

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL PIEMONTE ORIENTALE
“Amedeo Avogadro”

Dipartimento di Studi Umanistici

Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia e Storia della Filosofia
Ciclo XXVII



Essere e Verità nella mediazione del Logos in Joseph Maréchal

Settore Scientifico-Disciplinare: M-FIL/01 - Filosofia teoretica

Coordinatore
Ch.mo Prof. Maurizio Pagano

Tutor
Ch.mo Prof. Luca Ghisleri

Dottorando
Tommaso Baggio

Introduzione

Joseph Maréchal e il punto di partenza della metafisica

La ricerca che verrà sviluppata prende le mosse da alcune riflessioni di Joseph Maréchal. Specifichiamo da subito che per il tema in oggetto, e cioè per il rapporto tra essere e verità, la nostra attenzione si concentrerà soprattutto su alcune opere ovvero sui testi prodotti durante un periodo di vita circoscritto; per la precisione la scelta mira a evidenziare l'interesse e lo spessore delle argomentazioni proprie della maturità.

Per fornire un quadro storico minimo proponiamo una breve biografia dell'autore e rimandiamo invece al primo capitolo per una introduzione più approfondita in merito ad alcune tematiche specifiche; prima di entrare nel vivo della ricerca, infatti, può risultare opportuno fornire qualche ragguaglio in merito a temi portanti quali l'analogia e il primo principio. Comunque la totalità delle tematiche viene presentata in questa stessa sezione, in modo molto sintetico, subito dopo la biografia e la delineazione del metodo e dell'oggetto; in definitiva si tratta di brevi presentazioni dei contenuti, le quali ci permetteranno innanzitutto di prospettare la struttura generale dei diversi capitoli. Alla fine degli stessi capitoli, inoltre, si possono trovare sintesi di maggiore respiro; queste consentono di presentare le varie tematiche sempre in forma sintetica ma in modo più argomentato; anticipiamo che a questo impianto fa eccezione il settimo capitolo, dal momento che nella sua struttura interna, articolata per proposizioni essenziali, si possono già trovare affermazioni riassuntive efficaci.

Biografia

Maréchal nasce a Charleroi (Belgio) il 1 luglio 1878. Entra a far parte del noviziato della Compagnia di Gesù, ad Arlon, il 23 settembre 1895. A causa di una salute precaria, e soprattutto per i forti mal di testa, sembra che debba abbandonare l'attività di studio. Tuttavia padre Joseph Janssen, in qualità di direttore spirituale, lo sprona a riprendere il percorso intellettuale. Pur con simili difficoltà fisiche, Maréchal intraprende il triennio di filosofia scolastica a Lovanio; è il 1899 e nello stesso periodo inizia la sua frequentazione dei testi di Kant. In realtà il processo non è facile sia perché il giovane gesuita vuole tentare di confrontarsi con i testi originali sia perché la preparazione fornita dai corsi istituzionali non è molto ampia. Generalmente, poi, alcuni aspetti della dottrina kantiana non sono troppo apprezzati dagli insegnanti.

L'approfondimento disciplinare cui l'autore si dedica, comunque, prevede anche la dottrina della scienza – Duhem e Poincaré – e la psicologia. Per l'ambito più propriamente filosofico i pensatori di riferimento per questi anni sono Leibniz, Gratry, Boutroux e Lachelier. Tra il 1902 e il 1905 sono le scienze naturali e in particolare la biologia, in cui consegue un dottorato, ad assorbire una gran parte della sua attenzione. Nel frattempo ha modo di studiare Brentano per la psicologia, Plotino e Vacherot per il neoplatonismo e Ravaisson per l'aristotelismo. Un posto particolare è occupato da Bergson e Blondel.

Negli anni compresi tra il 1905 e il 1909 da una parte insegna biologia nel collegio di Lovanio e dall'altra parte prosegue i suoi studi di filosofia e di teologia. In questo panorama Pierre Scheuer (1872-1957), presente a Lovanio dal 1904, rappresenta una figura particolare: egli propone una lettura di Kant meno critica della media e ne rivaluta aspetti rilevanti; di sicuro Maréchal ha contatti con lui e ne viene influenzato, direttamente e indirettamente, anche se risulta abbastanza difficile capire l'effettiva portata di questa influenza.

Nello stesso periodo l'autore studia Newman, Sertillanges e Tommaso d'Aquino; ha modo di affrontare pure le opere di Fichte, Schelling e Hegel. Nel 1908 viene ordinato sacerdote (16 agosto) e legge Russelot. Nei due anni successivi finisce gli studi e perfeziona la sua formazione spirituale a Linz; rientra a Lovanio per insegnare biologia e psicologia sperimentale. Il 1911 comprende un semestre sabbatico, durante il quale Maréchal ha modo di visitare centri accademici tedeschi e di frequentare corsi di psicologia e psichiatria; pensa pure di redigere un trattato di psicologia, ma il progetto resta in sospeso.

La prima guerra mondiale costringe il gesuita a compiere alcuni spostamenti prima di poter tornare a Lovanio: Bruxelles, Tronchiennes e Londra; inoltre diventa impossibile proseguire con l'insegnamento fino alla fine del conflitto. Tuttavia questa condizione gli permette di proseguire i suoi studi e di stendere la prima redazione di quel progetto che costituirà l'opera principale ovvero *Point de départ de la métaphysique*: è il primo confronto tra il tomismo e la filosofia critica kantiana.

Finita la guerra vengono riorganizzati i corsi di filosofia e a Maréchal viene chiesto di tenere quelli di psicologia razionale, psicologia sperimentale, teodicea e storia della filosofia moderna. Questi ultimi nel corso del tempo prendono sempre più spazio, tanto che fino al 1935 l'autore terrà quello di storia della filosofia e più di rado quelli di psicologia. Già tra il 1922 e il 1926, comunque, escono articoli sulla psicologia religiosa e sulla mistica, ma soprattutto quattro dei cinque volumi – si considerano quelli effettivamente pubblicati – sul *Punto di partenza della metafisica*¹. Gli anni tra il 1927 e il 1935 vedono il trasferimento a Eegenhoven, in corrispondenza dello spostamento della sezione filosofica, e l'acuirsi dei problemi di salute.

Dopo il 1935 il filosofo è costretto ad abbandonare l'insegnamento per motivi di salute; la sua produzione rallenta per le stesse cause e, in più, per la necessità di rispondere ad alcune accuse circa il suo tentativo di far convergere Tommaso d'Aquino e Kant. In effetti nel 1933 pubblica quello che doveva essere un primo volume di storia della filosofia moderna, ma non riesce ad approntarne un secondo. Nel 1940 la guerra porta i bombardamenti e, nel caso specifico, l'incendio del collegio con la conseguente distruzione di molti suoi manoscritti; la ricerca non subisce una battuta di arresto ma di fatto non si hanno più progetti editoriali. Maréchal muore il giorno 11 dicembre 1944; nel 1947 esce (postumo) il quarto volume del *Punto di partenza della metafisica*².

La ricerca intorno all'essere e alla verità. Questioni in merito all'oggetto e al metodo

Per fornire una presentazione teoretica della ricerca si può sostenere che il fine risiede nella individuazione e nello sviluppo di alcuni concetti portanti – a cominciare da quello di analogia come *analogia d'essere* – per attuare una possibile convergenza tra metafisica e metodo critico, o meglio tra metafisica di trascendenza e analisi critica trascendentale, in forza

¹ Si noti che i primi quattro volumi ai quali si fa riferimento sono i primi tre e il quinto. Il motivo di questa scelta è dovuto al fatto che, presso alcuni critici, i primi tre avevano sollevato dei dubbi circa l'interpretazione della dottrina tomista e di quella kantiana; oltre a cercare di rispondere in modo diretto, come fece a lungo, Maréchal ha ritenuto opportuno sfruttare la trattazione del quinto volume per fornire un quadro più ampio, organico e rigoroso in merito alla questione. Inoltre il quarto volume riguardava il confronto con l'idealismo e nei progetti (ma non nei fatti) avrebbe dovuto avere un seguito, nell'ipotetico sesto volume, che necessitava degli approfondimenti teoretici forniti nel quinto.

² Come si potrà intuire l'opera principale, considerata nei suoi cinque volumi, non ha avuto una revisione nella sua interezza. Tuttavia la necessità di rispondere alla censura ecclesiastica, soprattutto in merito al tomo più sviluppato e consistente (il *Cahier V*), ha permesso di avere un quadro abbastanza chiaro e preciso in merito a certi argomenti pregnanti. Per il quinto volume, in effetti, ci sono voluti più di sedici mesi di rimaneggiamenti; lo stile ne ha in parte risentito, ma ciò ha permesso di diradare certi dubbi e non ha intaccato la sostanza del discorso originale.

della dimensione del *logos*. A livello epistemico la dottrina filosofica di Maréchal, di matrice chiaramente neoscolastica, e in particolare alcune strutture argomentative da lui teorizzate sembrano corrispondere in modo ottimale a un simile tentativo; attraverso un percorso rigoroso questa teoria riesce a rendere ragione di specifiche strutturazioni speculative, classiche e moderne, rimodulandole all'interno di questo progetto di avvicinamento. La risposta alle rilevanti problematiche che derivano da questo tipo di indagine, e che vengono provocate dalle novità apportate da Kant nel panorama della filosofia, è affidata in particolare al recupero e alla rigorizzazione del realismo o, meglio, dell'orizzonte metafisico di Tommaso d'Aquino.

Può essere utile indicare da subito certe scelte operative adottate: da una parte sono state adottate misure analitiche e 'prudenziali' in merito ad alcuni contenuti – ad esempio la fondamentale distinzione tra analogia di proporzione e analogia di proporzionalità – per chiarirne la struttura ed escludere interpretazioni fuorvianti; dall'altra parte sono stati seguiti con attenzione il metodo e la linea argomentativa approntati da Maréchal stesso nel delineare il suo percorso. Questi accorgimenti sono stati pensati per rispondere in modo adeguato all'istanza di convergenza tra i fronti precedentemente citati, cioè la filosofia critica e il realismo metafisico, e al contempo per fornire discrete opportunità di approfondimento. In effetti una prima importante fase è stata la precisa cernita tra i periodi di sviluppo del pensiero dell'autore: essa ha consentito non tanto una ricostruzione dell'evoluzione dell'autore quanto una migliore focalizzazione sulle argomentazioni più strutturate e valide, proprie del periodo della maturità, e ne ha facilitato l'esplicitazione e la disanima critica. Il maggiore rilievo attribuito ad alcune opere, sulla base del loro maggiore livello di elaborazione e sistematicità, ha permesso di ricostruire e sviluppare in modo più organico l'orizzonte speculativo in oggetto.

Questa impostazione dovrebbe aver limitato le difficoltà maggiori; si pensi al caso in cui si fosse data la necessità di analizzare in modo approfondito un contenuto complesso e teoreticamente dirimente che però, in una fase precedente, non era stato ancora sviluppato, o comunque non aveva contorni definiti, e che quindi poteva essere più facilmente frainteso. In diretta connessione sono stati individuati appunto gli snodi più pertinenti e complessi, ai quali dedicare maggiore spazio; se la sintesi di alcuni punti, che sono attinenti alla tematica principale ma non risultano perspicui, non ha presentato grandi problematiche, l'approfondimento di alcune specifiche sezioni ha richiesto un marcato processo di adattamento per aumentarne la fruibilità. In termini operativi: si è cercato di seguire il più possibile la peculiare scansione proposta dall'autore, per farne cogliere al meglio l'originalità e la ricchezza; questo però ha richiesto notevoli aggiustamenti nell'analisi: ci si è cimentati in anticipazioni e approfondimenti, in alcuni casi, nonché in completamenti abbastanza articolati, in altri, allo scopo di formare una prospettiva globale e far così emergere sia la capacità inquisitiva e problematizzante – magari per obiezioni e risposte – sia la validità del quadro dottrinale.

Il tema che si intende affrontare, cioè il rapporto tra essere e verità, è stato articolato in un percorso che mira a individuare il loro stretto legame, a fronte della distinzione, e quindi a riscoprire una *metafisica dell'essere*, una dimensione *forte* del *trascendentale* e una connotazione del pensiero come *pensiero della realtà* contro quei tentativi di soluzione di carattere relativistico, e riduzionistico, che spesso affiorano nei dibattiti intorno, ad esempio, al tema della conoscenza oggettiva. La ricerca di Maréchal è contraddistinta da questi elementi e una chiara novità della sua dottrina emerge dal dialogo serrato con le tesi del criticismo; la dottrina del filosofo belga è infatti tesa a far emergere le condizioni di possibilità logico-ontologiche, per il darsi dell'orizzonte metafisico indicato, non in una banale contrapposizione con il sistema della critica, e nemmeno in una mediazione irenistica, bensì portano fino in fondo il ragionamento sotteso al vettore filosofico criticista. La scoperta del

logos avviene quindi prendendo le mosse all'interno del kantismo ovvero di un impianto razionale che ha segnato una svolta ma che denota una certa ambiguità; esso da una parte nega la metafisica, o comunque ne dichiara inconoscibile l'oggetto, ma dall'altra parte sembra essere profondamente connotato da diverse aperture verso tale dimensione.

Da questa sintesi si può evincere che gli argomenti di Maréchal possono risultare sempre di grande interesse nel confronto con le aporie di prospettive che si dichiarano a-metafisiche (e anche anti-metafisiche) e che al contempo pretendono di possedere un valore veritativo e di avere una caratura critica. All'epoca in cui l'autore elabora il suo pensiero, tuttavia, un simile tentativo di mostrare la forza del realismo moderato affrontando l'avversario a partire dal suo stesso campo – quasi come in una *quaestio* medioevale – suscita addirittura sospetti di cedimento. Si possono capire di più sia l'idea di Maréchal sia il clima di sospetto se si guarda a due encicliche pontificie di grande rilevanza, l'*Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII e la *Pascendi* (1907) di Pio X, che l'autore ha ben presenti; il filosofo gesuita suscita inizialmente alcuni dubbi proprio per il nuovo metodo con cui vuole portare un contributo effettivo ai progetti neoscolastici sottesi a entrambi i documenti citati. Nell'*Aeterni Patris*, infatti, si indica la necessità di rimettere in uso «la sacra dottrina di san Tommaso» e nella *Pascendi* si ha la condanna del modernismo ovvero di quel tentativo di apologetica cristiana che guardava a una base differente dalla Scolastica e che, non di rado, comprendeva estimatori della prospettiva kantiana (quasi) pura. La complessità degli elementi in gioco nonché l'importanza di contributi come quello di Maréchal si possono capire anche solo guardando all'evoluzione di tali questioni nell'enciclica *Fides et ratio* (1998) di Giovanni Paolo II: il tomismo viene riconosciuto come autentica filosofia dell'essere e come vera apertura alla realtà ovvero viene indicato non solo come punto di riferimento speculativo ma come base per un dialogo con le correnti filosofiche contemporanee.

Comunque, nel corso della trattazione, avremo modo di confrontarci con alcuni esponenti della critica e potremo notare una discreta varietà di posizioni. Agli autori considerati, in realtà, daremo uno spazio diverso in proporzione alla centralità che viene da loro riconosciuta a certe tematiche durante la ricostruzione del pensiero di Maréchal; ove opportuno proveremo naturalmente a indicare i motivi di sostanziale accordo o dissenso tra il critico di volta in volta considerato e la dottrina dello stesso Maréchal.

In base a questo metodo ci troveremo in dialogo più spesso, per esempio, con Daniele Moretto, Paul Gilbert e Virgilio Melchiorre. Ci varremo di alcune osservazioni di M. Chen, J. Defever, É. Dirven, J. Lebacqz, F. Marty, O. Muck, A. Poncelet e M.-D. Roland Gosselin; proveremo a rispondere ad alcune obiezioni portate avanti, tra gli altri, da M. Casula, H. Holz, F.-X. Maquart e G. Siewert. Inoltre non si deve dimenticare che la comprensione dell'orizzonte tratteggiato da Maréchal è fondamentale per capire gli sviluppi diretti e indiretti che hanno portato alla “scuola di Maréchal” e, in particolare, alla “deutsche Maréchal-Schule” che comprende W. Brugger, E. Coreth, J. B. Lotz e K. Rahner.

La tesi nello specifico è divisa in sette capitoli e in questi si presentano alcune tappe e alcuni argomenti di Maréchal nella sua rivisitazione metafisica e sistematica del kantismo. Nei primi tre capitoli vengono affrontate molte tematiche ontologiche seguendo nelle linee essenziali la *Critica della Ragion pura*; nel quarto, nel quinto e nel sesto si completano alcune riflessioni precedenti ed emergono diversi richiami sia alla *Critica della Ragion pratica* sia alla *Critica del giudizio*; l'ultimo capitolo rappresenta un tentativo di traduzione diretta della metafisica tomista in senso critico.

I capitoli

Primo capitolo

Nel primo capitolo vengono anticipati in modo organico alcuni fattori, sviluppati successivamente e a più riprese, per far emergere da subito la forza di alcune soluzioni logico-ontologiche avanzate da Maréchal. La dimensione teoretica d'altra parte rappresenta l'asse portante della ricerca e, a livello generale, è descrivibile nei termini di un tentativo di connubio tra quella che viene indicata come critica *classica – metafisica e realista* – e la critica *moderna* con la sua centratura *soggettiva*. In altri termini: l'autore si interroga sulla possibilità di trovare o meno dei cardini speculativi tra la critica trascendentale dell'oggetto e la critica della facoltà del conoscere. La ricerca in questione di per sé apre anche altri tipi di fronti problematici, i quali, però, non possono essere contestualmente sviluppati.

Si deve poi badare fin d'ora anche a un altro aspetto: non si vuole tanto prendere una posizione o, almeno, non una netta posizione sull'ortodossia dell'interpretazione del pensiero di Kant e di Tommaso d'Aquino, da parte dell'autore, quanto esplicitare le condizioni del confronto fra i due fronti. Inoltre si punta alla strutturazione di alcuni importanti nessi, tra le due dottrine, quando questi ultimi risultano impliciti o di difficile interpretazione.

Proprio in tal senso sono stati posti in evidenza sia la questione centrale del rapporto tra realtà e verità sia la dottrina portante dell'*analogia* e sono stati introdotti diversi elementi: i problemi concernenti unità e molteplicità nonché quelli circa assoluto e relativo, le diverse sfumature del concetto di trascendentale e il modo di intendere i principi logici e metafisici. La questione assume così i contorni di un tentativo di convergenza tra il concetto di assoluto reale e quello di incondizionato ideale; per sostenere le posizioni del realismo, Maréchal argomenta – a più riprese – a favore della necessità di riconoscere una valenza sia logica sia ontologica ai principi del pensiero a cominciare da quello di identità e non-contraddizione.

L'intelligenza stessa viene intesa come facoltà del necessario e dell'assoluto in senso reale: essa si connota in rapporto a ciò che rende ragione di ogni identità e che può essere conosciuto in modo autentico solo per via analogica (*analogia entis*); si tratta di quel legame ontologico che si traduce nel rapporto trascendentale e che si radica nell'assoluto dell'essere. Da questo orizzonte emerge il *logos* come condizione di possibilità di ogni oggetto d'esperienza.

Secondo capitolo

Nel secondo capitolo si è operata una determinazione di questo medesimo progetto cercando di seguire più da vicino, almeno a grandi linee, la scansione trascendentale (kantiana) da cui Maréchal parte. In particolare sono stati – e saranno – tematizzati più estesamente quei fattori della matrice metafisica (tomista) che costituiscono l'orizzonte stesso del *logos* e che, da una parte, risultano essenziali e ricorrenti ma che, dall'altra parte, potrebbero risultare parzialmente ignoti. A tal proposito si possono citare questioni basilari, che verranno poi sviluppate nei capitoli successivi, come il rapporto essenza-essere, ed eredità meno note come la teoria delle specie (*species*) incrociata con il rapporto fenomeno-noumeno.

Il discorso parte dal tentativo di declinare il nesso tra realtà e verità nel rapporto tra coscienza e autocoscienza. Mentre riconosce la capacità di un soggetto di rapportarsi all'oggetto e a se stesso, infatti, l'autore cerca la ragione delle possibilità e dei limiti di questa capacità nell'analogia tra l'uomo e Dio. Questa prospettiva verticale confluisce in una orizzontale, dove si delinea un rapporto e una proporzione tra il reale e il vero; la verità è connotata come l'intima presenza al soggetto di un'alterità, o forma ideale, la quale rimanda alla realtà in quanto forma reale; così si riconosce la necessità della proporzione d'essere dei

due poli e, insieme, quella della partecipazione all'Essere in quanto Intelligenza e Autocoscienza.

Questa impostazione già presenta il tentativo dell'autore di contrapporsi sia all'immanentismo sia al relativismo. La prospettiva che trapela è quella del *realismo* e, come si vedrà in seguito, del dinamismo intellettuale. Di primo acchito potrebbe però sembrare qualcosa di incompatibile con la rivoluzione teorica di Kant, in particolare se si pensa alla connessione di questa prospettiva con la questione dell'essere di *Dio*. Maréchal tuttavia passa al vaglio i vari ambiti problematici e così mostra le modalità di una possibile convergenza. In questo capitolo ci si concentra sul problema dell'estetica trascendentale.

La cifra speculativa messa in campo è anti-materialistica, ma non porta a sottovalutare la materia. Si afferma che questa dimensione è strettamente connessa alla conoscenza umana, a causa della stessa natura sinolica dell'uomo, e che ciò si declina nella sensibilità; questa facoltà, tuttavia, non deve essere pensata come esclusiva e neppure come meramente esteriore e passiva. Come la materia è sempre connessa a una forma, così la sensibilità non è mai disgiunta da una dimensione intellettuale.

In questa ottica l'autore cerca di superare sia le derive riduzioniste della distinzione tra fenomeno e noumeno sia il problema del rapporto tra unità e molteplicità. Che cosa si sostiene? La proposta *analogica* e *metafisica* consiste nel riconoscere che l'essere in quanto tale, in senso immanente, è unitario e *a priori* rispetto all'insieme dei suoi fenomeni e che l'Essere (assoluto), in senso *trascendente*, è *Unità* a priori rispetto all'essere (relativo) molteplice. Il concetto viene infatti inteso come fattore capace di veicolare il coglimento almeno parziale del noumeno, dell'essere stesso, e di aprire alla conoscenza dell'Essere stesso. D'altra parte l'ideale come universale, il quale è riconosciuto come elemento intellettuale indispensabile, implica dimensioni di apriorità, formalità, unità e attualità.

