa dalla necessità biunivoca del rapporto tra essere *in quanto tale* e determinazioni, comporta un notevole “impegno ontologico”. Si dice infatti non soltanto che, se non è affermato l'assoluto, un certo contenuto x non può essere affermato (e non lo può essere perché non sarebbero poste tutte le implicazioni essenziali per cui x è x : ad esempio la sua identità-non contraddittorietà); ma si viene a dire anche che l'affermazione di un qualsiasi contenuto x è “costante” dell'assoluto, cioè sua condizione essenziale.

Sembra tuttavia che la seconda implicazione sopra richiamata non sia necessaria (e in ultima analisi presupposta)³³. L'aspetto che più impressio-

metafisica, V, 377-403). Resta inteso che anche in questo caso risulta presupposta la posizione immediata dell'Essere quale condizione trascendentale dell'affermazione dell'ente finito (nel suo essere).

³¹ Severino parla infatti di “intero” e non di “assoluto”.

³² E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cap. IX, cap. 19.

³³ Per la giustificazione di questo aspetto, sia consentito il rimando a F. SACCARDI, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, 116-118.

na, tuttavia, di questa proposta metafisica, non è, a ben vedere, l'assenza di una qualche distinzione tra *essentia* ed *esse*, nel senso della predicazione trascendentale di una loro reciproca implicazione. Infatti, all'*essentia* conviene necessariamente l'*esse* (se è vero che ogni determinazione è "costante", secondo il suo modo proprio, dell'intero dell'essere). Piuttosto, ciò che risulta problematico è il trasferimento degli attributi dell'essere assoluto all'ente finito. La discussione di questo aspetto – tra i più controversi e attenzionati dalla critica³⁴ – non può essere svolta in questa sede. Si possono però ribadire quelli che sono i limiti dell'organicismo severiniano, per il quale, se l'intero è costante di ogni contenuto e, viceversa, se ogni contenuto è costante dell'intero, allora ogni ente è costante di ogni altro ente; in particolare: a) presupposizione della necessità biunivoca tra "essere" (o intero) e determinazioni finite; b) impossibilità di predicare l'essere delle differenze in quanto tali (se non formalisticamente); c) contraddittorietà dell'organicismo assoluto. In questo senso, il discorso sull'analogia di attribuzione (intrinseca), svolto anche dallo stesso Maréchal, emerge nuovamente, anche se – come ricordato – deve essere messo al riparo dalla sua infecondità costruttiva. Si tratterebbe, in particolare, di indagare il rapporto tra l'*essenza* e il concetto di "limitazione", in uno sviluppo nel quale l'autentico "limitante" sarebbe l'essere come intero (e senza passare per la mediazione della causalità ontologica).

Rimane da valorizzare, nonostante i rilievi critici, lo sforzo di costituire una "sintesi a priori non gnoseologica", in cui l'*implicazione* dell'assoluto ontologico figura pertinentemente come l'origine dell'affermazione dei primi principi. Anzitutto nei confronti di diversi esponenti della filosofia neoscolastica, per i quali la necessità dei principi (in primo luogo il principio di identità/non contraddizione) risulta fondata sull'astrazione dei concetti che ne formano il contenuto, e quindi sull'intelletto in quanto finalizzato all'astrazione. Se, infatti, la verità dei principi dipende dall'infallibilità della *simplex apprehensio* circa l'obiettività dei concetti universali, questa risulta a sua volta fondata – in modo presupposto – sul finalismo

³⁴ Ci si limita a ricordare, per la sua rilevanza: C. VIGNA, *Severino e l'ontologia neoparmenidea. Schema di confutazione*, 475-486.

delle operazioni dell'intelletto³⁵. Quella che, a ben vedere, può essere intesa come una ripresa in senso trascendentale della metafisica classica, insiste sull'aspetto di sintesi che compete al giudizio originario come intreccio di "a priori" e "a posteriori". In questo caso, però, a differenza di quanto accade nella corrente più tradizionale della neoscolastica, l'a priori non è fondato sull'astrazione (sia inteso come a priori ontologico, sia come a priori conoscitivo). Piuttosto, il recupero dell'a priori, avviene anche in ragione della debolezza dell'astrazione universalizzatrice, in riferimento alla tematizzazione dei primi principi. Si tratta infine di comprendere quale sia il tipo di a priori che consenta di giustificare la principialità ontologica (e conoscitiva). Se le risposte di Maréchal e di Severino, a questo proposito, hanno mostrato qualche ambiguità, rimane tuttavia da valorizzare l'assunzione, in entrambe le prospettive, dell'a priori come l'orizzonte trascendentale (non solo categoriale) dell'essere, che si manifesta con il contenuto dell'esperienza.

Riferimenti bibliografici

BONTADINI G. (1971). *Per una rigorizzazione della teologia razionale* (1969). In G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, 2 voll.. Milano: Vita e Pensiero.

MANCINI I. (1958). *Ontologia fondamentale*. Brescia: La Scuola.

MARÉCHAL J. (1995). *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, 5 voll. (cahiers), L'Édition Universelle, Bruxelles – Desclée de Brouwer, Paris 1943-1949, Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique* (1949²), tr. it. a cura di M. ROSSIGNOTTI, *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo davanti alla filosofia critica*. Milano: Vita e Pensiero.

MASNOVO A. (1935). *Esegesi tomistica*. *Rivista di filosofia neoscolastica* 27, 4, 329-337.

MELCHIORRE V. (1993). *Maréchal critico di Kant*. In V. Melchiorre (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*. Milano: Vita e Pensiero, 3-48.

³⁵ Questa posizione si ritrova, ad esempio, in quello che può essere considerato come l'iniziatore della Scuola metafisica di Milano: cfr. A. MASNOVO, *Esegesi tomistica*, 31-32. Ma si tratta di una convinzione diffusa presso buona parte della neoscolastica.

SACCARDI F. (2018²). *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*. Napoli-Salerno: Orthotes.

SEVERINO E. (2012). *La struttura originaria*, ristampa anastatica della prima edizione (1958). Brescia: La Scuola.

TOMMASO D'AQUINO (1888-1906). *Summa Theologiae*, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, tt. IV-XII. Romae: ex Typographia Polyglotta S.C. de propaganda Fide.

—(1964). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, editio iam a M. Cathala exarata, retractatur cura et studio R.M. Spiazzi. Taurini-Romae: Marietti.

—(1965). *De potentia*. In *Quaestiones disputatae*, vol. II, cura et studio P.M. PESSON. Taurini-Romae: Marietti, 7-276.

—(1970-1976). *De veritate*, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, t. XXII/1-3, ed. A. Dondaine. Roma: Editori di San Tommaso.

—(1984). *Sentencia libri De Anima*, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, t. XLV/1, ed. R.A. GAUTHIER. Commissio Leonina, Roma-Paris: Vrin.

VIGNA C. (2000). *Severino e l'ontologia neoparmenidea. Schema di confutazione* (1992). In C. VIGNA, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*. Milano: Vita e Pensiero, 475-488.