Secondo Maréchal si può anzi parlare di immaterialità e, quindi, di *aprioricità* anche per la sensibilità umana. Questo evidenzia il peculiare statuto analogico dell'uomo: la sua ricettività è animale in quanto sensibile e spirituale in quanto attiva; la sua sensibilità è legata alla materialità ma non si può spiegare solo con questa. Tale modalità di 'modernizzazione' dell'ontologia classica – in risposta al criticismo moderno – risulta valida in virtù della ricognizione su alcuni dei fattori, appunto, classici. Il rapporto tra forma e materia si presenta come una delle chiavi indispensabile per sciogliere i dubbi circa la relazione di sensibilità e intelletto, a partire dall'*a priori* nella sensibilità; la riflessione sul concetto di infinito – quantitativo? sostanziale? – e sulla sua applicabilità allo spazio e al tempo si mostra efficace per affrontare la parte sulle intuizioni sensibili. Certo, attraverso la sensibilità può essere recepita solo la distinzione dei fenomeni; per rendere ragione di questa, però, occorre approssimare le essenze *noumeniche*.

Terzo capitolo

Nel terzo capitolo il discorso circa il rapporto tra *a priori* e *a posteriori*, nella realtà come nell'intelletto, prosegue e amplia le prospettive circa le conseguenze del tentativo di instaurare una circolarità virtuosa tra la filosofia kantiana e l'orizzonte tomista.

Il problema in questo caso è dato innanzitutto dallo statuto delle *categorie*, intese in quanto categorie *dell'essere*, e quindi in riferimento alla funzione 'reale' dell'intelletto (agente); si tratta di approfondire la questione a livello *logico* e di recuperare il valore ontologico attraverso l'analogia. Seguendo questo solco, Maréchal cerca di evitare lo scacco relativista derivante dalla distinzione/separazione tra fenomeno e noumeno – cioè l'esclusione del noumeno-essenza dal campo del sapere scientifico – e di dimostrare la necessità di aprire il trascendentale moderno all'accezione classica; in questo modo risulta possibile far emergere alcuni punti essenziali circa il rapporto tra idealità e realtà. Questo intento può essere

riscontrato nella ricerca di una via per lambire le essenziali profondità del *logos*; il concetto risulta così costituire l'espressione, a diversi livelli logico-ontologici, dell'articolazione di *essere* e *verità*. La proporzione tra l'essere dell'oggetto e quello del soggetto dice della possibilità di approssimare l'essenza del primo da parte del secondo; in questo senso l'intelletto agente è forma (reale) che attua una forma (ideale) a partire da una forma (reale).

Sempre in questa ottica anti-riduzionistica di giustificazione della conoscenza oggettiva, come conoscenza della realtà, l'autore conferma la via *analogica* nel senso forte come la chiave speculativa di questa dottrina e ne approfondisce l'indagine. L'analogia *dell'essere* viene individuata come campo di indagine privilegiato: essa permette di far riaffiorare verità essenziali, sia nella dimensione della orizzontalità sia in quella della verticalità, e di superare così i rischi dell'assolutizzazione del relativo e dell'immanentizzazione dell'assoluto. Che cosa implica tutto ciò? La problematica kantiana categoria-dato deve essere rimodulata nel classico rapporto forma-materia e questo, a sua volta, deve essere ripensato in quello altrettanto classico *atto-potenza*; inoltre l'autore passa a declinare diversamente il rapporto a seconda dell'attualità della forma stessa. Si riconosce infatti che, prima della materia e della stessa forma, è l'essere come *atto* a venire indicato come costituente l'identità intelligibile, nei suoi diversi gradi, e ciò riporta alla necessità dell'analogia.

Maréchal in sostanza individua sia somiglianze sia dissomiglianze tra le entità in gioco, reali e ideali, in modo da far emergere il collegamento tra realtà e verità e il *fondamento* unitario di questa totalità; ciò permette di comprendere meglio il collegamento tra l'*essenza* reale individua e la sua ricostruzione come essenza mentale. Così diventa possibile spiegare anche quei fattori di mediazione della conoscenza che hanno una importante valenza intermedia: il fantasma, cioè la riconversione/riconvertibilità in immagine dell'universale, e la specie (*species*) come unità dinamica vicariante; questi trovano la loro collocazione e ragione nell'adeguamento progressivo della mente alla realtà. Nel corso dell'indagine si tentano confronti tra alcuni modelli speculativi, ma la chiave di volta si trova sempre nel riconoscimento della necessità di quell'orizzonte logico-ontologico che è trattato con diffidenza dal criticismo e che, inoltre, comporta la ri-articolazione della dottrina della causalità efficiente e di quella finale. In assenza di questa ripresa l'essenza risulterebbe aliena al vero sapere (oggettivo) e ciò rischierebbe di produrre una contraddizione in termini.

Per giustificare queste riflessioni occorre però porre maggiore attenzione a una tematica fondamentale e ricorrente: come distinguere tra analogia di *proporzionalità* e analogia di *attribuzione* o *proporzione*? Se la prima è importante per delineare il quadro epistemico, costituito dalla proporzione dei rapporti degli elementi di volta in volta considerati, la seconda è ancora più importante in quanto può scendere in profondità ed essere caratterizzata da un valore fondativo; quest'ultima infatti dice del rapporto di somiglianza e di dissomiglianza tra gli analogati secondari e l'analogato principale di riferimento. Si cerca così di trovare un legame non accidentale tra la molteplicità attestata dall'esperienza e l'unità richiamata dal soggetto e ciò configura una rigorizzazione delle argomentazioni tomiste; si tratta della soluzione al problema intrinseco al finito, al relativo e al contingente, la quale consiste nella scoperta di un Infinito, un Assoluto e un Essere necessario che sia davvero tale ovvero che non sia sottoposto alle limitazioni da cui è partita l'indagine.

Questo porta al riconoscimento della vera trascendenza costituita dallo stesso Essere sussistente ovvero da Dio in quanto Essere in senso proprio; ciò connota l'autentica differenza ontologica e, insieme, quella similarità tra essere divino ed essere immanente che rende possibile parlare di *analogia d'essere*. Somiglianza e dissomiglianza tra essere ed Essere vengono individuate in particolare attraverso la distinzione fondamentale ovvero quella di *essenza*, intesa come potenza ma anche come determinazione e limitazione, ed *essere* inteso come *atto d'essere*; questa distinzione, infatti, nella dimensione dell'immanenza è indice di due principi realmente distinti – perché l'ente esistente 'ha' per partecipazione l'essere e

quindi non ‘è’ – mentre la stessa distinzione è solo “di ragione” in Dio, in quanto essere infinito e trascendente, ovvero nell’essere stesso.

Quarto capitolo

Innanzitutto si guarda a una questione tradizionale del kantismo: la struttura e il valore del giudizio; in effetti sia ciò che è stato indicato in precedenza sia ciò che verrà indicato in seguito non può prescindere dal riconoscimento di un effettivo legame tra pensiero e affermazione autentica. La chiave di risoluzione viene individuata da Maréchal nel tradizionale concetto di “concrezione”: nel vero predicato convergono l’astratto e il concreto secondo una proporzione con la realtà. Vengono individuati tre modelli basilari di giudizio e sono una rivisitazione (con aggiunta) di quelli kantiani: il *categorico*-ordinario rappresenta i giudizi sintetici, il *tautologico* quelli analitici e, in particolare, viene evidenziato il principio di *identità* e di *non-contraddizione*. Vi è però un aspetto da non sottovalutare: la temporalità propria della conoscenza umana; secondo l’autore essa non impedisce la conoscenza, nemmeno dell’eterno e del tutto, però impone un processo discorsivo. Ma perché l’uomo può in parte superare tali limiti materiali? Ciò risulta possibile in forza della somiglianza dell’essere umano con Dio in quanto Intelligenza immutabile; a questo principio viene fatto risalire pure il carattere di permanenza che contraddistingue l’*appercezione*.

La stessa possibilità di raggiungere l’essenza è limitata ma non irrealistica ed è garantita dalla somiglianza tra l’intelletto agente e l’intuizione divina. Possiamo affermare che il vero giudizio è soggettivo e oggettivo insieme? Ciò vale nel senso che il giudizio è l’espressione del *trascendentale* – l’ente come *verità* e *bene* – e che, in tal senso, è verità sia logica sia ontologica; il fondamento di questo *logos* esplicito non può che essere trovato in Dio in quanto Verità e Bene. Occorre però precisare che il discorso funziona perché il vero oggetto dell’affermazione non è il semplice oggetto della rappresentazione: mentre il primo può essere qualunque realtà, anche Dio stesso, il secondo è un elemento comunque limitato.

Per spiegare le condizioni di possibilità di questa dimensione della conoscenza, Maréchal evidenzia una importante corrispondenza tra i livelli analogici: nella misura in cui si dà l’atto (d’essere) si danno l’essere, l’intelligibilità e l’intelligenza; se una realtà è in atto allora esiste ed è parimenti comprensibile e inoltre – oltre una certa soglia – è personale ovvero intelligente e autocosciente. Certo, il trascendente non può che essere recepito in termini immanenti ma, per quanto tutto questo sia limitante, tale dinamica mentale non fa perdere il senso di questo guadagno; la stessa attribuzione dell’essenza a Dio come Essere è inesatta ma non sbagliata. Deve semmai risultare insensato il non avvedersi della necessità di oltrepassamento per spiegare l’esperienza; il divenire anzi risulta comprensibile solo in virtù dell’essere immobile; il concetto può quindi essere generico, matematico o specifico ma come risultato di un atto non può non rimandare all’Atto puro.

Prima di riprendere la linea del discorso si propone un approfondimento sul primo principio e sul rapporto tra identità e non contraddizione. Il realismo antirelativistico dell’autore ammette l’a priori logico-ontologico ma si distanzia dalle teorie innatistiche; in esso si sostiene che i principi dell’essere devono darsi come già presenti, alla base della conoscenza, e devono riguardare tanto l’oggetto quanto il soggetto. Maréchal marca a più riprese la differenza in virtù della dottrina tomistica dell’atto d’essere, della analogia-proporzione e della partecipazione rispetto al piano trascendente – quello dell’identità dell’essere – in cui trova vero fondamento il primo principio (identità/non-contraddizione): è l’affermazione di una proporzione senza identificazione tra atto finito e Atto infinito.

Partendo dalla materia e dalla forma, nel soggetto e nell’oggetto, nonché dalla causalità efficiente e da quella finale si arriva così a una Causa perfetta, a un assoluto incontraddittorio dell’essere e, cioè, a una Realtà che spiega l’esistenza e l’unità del molteplice. Per la

precisione la distinzione dei livelli dell'essere prevede essenzialmente tra possibilità: una forma trascendente, forme separate (intelligenze angeliche) e forme sinoliche. All'interno dell'ultimo gruppo il soggetto umano rappresenta l'entità più vicina al secondo, e al primo, e trova il suo perfezionamento nella intenzionalità come rapporto intellettuale, attraverso la causalità formale e finale, con l'essere e con l'Essere.

Quinto capitolo

Si prosegue con l'indagine circa il legame *trascendentale* tra realtà e intelligenza per superare la riduzione kantiana dello stesso concetto di trascendentale. Parlando dell'essere intelligente ci si riferisce soprattutto all'intelletto agente: si intende l'aspetto attivo, l'apertura all'essere in generale e, in particolare, una 'capacità' d'infinito. Confrontandosi con il kantismo, e con l'idealismo, Maréchal impiega questa impostazione e sviluppa le basi realiste, fornite dal tomismo, per delineare una sorta di personalismo o, meglio, un riconoscimento della soggettività spirituale della forma umana.

Si sostiene che il soggetto non può essere solo l'io come funzione trascendentale – un'attività senza sostanza – e che il rango di momento costitutivo dello Spirito pone questioni di non facile soluzione. I connotati contraddistintivi dell'essere personale sono invece individuati nella (già citata) *intelligenza* e nella *volontà*; queste facoltà essenziali sussistono nella corrispondenza dinamica tra il soggetto e l'oggetto considerato rispettivamente come *vero* e come *bene*. Ma come si articolano questa capacità?

Questi due caratteri sono complementari ma, a seconda che si consideri la determinazione formale o il movimento mentale, hanno una diversa priorità in ordine al darsi del pensiero; l'analisi inoltre non può non ricondurre a Dio, come Creatore e Fine, per spiegare l'origine della prima mozione dell'intelletto. L'atto primo della volontà, infatti, presuppone sempre l'atto primo dell'intelligenza, ma questo da solo non è efficiente: non è sufficiente a spiegare il darsi compiuto della prima cogitazione. Questo rimanda alla fondamentale corrispondenza analogica: la misura dell'essere intelligente dice della misura della partecipazione all'Intelligenza dell'Essere; è anzi nell'identità divina trascendente che si trova il fondamento di ogni intelligenza e di ogni volontà. Ma questa asimmetrica relazione che base oggettiva ha?

Lo stesso ordine dei trascendentali può essere considerato in un duplice modo e prevede, in senso assoluto, *ens-verum-bonum* e, in senso causale, *bonum-verum-ens*. L'uomo inoltre conosce in vista di un fine ultimo che si scopre essere la Perfezione del vero e del bene, cui tutto aspira, nonché il Principio che ha dato origine a ogni realtà; la questione intellettuale, per questo, non può non incrociarsi con la dimensione escatologica. Il divenire intellettuale si basa quindi su di una tensione intrinseca e, nella sua spiritualità, costituisce la forma più alta di mutamento. Solo l'Essere può rispondere a una simile ricerca, che alla fine è ricerca di senso, perché solo Dio si caratterizza come immobile perfezione e insieme come massima attività. La partecipazione all'Atto puro da parte della persona umana è poi relazione con l'essere delle Persone divine della Trinità. I principi dell'intelletto non sono dunque innati e tuttavia si costituiscono in forza di quella luce che deriva dalla relazione originaria con il *Logos* divino. Ma quali snodi speculativi rendono ragione di ciò secondo Maréchal?

In sintesi: la condizione metafisica dei primi principi logico-ontologici; la condizione critica dell'opposizione funzionale di soggetto e oggetto; la sintesi di queste condizioni per spiegare il dinamismo intellettuale. La conclusione critica porta la certezza soggettiva del reale come forma e fine; la conclusione metafisica porta la certezza oggettiva ovvero la necessità logico-ontologica. Questi punti permettono di passare dal condizionato, finito e immanente, all'incondizionato, infinito e trascendente, al di là delle restrizioni imposte dal concetto kantiano di noumeno; ci troviamo ancora di fronte alla rigorizzazione delle prove

tomiste dell'esistenza di Dio e proprio questo permette di spiegare pure in quale senso l'affermazione dell'Assoluto sia da considerarsi implicita in ogni altra.

Ma secondo Maréchal l'attività intellettuale è effettivamente libera? La questione si prolunga e si completa nel capitolo successivo. Possiamo osservare che tale attività è spontanea ma risponde a determinate condizioni: comprende l'atto che assimila e l'atto che distingue; è sempre l'intelligenza a recepire la forma dell'oggetto e a rimodularla nella finalità, a rapportarla e a distinguerla rispetto alla forma in sé del soggetto. Ciò richiede la Necessità assoluta che è Verità e Bene, vertice analogico dell'ordine trascendentale, ma non impedisce il libero esercizio della conoscenza.

Sesto capitolo

Si prosegue con il tema del rapporto tra necessità e libertà nel dinamismo intellettuale. Si declina ulteriormente la questione di fondo circa la natura del pensiero come pensiero della realtà – il soggetto può essere libero a prescindere dalla verità? – e uno snodo da affrontare non può non riguardare lo statuto dell'evidenza: esiste una certezza incontrovertibile? Questa ricerca (ri)porta inevitabilmente Maréchal al *principio di non contraddizione*: esso è a priori a livello massimo, tanto che è presupposto anche da chi lo nega, e tuttavia questo non lo rende un'idea innata; d'altra parte la forma concettuale propria dell'intelletto umano è un'essenza logica che necessita della rappresentazione. Ciò risulta particolarmente chiaro nella dimensione eminente della identità ovvero in *Dio*: la forma intellettuale del divino è incontraddittoria, è virtualmente implicita ed è proporzionata a livello intenzionale, ma è limitata in quanto prodotta dall'uomo stesso; nei fatti essa non è un'evidenza immediata per il soggetto umano e quindi l'esistenza di Dio non è attestabile se non con una ricerca di carattere metafisico.

Maréchal rimarca che tale questione emerge in modo chiaro nella critica agli aspetti fallaci delle varianti dell'argomento ontologico e considera in particolare la tesi di Anselmo e quella di Cartesio. L'ontologismo razionalista porta all'estremo un problema latente nell'apriorismo: sancisce la priorità dell'essenza sull'essere. Kant se ne rende conto e limita l'evidenza al dato e all'analisi delle caratteristiche del pensiero; tuttavia, la teoria kantiana arriva a precludere qualunque via (teoretica) di accesso all'*esse* e al *logos* connesso. Il pensiero non può non riconoscere un assoluto funzionale, ma questo pone il noto problema: esiste un assoluto reale? Come base di risposta si ripropone il realismo della tematica analogica.

L'autore insiste in particolare sull'intelligenza come atto: essa ci permette di approssimare l'essere, come atto, in quanto attività propria (atto secondo) dello spirito (atto primo). Nella logica dell'atto si danno sia la formalità sia il dinamismo richiesti per spiegare la relazione *trascendentale* tra soggetto e oggetto; il concetto sussiste in forza della proporzione tra gli atti ed è il risultato discorsivo e immanente di una sintesi mentale. Vi è dunque un'evidenza che il soggetto ricava solo per mediazione e in virtù della sua attività: il conoscente rivela la realtà dell'oggetto dopo che il medesimo oggetto gli si è offerto come dato. Proprio per questo è possibile il darsi di quell'accesso alle condizioni *metafisiche* che rendono ragione della oggettività della conoscenza; occorre però arrivare all'analogato principale in quanto *attualità* somma. Si scopre così che Dio in quanto Atto crea la realtà nella linea *trascendentale* dell'intelligenza e in quella dell'intelligibile.

Il concetto oggettivo, per Maréchal, risulta implicare sia una composizione metafisica sia una composizione funzionale; quest'ultima è più evidente, ma non avrebbe senso senza la prima. Si tratta della classica distinzione tra verità note per sé ma non per noi e verità note (anche) per noi. Ma dove si dà la libertà della conoscenza? Essa risiede nella possibilità di cogliere la proporzione tra forme, e di pervenire così alla verità della realtà, non in una ipotetica indeterminazione dell'azione intellettuale o in una contraddittoria mancanza di

necessità oggettiva. Dell'attività dell'intelletto si può certamente sostenere la spontaneità, ovvero la non determinazione meccanica, ma non si può negare il suo stesso fondamento implicito: l'incontraddittorietà dell'incontraddittorio. Attraverso questo orizzonte epistemologico tomista Maréchal prova a fornire specifiche soluzioni alle antinomie kantiane.

Le risposte vertono sul fatto che, nella sua critica all'innatismo, Kant non riconosce una via alternativa verso l'Essere infinito come i concetti di analogia d'essere e di partecipazione; così l'intrinseco rimando del relativo all'assoluto e alla trascendenza viene in parte ridimensionato e l'essenza viene ritenuta fuori dalla portata intellettuale.

Settimo capitolo

In questa sezione si presenta un particolare tentativo, strutturato da Maréchal stesso, di impostare la ricerca del *logos* attraverso proposizioni sintetiche, che posano superare l'empirismo, l'idealismo e il kantismo. Esse sono pensate per risultare accettabili in un contesto critico moderno e, allo stesso tempo, per delineare un percorso classico verso la metafisica. Si tratta sempre del tentativo di convergenza: da una parte sia ha l'oggetto come possibilità soggettiva, che è l'aspetto del trascendentale che si identifica con l'io trascendentale ed è l'insieme delle condizioni di possibilità dell'attuazione intelligibile del contenuto; dall'altra parte si ha l'oggetto come possibilità oggettiva, che è l'aspetto del trascendentale che si identifica con l'oggetto trascendentale ed è l'insieme delle condizioni di possibilità di un contenuto oggettivo rispetto all'intelligibilità attuale.

Le tappe che di volta in volta vengono evidenziate non esplicitano tutti i passaggi affrontati in precedenza ma li presuppongono in una nuova articolazione. Si parte legando appercezione oggettiva e affermazione: non può esservi (auto)coscienza senza coscienza d'oggetto; inoltre l'affermazione non è da intendersi come limitata ai soli oggetti "rappresentabili". L'oggetto conosciuto, ed espresso, comprende necessariamente un dato sensibile, ma è anche frutto di una sintesi concretiva (statica e categoriale) e di una sintesi oggettiva nella quale si dà un "posizione assoluta". In questa dimensione, secondo Maréchal, l'oggetto già rivela il sotteso rapporto di analogia, di cui viene poi scoperto il vero ordine logico: in primo luogo la posizione (implicita) assoluta dell'essere infinito, come termine superiore, unico e necessario, di ogni relazione di analogia; e in secondo luogo, la posizione assoluta del dato, o del contenuto della rappresentazione, come termine inferiore, molteplice e contingente, della relazione di analogia.

Per comprendere appieno come si riconosca questa polarità analogica tra Dio e la contingenza occorre però evidenziare che l'intelligenza umana è discorsiva. Come ogni 'movimento', anch'essa tende verso un fine ultimo, secondo la sua forma specificatrice, e in ogni tappa ne trova un segno; la forma specificatrice che orienta a priori il nostro dinamismo intellettuale, che è capace di infinito, non può essere concepita che come forma d'essere universale e illimitata. Lo stesso fine ultimo 'soggettivo' non può possedere alcuna determinazione limitatrice e deve dunque identificarsi con l'essere assoluto e, cioè, con l'illimitato nell'ordine dell'atto. Ma l'esercizio dell'intelligenza non richiede una sensibilità (limitante) associata?

Indubbiamente. Tuttavia occorre intendersi sull'aspetto dell'acquisizione del dato. Che cosa significa? Ogni nuova determinazione è introdotta sotto la forma *a priori* e sotto l'aspetto di un punto di partenza *dinamico*: la determinazione è assimilata soltanto secondo un impianto formale nonché in un rapporto dinamico al fine ultimo e, quindi, come fine intermedio. Questo rapporto del dato alla finalità dell'intelligenza oltrepassa la sensibilità e presenta – implicitamente – gli elementi di un'opposizione immanente, tra oggetto e soggetto, e quindi nello stesso tempo costituisce l'oggetto come presenza della realtà in una coscienza; tutto ciò permette di riportare l'oggetto mentale all'ordine ontologico. Se la relazione dei dati

alla forma e al fine ultimo dell'intelligenza è una condizione *a priori*, intrinsecamente costitutiva di ogni oggetto del nostro pensiero, allora la conoscenza *analogica* dell'essere assoluto, come termine superiore e ineffabile di questa relazione, non può non entrare – implicitamente – nella nostra coscienza immediata di ogni oggetto in quanto oggetto. Proprio una simile appartenenza necessaria, rispetto all'oggetto necessario del pensiero, è la suprema garanzia speculativa richiesta dalle filosofie critiche.

Prospettive

Attraverso questo percorso Maréchal tenta di rimettere in campo un'idea forte di pensiero, un *realismo* che richiede notevoli e stringenti condizioni, e cerca di farlo in forza di una modulazione della ontologia decisamente innovativa. L'autore infatti pone in dialogo, e in una forma di circolarità virtuosa, due fronti complessi: la filosofia critica e la metafisica neoscolastica o, meglio, neotomista. L'impresa non è semplice, dal momento che questi orizzonti sono spesso stati indicati come privi di autentici denominatori comuni. La determinazione del rapporto tra essere e verità, tuttavia, non può essere pensata a prescindere dai risultati ottenuti da queste indagini, nella misura in cui si ha intenzione di approfondire davvero questo genere di discorso, e allora anche la determinazione dell'effettivo rapporto tra i fronti citati non può non presentarsi come opportuna e, a tratti, necessaria.

Un simile progetto non ha mancato e non mancherà di suscitare reazioni che vanno dalla perplessità al rifiuto, sia in coloro che coltivano un ideale esasperato di purezza dottrinale sia presso coloro che aderiscono a prospettive relativistiche o riduzionistiche; allora come oggi, tuttavia, una proposta di questa portata può rivelarsi essenziale per dirimere le aporie che derivano da alcune tipologie di chiusura (pregiudiziale) e che destabilizzano dall'interno alcune ricerche di carattere speculativo. Si pensi in prima istanza al mancato dialogo tra prospettive che si caratterizzano per il vaglio critico ma si concentrano o solo sul fronte del soggetto o solo sul fronte dell'oggetto; inoltre, e a maggior ragione, si può pensare alle teorie che, esplicitamente o implicitamente, rivendicano un valore di verità e, in questo senso, una oggettività ma, al contempo, negano in modo più o meno marcato la possibilità di conoscere la realtà in sé. In questo solco Maréchal riesce anche a mostrare con efficacia sia il fatto che è assurda la convinzione del darsi di un vero e proprio innatismo sia il fatto che il volersi attenere all'esperienza senza cercare a tutto campo le condizioni di possibilità di questa, e cioè l'*a priori*, costituisce una pretesa contraddittoria che priva di significato l'esperienza stessa.

Capitolo I

Introduzione al problema essere-verità e primi elementi teoretici

1. La questione della realtà e della conoscenza come problema metafisico e critico

L'autore di cui vaglieremo la proposta teoretica, Maréchal, arriva a strutturare la versione più articolata della sua dottrina dopo aver maturato il convincimento che la metafisica e il metodo critico, ovvero che la metafisica di *trascendenza* e l'analisi critica *trascendentale*, sono fattori non solo fondamentali e correlati, ma anche imprescindibili per un significativo sviluppo della filosofia¹: a tal proposito egli manifesta l'intenzione di determinare, almeno a grandi linee, se queste polarità speculative siano inevitabilmente inconciliabili o se per contro possano essere convergenti. In effetti una sistematizzazione di simili sviluppi inquisitivi è essenziale e prodromica alla possibilità di approntare elementi filosoficamente validi e discriminanti nella risoluzione di più specifici problemi gnoseologici e ontologici. Per l'autore occorre sia raggiungere un nuovo e 'moderno' apice speculativo, ripensando alle riflessioni operate nelle *Critiche* da Kant, sia comprendere che questo nuovo apice non può che essere caratterizzato da una ripresa della metafisica.

Infatti la prospettiva kantiana ha effettivamente aperto nuove e importanti vie ma, nondimeno, ha anche generato e lasciato aperti alcuni interrogativi urgenti, in particolare per quanto concerne la possibilità del realismo in filosofia. Maréchal desidera per l'appunto mostrare come la risoluzione di queste aporie, e il superamento di quel peculiare soggettivismo emerso nell'epoca moderna, passi necessariamente attraverso quell'orizzonte rappresentato – per usare un'espressione sintetica – dal *logos* classico. In un simile tentativo, inoltre, si potrà notare con una certa frequenza la sottesa volontà di proporre una alternativa valida, metafisica e insieme non immanentistica, a quell'indirizzo particolarmente rilevante della storia della filosofia, l'Idealismo, che aveva già presentato cospicue proposte di soluzione ai medesimi interrogativi. Con il proponimento di prendere le distanze da quelle che riteneva essere delle rischiose costanti dell'Idealismo, ma anche nella speranza di intraprendere un esteso (e incidentalmente mancato) dialogo con questa vivida presenza, l'autore cerca di sviluppare con cura una connotazione teoretica che risulti più fondata rispetto a taluni fronti problematici. Alla fine tale ricerca lo porterà a distinguersi in modo marcato dall'altro orientamento, soprattutto per il diverso statuto riconosciuto alla trascendenza.

Maréchal in definitiva cerca di dimostrare come la risposta migliore alle proposte e alle 'provocazioni' teoriche kantiane sia da ritrovare in un sistema speculativo fondamentale, classico e fondato sul trascendente: quello di Tommaso d'Aquino. Tradotto in termini operativi, ciò significa che è in tale dialettica, intesa in modo 'positivo' o convergente, che si struttura l'originale prospettiva dell'autore; in definitiva e in estrema sintesi – con il rischio

¹ Mediante i concetti di "metafisica di *trascendenza*" e di "critica *trascendentale*", nella premessa della ricerca, si desidera porre da subito l'attenzione su alcune connotazioni che possono essere considerate contraddistintive dei due versanti speculativi. Da una parte abbiamo una dottrina dell'essere caratterizzata dalla trascendenza, in senso forte, e dall'altra parte una teoria gnoseologica incentrata sulle condizioni di possibilità essenziali dell'esperienza. Questa specificazione è stata ritenuta opportuna dal momento che, se si trattasse di metafisica e di critica in generale, si potrebbero richiamare o sottintendere anche altre e incompatibili impostazioni. Infatti la riuscita della progettata convergenza tra i due versanti citati, se si guarda alla dottrina dell'autore, passa proprio attraverso accezioni teoretiche che possono essere così riassunte. Naturalmente anche queste ultime, di fatto, sono state presentate come contrapposte; ora, tuttavia, si vorrebbe dimostrare come tali accezioni – seppure non immediatamente dialoganti nella loro specificità – possono effettivamente fornire elementi per un mutuo e ulteriore progresso.

della semplificazione – si potrebbe dire che le domande portanti nascono da Kant e trovano soluzione nel riguadagno della dottrina tomista. Questo significa anche che alcuni interrogativi semplici, o apparentemente tali, circa la ragionevolezza e la riuscita di questo progetto di convergenza possono avere risposte ben diverse, come di fatto hanno avuto da parte della critica, a seconda del livello di approfondimento speculativo cui si è disposti a giungere. Tra questi interrogativi i primi che possono venire in mente portano a domandarci se davvero Maréchal sia originale, prima ancora che valido, e se proponga qualcosa di definitivamente ‘suo’ come – per fare un tipico e forse prevedibile esempio metafisico – una prova dell’esistenza di Dio².

In effetti, a una prima ricognizione, potrebbe capitare di dover rispondere negativamente a simili domande: l’autore, se considerato a livello superficiale, di fatto parte da una formulazione nota e giunge a un’altra formulazione nota, ma è proprio nella dimostrazione dell’instaurabilità di una dialettica, e persino di una *circolarità virtuosa*, che Maréchal emerge con idee innovative. Il punto di svolta nella comprensione di questa dialettica sta nel mostrare che i due versanti non solo sono rapportabili ma anzi, in qualche misura, si esigono vicendevolmente e devono appunto essere messi continuamente in relazione per evolvere in modo autentico. Si può anche girare in senso analitico la questione: per non separare radicalmente la domanda “che cosa si conosce?” da quella “che cosa esiste?”, con il rischio di non riuscire più a riconnetterle efficacemente, si tenta un approccio che conservi la distinzione così come il legame. Anticipando in questa stessa forma anche un’altra importante riflessione, si potrebbe dire che è importante distinguere ma, ancora una volta, non separare la questione “che cosa esiste?” da quella “esiste qualcosa?” ovvero la domanda sull’essenza e quella sull’esistenza. Certo, a un livello un po’ più profondo si potrebbe comunque obiettare che la dottrina dell’autore non consiste tanto in una vera novità quanto nella riproposizione della riflessione di Tommaso d’Aquino in termini più moderni. In fondo si è detto che le risposte fornite sono un tentativo di ripercorrere tale orizzonte metafisico; anzi, possiamo annotare da subito che Maréchal non arriva certo a riformulare totalmente i concetti dell’Aquinata e in certi casi – alcuni dei quali ripresi e affrontati in questa ricerca – li ritiene addirittura evidenti in modo, forse troppo, pacifico. In realtà, però, nonostante la filosofia tomista rappresenti senza dubbio la base speculativa e quindi la chiave risolutiva fatta propria dall’autore, le riflessioni gnoseologiche e le conclusioni ontologiche avanzate dal medesimo non sono una semplice copia forzatamente tradotta in modalità critica: esse sono proprie di

² In questo senso l’impostazione del presente lavoro, come si noterà successivamente, si discosta in modo percettibile da quella seguita da critici autorevoli come – per fare al momento solo alcuni esempi – M. Casula, J. Defever, E. Dirven, G. Isaye, F. Liverzani, O. Muck, A. Poncelet, G. Siewert, in opere di carattere più generale; essi sono interlocutori con cui non ci si può non confrontare, dato l’autore e l’argomento, ma l’attuale linea di ricerca nasce da esigenze e ricognizioni speculative almeno in parte diverse e, per alcuni versi, ‘nuove’. Infatti si cercherà di seguire puntualmente l’articolazione argomentativa di Maréchal ma si guarderà in modo particolare al suo ultimo sviluppo, all’esplicito tentativo di portare il tomismo di fronte alla filosofia critica, e all’interno di questo solco verranno sviluppati soprattutto alcuni elementi oggettivamente rilevanti e (spesso) sottovalutati. Di fatto è possibile trovare autori convergenti con un simile orientamento e quindi attenti a taluni snodi metafisici, come il tema dell’analogia e quello della persona; tuttavia questa strada offre ancora cospicue prospettive di sviluppo. Per indicare da subito alcuni di questi paradigmi interpretativi più affini – tra quelli più recenti, importanti e per molti versi privilegiati – si possono ricordare quelli di D. Moretto, di P. Gilbert e di V. Melchiorre. Già in una rosa così ristretta, comunque, si deve porre attenzione alle differenze: questi autori sono contraddistinti da linee di pensiero non sovrapponibili, a cominciare da tagli discorsivi diversi. Per comodità e con buona approssimazione si può al momento sintetizzare affermando che l’impostazione adottata da Moretto si connota in senso più generale e storico, mentre le altre risultano invece più circoscritte e attente a singoli problemi metodologici e teoretici. Attraverso questi riferimenti, in effetti, non si desidera proporre un’associazione forzata, dimentica delle specifiche distinzioni, ma individuare un certo orizzonte: questi autori rappresentano bene le articolazioni di quella prospettiva filosofica che, attraverso Maréchal, propone una riscoperta della metafisica e della sua necessità, in ambito contemporaneo, cui idealmente si associa la presente indagine.

Maréchal e sono approntate secondo un vaglio critico ‘rinnovato’ ovvero secondo una prospettiva che recupera il reale nell’indagine circa i limiti e le possibilità dell’intelletto umano. In sostanza Maréchal tenta di giungere a soluzioni sensate ‘rinnovando’ sia il kantismo sia il tomismo – cioè la gnoseologia trascendentale e la metafisica di trascendenza – nonché la filosofia in generale e, in questo solco, conta di indurre una significativa evoluzione anche proprio in alcuni aspetti più specifici e apparentemente cristallizzati.

Proprio con l’intento di rendere ragione di quanto affermato, si conta di enucleare e chiarire teoreticamente talune questioni essenziali a partire dal realismo, citato all’inizio, e quindi dal collegamento tra essere ideale ed essere reale, tra i fattori essenziali della conoscenza e gli elementi contraddistintivi della realtà. Il metodo scelto porterà a concentrarci sugli aspetti che – a parere mio – riflettono maggiormente l’apporto personale dell’autore a fronte di snodi contenutistici che, magari, potevano sembrare già definitivamente strutturati. In realtà, Maréchal stesso ha precisato che avrebbe desiderato riprendere alcuni riferimenti e schemi classici con i quali si è spesso confrontato, esplicitamente ed implicitamente, in quanto imprescindibili e ricchi di ulteriori e necessari sviluppi. L’autore non ha poi avuto occasione di farlo in modo articolato e, a maggior ragione, alcuni di questi elementi, come fondamentali chiavi interpretative, ora possono essere ripresi, esplicitati e sottoposti a vaglio critico. In effetti è l’autore stesso ad ammettere che persino nella sua opera principale si possono trovare queste ‘lacune’ causate dallo stato di incompiutezza rispetto al più ampio progetto originale. Tuttavia proprio la sua opera principale, ovvero *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance (Il punto di partenza della metafisica)*³ e in particolare il *Cahier V*, rappresenta comunque il luogo dove Maréchal espone nel modo decisamente più argomentato e articolato la sua posizione: è per questo che essa fornirà l’impalcatura teoretica di riferimento, il filo

³ J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* (5 voll.) I. *De l’antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance*, (Beyaert, Bruges/Alcan, Paris 1922); 4^a ed., L’Edition Universelle, Bruxelles/Desclée de Brouwer, Paris 1964; II. *Le conflit du rationalisme et de l’empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant*, (Beyaert, Bruges/Alcan, Paris 1923); 4^a ed., L’Edition Universelle, Bruxelles/Desclée de Brouwer, Paris 1965; III. *La critique de Kant* (Beyaert, Bruges/Alcan, Paris 1923); 4^a ed., L’Edition Universelle, Bruxelles/Desclée de Brouwer, Paris 1964; IV. *Le système idéaliste chez Kant et le postkantien*, L’Edition Universelle, Bruxelles/Desclée de Brouwer, Paris 1947; V. *Le thomisme devant la philosophie critique*, (Ed. Museum Lessianum, Louvain/Alcan, Paris 1926); 2^a ed., L’Edition Universelle, Bruxelles/Desclée de Brouwer, Paris 1949; 3^a ed., Culture et Verité, Namur 1949; trad. it. a cura di Marta Rossignotti, *Il punto di partenza della metafisica. (V) Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, d’ora in poi sia *Le point de départ de la métaphysique* (I, II, III, IV) sia *Il punto di partenza della metafisica* (V) verranno indicati come *PdM*. In generale per quanto concerne la pluralità di edizioni – rimandiamo alla bibliografia per l’elenco completo – faremo riferimento alle versioni originali più recenti e, nel caso del *Cahier V*, ci atterremo anche alla traduzione italiana indicata. A proposito dell’opera è forse opportuno fare delle precisazioni, circa il metodo di analisi qui adottato, e in particolare segnalare due punti. 1) La scelta di una specifica edizione – quella più recente – è stata fatta per il taglio teoretico di questa ricerca, ovvero perché lo sviluppo della nostra argomentazione non necessita di spiegazioni comparative, ed è motivata anche dal fatto che le (poche) differenze tra le versioni di uno stesso tomo del *Punto di partenza della metafisica*, soprattutto per gli argomenti della presente trattazione, non sono propriamente sostanziali. 2) La cospicua mole di citazioni – brevi e lunghe – e di rimandi presenti in tutta l’opera ha imposto una rilevante azione di cernita e adattamento. Questo significa che, da una parte, non si potevano certo non riportare riferimenti essenziali a livello argomentativo, e importanti a livello teoretico, e così si è cercato di riprendere sia i virgolettati sia i corsivi (nel testo e nelle citazioni) usati dallo stesso autore; dall’altra parte si è dovuto rinunciare a replicare esattamente l’esteso intreccio, proprio di alcuni passaggi, al fine sia di rendere più fruibile questa trattazione sia di poter meglio approfondire specifiche tematiche. In merito alla quantità e alla tipologia di citazioni da Tommaso d’Aquino ci si può giovare di B. Pottier, *Citations de Saint Thomas dans le cinquième “Cahier”*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l’ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 505-509; d’ora in poi *Au point de départ*.

conduttore e anche la struttura portante per il confronto con il contenuto delle altre opere prese in esame.

Alcune di queste idee, lasciate allo stato di vettori, sono interessanti e costituiscono fattori tangenti ma non immediatamente essenziali per la presente indagine. L'autore, ad esempio, si rende bene conto della concisione di alcuni passaggi e a tal proposito ricorda il suo tentativo di critica puramente (e kantianamente) trascendentale: vi sono gli elementi essenziali, ma manca una discussione preliminare e di metodo anche rispetto all'impatto di questa sull'idealismo.

Inoltre resterebbero alcuni particolari da chiarire. Tra questi vi è la possibilità di dedurre dal movimento puramente logico di una sintesi "trascendentale" il movimento ontologico del pensiero verso la sua perfezione finale. Una nota a parte merita poi la fissazione dei limiti invalicabili della riflessione critica: il soggetto non può sdoppiarsi completamente, davanti a se stesso, e non dispone di altro mezzo di decisione 'critica' a parte l'esigenza della sua coerenza.

Altre lacune sono invece più attinenti al fondamento metafisico e sono ovviamente legate in modo intrinseco alla ragione di questo lavoro: esse sono (anche) il risultato di una scelta che non è stata portata fino in fondo perché avrebbero dovuto trovare risposta definitiva nel – mancato – *Cahier VI*. Tra queste se ne possono ricordare due in particolare.

La prima riguarda l'*analogia*:

Molti passaggi del *Cahier V* sottolineano, seguendo S. Tommaso e il Caetano, il carattere «metaconcettuale», «irrappresentabile» dei due poli estremi del nostro sapere, Dio e la materia pura; queste indicazioni, in cui si potrebbe vedere una prima tappa verso una metafisica «dell'esistenza», ci portavano a studiare più attentamente, nel *Cahier* successivo, la spiegazione dialettica di questo metarazionale vissuto, che è alla base dell'analogia metafisica⁴.

La seconda è strettamente connessa alla questione stessa dell'analogia e riguarda la dottrina del *dinamismo intellettuale*, cioè la valutazione dell'incidenza di tutte le cause, a livello ideale e a livello reale, nel processo della conoscenza in quanto evento non statico. In effetti essa, per un verso, è per lo più conclusa ma, per un altro verso, resta in definitiva incompleta su un punto fondamentale: la natura del fine ultimo intellettuale come identità di verità e di bene. Per quanto infatti si dia una metafisica del bene – in parallelo con la metafisica dell'essere e con quella del vero – questa non restituisce ancora tutte le proprietà di un fine ultimo dell'intelligenza o almeno non tutte quelle utili a chiarire la differenza tra la proposta dell'autore e quella dell'Idealismo.

Nello specifico – per proporre un'altra piccola anticipazione dello sviluppo dell'indagine – si parte dal rilievo per cui l'essere intellettuale è comunque "persona", e quindi una realtà cosciente e autocosciente, e si rileva che la sua intelligenza e la sua volontà non potrebbero trovare piena soddisfazione dal raggiungimento di una semplice "cosa" ovvero di un assoluto di riferimento privo degli autentici caratteri dell'assoluto. In altri termini: l'approdo a una qualunque affermazione del divino come presenza impersonale è un rischio da evitare. Se Dio come Assoluto può essere considerato l'Oggetto per eccellenza, Dio come Fine ultimo è presentato attraverso alcuni tratti dell'essere personale, cioè in quanto Persona, e l'approfondimento di questo orizzonte è in parte venuto a mancare. Viene infatti indicata l'opportunità di una riflessione più articolata sul rapporto tra persona e Persona e sul dono reciproco nel dinamismo dello spirito.

In definitiva, proprio alcuni temi emergenti da queste prospettive 'aperte' del secondo tipo sono stati ritenuti sia importanti sia plausibilmente affrontabili a partire da ciò che è già stato, esplicitamente o implicitamente, affermato.

⁴ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 608 [p. 529]; prima in «Revue néo-scolastique de Philosophie», 41, 1938, p. 261.

Naturalmente questa precisazione non è affatto pensata per sminuire l'importanza degli altri temi, o per affermare che sia impossibile fare altrettanto, ma semplicemente e prudentemente per delimitare una via tra quelle in un certo senso 'suggerite' da Maréchal stesso. Data questa determinazione iniziale, dovrebbe risultare più facile percorrere e ampliare teoreticamente questa strada senza dispersioni.

L'*analogia* nel senso forte, ovvero l'analogia dell'essere è uno di questi snodi basilari, nonché un campo di indagine privilegiato, ed è anzi da considerarsi un esempio paradigmatico di quanto sostenuto circa la possibilità e la necessità dell'approfondimento di alcuni elementi portanti. Se da una parte l'autore affronta vari interrogativi sulla natura e la validità di questa eredità classica, che certamente condivide, dall'altra parte essa non rappresenta solo un campo d'indagine tra gli altri ma viene ampiamente sfruttata come orizzonte e come metodo per far riaffiorare verità essenziali e quindi per superare le difficoltà poste dagli interrogativi della modernità. Il primo risultato di una simile impostazione, da tenere ben presente, è che tale fattore non è trattato (solo) alla stregua di un tema a se stante, ma come un nucleo teoretico, come un asse portante dell'intero sviluppo argomentativo e, quindi, come referente inevitabilmente ricorrente. Vi è poi un secondo e connesso risultato: l'analogia porta con sé, nella sua diffusione esplicita o implicita nell'intera dottrina di Maréchal, la soluzione ad altre importanti questioni, a cominciare ad esempio da quella già accennata di Dio.

Il motivo di questo (secondo) richiamo al tema è connesso alle premesse precedenti. Il discorso su Dio, o meglio sulla modalità specifica e sull'eventuale originalità di Maréchal nel provare l'esistenza di Dio, è essenziale ma di fatto molto articolato; esso infatti si arricchisce in diversi momenti e, proprio perché si incrocia in modo essenziale con il discorso sul riconoscimento del valore dell'analogia, esso necessita di un approfondimento e di alcune importanti precisazioni. Da una parte, si può affermare anticipatamente che le ragioni addotte da alcuni critici – tra cui in particolare Moretto – sono in buona parte convincenti e portano a concordare con le obiezioni alla pretesa, di altri interpreti, di attribuire a Maréchal il tentativo di fornire una vera nuova prova (magari in una sezione specifica della sua opera); dall'altra parte, però, proprio considerando l'orizzonte speculativo sotteso ed emergente da alcune di queste ragioni, non si può che correggere gli eccessi di queste obiezioni e rilevare l'effettiva novità apportata dalla dottrina di Maréchal circa le prove dell'esistenza di Dio. Si tratta di riconoscere nella peculiarità dell'analisi ontologica e critica una originalità di prospettiva, di approfondimento e di rigore; in sostanza occorre comprendere questa articolata analisi nella sua dimensione di riflessione teoretica profonda e rinnovatrice – ovvero non semplicemente compilativa e storicistica – basata su di una ripresa fedele e feconda della tradizione metafisica⁵.

⁵ Per avere un riferimento più chiaro e preciso della situazione si può considerare ad esempio la significativa riflessione proposta in D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal*, Edizioni Glossa Srl, Milano 2001; d'ora in poi *Il dinamismo intellettuale*. Nello specifico si può considerare questo serrato passaggio: «Sia alcuni sostenitori che alcuni avversari hanno fatto credere che Maréchal abbia fornito una propria prova dell'esistenza di Dio. Tuttavia Maréchal afferma chiaramente, proprio nel contestato capitolo sulla oggettivazione nella finalità: «non si voglia cercare nel nostro testo un tentativo di nuova presentazione della prova dell'esistenza di Dio. Le cinque vie di S. Tommaso – che noi stessi abbiamo insegnato nel loro senso letterale – fissano definitivamente il tipo metafisico (perfettamente efficace) di questa prova» (Cahier Va, 337 nota 1 [trad. ital. 387 nota 4]). Inoltre chi si appella al fatto che, tra "le carte da conservare" trovate dopo la sua morte (cfr. *Melanges I*, 370-371), Maréchal aveva fatto un elenco dei "passaggi del Cahier V da dove può provenire una prova dell'esistenza di Dio", dimentica che: a) prima ancora di iniziare l'elenco, in una nota si dice che "il compito del Cahier non è per nulla quello di fare una tale dimostrazione"; b) sempre nella stessa nota, il lettore è rinviato alle premesse metodologiche dell'inizio del Cahier V; c) i passi interessanti appartengono non solo a II-III., ma anche a II-II. e a III., quindi la sezione della "deduzione dell'affermazione ontologica" da sola non può dimostrare nulla; d) l'insieme dei passi citati delinea di fatto, come ci ricorda lo stesso Maréchal, una ripresentazione della quarta via di Tommaso (Cahier Va, 247 nota 1 [trad. ital. 286 nota 10]). D'altra parte, Maréchal ha anche ricordato che le cinque vie di Tommaso,

Solo in seguito a un simile riconoscimento si può capire il senso di alcune precisazioni dello stesso Maréchal, il quale da una parte nega di avere il desiderio di fornire una vera e propria «nuova presentazione» e, dall'altra parte, individua all'interno del suo orizzonte speculativo un riconoscibile, reiterato e ricco discorso su Dio, sulla sua esistenza e sulle possibilità di conoscenza dell'esistenza divina. A conferma di ciò si può pure osservare che Maréchal pone in luce il grande e indiscutibile valore delle cinque vie tomiste, richiamate sia in modo diretto sia in modo indiretto, evidenziando al contempo il fatto che esse strutturano il «tipo metafisico» della dirimente prova di cui stiamo discutendo, la quale può naturalmente assumere anche altre forme – stante l'uguaglianza dei principi portanti – a cominciare da quelle proposte dallo stesso Tommaso d'Aquino. Da queste impostazioni speculative, come avremo modo di vedere a più riprese, non emerge tanto il progetto di percorrere una strada del tutto alternativa quanto quello di procedere dalla tipologia di base per articolare, in modo originale e personale, una evidenziazione del *logos*: il filosofo gesuita tenta una rigorizzazione della riflessione in merito a quella fondamentale ragione logico-ontologica che si scopre essere sottesa alle stesse vie metafisiche tradizionali.

Se può essere di aiuto alla comprensione, si può anche operare un piccolo cambiamento di prospettiva. Questa attenzione di Maréchal alla dimensione dei principi logico-ontologici, caratteristica dell'indagine critico-metafisica dell'autore, affiora anche dalla questione dell'esistenza di Dio o, meglio, la richiama inevitabilmente e la fa riaffiorare necessariamente a più riprese; tutto ciò d'altra parte è complicato in modo essenziale con il cospicuo ricorso alla dottrina dell'*analogia*, cioè all'analogia d'*essere* che conduce all'*Essere*, e palesa una

estrapolate dal contesto realista, possono giungere al massimo ad un "immanenza panteistica", come è possibile fare anche con le argomentazioni di Aristotele: sarà quindi necessario riportare le cinque vie alla nozione basilare del "primato assoluto dell'atto sulla potenza" (cfr. J. Maréchal «"Le problème de Dieu"», 217; 228). Maréchal quindi, più che una propria prova, intende analizzare le condizioni di possibilità per ognuna di esse. [...]» D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., pp. 286-287, n. 18. Come risulterà più evidente in seguito, l'interpretazione offerta circa la prima citazione dal *Cahier V* va in parte ridimensionata. Quest'ultima è volta a stornare il rischio di sfruttare l'originale analisi del fattore a priori, compiuta da Maréchal, come una via nuova nel senso di decisamente alternativa e radicalmente diversa; inoltre le ragioni specifiche addotte guardando al brano presente nella raccolta *Mélanges I* – i cui estremi sono riportati in seguito – sono in parte da correggere anche per non entrare in contraddizione con l'altra citazione del *Cahier V* (in cui di fatto si ammette la presenza di processi inferenziali che provano l'esistenza di Dio). Tuttavia, sulla base di tali premesse, si possono incorporare le precisazioni ricordate e, in particolare, si può accogliere l'osservazione conclusiva, circa l'analisi delle condizioni di possibilità come principale intendimento di Maréchal, ovvero si può ricavare una preziosa avvertenza generale: l'insieme dei passi in discussione può essere interpretato come una ripresentazione della teoria tomistica, o anche come un insieme di ripresentazioni, se con ciò non si nega ogni originalità teoretica e, allo stesso tempo, può essere visto come una panoramica innovativa, se con ciò non si nega la vivida presenza dell'elemento classico. Per sicurezza comunque – e come ulteriore suggerimento per comprendere al meglio tale rimodulazione delle argomentazioni a proposito dell'esistenza di Dio – è opportuno presentare fin d'ora alcune puntualizzazioni: 1) non è possibile ritenere che questa dimostrazione sia in qualche modo 'frammentata' e sparsa su tutta l'opera; 2) è opportuno rilevare, a maggior ragione, che un tale processo dimostrativo non è e non può essere 'limitato'. Che cosa significa? Tale dimostrazione non può essere ricondotta 'solo' alla sola quarta via: essa è sicuramente molto importante e sempre sottesa – basti pensare alla sua connessione con la questione dell'analogia – ma è stata citata nel passaggio indicato per un caso particolare. Naturalmente il processo dimostrativo non può neppure essere ricondotto 'solo' a specifiche dimostrazioni prese nella loro singolarità. Questo ultimo rilievo varrebbe a maggior ragione nella misura in cui si volesse erroneamente ritenere tali dimostrazioni alla stregua di elementi sempre 'isolabili' dall'orizzonte metafisico totale e ciò proprio per la ragione in parte accennata: l'attenzione dell'autore si rivolge soprattutto alla essenziale struttura logico-metafisica – quindi all'analogia d'essere e al principio di non contraddizione, per citare gli elementi più inerenti, e in connessione intrinseca alla dottrina *tomista* del primato assoluto dell'atto *in quanto atto d'essere* – e mira in ogni occorrenza all'autentica connotazione di questa struttura. Tale struttura in sostanza si delinea come ciò che emerge in *tutte* le dimostrazioni dello stesso Tommaso d'Aquino, come ciò che costituisce un principio fondante del realismo tomista e che, quindi, non può non soggiacere alle classiche cinque vie anche in quanto fattore necessario a disinnescare, alla radice, il richiamato rischio immanentistico/panteistico (non completamente stornato dal concetto puramente aristotelico di atto).

precisa consapevolezza: è necessario arrivare a riconoscere alcuni fondamentali elementi – come nel caso del *primato* assoluto dell’atto sulla potenza nella versione tomista – per dispiegare le vie tomiste, sia le “cinque” sia le altre, nella loro autentica portata. In termini più sintetici: si può affermare che l’analisi sulle condizioni di possibilità delle prove, operata da Maréchal, si propone in definitiva come un passaggio dottrinale che è originale nella rigorizzazione e insieme classico nella strutturazione. Questo procedimento, inoltre, risulta ancora più importante se, allargando la prospettiva, si considerano alcuni rischi interpretativi storicamente dati o comunque possibili: una certa visione, per esempio razionalistica, può accettare o addirittura fare propri simili procedimenti, o parti di questi, ma alla fine – come nel caso dell’immanenza panteistica – arriva a snaturarne il senso e il risultato.

Per quanto è stato dato di rilevare, in effetti, l’interessante e problematico elenco dei passaggi dimostrativi (del *Cahier V*), compilato dal medesimo autore⁶, risponde precisamente alla logica che abbiamo fin qui esposto. Per la precisione esso è l’elenco dei passaggi nei quali si può ricavare l’esistenza di Dio per inferenza; si tratta quindi di passaggi nei quali si parte dalla riflessione su diversi caratteri del reale per giungere analogicamente al riconoscimento degli attributi dell’essere divino. Proprio tale elenco verrà ripercorso puntualmente, nel seguito di questa indagine, per cercare di dipanare al meglio la questione. In effetti tali snodi e altri assimilabili non solo esistono e sono connessi, ma – in modo innegabile – arrivano a costituire (anche) diverse occorrenze di prova; in alcuni casi vengono messi in evidenza in particolare alcuni elementi salienti di una possibile via verso il riconoscimento dell’esistenza di Dio, mentre in altri casi vengono prospettati dei quadri completi ed esplicitati in tutte le tappe argomentative. Come dovrebbe risultare chiaro, in seguito all’indagine che verrà svolta, tali snodi non solo non sono la riproposizione o l’estensione pedissequa delle precedenti formulazioni, ma, in linea di massima, sono connotati da una certa autonomia pur essendo concepiti all’interno di un discorso più vasto.

Se dunque si guarda alla sostanza dell’eredità scolastica, e tomista in particolare, si possono proporre i due rilievi che abbiamo posto in rilievo da subito. Da una parte si può notare che i passaggi indicati non arrivano a rappresentare una novità sotto tutti i punti di vista, almeno non se considerati nella loro singolarità, ma dall’altra parte si può pure notare che essi – come suggerisce l’autore stesso – devono essere considerati nella loro essenza come dimostrazioni con una loro peculiarità, senza che questo arrivi a negare la spiccata fedeltà rispetto al tipo classico. Tali riflessioni, dunque, si configurano sia come approfondimenti teoretici nuovi sia come rigorizzazioni fondate sulla struttura richiamata, esplicitamente o implicitamente, delle vie classiche.

Fino a questo punto sono state chiarite alcune premesse e sono state fornite diverse anticipazioni; grazie a questo primo quadro generale dovrebbe risultare un po’ più agevole affrontare in modo più puntuale *Il punto di partenza della metafisica* o, meglio, alcune argomentazioni ivi contenute. Per non lasciare adito a dubbi, Maréchal rimarca da subito e in modo inequivocabile il debito verso il periodo classico della filosofia e, in particolare, verso il riconoscimento di quella norma logico-ontologica, assoluta e quindi anti-relativistica, che in definitiva si identifica con il reale nella sua incontraddittorietà e intelligibilità. Se non si vuole cadere in contraddizione, occorre riconoscere che la vera ‘norma’ di ogni pensiero è in sostanza l’essere stesso in quanto realtà e in quanto identità implicitamente affermata⁷.

⁶ J. Maréchal, *Passages du Cahier V d’où peut ressortir une preuve de l’existence de Dieu*, inedito, Marzo 1944. Ora in J. Maréchal, *Mélanges Joseph Maréchal*, Vol. I *Oeuvres*, L’Edition Universelle, S. A., Bruxelles/Desclée de Brouwer, Paris 1950; d’ora in poi *Mélanges*, I, per la raccolta in generale e *Passages* per il testo specifico. Nello caso presente, dunque, si considera J. Maréchal, *Passages*, cit., pp. 370-371.

⁷ Come riferimento diretto, per ottenere un quadro più preciso sulla valenza anti-relativistica e quindi anti-scettica, viene indicato il primo Libro del primo *Cahier* cioè J. Maréchal, *PdM*, I, cit., pp. 17-49. In questo si espongono le diverse forme di scetticismo antico – si va da quello dei sofisti a quello dei post-aristotelici – e soprattutto viene fornita una prima presentazione della prospettiva anti-relativistica. Tuttavia è (forse) opportuno

Proprio questo guadagno ha consentito di strutturare al meglio la prima fase trascendentale della questione circa il rapporto tra realtà e verità. Per comprendere la ricchezza del tema siamo richiamati a confrontarci con l'essere inteso come verità, nella sua analogicità, ovvero con il reale inteso come fondamento del vero. In parallelo dobbiamo porre attenzione alla verità-*logos* ovvero alla pensiero in quanto verità *logica*, che rimanda alla verità ontologica, e in quanto contenuto *necessario* delle affermazioni. Maréchal ricorda che, in fondo, è proprio in virtù di questa prospettiva *metafisica* che sono state introdotte le distinzioni fondamentali appena ricordate, e altre ancora, le quali articolano il principio assoluto e fondano l'universalità dell'affermazione: è un aspetto non indifferente di quella sapienza medioevale che culmina con Tommaso d'Aquino.

Il successivo imporsi di alcune delle dottrine tipiche dell'età moderna è invece presentato come evento caratterizzato sia da molte e interessanti novità sia da contrapposizioni concettuali improprie: a titolo di esempio vengono ricordati Locke e Hume da una parte e, dall'altra parte, Cartesio e Leibniz. Questo è sommariamente il contesto che ha condotto a quella imprescindibile riflessione che è stata la critica *trascendentale* dell'oggetto compiuta da Kant. La differenza più evidente rispetto alla prima critica dell'oggetto – quella metafisica – si può notare se si considera il 'realismo' dell'orizzonte classico: la critica 'realista' implica sia A) la sintesi necessaria dell'essere e del dato affermabile sia B) la coerenza logica radicale, ovvero l'aderenza al primo principio (identità e non-contraddizione), la quale è da intendersi come espressione mentale di quella presenza necessaria che è l'essere stesso rispetto agli enti (configurati come oggetti a livello ideale).

[...]. Questa suppone, oltre a qualsiasi dato di coscienza (materia o contenuto di coscienza), il valore assoluto del «primo principio» nella sua applicazione a questi dati. Ciò equivale all'affermazione oggettiva universale dell'essere o, se si vuole, alla sintesi necessaria dell'essere e del dato affermabile.

[...]. Essa poi si sviluppa secondo una diversificazione progressiva di questa affermazione dell'essere, sotto il costante controllo del «primo principio». [...]: la coerenza logica dei concetti esprime la presenza necessaria dell'essere negli oggetti⁸.

Guardando a questo primo ragguaglio sintetico, dovrebbero emergere sia alcuni punti di contatto con la seconda critica (punto A) sia la peculiare necessità, da parte della critica precedente, di risolvere innanzitutto l'opposizione tra l'essere e il non essere (punto B), e con esso il problema della molteplicità e del divenire, e poi di ri-configurare in senso moderno quella decisiva teoria che, da Aristotele ai tempi più recenti, è nota come dottrina del passaggio dalla *potenza* all'*atto*. In seconda battuta, inoltre, la stessa critica è chiamata a confrontarsi con il problema più contemporaneo della contrapposizione tra io e non-io, nella conoscenza riflessa, e con il valore di universalità dei due poli: è quel tentativo, richiesto dal confronto con l'Idealismo, di determinazione del piano che potremmo definire 'oggettivo-oggettivo', ovvero dell'oggetto in sé, e di quello oggettivo-soggettivo in cui l'oggetto è oggetto per-il-soggetto. D'altra parte proprio il rapporto tra questi due piani 'ideali' e, soprattutto, la connessione tra questi e il reale diventano il fulcro delle ricognizioni sul tema della verità. Anzi, in questo orizzonte si trova uno degli elementi indispensabili indicati dallo stesso autore per comprendere la sua modalità di dimostrare l'esistenza di Dio, una teologia *razionale* con una specifica caratura *analogica*. Per quanto poi Maréchal ritenga essenziale l'approfondimento di questi fronti e per quanto rimarchi la componente intellettualistica – ma non razionalistica – ad essi associata, egli ricorda allo stesso tempo l'opportunità di

notare che tale contrapposizione si può facilmente cogliere, nel suo sviluppo teoretico, lungo l'intero svolgimento argomentativo del *Cahier V*.

⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 49 [p. 33].

considerare o, meglio, riconsiderare anche un altro fattore, all'interno del binomio ragione-oggetto, ovvero la dinamica della volontà e la conseguente azione *volontaria*.

Questa puntualizzazione, nella sua apparente banalità, può sembrare un po' oziosa, ma richiama l'attenzione su di un tassello teorico importante per decifrare e comprendere la natura, e il ruolo, di quello che si può definire il 'personalismo' o, almeno, la dottrina della persona sviluppata dall'autore. Nell'ottica di un potenziale superamento di Kant, non si può non proporre una soluzione alla questione della natura del soggetto e, quindi, alla sottesa dicotomia tra intelletto e volontà; se si guarda alla *Critica della ragion pura* e alla *Critica della ragion pratica*, in effetti, sembra di vedere emergere quasi una contrapposizione tra i due elementi. La proposta metafisica permette invece di cogliere la dimensione spirituale di convergenza, tra i medesimi elementi, e viene a configurare appunto una dottrina della persona. Anche in questo caso i dettagli saranno chiariti più avanti, ma si può anticipare che la strategia di fondo prevede un richiamo esplicito e attento a Tommaso d'Aquino (oltre che ad Aristotele) e, in particolare, al suo articolato tentativo di mostrare i diversi livelli di interdipendenza dell'intelligenza e della volontà. Un simile rilievo, ad esempio, è particolarmente evidente quando si parla del pensiero umano nei termini di capacità soprasensibile e di tensione infinita verso quella pienezza di verità e di bontà che potrebbe essere data solo dall'*intuizione intellettuale dell'essere*⁹. Se l'intelligenza apre e costituisce il legame all'intelligibilità dell'essere, la volontà concretizza il divenire dell'intelligibile *in fieri*¹⁰.

2. «Critica trascendentale dell'oggetto» e «Critica della facoltà di conoscere»: quale dialettica è possibile?

Per intraprendere questo cammino speculativo è opportuno dirimere subito alcuni dubbi di fondo. Maréchal, da una parte, lascia intendere la possibilità della critica trascendentale in due prospettive, classica e moderna, ma dall'altra ne evidenzia pure le differenze; può quindi risultare utile un sintetico tentativo di fare luce su quale minimo comune denominatore possa

⁹ L'edizione della *Somma Teologica (Summa Theologiae)* che adatteremo come modello per i riferimenti e per eventuali spiegazioni e traduzioni è quella delle Edizioni Studio Domenicano, 35 voll., Bologna 1995-2013; essa è sostanzialmente uguale alla versione utilizzata e citata da Maréchal nelle sue opere – dalle quali riportiamo le citazioni – anche se va osservato che non sempre i codici latini coincidono in modo perfetto. Il riferimento all'opera sarà abbreviato, conformemente alle diciture di Maréchal, in *S. Th.* In questo caso si rimanda *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 4.

¹⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 49-51 [pp. 31-34]. In realtà questa serie di elementi è stata indicata dallo stesso autore anche come un primo fattore costitutivo delle prove dell'esistenza di Dio. Per avere una prima e sommaria introduzione in merito al discorso circa i passaggi in cui – secondo lo stesso Maréchal – è possibile rintracciare una simile tipologia di prova (nel *Cahier V*) si rimanda ad alcuni punti precedenti ovvero alle pp. 21-27 [pp. 10-15]. In questo primo quadro si fornisce una panoramica su alcune analisi che si andranno svolgendo: si parte dall'intellezione e dal suo regolarsi su quelle disposizioni essenziali che esprimono la natura stessa dell'intelligenza; si passa alla distinzione tra struttura apriorica e innatismo (per negare questo) a proposito delle stesse disposizioni; si conclude con il riconoscimento della partecipazione dell'intelligenza finita alla Verità prima per rendere ragione dell'apriorità evidenziata. In questo modo si parte dal soggetto, al modo della critica moderna, e si inizia a scoprire il legame tra la funzione oggettiva dell'a priori intellettuale, la fondazione ontologica e l'ordine della finalità al modo della ontologia classica. In aggiunta a questa parte sono indicati i passaggi appena considerati. In questo caso si parte dalla distinzione tra critica trascendentale (moderna) e critica metafisica (classica) per evidenziare i punti salienti sottolineare l'importanza del *primo principio* in ordine alla conoscenza oggettiva come pensiero dell'essere. Su questa base si richiama la necessità del *logos*, del rapporto effettivo tra piano ideale e piano reale e, in questo rapporto, si riconosce la possibilità di una teologia *razionale* di carattere *analogico*. Inoltre vi è un primo accenno alla questione della distinzione e del rapporto tra intelletto e volontà: è l'ambito delle potenze spirituali e in questo si apre una via specifica o, meglio, una via sia ontologica sia 'personalista' per la scoperta dell'esistenza di Dio. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 370.

essere individuato tra le due opzioni. La prospettiva critica è contraddistinta dal fatto di partire non tanto da un assoluto ontologico, inteso come una realtà fondamentale e normativa, quanto da un ordine all'interno della molteplicità e dell'eterogeneità dei fenomeni; questi naturalmente sono reali e, tuttavia, non sono la realtà considerata nella sua essenza (la "cosa in sé"). Anzi, proprio nei fenomeni e attraverso i fenomeni si valuta l'eventuale rapporto con il reale nel senso più proprio – cioè, per intenderci, con l'essenza come realtà in sé – e magari con il Reale ovvero con una realtà assoluta e trascendente. Lo stesso principio di identità, di fatto incontestato, non è inteso come principio reale e come norma *ontologica*, non da subito almeno, ma piuttosto nella sua valenza di principio logico e di chiave del *pensiero*.

Nella critica trascendentale, il «primo principio» (il principio di identità) rimane senza dubbio una *norma del pensiero*; nella critica metafisica, invece, questo principio indica immediatamente anche la *chiave interpretativa del reale* (ontologica)¹¹.

Questa base più o meno condivisa, il metodo *trascendentale* di *analisi*¹², non è sufficiente a far ritenere omologhe le due declinazioni ricordate, ma le riunisce sicuramente nel fronte contrapposto agli esiti più radicali di altre proposte come, ad esempio, nel caso dell'empirismo e della sua avversione all'*a priori*.

Se infatti l'oggetto conosciuto, l'oggetto presente alla mente, è effettivamente definito da una composizione, questa ha comunque carattere trascendentale: in fondo è operata dalle facoltà dell'intelletto ovvero da determinazioni *a priori*. Questo punto diventerà più chiaro mediante la riflessione sulla complementarità sinolica di materia e forma in quanto cause interne sia del soggetto sia dell'oggetto in generale. Inoltre, attraverso la ricognizione gnoseologica su sensibilità e formalità, la stessa riflessione sulla complementarità si articolerà in una prima declinazione dell'analisi sul complesso rapporto tra la molteplicità (materia) e l'unità (forma). Le condizioni formali si presentano infatti come l'elemento unificatore, e universalizzante, e l'unità pura appercettiva alla fine rappresenta qualcosa di più rispetto a una semplice funzione ovvero delinea il puro soggetto conoscitivo che sta alla base delle stesse forme-categorie. In effetti l'*oggettività* della conoscenza – almeno se non si intende "conoscenza" nel senso debole di residuo e di somma dei dati – non può che prevedere sia la determinazione *a priori* propria di un soggetto sia la realtà unitaria di quest'ultimo: nell'oggetto del pensiero devono darsi simili condizioni, costitutive e necessarie, altrimenti non si spiegherebbe il contenuto mentale nella sua unità, determinatezza e universalità.

Già a questo punto, tuttavia, emergono questioni e obiezioni che meritano – e avranno – una risposta più articolata. Maréchal nota che una differenza che può ben distinguere le due prospettive critiche, inoltre, consiste nel fatto che questa accennata oggettività può essere caratterizzata per l'appunto in modo più o meno 'forte' e quindi più o meno connotata dall'apriorità e dalla realtà in sé: a livello di ipotesi, l'oggettività cui mira una critica filosofica può implicare un livello di riferimento sia assoluto (il reale in sé della critica metafisica) sia relativo (l'oggetto intellettuale della critica trascendentale). Per quanto poi la inaggirabilità dell'analisi trascendentale sia garantita nella struttura stessa dei giudizi sintetici

¹¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 52 [p. 35].

¹² L'autore inizia a tratteggiare questo metodo critico, guardando in particolare sia alla "riflessione trascendentale" sia alla "deduzione trascendentale" sia al concetto di apriorità, già all'interno della disamina sull'oggetto e sul metodo della "Critica della ragion pura" dal *Cahier III* (Libro II, Capitolo III) ovvero in J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 109-124. Tuttavia, similmente a quanto avviene in modo più evidente con il concetto di trascendentale, la questione in realtà si prolunga e si conclude argomentativamente nel quinto tomo della stessa opera.

a priori¹³, tuttavia potrebbe essere rifiutata, almeno in prima battuta, all'interno di una più generale negazione della oggettività stessa. Come annotazione ulteriore, l'autore richiama un'altra distinzione tipica del kantismo e rimarca che il soggetto o, almeno, l'io come io-penso, come condizione universale a priori, costituisce un caso particolare tra le condizioni formali e che la sua 'oggettività' è rivelata più direttamente da una "riflessione trascendentale".

Proprio questo primo stimolo riflessivo ci permette di iniziare a tratteggiare le soluzioni approntate e a sottolineare il valore che l'analogia assume nelle medesime. Se il processo di sintesi proposto da Kant rimanda di per sé a una dualità di elementi costitutivi – a priori e a posteriori – allora con esso si riapre anche il classico problema della molteplicità e dell'unità: la molteplicità della realtà e dei fattori di conoscenza è evidente ma – dovendone comunque cercare un radicamento di senso evidente in sé (anche se non immediatamente evidente per noi) – non può essere accettata come autosufficiente. In altri termini: il molteplice offertoci dal dato non è certo pura negatività, ma nella sua positività evidenzia sempre e comunque un limite, rivela la necessità di un'unità di base che possa spiegarlo. Il molteplice insomma mette in campo un rimando ontologico all'identità del reale che non può essere risolto moltiplicando all'infinito e in modo ricorsivo tale rimando: il molteplice non può avere nello stesso molteplice la ragione della sua unità. Per spiegare la molteplicità occorre andare oltre e giungere a qualcosa di radicalmente unitario. A questo proposito, semmai, si vedrà che per evitare l'infinito riproporsi del problema occorre riconoscere nell'infinito stesso, inteso come infinito sostanziale, l'approdo finale; senza questa identità fontale la molteplicità resterebbe quantomeno problematica e, anzi, inintelligibile; di più, l'assenza di un'unità di riferimento, indipendente e a priori rispetto alla pluralità, renderebbe inspiegabile l'unificazione nella varietà del suo essere (derivato, differenziato e) relativo.

Come si può arguire da quanto appena esposto, vi sono diversi gradi e piani dell'unificazione e, quindi, della possibilità di conoscenza dell'oggetto: l'analisi kantiana ci riconsegna in particolare 1) il binomio *spazio/tempo* come intuizioni e 2) le *categorie*, almeno come forme mentali, nonché 3) l'*unità appercettiva*. Tutti questi elementi si caratterizzano come a priori rispetto a quelle diversità che vengono da loro unificate: in questo senso essi sono tutti unitari, cioè sono fattori di unità e sono tra loro proporzionati, e non possono essere confinati nel livello puramente sensoriale. Il procedimento kantiano individua questa gerarchia di condizioni a priori ma, di per sé, non riconosce la sottesa analogia proporzionale tra le condizioni – e ancor meno quella basilare tra tali condizioni e la realtà – e quindi non approfondisce il legame di somiglianza e dissomiglianza delle connessioni tra fattori di unificazione ed elementi unificati; inoltre tale procedimento ci presenta un altro problema: esso spinge a domandarsi se i dati oggettivi nel loro stesso presentarsi alla mente siano rappresentati o, meglio, debbano essere rappresentati come A) statici o B) «in fieri».

Il caso (A) è quello in cui il soggetto risulterebbe in ultima istanza chiuso, totalmente o parzialmente, nella sua stessa rappresentazione: in una simile ipotesi il dato è sì inteso come prodotto dal soggetto, ma nel senso di mera manifestazione di un qualcosa semplicemente-presente al soggetto. In questo modo si sfiorerebbe l'ipotesi solipsistica, nel senso di collegamento solo apparente con il mondo esterno; l'apparire del 'reale' si darebbe come qualcosa che riguarda me soltanto e la questione dell'astrazione della diversità (materiale) e dell'unità (formale), rispetto al dato di partenza, passerebbe per un futile non-senso. Come conseguenza i diversi momenti di astrazione e universalizzazione, su cui si tornerà più avanti, sarebbero inspiegabili e, a prescindere, esterni e addirittura alieni all'oggetto. Quello che l'autore individua come opportuno, a tal proposito, è invece capire perché e quanto le

¹³ Un più ampia giustificazione di questo aspetto può essere ritrovata nella ricostruzione articolata in *ibi*, pp. 87-107; l'autore, trattando l'oggetto della prima *Critica* kantiana, si sofferma in particolare sul ruolo della sintesi a priori nelle scienze matematiche (aritmetica e geometria), nelle scienze fisiche e in metafisica.

astrazioni, che si danno effettivamente come processi del soggetto, non siano sovrapposizioni secondarie ma valgano *in quanto leggi interne dell'oggetto* nella sua relazione con il soggetto. La riflessione analitica deve infatti scoprire gli elementi strutturali dell'oggetto di cui si ha coscienza e non semplicemente porli secondo un ordine arbitrario ovvero in base a una tassonomia magari precisa ma senza una ragione di fondo; questa riflessione è, o dovrebbe essere, la ricerca di ciò che intercorre tra condizioni a priori e dato condizionato. Questa prospettiva ci orienta alla definizione di quella “sintesi attiva” che, però, ha senso solo nella dinamicità-causalità ovvero nella meccanica conoscitiva suggerita dal caso (B).

Uno dei punti non del tutto sviluppati e chiariti da Kant, secondo Maréchal, è in effetti lo statuto essenziale del condizionato, recepito e costituito come oggetto, il quale – oltre a porre il non secondario problema del rimando alle sue condizioni e in ultima istanza all'incondizionato – in definitiva si presenta appunto secondo una modalità non statica ovvero come l'effetto di una causalità dinamica, di un condizionamento vero e proprio: tale condizionamento, nel suo complesso, coinvolge sia la dinamica del pensiero sia la realtà di riferimento e pertanto può essere colto e spiegato, riflessivamente, solo se (e in quanto) si riconosce l'esistenza di un'autentica attività del soggetto nel momento della ricezione dell'oggetto. Questo collegamento formale e dinamico si discosta dunque dal modello statico, che si riduce al ‘sentire il dato’, nella misura in cui rivela l'essenza del soggetto in quanto realtà attiva di-fronte-all'oggetto. In sintesi, il condizionamento implica una presenza sia formale sia finale o “dinamica”, cioè non solo materialmente subita, dell'oggetto nella coscienza.

Certo, di primo acchito potrebbe sembrare che Kant abbia percorso a fondo tale linea: lo stesso “soggetto trascendentale” è a suo modo una realtà ed è attivo e funzionale per le determinazioni a priori dell'oggetto d'esperienza. Però, oltre a questo, occorre notare che si può definire l'a priori, la condizione apriorica costitutiva del concetto, anche come una sorta di ‘attività’ del soggetto che è insieme proporzionata e interna all'oggetto: ciò avviene se si vede nell'oggetto mentale non solo una ricezione materiale del dato, e nemmeno una mera ricomposizione effettuata dal soggetto, ma l'astrazione attuata dal soggetto sull'oggetto in sé ovvero quell'essenza intelligibile dell'oggetto reale che è diventata immanente al soggetto-sostanza. In caso contrario si avrebbe solo una certa sensazione, oppure una costruzione arbitraria, ma non l'oggetto conosciuto. In altri termini: il soggetto e l'oggetto sono da riscoprire nella loro autentica relazione, relazione tra due realtà che implica analogia e dinamismo: se sono realtà, infatti, essi devono essere proporzionati tra loro, proprio in quanto realtà, al di là delle loro differenze nel rapporto di conoscenza. Altrimenti da una parte il soggetto risulterebbe estraneo all'oggetto e dall'altra parte il concetto, ovvero l'oggetto-nel-soggetto, e l'oggetto in sé resterebbero in ultima istanza inconciliabili e, nel loro isolamento, indecifrabili: il reale sarebbe altro dall'ideale e, quindi, il primo sarebbe inconoscibile e il secondo infondato.

In questo senso la riflessione trascendentale può e deve diventare la scoperta della *parte attiva* del soggetto nell'oggetto-ideale, cioè dell'attività che struttura l'oggetto secondo l'apriorità formale, e del non arbitrario radicamento di questa attività nell'oggetto-reale stesso. Tenendo conto di questo primo ragguaglio, si dovrebbe capire un po' meglio perché un importante primo passaggio risolutivo auspicato da Maréchal, necessario ad affrontare il tema più generale dell'unità rispetto alla molteplicità, consiste nel riproposto rapporto classico tra forma e materia; dal momento che la questione è sfaccettata e, considerando che si rende indispensabile uno sviluppo di questa concezione in senso moderno, si può tentare di partire proprio da questa riproposizione del rapporto tra cause interne.

La “condizione formale a priori” cui fa riferimento la critica kantiana, se considerata nella sua globalità, può essere intesa come fattore rivelativo di un'ulteriorità ideale e reale, di un'universalità virtuale già sempre espansiva e metafisicamente consistente: essa insomma

rivela la forma sia come principio logico (condizione formale) e insieme come ‘portato’ attivo (oggetto formale) all’interno del processo di conoscenza sia, in definitiva, come elemento preesistente in senso logico (intelligibilità) e – basilarmente – in senso ontologico (sostanzialità). Maréchal azzarda queste e altre particolari argomentazioni di richiamo scolastico, su cui torneremo più estesamente in altri momenti, proprio per far emergere le possibilità ma anche le lacune delle Critiche di Kant:

[...] la «causalità formale» delle condizioni a priori, nell’oggetto immanente di conoscenza, non è affatto qualcosa di inerte, una struttura che si constata e si descrive, bensì la penetrazione attiva di una materia conoscibile da parte della *finalità interna*, del «divenire naturale» del soggetto¹⁴.

Che cosa significa e che cosa implica ciò? Semplicemente che la “causalità formale”, la quale emerge nell’aprioricità trascendentale ed è costitutiva dell’oggetto di conoscenza, non può che rimandare alla realtà per avere pieno senso e fondamento e, più in particolare, non può che implicare la proporzione tra sostanze, nello specifico tra il soggetto e l’oggetto, in quanto forme essenziali. Inoltre, a livello ideale, la stessa causalità formale non può non rivelare la relazione con le altre causalità costitutive dell’oggetto, almeno nella misura in cui si presenta come l’estrinsecazione di un’attiva *finalità interna* – propria del soggetto come forma spirituale – cioè di un’attività del soggetto che rimanda alle cause esterne ovvero alla causalità efficiente e a quella finale¹⁵.

Infine la materia o, se si preferisce, la condizione materiale può a sua volta essere intesa come indicativa dell’altra causa classica, il sostrato quantitativo, nella sua evidenza e indeterminazione; l’immediatezza e la non autosufficienza di questa emergono bene nella prospettiva trascendentale, ma anche in questo caso si rischia di non comprendere pienamente la dimensione più propria di questo elemento. La materia considerata per sé e, ipoteticamente, avulsa dal resto del conteso causale sarebbe inintelligibile e, anzi, insussistente; invece sussiste ed è (ri)compresa virtualmente in quella ‘complementarità’, propria del sinolo di forma-e-materia, che si dà grazie alla forma in senso metafisico e, in senso logico, grazie all’intelletto o, meglio, all’attività in-formatrice propria di quest’ultimo.

Per leggere questa presa di posizione in prospettiva critica e, così, comprendere il fatto della conoscenza in modo trascendentale – cioè individuando le necessarie condizioni di possibilità – senza correre il rischio (scettico) di negare o di travisare la prospettata base realistica, bisogna insomma arrivare a riconoscere tutte le implicazioni e i presupposti dell’universalità: occorre oltrepassare il solo piano logico e guadagnare la vera *necessità universale* dell’a priori come condizione di possibilità di ogni oggetto o, meglio, del darsi formale e finale-dinamico di ogni oggetto. Questo non dovrebbe confliggere con la

¹⁴ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 59 [p. 41].

¹⁵ Volendo esplicitare ulteriormente il risultato cui Maréchal tende, si può citare quanto sostiene Melchiorre a tale proposito: «Siamo così in vista di quella tematica che, sotto il nome di *dinamismo intellettuale*, costituirà in Maréchal l’incrocio decisivo per il superamento di Kant e quindi per lo stesso passaggio alla metafisica». Viene anche rilevato che già per lo stesso Maréchal, ad esempio in *L’aspect dynamique de la méthode transcendente chez Kant*, «Revue néo-scolastique de philosophie», 63 (1939), una simile tendenza in realtà non era aliena allo stesso Kant, il quale anzi avrebbe aperto in modo crescente al dinamismo concettuale, salvo configurarlo in senso idealistico; tuttavia proprio Kant non avrebbe portato «a fondo il senso di quella *Verstandeshandlung* di cui pur aveva parlato». La complessa ricostruzione della sequenza logica che porta al dinamismo dovrebbe in definitiva comprendere «due cespiti teoretici, fra i più significativi nel teso di Maréchal: [...] l’analisi del giudizio o dell’asserzione, quale forma definitiva dell’atto conoscitivo, ma prima ancora e, a presupposto di questa analisi, [...] quel tessuto analogico che in definitiva deve sostanziare l’intero processo conoscitivo». Cfr. V. Melchiorre, *Maréchal critico di Kant*, in *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 3-48; poi in *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 133-180; poi in *Au point de départ*, cit., pp. 48-74. D’ora in poi ci riferiremo a *Figure del sapere*; nello specifico si può considerare V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 140-141, testo e n. 18.

prospettiva moderna e tuttavia, in ultima istanza, implica un superamento del livello cui è giunta la riflessione trascendentale e un'apertura alla causalità ontologica. Kant stesso d'altronde apre alla possibilità di uno sviluppo ulteriore, al di là delle intenzioni dichiarate, quando arriva a indicare la necessaria deducibilità dell'a priori dal *concetto* dell'"oggetto d'intelletto" in quanto tale: quando si considera l'oggetto ideale si può arrivare a scoprire che alcune sue caratteristiche devono darsi a priori rispetto a quelle fornite dal dato sensibile e questo pone il problema dell'origine di questa aprioricità e, sottesamene, quello del valore dello stesso a priori nei confronti della realtà. Siamo di fronte alla "deduzione trascendentale" ed è un approfondimento di questa che Maréchal vorrebbe approntare. D'altra parte, anche lo stesso fenomeno è giudicato *possibile* solo in virtù di una funzione a priori di unità e universalità.

Proprio per portare avanti questo progetto, e conferire piena validità al metodo trascendentale, un fattore dirimente è individuabile nel coglimento dell'analogia e quindi della proporzione tra gli enti: si parte individuando l'analogia della forma, cioè la somiglianza tra le forme del reale, e si passa al livello più profondo, al livello in cui si considera l'atto sotteso alla forma; proprio a questo punto emerge l'autentica analogia d'essere, l'analogia dell'atto (d'esistenza) che sussiste tra soggetto e oggetto, se considerata sotto l'aspetto metafisico, e tra intelletto e intelligibile, se considerata sotto l'aspetto gnoseologico; per completare il discorso sull'essenza della conoscenza come conoscenza del reale, in sostanza, sarà necessario congiungere la riflessione su materia, forma e finalità con quella su potenza-atto. Questa è la base speculativa in forza di cui si può giustificare, mediante proporzione e somiglianza, la formalità e la dinamica dell'*intellectus in actu* nella sua identità con l'*intelligibile in actu*: proprio attraverso questa dinamica la forma reale dell'oggetto, ovvero l'oggetto in sé in quanto esistente e potenzialmente conoscibile, viene conosciuta cioè viene resa idealmente 'presente' al soggetto in quanto forma – grazie all'azione del medesimo soggetto – in virtù delle determinazioni a priori. In termini ancora più classici si direbbe che la pensabilità dell'oggetto sussiste sulla base di due condizioni ovvero 1) dell'essere in atto, ossia realmente, del medesimo oggetto e 2) della sua attuabilità, a livello ideale, ovvero del passaggio dalla potenza-conoscibilità all'atto-conoscenza all'interno della forma spirituale del soggetto. Quello che Maréchal si propone di mostrare è che solo in una simile prospettiva la rivoluzione copernicana operata da Kant può giungere al suo apice: il contenuto della coscienza è così dispiegato come oggettivo e come *atto* (atto secondo) del soggetto e, quindi, come superamento della semplice rappresentazione di un fenomeno e di quella idea di un rispecchiamento puramente passivo.

In effetti, né la stessa rappresentazione né un modello di conoscenza per rispecchiamento possono essere spiegati senza riferimento alla formalità e all'attività all'interno della quale si sviluppano. Se la formalità è stata ritenuta comunque indispensabile per il darsi di una conoscenza oggettiva, si tratta ora di comprendere meglio quale ne sia la natura e la sottesa dinamica: i contenuti mentali possono essere detti 'concetti' in quanto determinazioni attive del soggetto e, più precisamente, sono 'concetti oggettivi' nella misura in cui queste determinazioni attive sono frutto del passaggio da una potenza di determinazione, radicata nell'oggetto, a una determinazione in atto. Tale movimento o dinamismo, con il suo fondamento nella forma, non doveva però essere sconosciuto a Kant: per notarlo basta porre attenzione ad alcuni concetti e al modo in cui sono presentati (si pensi ad esempio a *funzione/atto*, *legame*, *sintesi*). Come si capisce dai punti messi in evidenza in questa riflessione, per Maréchal il pensiero kantiano è da superare – tomisticamente – per quanto concerne taluni risultati, ma non è da considerare del tutto incoerente quanto semmai incompleto e, cioè, mancante di vere risposte a specifici problemi¹⁶.

¹⁶ Maréchal rimanda a R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1 Bd., Tübingen 1921 (in particolare pp. 84-85), per un ragguaglio interpretativo, in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 63-64 [pp. 44-45, n. 5].

Prendendo ancora le mosse dal citato rapporto forma-dinamismo, si può affermare che un punto in cui Kant si è certamente arrestato, nonostante alcuni rilevanti vettori di ricerca, è il riconoscimento del ruolo della finalità attiva – nel suo essere propria del soggetto e in corrispondenza alla forma dell’oggetto – nella costituzione dell’oggetto immanente al soggetto, dell’oggetto divenuto contenuto mentale. Da una parte, vi è infatti un certo riconoscimento dell’atto (perfetto) del possesso intelligibile, tanto che alcuni fattori di tale possesso sembrano avvicinarsi a una sorta di intuizione intellettuale, dall’altra però viene messa in campo una chiusura ‘formale’ in termini di riduzione statica, cioè viene delineata una cristallizzazione di tutto ciò che è formale e, quindi, una contraddittoria staticità-deduttiva che non si discosta troppo dai versanti (almeno in parte) platonici della tradizione razionalistica, e quindi dai fautori del realismo esagerato, per i quali la forma-universale è già presente alla mente. Come contraltare si deve ricordare che l’unità appercettiva propria del soggetto non ha la funzione di puro indice astratto, di sunto di quadri generali, e che la riflessione sull’oggetto e sulla sua natura ci presenta indubbiamente sia la sua “essenza formale” mentalmente configurata sia il suo essere ‘essente’ cioè il suo essere ente con la dimensione di un “in sé”. Per cogliere appieno tale divenire dell’oggetto, tale passaggio dall’esteriorità all’immanenza nel soggetto, e la necessaria analogia sottesa tra le forme e gli atti di questa esteriorità e di questa interiorità, non si può non approdare all’ambito metafisico¹⁷. Questa è la *critica trascendentale dell’oggetto*: è la «riflessione trascendentale», o «analisi trascendentale», che ci consente di cogliere l’oggettivazione del dato nello stesso essere del soggetto¹⁸.

3. Le condizioni del confronto tra critica metafisica e critica trascendentale

In generale, per Maréchal, è proprio questo orizzonte metafisico (e causale) completo, in cui emerge anche la causalità finale e dunque la *prospettiva finalistica*, a rendere inevitabilmente oggettivisti gli antichi pensatori e, in particolare, Platone e Aristotele. Si potrebbero pure fare ulteriori distinzioni e precisazioni, ma per quello che ci concerne può essere sufficiente notare che alla base di tutto il pensiero classico (e medioevale) si può trovare questo *logos*, questo essenziale legame che emerge con nettezza nel rapporto tra realtà e pensiero.

Il discorso si chiarifica e si approfondisce quando arriviamo a considerare l’apporto della dottrina dell’analogia, la quale si estende a tutte le cause del reale e caratterizza sia il livello ontologico sia quello gnoseologico sia il rapporto tra i due: solo in forza dell’analogia è plausibile pensare di collegare il piano dell’essere, dell’oggetto e del soggetto, con il piano del conoscibile e della conoscenza. L’analogia infatti si configura come risposta forte alla fondamentale questione del “primo principio” – come avremo modo di vedere in più occasioni¹⁹ – e come alternativa sensata al binomio univocità-equivocità: spiega in quale modo l’identità e la non contraddizione connotano la realtà e il pensiero, pena l’insensatezza del tutto, nelle diverse ma convergenti modalità d’esistenza; su questa base si può asserire che vi è una precisa relazione-proporzione tra il modo in cui l’oggetto è per se stesso e il modo in cui esso viene decodificato dal soggetto. Ciò ha delle ricadute essenziali e dirette sia sul

¹⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 65-66 [pp. 46-47]. A questo proposito viene ricordato, per sicurezza, che tale divenire non è da ridursi alla semplice successione, ma richiama quella valenza di ‘movimento’ tra essere e non essere che è propria della metafisica da Aristotele in poi.

¹⁸ Cfr. *ibi*, pp. 51-66 [pp. 35-47].

¹⁹ Come riferimento in merito alla questione possiamo per esempio pensare a *ibi*, pp. 561-568 [pp. 486-493]. Si tratta di un passaggio che da una parte articola bene alcuni aspetti del problema e le soluzioni e che dall’altra parte, per essere compreso appieno, richiede alcune preventive acquisizioni speculative che avremo modo di ottenere nei prossimi capitoli.

carattere di determinazione sia sul carattere di dinamicità precedentemente richiamati a proposito della conoscenza umana.

Per questo motivo diciamo che questa critica è metafisica; essa pone immediatamente l'oggetto come oggetto in sé, prende posizione nei suoi confronti una volta per tutte; e solo allora, in questa prospettiva di assoluto, lo analizza e lo modifica dal di fuori, dialetticamente, secondo il principio d'identità [...]²⁰.

Anzi, tale discorso si può e si deve estendere anche all'espressione di un contenuto in quanto veicolo di verità: l'affermazione stessa, in quanto azione reale del soggetto nei confronti dell'oggetto, ripropone il rapporto stabile ma non statico tra il pensiero come attuazione di un contenuto ideale, affermato, e l'essere come attualità di un'essenza reale; l'affermazione è quindi un'applicazione universale e necessaria di quel primo principio che appunto nel concetto di *logos*, di legame intrinseco tra l'attualità ideale e l'attualità reale, trova una sua adeguata formulazione.

La conclusione gnoseologica che l'autore vuole trarre consiste nel comprendere che i contenuti coscienziali sono da considerarsi davvero tali solo in una prospettiva realista o, se si vuole, realista moderata: l'universale o, in termini intenzionali, il concetto non è la realtà in sé ma è radicato nel reale da cui il soggetto lo trae in modo attivo. Una proporzione logico-ontologica dei diversi aspetti, infatti, permette di considerare gli oggetti mentali come forme immanenti al soggetto senza ridurli a costruzioni 'soggettive'. Al di fuori di questa premessa non si può propriamente parlare di coscienza – almeno non come coscienza-di-qualcosa – o, se si preferisce, i contenuti coscienziali non possono essere considerati elementi veri, piuttosto che falsi, dal momento che non sarebbero da ritenersi connessi a quell'oggettività reale che, però, dovrebbe esserne l'origine. Questo legame trascendentale è invece non solo possibile ma anche rintracciabile in quanto gli stessi oggetti intellettivi, nella loro forma e nel loro dinamismo, evidenziano sempre un richiamo alla realtà e, in particolare, manifestano una tensione alla finalità, all'oggetto come fine, arrivando persino a rivelare in trasparenza una finalità assoluta, un Oggetto supremo che rappresenta il limite ma anche il senso del pensiero stesso.

In sostanza, secondo Maréchal, si può davvero parlare di oggetto del pensiero, di ente conosciuto, non quando esso si presenta al modo del fenomeno ma quando si propone come «essere». In altri termini: il vero oggetto è ciò che si dà come esistenza (almeno a livello mentale) ma al contempo rimanda al livello del reale; nello stesso tempo tale oggetto si presenta come «fine», come meta di un processo intrinseco (di conoscenza), e si colloca all'interno di un ordine gerarchico e totalizzante. D'altra parte, il riconoscimento della gerarchia ontologica delle diverse realtà e dei diversi ordini del reale, sulla base dell'essenza specifica dell'essere, è ciò che sottesamente introduce il problema della forma anche in una prospettiva trascendentale moderna e 'solamente' logica: la differenza consiste nel fatto che in quest'ultimo caso la risoluzione dei problemi ontologici dell'oggettività resta difficoltosa. In effetti l'autore punta proprio a mostrare l'inevitabilità dell'affidamento della critica a

²⁰ *Ibi*, p. 67 [p. 48]. La sottolineatura circa l'adesione costante alla metafisica e, in particolare, alla metafisica tomista è senza dubbio importante. Maréchal non progetta di analizzare Kant e convertirlo 'naturalmente' al tomismo, ma di partire da un orizzonte metafisico individuato attraverso una riflessione (anche) critica. Ci possiamo valere di una notazione di Moretto a riguardo. «[...] non si tratta più di far credere di partire da Kant – avendo però di fatto un obiettivo realista – e poi di “prolungare la deduzione trascendentale in una deduzione metafisica”, ma si tratta – in modo più rispettoso sia per il kantismo sia per il realismo – di esplicitare prima la propria visione metafisica e poi di vedere se e come la si possa trasporre in modo comprensibile a chi è abituato a ragionare in termini trascendentali, allo scopo di confutare Kant». D. Moretto *Il dinamismo intellettuale*, cit., p. 284, n. 12. Su questa stessa base occorre però evitare anche l'errore interpretativo contrario. Il kantismo non è solo l'avversario polemico ma anche un inevitabile, e problematico, punto di non ritorno per la filosofia: è una teoria con cui non si può non dialogare da subito anche per la ripresa di Tommaso d'Aquino.

un'analisi eminentemente metafisica. Ma perché questo passaggio dovrebbe risultare ultimamente inevitabile? Il motivo si gioca sul significato e sul valore epistemologico del concetto di oggettività: se considerassimo i dati sensibili come veri oggetti avremmo molteplicità senza unità e aspetti senza sostanza; solo se l'oggetto è ricondotto all'oggetto in sé, nella sua identità, si può parlare di vera oggettività. In questa luce l'oggetto assume un valore analogicamente e 'mediatamente' assoluto, cioè un valore reale (prima nella sua dimensione orizzontale o immanente e poi in quella verticale o trascendente), ed è sulla base di questa assolutezza che l'oggetto si viene poi modulando nella conoscenza.

Occorre tuttavia riconoscere che questo antico genere di riflessione subisce una diversificazione, un arricchimento e una problematizzazione, effettivi e radicali, quando si considera più approfonditamente il guadagno ottenuto grazie alla teoria kantiana: l'appena accennata critica *trascendentale* moderna – e forse soggettivistica – dell'oggetto compie una sorta di "epochè", circa l'originaria assolutezza dell'essere rispetto alla dinamica conoscitiva, per concentrarsi quasi interamente sulla genesi *interna* dell'oggetto e sulle sue condizioni di possibilità, assolute e universali, in senso logico-mentale. Tali aspetti in effetti abbisognavano di passaggi dedicati e di una cernita metodologica. Occorre tuttavia notare che, in questo solco, quanto si cerca nella struttura e nell'origine di tale oggetto è il *valore* logico più proprio e che all'interno di un simile orientamento – a condizione che non ci si inabissi nel puro astrattismo fissista – può e deve comunque avvenire il riconoscimento dell'attività di unificazione propria del soggetto.

L'eredità metafisica, in questo caso, può fare la differenza. Questo vale nel momento in cui si considera la finalità ovvero l'oggetto come fine secondo il diverso livello di realtà e quindi di finalità che si accetta; ma l'asserzione sull'eredità metafisica vale anche e soprattutto nell'istante in cui ci si pone teoreticamente la questione della realtà e di un essere assoluto. Specifichiamo che Maréchal nelle sue considerazioni di stampo critico non parte dall'Assoluto ma da un essere che assume 'valore' assoluto e che si presenta come *relativamente* assoluto; per spiegare questa espressione ossimorica occorre tenere presente che essa si riferisce al reale in generale rispetto al pensiero. La realtà nella sua totalità si presenta infatti come un assoluto in senso 'orizzontale' ovvero come un termine di riferimento e di dipendenza per il piano ideale; da questa connotazione generale si potrà poi partire per individuare il vero assoluto, e cioè il Reale divino, il quale è *assolutamente* assoluto ovvero assoluto in senso 'verticale'.

All'interno dell'analisi di Maréchal la questione del rapporto tra l'orizzonte della metafisica e una prospettiva critica generale ripropone insomma la questione sottesa all'analogia di assoluto e relativo ovvero il problema di Dio e del costitutivo richiamo del limitato all'illimitato: la prospettiva critica non disconosce un assoluto di riferimento, per il fenomeno, ma lo trova (solo) nel relativo e paradossalmente non riesce a giustificare tale fondamento noumenico; in questo senso una critica attenta e autentica, come quella operata da Kant, sembra auto-denunciare la propria incompletezza, circa la questione ontologica, e la necessità sia di un orizzonte ulteriore, metafisico appunto, sia di un assoluto propriamente assoluto. A tale proposito, il filosofo gesuita evidenzia e sintetizza per sommi capi alcuni dei tratti dirimenti:

1. Il dato iniziale di ogni critica è costituito dagli oggetti presenti alla nostra coscienza e sottoposti, in quanto tali, a un esame della riflessione.
2. La critica ontologica degli antichi parte dagli "oggetti" considerati nella pienezza delle loro oggettività, vale a dire posti in modo assoluto come *fini* eventuali (cose), e da lì procede alla classificazione teorica delle loro *forme* (essenze, definite attraverso i fenomeni sensibili). Essa si dà un *assoluto oggettivo* e vi ricollega il *relativo*.
3. La critica trascendentale dei moderni parte anch'essa dagli oggetti, ma considerati innanzitutto secondo le loro «forme» (come fenomeni). Se questa critica cercasse di giustificare [...] il significato oggettivo rivestito dai fenomeni nella coscienza, dovrebbe ritrovare [...], sotto la stessa

forma, l'affermazione di *fini*. Attraverso il *relativo*, presente nella coscienza, dovrebbe arrivare all'*assoluto ontologico*.

4. La critica antica si confonde con il sistema metafisico e si realizza solamente in esso: è la *via lunga* della critica; ma ne è anche, secondo noi, il *procedimento naturale*²¹.

Se il primo punto richiama la dimensione puramente logica e riferisce l'inizio della critica come tale al *relativo* mentale, sottoposto a riflessione, il secondo richiama la dimensione ontologica e presenta la realtà sotto il rispetto della forma, della sostanza, dell'atto e del fine per sottolineare la necessità di un fondamento assoluto (in senso orizzontale e verticale) e oggettivo del relativo; il terzo punto mette per converso in risalto la differenza specifica della dimensione trascendentale moderna: essa non può rinunciare al richiamo alle forme, ma a livello epistemico non le concepisce se non come forme del fenomeno, del relativo, e quindi rischia di 'perderle' come forme reali, come realtà-noumeno, ovvero di smarrire quell'assoluto ontologico che emerge dalle sostanze e dai fini. Il quarto punto tenta una sintetica conclusione: la via metafisica alla critica è 'lunga' ma è quella più completa e naturale, è la via verso l'essere, verso la realtà, e può spiegare la circolarità di ideale e reale nei loro diversi livelli. Tenere presenti questa e altre sintesi, certamente non esaustive ma sicuramente significative, non è indifferente: in queste emerge in modo abbastanza netto la posizione di Maréchal circa talune questioni e ciò può avere un suo peso, soprattutto se si considera che alcuni critici – al contrario di quanto fanno ad esempio Gilbert e Melchiorre – oltre ad avanzare dubbi sulla coerenza di svolgimento di questa dottrina non sembrano disposti a riconoscere tale impostazione²².

Per Maréchal quindi non ci sono molti dubbi: la critica antica *include* il soggetto trascendentale nell'analisi dell'oggetto, per quanto l'analisi del soggetto non sia efficace quanto quella moderna, mentre la critica moderna parte da tale soggetto e *postula* l'oggetto. Allo stesso tempo la critica ontologica e la critica trascendentale non possono che evidenziare molti punti di contatto e, alla fine, devono convergere verso il medesimo risultato ovvero una metafisica che dia conto sia dell'oggettività sia dell'autentico dinamismo della conoscenza. Le determinazioni a priori dell'oggetto immanente, certamente di interesse della critica moderna, non possono che avere valore gnoseologico e metafisico insieme: il primo aspetto dell'analogia riguardante l'oggetto reale e l'oggetto pensato si evidenzia bene quando, come si nota in Kant, il soggetto stesso non è ridotto a pura funzione ma in definitiva è presentato

²¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 68-69 [p. 49].

²² A questo proposito, e come efficace anticipazione di aspetti trattati successivamente, si può richiamare quanto sottolineato da Gilbert, il quale sintetizza la riflessione di Bernard Pottier: il problema epistemologico precede sì quello metafisico, a livello psicologico o pratico, ma per Maréchal, a livello fondativo, è in realtà l'inverso ovvero è la metafisica a rappresentare il necessario fondamento dell'epistemologia e anzi «la metafisica chiarisce l'epistemologia. L'evidenza dei primi principi costituisce l'asse fondamentale della costruzione di Maréchal: attraverso questa, l'intelligenza umana partecipa all'intelligenza creatrice, non al modo della partecipazione di una forma a un'idea, ma come l'atto umano partecipa all'atto divino, una relazione tra atto e tra atto» e non semplicemente tra essenze. In questa ricostruzione emerge l'importanza della relazione reale: è solo in questa, nella linea dell'atto d'essere, che si trova la base, trascendentale e trascendente, della conoscenza. Nella partecipazione del creato al Creatore si radica quell'azione immanente che dice dell'essere e della sua infinita apertura, dell'essere in atto che dona l'essere in atto, tanto che proseguendo in questo solco «la metafisica tomista rinvia alla mistica». L'autore scende ulteriormente nello specifico della questione, richiamando questa volta la riflessione di V. Melchiorre, e afferma da una parte che «l'antiorità filosofica del versante critico del pensiero non era affatto ignorata dallo stesso S. Tommaso» e dall'altra parte che «l'affermazione metafisica esige, al di là di una descrizione analitica, una operazione sintetica, di un atto del pensiero». Viene inoltre notato che questa stessa dimensione risulta non essere del tutto assente nella teoria dello stesso Kant e, tuttavia, viene sottolineato che è proprio l'apporto di Maréchal a compiere il passaggio ulteriore, a portare la critica kantiana al di là dei propri limiti: alla luce di questo traguardo Gilbert afferma che è proprio in questo orizzonte «che il senso dell'essere appare, un fondamento che non è solamente oggettivo né solamente soggettivo ma analogico». P. Gilbert, *Présentation*, in *Au point de départ*, cit., pp. 12-13; d'ora in poi *Présentation*.

sia come realtà e oggettività (con la sua conoscibilità) – ovvero come oggetto “in sé”, corrispondente e proporzionato, a livello trascendentale – sia come realtà attiva che si determina oggettivamente nel ‘subire’ una modificazione da parte di un altro oggetto.

Se da una parte, quindi, non si possono certo trascurare i rilevanti apporti della filosofia critica, dall’altra è opportuno osservare che la metafisica in fondo aveva già dischiuso una strada importante e potenzialmente risolutiva per la stessa critica. Essa infatti aveva portato riflessione la questione della causalità reciproca tra il soggetto inteso come realtà e quindi, per usare la terminologia kantiana, come noumeno e l’oggetto sempre come realtà, ovvero come cosa in sé, a fronte dell’atto immanente della conoscenza. Anzi, portando avanti questa retrocognizione, si può arrivare ad affermare che una simile problematizzazione costituiva una parte consistente della “psicologia” razionale ovvero della *metafisica del soggetto conoscente*²³. Maréchal cerca appunto di riprendere quel percorso, ovvero di riportare al nuovo discorso i guadagni del vecchio, mediante quella trasposizione tra metafisica e critica, che è sia logica che linguistica, attuata secondo un preciso schema o, se si vuole, attraverso una *legge*: il metodo trascendentale è preso come punto di partenza nel suo essere sia “distintivo”, e non immediatamente sovrapponibile, rispetto all’orizzonte classico sia non-esclusivo nei confronti di questo stesso orizzonte; di più, nella conoscenza spontanea tale metodo considera *unicamente* l’a priori costitutivo, indaga le condizioni trascendentali di possibilità, e quindi vaglia quello che sarebbe il «conoscibile in atto», l’oggetto mentale, nelle condizioni della sua attualità conoscibile e questa dimensione viene indicata come priorità funzionale delle facoltà conoscitive²⁴.

Come si vedrà, Maréchal arriva ad approfondire i temi indicati (e altri) attraverso più vie e scorci prospettici, ma a livello metodologico – sempre nel suo periodo maturo – tiene costantemente presente le problematiche kantiane e la dottrina scolastica e, in particolare, tomista. Per quanto riguarda quest’ultima componente, che vede appunto il netto privilegio accordato alla dottrina di Tommaso d’Aquino, viene comunque operata una specifica cernita delle opere dell’autore di riferimento al fine di concentrarsi su quelle più abordabili nella prospettiva di convergenza tra istanza metafisica e lettura critica. In effetti non tutte le opere dell’Aquinata si possono facilmente prestare a una simile operazione, ma non mancheranno certo testi essenziali come referenti ‘dialogici’ principali. Saranno infatti certamente sfruttate le *Quaestiones Disputatae* – in particolare *De Veritate*, *De Malo* e *De Potentia*, – il *Compendium Theologiae* e, soprattutto, la *Summa Theologiae* e la *Summa contra Gentiles*. La speranza dell’autore è quella di potersi muovere sul terreno dell’epistemologia riuscendo a tenere saldo l’orizzonte ontologico (ogni affermazione di richiamo critico deve essere

²³ A tale ricostruzione – e a quella presentata nella nota precedente – sembra opporsi chi, come Jansen, fornisce una valutazione abbastanza netta, quando si tratta di descrivere l’approccio di Maréchal alla teoria critica, e in sostanza viene ad affermare che quest’ultimo «fa propria la visuale di Kant, quella del fenomenalismo»; di fatto tale nettezza di giudizio viene pure stemperata in alcuni casi, ad esempio quando vengono riconosciuti il valore del dinamismo intellettuale e il conseguente ‘superamento’ di Kant, ma in una simile prospettiva interpretativa non risulterebbe comunque facile affermare per davvero l’esistenza di una dialettica, di base ontologica, tra la proposta metafisica e il problema trascendentale. B. Jansen, *Maréchal’s Theory of Dynamic Cognition*, in «The Modern Schoolman», 13 (1936), p. 36. Esistono poi anche modalità di interpretazione divergente ma, come quella di Aleu, più sfumate rispetto alla precedente: in questo caso, per esempio, viene riconosciuto che è possibile individuare una certa differenza teorica e affermare che il vettore speculativo del *Punto di partenza della metafisica* è «inizialmente critico e ultimamente metafisico», almeno nel senso che la critica si propone come avversario dialettico e la metafisica come base per la risoluzione. La sfumatura lascia però il posto a un giudizio più monolitico quando si pretende di trovare comunque una coincidenza di fondo tra la prospettiva kantiana e quella di Maréchal, fino ad arrivare alla sintesi – in definitiva eccessiva – secondo cui l’elaborazione del *Cahier V* rappresenta la «trascrizione della terminologia kantiana nelle abituali espressioni del pensiero tomista». J. Aleu, *De Kant a Maréchal: hacia una metafísica de la existencia*, Herder, Barcelona 1970, p. 125 e p. 131.

²⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 66-71 [pp. 47-51].

sviluppata per evidenziare il rimando, intrinseco al suo contenuto, alla riflessione di tipo classico che contempla l'essere come assoluto di riferimento e, in ultima istanza, all'assoluto dell'essere). Questo per l'autore è ciò che può essere sinteticamente descritto come presupposto realista²⁵.

In senso operativo Maréchal passa in rassegna, prima di tutto, la *base critica* della metafisica di Tommaso d'Aquino, per mostrare appunto la necessità sia del significato ontologico sia della partecipazione alla verità assoluta, e su questa base porta avanti una doppia linea di ricerca, volta a indagare: 1) la possibilità di una metafisica dell'essere, su base analogica, nella sua declinazione di "metafisica della conoscenza" ovvero secondo le condizioni di un sapere che sia una reale conoscenza della realtà, nonché i fattori di un *rapporto di verità* in quanto sistema dell'essere, attraverso la loro espressione nel *giudizio*; 2) il rapporto molteplicità-unità, tra ideale e reale, in generale e l'influenza sul significato oggettivo dei *dati sensibili* e dei *concetti dell'unità sintetica* dei termini e dell'*affermazione*²⁶.

In questo modo si schiuderanno le porte che permettono di passare dal piano trascendentale, in cui si considerano le condizioni di possibilità del pensiero e le caratteristiche dell'essere in generale, a quello trascendente del fondamento implicitamente affermato. Anzi, il valore logico dell'affermazione "trascendente" rappresenta la questione successiva: data per accertata la sua valenza soggettiva-psicologica, naturalmente nel senso più classico e non soggettivistico, l'autore si chiede se vi si possa rintracciare anche una necessità logica che sia fruibile dall'impostazione moderna e cerca appunto di mostrare come e perché tale affermazione è la stessa condizione di oggettività di ogni affermazione.

La questione di partenza è ben nota e ci accompagna in un cammino teso a far recuperare il senso del trascendentale, nella sua connotazione più tradizionale, per approssimare la ragione ultima della differenza e dell'identità della realtà. I trascendentali in senso forte (unità, verità, bontà) ovvero in quanto caratteristiche coestensive dell'essere sono infatti individuati come i costituenti essenziali del rapporto tra quelle alterità fondamentali che sono soggetto e oggetto. Scendendo per un attimo nello specifico si possono citare la verità e il bene nel loro valore di basi dell'intelligenza e della volontà, e della relazione tra queste ultime, e quindi come basi di un 'personalismo', anch'esso in senso forte, che fa emergere la strutturale apertura del soggetto, come realtà spirituale, alla realtà in sé e che ultimamente lega l'uomo e Dio, l'immanenza del soggetto e la trascendenza dell'Oggetto divino²⁷.

Il tipo di percorso che ci porta ad attraversare questi problemi, per alcuni versi, è già storicamente dato negli autori ricordati: sia in Aristotele sia in Tommaso d'Aquino²⁸ non è mai mancata un'apertura "critica" e la distinzione del «modus rei» e del «modus intellectus», circa la questione degli universali, ne è un chiaro indice. Forse occorrerebbe un'analisi più puntuale per rendere conto di questa eredità, ma per ora dovrebbe essere sufficiente e

²⁵ I termini del metodo adottato da Maréchal dovrebbero risultare abbastanza chiari, almeno a livello generale, ma possiamo fornirne una delineazione ulteriore grazie ad alcune precise puntualizzazioni da parte di Gilbert. Prendendo lo spunto da una risposta a Blondel, in cui Maréchal spiega il modo in cui intendeva interpretare *L'Action* alla luce del tomismo (*Mélanges*, I, cit., p. 349), vengono ricordati alcuni passaggi di quello che può essere considerato un testamento intellettuale dello stesso Maréchal: la frequentazione abituale con le opere di Tommaso d'Aquino, per il loro valore spirituale e l'equilibrio dottrinale, rappresenta «la migliore introduzione a una intelligenza veramente profonda della filosofia moderna» (*Mélanges*, I, cit., pp. 12-13). In un certo senso il Tommaso o il Kant 'storici' non risultano di primario interesse: la correttezza storica è per molti versi determinante, ma per Maréchal è più importante confrontarsi con questi autori a livello teoretico – come si evince dalla dichiarazione d'intenti in J. Maréchal, *PdM*, I, cit., p. 15 – e ritrovare la stessa questione, lo stesso tipo di indagine che lo anima. P. Gilbert, *Question de méthode*, in *Au point de départ*, cit., pp. 132-133, testo e note 6 e 7; d'ora in poi *Question de méthode*.

²⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 77 [p. 57].

²⁷ Cfr. *ibi*, pp. 75-79 [pp. 55-58].

²⁸ Per avere un quadro più ampio della ricezione delle soluzioni elaborate da Aristotele e da Tommaso d'Aquino – qui riportate a livello essenziale – si può considerare J. Maréchal, *PdM*, I, cit., pp. 74-90 e pp. 101-112.

condivisibile anche una simile riflessione sommaria. Si può magari tentare di fornire un esempio significativo più circoscritto e rimandare all'analisi proposta da Melchiorre: per Maréchal è sicuramente indispensabile partire da una critica, nel senso diretto di *pars destruens*, e quindi dai dubbi più profondi e insieme costruttivi; tuttavia, diversamente da quanto di solito capita citando il dubbio metodico, l'autore non pensa tanto a Cartesio ma a Tommaso d'Aquino e ritiene che il *dubbio metodico universale* portato avanti da quest'ultimo si presenti come un chiaro tentativo di declinazione critica della filosofia²⁹.

In cosa consiste tale metodica del dubbio? Per l'Aquinate il termine del movimento intellettuale verso l'essere, ovvero l'oggetto della conoscenza nella sua realtà, può certamente essere indagato e compreso ma a condizione di operare per via riflessiva e di considerare l'intero processo conoscitivo da un punto 'esterno'. Se poi quella che si cerca è la verità universale – e in fondo non potrebbe darsi caso diverso – ecco che allora anche il dubbio "positivo" deve farsi universale, deve cioè uscire dalla particolarità e dalla corrispondente molteplicità (e dalla materialità) per estendersi e abbracciare i principi primi e unitari dell'essere e della verità. Ogni vera metafisica, quindi, dipende necessariamente da un asserto ontologico, ha nel suo nucleo una precisa e connotante considerazione nei confronti della realtà, ma deve ad un tempo considerare la dinamica conoscitiva: la metafisica deve dunque cominciare con una critica generale della conoscenza – e svilupparsi con essa – e proprio da questo punto di partenza si può evincere una salutare convergenza con l'atteggiamento critico moderno.

Per evitare alcune confusioni Maréchal specifica anche che, nel caso citato, dovrebbe apparire chiara l'esclusione di ogni riferimento ad una "epistemologia costruttiva", cioè a un tentativo di costituire la dottrina filosofica secondo un unico, e univoco, schema soggettivo: il

²⁹ Le questioni emerse, per alcuni versi apparentemente semplici, rientrano nel novero di quegli snodi tematici interpretati dai critici di Maréchal in modo (quasi) diametralmente opposto. Un rilievo significativo della situazione ermeneutica si può ricavare dalla prospettiva offerta da Melchiorre: parlando del valore dell'affermazione, innanzitutto, occorre notare che per Maréchal in ogni giudizio riposa «una sottesa aspirazione a oltrepassarsi infinitamente», ovvero che il giudizio sussiste in forza di un rinvio che supera la limitazione, e che questa aspirazione ci veicola verso «l'assoluta pienezza dell'*es*se»; in seconda battuta è bene tenere presente che il segno incontrovertibile di questa tensione si trova «non sul piano psicologico, ma su quello logico» e che in questo solco si può cercare un avvicinamento alla prospettiva critica.

Per comprendere il tentativo di Maréchal si rende quindi necessario sia recuperare sia aprire l'orizzonte speculativo classico: il perno teoretico è costituito, in questo caso, dal fatto che «il nesso con l'asserto dell'Essere» corrisponde «in senso più proprio ad una necessità logica, senza la quale l'asserto determinante del giudizio cadrebbe in contraddizione». A fronte di questo rilievo, anti-soggettivistico e anti-relativistico ma di per sé non anti-critico, si possono muovere delle riserve contro alcune emblematiche premesse speculative che si trovano, ad esempio, nella lettura di Przywara e, in particolare, nella sintesi fornita in *Kant heute, Eine Sichtung*, München 1930, pp. 49-75, d'ora in poi *Kant heute* (già in *Kantischer und thomistischer Apriorismus*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 42 (1929), pp. 1-24): da parte di Przywara sembra che sia da ritenersi molto difficile, per non dire impossibile, il tentativo di comporre il trascendentalismo classico con quello moderno. Il motivo della difficoltà risiederebbe nel fatto che quest'ultimo risulterebbe irrimediabilmente chiuso nella soggettività, quasi nel solipsismo, e quindi sarebbe caratterizzato da un insuperabile agnosticismo, dalla convinzione della non determinabilità dell'oggettività (o meno) della conoscenza come conoscenza della realtà. Per quanto tale considerazione non sia totalmente diversa da quella accettata da Maréchal, tuttavia – rileva Melchiorre – essa rischia di essere pregiudizialmente estremizzata: Maréchal sostiene opportunamente che «la questione dell'essere è certo la più radicale, ma quella sulle condizioni logiche che la rendono possibile resta pur sempre preliminare»; prendendo questo orizzonte come riferimento, alla fine risulta che l'impostazione kantiana non solo non confligge del tutto con la metafisica ma, anzi, può rappresentare quel punto di partenza innovativo e quel metodo efficace che possono, e devono, far riemergere la domanda ontologica.

In definitiva il ritenere che il punto di vista trascendentale, nella sua radicalità, sia intrinsecamente antimetafisico significa forzare impropriamente il kantismo in termini esclusivamente soggettivistici: proprio questi termini possono invece essere evitati e «lo sforzo di Maréchal sarà appunto quello di problematizzare a fondo il punto di vista trascendentale sino a farne scaturire l'implicito riferimento ontologico e metafisico». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 135, testo e n. 6, e p. 145.

punto di partenza *critico* comune è possibile in quanto consiste nella sospensione riflessa di ogni affermazione oggettiva in vista dell'assoluto. Le diverse epistemologie propongono però legittimamente diversi punti di partenza e se questo può essere l'*oggetto ontologico*, nel caso della scolastica, può altresì essere l'oggetto fenomenologico ovvero l'*esperienza (Erfahrung)* nel caso del kantismo. Inoltre l'autore ritiene evidente che, data una simile presentazione, un confronto con il precedentemente citato *dubbio cartesiano* sia quasi scontato e, d'altra parte, afferma che per alcuni versi è plausibile proprio perché vi è una reale – ancorché parziale – analogia. Cartesio ha spinto in modo adamantino l'istanza dubitativa fino alle sue estreme conseguenze. Per quale motivo? Per guadagnare una verità sufficientemente evidente da essere indubitabile; in questo senso non vi è grande distanza tra la ricerca di un assoluto reale e un incondizionato logico. Quello che il filosofo francese non ha verificato fino in fondo, e che può essere messo meglio in luce in una prospettiva metafisica e critica, è semmai il valore delle ragioni dubitative.

Nella prospettiva classica e scolastica il dubbio si sostanzia nella messa in questione dell'oggetto al fine di ottenerne una conoscenza scientifica: se ne valuta la validità, anche senza particolari estremizzazioni, nel tentativo di risalire al livello delle cause reali. L'accezione moderna del metodo dubitativo può essere facilmente avvicinata a una matura e consapevole sospensione del giudizio: la ragione spontanea è messa tra parentesi in attesa di farne emergere le certezze e le prerogative su un fondamento più solido. In sintesi, se guardiamo alla scansione della metodologia adottata da Tommaso d'Aquino, dovremmo concludere che egli dubita con meno "vigore" rispetto alla modalità adottata nel metodo di Cartesio: il rigore matematico cartesiano spinge ad arrivare al dubbio iperbolico e all'ipotesi del genio maligno. Tuttavia a parere di Maréchal, nonostante l'apparenza possa suggerire il contrario, l'Aquinate dubita più "universalmente": la sua ricognizione dubitativa non è chiusa nell'implicito di uno schema dualistico; è per questo motivo che viene qui preso in esame il dubbio metodico tomista. In altri termini: non si vuole pervenire subito a una realtà privilegiata, a un 'io' ontologico, quanto piuttosto a un orizzonte veritativo più ampio, e per certi aspetti più vicino alla modernità, e quindi alla necessità oggettiva dell'*essere*, in generale, al fine di realizzare una critica universale del vero³⁰.

4. L'assoluto e l'incondizionato alla luce del primo principio e dell'analogia

4.1. Il realismo metafisico e il principio logico-ontologico

Per quale motivo Maréchal sembra nutrire quasi una pregiudiziale nei confronti della validità del dubbio cartesiano? In realtà, l'autore è consapevole del fatto che il metodo di Cartesio costituisce un tassello importante nella costruzione della filosofia contemporanea, ma per converso è lui a ritenere di poter rinvenire, proprio all'interno della teoria cartesiana come pure nei suoi epigoni, una problematica che a sua volta va messa in dubbio: è una certa interpretazione moderna di alcune componenti delle dottrine scolastiche, la quale raffigura quella che in fondo è una sua eredità costitutiva come un sapere vecchio da cui ci si deve differenziare a prescindere. Nella ricerca della verità, per Tommaso d'Aquino, non si può guadagnare nulla in modo autentico se non si perviene all'oggetto universale, se non si giunge al radicamento dell'ideale nel reale e quindi all'*essere*. La prospettiva di Cartesio concede invece un certo spazio a un rischio di fondo: il vero sapere, cioè la conoscenza oggettiva, deve essere certamente riferita alla realtà per essere tale ma, allo stesso tempo, sembra che non sia necessario che si costituisca tanto sulla realtà dell'oggetto in generale, ovvero sulla «res» in

³⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 81-84 [pp. 61-63].

sé, quanto su di una realtà particolare, ovvero sulla «res cogitans», cioè sul soggetto stesso in quanto realtà pensante.

Tenendo presente questo punto si può capire ancora di più come mai, per Maréchal, la rivoluzione copernicana di Kant è rilevantissima. Attraverso l'indagine sulla conoscenza, e sulle sue componenti universali, essa permette appunto di superare anche il pericolo della 'chiusura' cartesiana nel soggetto pensante. Inoltre si può capire come mai, per lo stesso autore, nell'evoluzione della storia della filosofia il grande punto di svolta è comunque costituito dalla scoperta aristotelica, dal coglimento dell'essere *in quanto essere* e dal riconoscimento dell'analogicità del medesimo essere: solo la possibilità di pervenire al reale in sé, nelle sue forme essenziali, può rendere sensata e oggettiva la conoscenza. Girando l'osservazione in forma negativa, si può affermare che senza questo guadagno metafisico, logico-ontologico, non sussisterebbe una sensata teoria della verità³¹: come si cercherà di chiarire, in una simile prospettiva non si avrebbe una dimensione trascendentale in senso forte e quindi nemmeno la possibilità di istituire una teoria della realtà.

In altri termini ciò che viene a mancare nella prospettiva moderna è una parte di ciò che abbiamo sintetizzato nel concetto di *logos*: l'affermazione necessaria dell'essere. Il medesimo dubbio universale – il problema dell'*esistenza* del vero – è comprensibile e, soprattutto, risolvibile solo se riscoperto come problema della *verità* dell'*essere*. Certo, il cartesianesimo riconosce il soggetto come reale, ma alla fine rischia di isolarlo dalla totalità del reale. L'esistenza del vero, nel senso di realtà conoscibile e conosciuta, assume pieno valore nel costituirsi come correlativo dell'esistenza della realtà in sé: per un verso si dà identità, nel senso che il vero ontologico è la realtà stessa, e per un altro verso si dà analogia tra il vero come realtà e il vero secondo l'accezione logica. Si può parlare di verità se si ammette il rapporto dell'essere ideale all'essere reale e, quindi, 1) se la verità riconosce e ripresenta l'*analogia* della realtà, la proporzione d'essere tra relativo e assoluto, e 2) se si riconosce un'*analogia* tra i due ordini ovvero se l'ideale si connota come relativo rispetto all'assoluto del reale.

Come è capitato, la corrispondenza tra verità e realtà può essere negata, 'a parole', ma questo non può darsi a livello di pensiero. Anzi, questo legame proporzionato non può che rientrare pienamente nell'ambito del «per se notum». Una sua eventuale negazione affermerebbe per assurdo proprio ciò che vorrebbe negare³². La questione che si staglia sullo sfondo è antica e importante ed è stata sviluppata in molti modi. Nel corso di questa ricerca si tenterà di ripercorrerla almeno in parte chiarendo ulteriormente qualche passaggio fondamentale. In prima battuta si può osservare che ciò a cui ci si trova di fronte è formulabile nei termini di una «necessità trascendentale», di una inevitabilità logica che è anche inevitabilità ontologica, di una affermazione che evidenzia in sé la contraddittorietà di ogni tentativo di negazione: non si può negare l'esistenza della verità senza supporre la verità di una simile affermazione negativa ovvero A) senza presupporre un accordo tra la realtà e il pensiero – di cui però si vorrebbe negare la radice veritativa – e B) senza pretendere al contempo che esista una «disarmonia oggettiva» (però pensabile) tra il pensiero stesso e le cose. Proprio quest'ultima pretesa non può che inficiare a priori la possibilità della negazione, come affermazione negativa sensata o addirittura 'vera e reale', e alla fine – per dirlo più sinteticamente e incisivamente – rivela che è nell'atto stesso con cui si vorrebbe negare universalmente il rapporto di verità che quest'ultimo viene sfruttato e quindi affermato.

Le conseguenze di questa semplice ma essenziale riflessione sono perspicue. Per Maréchal, infatti, il non poter non riconoscere tale rapporto, tra il pensiero come pensiero della realtà e la realtà come realtà pensabile, significa anche non poter non ammettere un qualcosa al di fuori del pensiero, un qualcosa che è fondamentale per il pensiero stesso e che

³¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 44, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 85 [p. 64].

³² Cfr. *S. Th.*, I, q. 2, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 86 [pp. 65].

assume lo spessore di norma logico-ontologica ovvero di discriminante del vero e del falso. Contro il relativismo e il soggettivismo l'essere viene così *positivamente* 'opposto' al pensiero: se per assurdo il pensiero fosse avulso dalla realtà, allora esso sarebbe norma di se stesso o, meglio, avrebbe una dimensione solo soggettiva e sarebbe in definitiva una non-norma. L'autore suggerisce allora di reimpostare il discorso in modo radicale: si tratta di recuperare una giusta proporzionalità che possa aprire alla sottesa proporzione d'essere. Che cosa significa?

In prima battuta si deve riconoscere un'analogia, che risulterà fondata ma 'estrinseca' rispetto all'attribuzione d'essere, tra i vari rapporti di opposizione: è proporzione che può intercorrere tra l'assoluto e il relativo; in questo caso il reale sta all'assoluto come il pensiero sta al relativo. In altri termini il reale (in generale) deve essere inteso come un assoluto cui il pensiero (in generale), nella misura in cui è oggettivo, è relativo. La prima proporzione da considerare è quindi una proporzionalità: è essenzialmente orizzontale e incentrata sull'uguaglianza dei rapporti. In seguito si dovrà notare che, a livello ontologico, sia il reale in generale sia il pensiero in generale comprendono una verticalità tra il vero relativo e il vero assoluto. All'inizio, però, è sufficiente riuscire a constatare che il reale rappresenta un assoluto per il pensiero umano, l'opposto positivo senza il quale quest'ultimo non avrebbe senso.

Acquisito ciò, si potrà scorgere quella che è la complessa articolazione delle proporzioni tra gli elementi in gioco. Il pensiero (in generale) è rapportato al relativo perché se ne evinca la non autosufficienza; il pensiero in sostanza non potrebbe essere davvero pensiero, nella misura in cui per essere tale si deve connotare come pensiero della verità, senza essere pensiero della – e quindi correlato e relativo alla – realtà. La realtà (in generale) è invece rapportata all'assoluto in quanto l'essere reale costituisce il fondamento per la verità, l'in sé che rende possibile l'oggettività, e quindi si presenta come l'assoluto di riferimento per l'essere ideale. Più avanti si avrà modo di riprendere la questione più volte e spiegare l'altro aspetto e cioè la proporzione fondamentale: quando si guarda al termine di riferimento essenziale dell'analogia, cioè all'analogato principale in senso metafisico, allora sia l'essere ideale in generale sia l'essere reale in generale possono essere indicati come relativi – stante la dipendenza, prima indicata, del primo dal secondo – se sono l'ideale e il reale creati oppure possono essere indicati come assoluti se impiegati per descrivere alcuni aspetti del Creatore; in altri termini possono avere connotazioni distinte, e avere un diverso valore, a seconda che siano considerati nella dimensione dell'immanenza piuttosto che della trascendenza³³.

Per il momento, per evitare interpretazioni erranee circa l'analogia e l'opposizione citata, si deve comprendere meglio la proporzionalità che rapporta orizzontalmente il pensiero al relativo e la realtà all'assoluto: a tal proposito si può ricorrere a una sorta di (molto) peculiare

³³ La prima e fondamentale distinzione da cogliere, quando si considera l'orizzonte analogico in generale, vede da una parte l'analogia di proporzionalità e dall'altra parte l'analogia di proporzione: la prima indica uguaglianza di due rapporti ovvero si basa sulla somiglianza, o meglio sull'identità, del rapporto tra il primo e il secondo termine con il rapporto del terzo e del quarto termine; la seconda indica la proporzione come rapporto proporzionato tra i termini ovvero significa che una o più cose (*minora analogata*) ricevono lo stesso attributo per rapporto ad un'altra (*princeps analogatum*). In merito a queste due accezioni si è sviluppato un ampio dibattito, che non possiamo riportare in questa sede; nel corso dell'indagine sul rapporto essere-verità in Maréchal, però, si cercherà di mostrare sia i punti essenziali sia i limiti di entrambe queste accezioni e, al contempo, si proverà a delineare una circolarità virtuosa. Anticipiamo però un punto essenziale: per guadagnare il vero orizzonte analogico si dovrà passare dalla prima alla seconda ovvero si dovrà partire dall'analogia come similitudine di rapporti per approdare all'analogia come *proporzione* o *partecipazione* a una medesimezza d'essere; in altri termini si metterà in atto un passaggio dalla relazione di tipo *ontico* alla relazione di tipo *ontologico*. Per un quadro generale preciso si rimanda alla voce «Analogia» in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, Vol. I, pp. 402-414. Comunque, come è stato puntualizzato, avremo modo di approfondire adeguatamente gli snodi principali del tema lungo tutta la ricerca.

incursione di Maréchal nella meontologia³⁴. Per un verso il non-essere in senso estremo, il nulla, è sia l'opposto sia, in modo paradossale, il relativo, dal momento che non-essere è ciò che si dice in relazione all'essere per negarlo. Tuttavia, proprio considerando questa definizione, il non-essere con 'valenza' di nulla non è da intendersi tanto come il contrario dell'essere, come ciò che si oppone stando sullo stesso piano, quanto come il contraddittorio, come l'opposto totale e quindi autonegantesi: questo non-essere 'è' ciò che nega l'essere stesso, la totalità del reale e, quindi, anche l'opposizione relativa tra pensiero e realtà. Il contraddittorio rappresenta in effetti l'elemento o, meglio, il non-elemento dell'estrema opposizione: in tale 'opposizione' all'essere però – e qui sta la paradossalità – si dà o, meglio, si può dare in modo effettivo solo uno dei due opposti. Questa non-condizione è in sostanza la 'pura' contraddizione, la contraddizione a livello logico-ontologico e, quindi, il non senso, l'impossibilità 'assoluta' della realtà e del pensiero.

L'obiettivo teoretico di tale rilievo dovrebbe risultare abbastanza chiaro. Questa contraddizione, questa non-realtà (e non-pensiero) si oppone alla a quella opposizione che è propria della realtà e del pensiero, e quindi si oppone pure alla loro analogia, e diventa automaticamente sinonimo, a livello trascendentale, di pura irrealtà, di impensabilità e anche di 'involontarietà', di "nolontà". D'altra parte, se il non-essere puro, di per sé, non può identificare nulla allora non può certo essere oggetto di pensiero, e nemmeno di volontà, come anche di una qualunque distinzione. Esso può avere un senso solo in relazione all'essere ovvero in quanto è negazione dell'essere: è negazione di volta in volta espressa o derivante dalle distinzioni categoriche e trascendentali dell'essere.

In sintesi Maréchal evidenzia che, a livello essenziale, il non-essere inteso come diverso o, soprattutto, come nulla può indicare una opposizione, e dunque una relatività, e che però questo genere di opposizione può diventare una non-opposizione: può negare se stessa e ogni altra opposizione, perché può sconfinare nella negazione stessa dell'essere e dunque nella contraddizione. Tuttavia non si può dare un'indicazione di non-essere a prescindere dall'essere, mentre l'essere può naturalmente prescindere dal non-essere, da ciò che non è. Proprio per questo, in modo analogo ma a livello trascendentale, non vi è negazione senza affermazione di verità e non vi è rifiuto senza desiderio di bene («Nulla privatio tollit *totaliter* esse [...] sed tamen omnis privatio tollit *aliquid* esse: et ideo, in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente [...]. Et sicut est de ente, ita est de *uno et bono*, quae convertuntur cum ente»)³⁵. Tenendo a mente questo legame, tra piano ontologico e piano trascendentale, e girando i termini possiamo affermare che, se si ammette l'esistenza del pensiero e della volontà, si pone al contempo e categorialmente l'*essere*.

Questa riflessione ci porta alla base dell'affermazione dell'essere e dell'incondizionato, all'individuazione del *primo principio*: se è radicalmente contraddittorio negare l'essere, allora l'essere in quanto tale si connota come principio supremo della realtà e del pensiero.

³⁴ Mediante il richiamo al concetto di "meontologia" non si vuole affermare che in Maréchal sia presente una riflessione completa a riguardo, ma semplicemente riconoscere il fatto che, in simili occasioni, l'autore ha tentato di precisare e calibrare i termini di una opposizione mediante un richiamo, esplicito o implicito, alla fondamentale 'opposizione' di essere e non-essere e, quindi, al peculiare 'statuto' del non-essere. In queste occorrenze si può intendere tale richiamo pensando a una definizione generale, nella quale emerga il fatto che non si tratta di una contraddittoria negazione del principio parmenideo: è la differenza assunta come prospettiva di riferimento, è l'emergere del legame fondamentale tra i differenti all'interno della loro stessa distinzione. Per un efficace approfondimento si rimanda alla voce «Meontologia», in *Enciclopedia Filosofica*, cit., Vol. VIII, pp. 7301-7302. Per quanto ci concerne, da una parte è importante sottolineare che Maréchal non condivide in pieno le caratterizzazioni platoniche e, soprattutto, neoplatoniche (Proco e Plotino, lo Pseudo-Dionigi e Scoto Eriugena) o anche idealistiche (Schelling) di questa teoria – dal momento che sulla scorta di Aristotele e Tommaso d'Aquino riconosce l'identità come fondamento ovvero non ritiene l'essere originariamente molteplice – ma dall'altra parte occorre riconoscere che, nondimeno, l'autore ritiene importante provare a confrontarsi con queste riflessioni e riflettere sugli indubbi apporti dottrinali che questo settore offre.

³⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 87 [pp. 66].

Come risulta probabilmente evidente, l'importanza del tema richiede un minimo di ulteriore analisi e, senza la pretesa di esaurire l'argomento, l'autore tenta ancora una volta di rimodulare l'orizzonte classico in una prospettiva più accessibile alla critica moderna³⁶.

Ma l'esito di questa rimodulazione, in prima istanza, dipende proprio dai principi della realtà e della conoscenza che vengono riconosciuti o, meglio, dal valore che viene attribuito a questi principi. Dunque occorre comunque porsi da subito una domanda precisa: che cosa si intende per «primo principio»? Grazie alle riflessioni dell'autore abbiamo già rilevato che per il darsi della verità – e dal momento che non si può negare senza contraddizione la verità in quanto datità logico-ontologica – devono darsi aprioricamente delle condizioni metafisiche. A livello essenziale dobbiamo ammettere l'essere stesso e la sua analogia, la realtà come 'assoluto' di riferimento rispetto al 'relativo' del pensiero. E parimenti – sempre sul fondamento dell'essere ma a livello trascendentale – dobbiamo riconoscere l'intelligibilità in quanto caratteristica ontologica ovvero in quanto relazione, intrinseca alla realtà, tra il reale e l'ideale. Quindi abbiamo sostenuto che un contenuto di pensiero si determina sostanzialmente come vero (o falso) sulla base di un rapporto assolutamente stabile (per quanto non statico) con l'essere; inoltre abbiamo rimarcato che tale rapporto ha una dimensione analogica ulteriore, cioè segue l'analogia dell'essere più propria, e di conseguenza è trascendentale e trascendente, riguarda l'essere in un modo e l'Essere in un altro modo.

Secondo Maréchal proprio questa fondatezza e questa stabilità, gnoseologiche e metafisiche, sono espresse dal richiamato “primo principio”, il quale può essere distinto – ma non propriamente diversificato – in due varianti: può essere inteso come principio di identità, se considerato nella sua istanza noetica, nell'immediatezza del suo darsi al pensiero, oppure, se considerato nella sua istanza dianoetica e dunque riflessivamente, come principio di non-contraddizione: «*quod est, est*» o anche «*nihil potest sub eodem respectu esse et non esse*». Proprio tale principio è riconosciuto almeno come regola analitica da ogni prospettiva che si può considerare filosofica e che quindi contempra una qualche incondizionatezza nella tematizzazione razionale delle questioni del reale e della conoscenza. Le varie formulazioni e traduzioni possono essere decisive, per la retta comprensione del principio, ma al di là di questo avvertimento possiamo comunque affermare che quelle appena ricordate sono tra le più efficaci e importanti³⁷.

Per tentare di impostare da subito un minimo comune denominatore metafisico e 'critico' e per chiarire alcuni fattori ricorrenti delle argomentazioni, ci dobbiamo richiamare al referente sotteso ovvero ad Aristotele. Il motivo di un simile passaggio può non essere chiaro al momento, e in effetti costituisce una parziale anticipazione, ma fa parte integrante del progetto di dispiegamento teoretico dell'orizzonte tracciato da Maréchal. Infatti Aristotele è un punto di riferimento che non ha certo necessità di presentazioni, ma i richiami (espliciti e impliciti) alla dottrina aristotelica o aristotelico-tomista, di cui Maréchal si vale, possono non essere sempre articolati in modo immediatamente fruibile e, in alcuni casi, tendono a presupporre snodi anche complessi.

Diremo che – nell'orizzonte dell'analogia dell'essere e dunque in una prospettiva né equivoca né univoca – l'*identità* necessaria della *cosa con se stessa* può essere resa come «A è A», o essere formalizzata in «A=A», e la corrispettiva non-contraddizione può essere indicata come “l'impossibilità per una cosa (un ente) di essere e non essere nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto”. A livello teoretico infatti il *principio di identità* è l'essere in se stesso in quanto unità necessaria e ultimamente inesprimibile, cioè la fondamentale tautologia che indica direttamente la realtà in sé e per sé: tale principio nega l'equivocità del reale, ovvero la possibilità che si possa affermare tutto e il contrario di tutto, mentre afferma la possibilità di senso della conoscenza. Al medesimo livello il *principio di non-contraddizione*

³⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 84-87 [pp. 64-66].

³⁷ Cfr. *ibi*, pp. 87-88 [pp. 66-67].

è lo stesso essere in quanto unità basilare rispetto alla molteplicità, è cioè l'essenziale articolazione del pensiero che corrisponde all'indicazione della realtà in forma discorsiva e 'negativa': tale principio esprime lo stesso reale mettendone in evidenza l'*analogicità*, il suo poter essere detto in molti modi ma non in tutti, ovvero negandone l'univocità e affermando al contempo l'esistenza di un'unità di riferimento. Queste sintesi dovrebbero aiutare a tenere presente che la verità di ogni espressione, a cominciare da quella di tali formulazioni fondamentali, presuppone sempre e comunque il contenuto cui rimandano, cioè l'*essere* come *primo principio*, sia che venga inteso nella sua immediatezza (identità) sia che venga inteso nella sua discorsività (non-contraddizione)³⁸.

Da quanto detto dovrebbe risultare evidentemente impossibile una qualunque negazione di tale principio. Tuttavia non sono mancati i tentativi in questo senso e da questi, o almeno da quelli costruiti con maggiore cura, l'autore cerca di trarre utili indicazioni su alcuni problemi della filosofia dall'antichità fino ai nostri giorni. Anzi, a livello di storia generale della filosofia i richiami più facili e rilevanti alle contestazioni dell'identità e della non-contraddizione portano, da una parte, nel pieno dell'antichità e, dall'altra parte, nel pieno della modernità: da una parte la *sofistica* antica, lo scetticismo antimetafisico, e dall'altra il *relativismo* moderno, il riduzionismo antiveritativo. A fronte di innegabili somiglianze tra le due correnti, l'autore osserva che è indispensabile cogliere anche alcune differenze di fondo.

La sofistica infatti trova compimento nello scetticismo radicale e quindi 'ammette' il parallelismo tra pensiero e reale, cioè pretende a suo modo di dire la verità, però contesta la metafisica e il primo principio per sostenere, contraddittoriamente, la mancanza di un assoluto e quindi l'equivocità dell'essere³⁹. Il relativismo più attento e meno fanatico, invece, 'ammette' il primo principio come incondizionato a livello gnoseologico, o almeno meramente logico, e nella stessa misura si oppone automaticamente allo scetticismo. Esiste però un problema anche nel relativismo moderato, e nelle correnti moderne che lo professano o lo rasentano, ed è rappresentato sostanzialmente dal tentativo di abbandonare il nesso tra intelletto e realtà e, con esso, un sensato concetto di verità; per confutare tale posizione, al modo tomista, bisogna dimostrare che il primo principio, riconosciuto come *norma* del pensiero, non potrebbe essere tale senza essere anche e prima di tutto *legge* del reale. In altri termini: il primo principio non potrebbe essere *discrimine* della *verità* senza essere espressione della *realtà* in sé.

Nel *primo principio* Tommaso d'Aquino trova infatti il fondamento stesso dell'assoluto metafisico per la nostra conoscenza: in tale principio traspare il fondamento sia logico sia ontologico della totalità; nel valore riconosciuto a questo principio, come *logos*, si gioca insomma la possibilità di sostenere o meno, a livello speculativo, il realismo moderato e quindi la conoscenza oggettiva come conoscenza effettiva della realtà. Rispetto alla prospettiva (solo) logica di Kant, l'orizzonte metafisico di Tommaso d'Aquino rappresenta

³⁸ Riprendendo un'ulteriore dicitura dal pensiero antico, in particolare aristotelico, a questa connotazione generale si può aggiungere la traduzione entitativa e specifica dei principi, se non si dimentica l'avvertenza di non leggerla come una riduzione ontica del livello ontologico: "ogni ente è (necessariamente) se stesso"; "ogni ente è (determinato ad essere) ciò che è e non insieme qualunque altra cosa". Un chiaro e famoso esempio storico-teoretico, archetipo di tale impostazione, si può naturalmente trovare nella *Metafisica* di Aristotele: da una parte si ha la dicitura dell'analogicità dell'essere (*Metaph*, Γ 2, 1003 a 3) per la quale non vi è l'identità di un unico ente, contrariamente all'opinione di Parmenide (o di Spinoza), ma l'identità di ogni determinato ente; dall'altra parte si rimarca l'evidenza per cui non è possibile, contrariamente all'opinione di Eraclito (o di Hegel), per la stessa cosa nello stesso tempo appartenere e insieme non appartenere alla stessa cosa sotto lo stesso rispetto (*Metaph*, Γ 3, 1005 b 19-20). Già da questa prospettiva, ben nota a Maréchal, emergono con forza sia la logica distinzione sia la sostanziale unità dei due principi fondamentali: nella misura in cui il principio di identità non è una banale e vuota tautologia, deve essenzialmente indicare l'essere in quanto incontraddittorio ovvero implicare l'esclusione della compostibilità del contraddittorio.

³⁹ Un piccolo ragguaglio sui caratteri problematici generali della sofistica si può trovare in J. Maréchal, *PdM*, I, cit., pp. 21-24.

non tanto una negazione ma una correzione e un completamento: l'Aquinate di fatto individua nel principio di identità e non contraddizione il 'canone' logico, la 'regola' che sancisce l'unità rispetto alla molteplicità dei dati di coscienza e – se ci si può esprimere in termini critici – la prima e fondamentale delle sintesi *a priori*, ma argomenta per mostrare che, se tale sintesi ha valore logico, allora deve avere anche un valore ulteriore (pena il non averne affatto). Quale dovrebbe essere dunque la conclusione che la critica moderna è chiamata a fare propria? L'identità e la non-contraddizione non possono essere considerati elementi necessari per il darsi del pensiero e, allo stesso tempo, essere ridotti a norme della mente o, peggio, del suo funzionamento: quel giudizio primo e basilare, difficile da rendere appieno, rappresenta la sintesi del dato con l'essere e la fonte di ogni sintesi, il punto che schiude le porte all'assoluto⁴⁰ e ciò che rende oggettive tutte le altre conoscenze. Se pensiamo alla polemica moderna e alla sua componente relativistica, possiamo capire che in questo caso ci troviamo di fronte alla critica del *fenomenismo* assoluto⁴¹.

A questo punto per Maréchal è chiaro che anche un simile guadagno, se considerato da solo e a questo livello di sviluppo, non sarebbe sufficiente a risolvere i molti dubbi che possono sorgere. Per cercare di ovviare a talune polemiche, l'autore ritiene opportuno addentrarsi in una questione peculiare e chiedersi – come fa Tommaso d'Aquino⁴² – se nell'atto immanente di conoscenza l'oggetto immediatamente conosciuto sia o meno la «species» ovvero la forma specificatrice di questo atto⁴³. Certo, tale questione può apparire lontana, almeno nelle locuzioni, dall'atteggiamento moderno di ricerca, ma è in realtà decisamente attuale e con un'opportuna analisi ciò potrebbe emergere abbastanza facilmente. In effetti l'analisi condotta da Maréchal a questo proposito non è contenuta nei limiti imposti in questa sede e prevede molti riferimenti puntuali. La seguiremo per intero, nel complesso del suo svolgimento, ma la nostra sarà comunque una sintesi con alcuni punti di approfondimento.

Innanzitutto, è lecito chiedersi perché una simile questione dovrebbe essere utile alla causa dell'autore o, meglio, come potrebbe chiarire il modo di declinare il primo principio nel mondo dell'esperienza adottato da Kant. Questa modalità del soggetto, la *species*, ha la

⁴⁰ In questo caso, per collocare tale riflessione antirelativistica in una prospettiva nota, a livello di storia della filosofia, si può pensare alla critica mossa da Aristotele nei confronti dei sofisti – la si ricorda in *ibi*, pp. 23-25 – e a una critica, generale e radicale, nei confronti dello scetticismo antico (pirronismo) sintetizzata in *ibi*, pp. 45-48.

⁴¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 87-89 [pp. 66-67].

⁴² Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 89-90 [p. 68].

⁴³ Per quanto non sia decisamente il caso di pretendere di esaurire la complessa questione – su cui si tornerà più volte – in poche righe, possiamo fornire un primo quadro, orientativo e utile a coglierne il sostrato analogico: la *species* è un medium fra la realtà e il soggetto conoscente, cui è sottesa l'*intenzionalità*, ma non è un vero oggetto di conoscenza e innanzitutto, in relazione al duplice piano del conoscere, va distinta in *species sensibilis* e *species intelligibilis*; inoltre, sia per l'una che per l'altra, si devono considerare due gradi, ovvero la *species impressa* e la *specie espressa*, nel senso che la *impressa* rappresenta il *principium* in quanto similitudine e presenza attiva (*immutans*) dell'oggetto rispetto alla facoltà, mentre la *espressa* è il *terminus* in quanto risultante della realtà esistente nella facoltà conoscitiva. Ciò significa che la specie sensibile inizia con la mutazione recepita dal senso e porta al *phantasma* come riproduzione rappresentativa, mentre la specie intelligibile inizia con la similitudine intelligibile dell'oggetto e porta al concetto o *verbum mentis*. Per una presentazione approfondita si veda la voce «Specie» in *Enciclopedia Filosofica*, cit., Vol. XI, in particolare pp. 10932-10934. In merito all'argomento, e per anticipare alcuni elementi utili allo sviluppo dell'indagine, si può poi considerare la seguente riflessione di Maréchal: «i tomisti insegnano unanimemente che l'intelligenza conosce l'oggetto come oggetto nel *verbo mentale*, espressione terminale dell'atto intellettuale. Il verbo stesso, essi affermano ancora, è sia "definizione" (cioè, nelle appercezioni primitive, giudizio virtuale di realtà secondo un'essenza), sia giudizio esplicitamente formato ("*enunciatio*", "*compositio aut divisio*")». La citazione è tratta da J. Maréchal, *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, in «Revue néoscolastique de philosophie», 29 (1927), pp. 137-165; ora in *Mélanges*, I, pp. 75-101; d'ora in poi *Le dynamisme intellectuel*; nello specifico J. Maréchal, *Le dynamisme intellectuel*, cit., p. 80.

funzione di fornire un primo e incompleto raccordo tra l'unità e la molteplicità, tra l'elemento formale e l'elemento materiale, e può quindi aiutare a spiegare la posizione del realismo (moderato) qui presentato ovvero la dottrina, su base analogica, che rappresenta la via intermedia tra la negazione scettica del primo principio, e quindi dell'unità, e l'eccesso opposto ovvero quella negazione del non-essere in qualunque 'declinazione', e quindi anche della molteplicità, che si può identificare come istanza parmenidea o, almeno, come istanza monistica dell'essere unico. Per la precisione è opportuno notare che, in effetti, tale via ha qualche punto di contatto con una certa prospettiva e una certa forma del tentativo neo-parmenideo⁴⁴, ma ciò si capirà meglio nei capitoli successivi.

In seconda battuta ci si potrebbe chiedere: perché viene ripreso anche da parte nostra il termine classico usato dall'autore? Di certo esso non è un semplice omaggio, bensì un modo per richiamare sempre il significato della formulazione originaria: in questa si afferma che tale modalità è importante per la conoscenza oggettiva ma non è l'oggetto in sé della conoscenza. Certo, essa può essere conosciuta a sua volta ma solo riflessivamente, in quanto determinazione attuale, e in tal senso costituisce il campo della psicologia intesa in senso classico, cioè come studio della natura dell'anima e delle sue funzioni. Il problema gnoseologico e metafisico in esame è più basilare, rispetto alle analisi specifiche della psicologia, e riguarda lo statuto della "specie" nell'atto *diretto* di intellesione: che cosa rappresenta nel processo di conoscenza?

In questo caso si aprono due sole possibilità ovvero la «species intelligibilis» come oggetto primo della nostra conoscenza e la stessa «species» come forma specificante dell'atto intellettuale:

o noi giudichiamo soltanto l'apparenza soggettiva di un momento dato, e nessun giudizio è assolutamente vero o falso: se tutti sono veri, tutti sono falsi perché si contraddicono; oppure la «species intelligibilis», vale a dire la determinazione soggettiva attuale della nostra intelligenza non è l'oggetto primo della nostra conoscenza, ma solamente la forma specificante con la quale l'atto intellettuale coglie direttamente l'oggetto [...]⁴⁵.

Quest'ultima è appunto l'occorrenza in cui la conoscenza è tale perché si rapporta 'direttamente' all'essere, oltre che alla sua determinazione esterna e fenomenica, e fornisce la verità immediata del primo principio. Maréchal quindi vuole contrapporre il realismo metafisico al fenomeno kantiano, nella sua versione originaria, ma pensa ad una contrapposizione in senso positivo e senza l'imposizione di una teoria esclusiva o esclusivista. Anzi, il corrispondente del concetto kantiano di fenomeno viene inteso come elemento implicito nell'idea di species e nei suoi corrispondenti. Si può invece parlare di contrapposizione netta nei confronti del fenomeno quando questo diviene l'architave di una visione riduzionista.

La vera separazione tra realismo e fenomenismo sta dunque nella prospettiva, 'derivata' dal secondo e denunciata dal primo, che sostiene la non oggettività della conoscenza: in questo caso in effetti siamo di fronte a quel «fenomenismo assoluto», o comunque a quel «soggettivismo fenomenista», che è proprio delle teorie che pretendono di ridurre il campo della conoscenza alla pura fenomenicità. Questo relativismo infatti renderebbe illusoria ogni espressione del pensiero e legittimerebbe le enunciazioni più disparate e contraddittorie: per

⁴⁴ Il termine "neo-parmenideo" è qui usato pensando a una certa modulazione, che potremmo descrivere come "bontadiniana", di quell'indagine sull'essere che prevede un ritorno a Parmenide in senso lato. Si tratta di recuperare la dimensione metafisica della non-contraddizione contro le derive relativistiche, senza per questo affermare l'unicità o l'eternità di tutta la realtà come tale. Per fornire un quadro sintetico e senza pretese di esaustività, si può affermare che è una forma specifica di filosofia (neoclassica) che tenta di coniugare il pensiero greco con i principi cristiani e che si staglia all'orizzonte della neoscolastica.

⁴⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 90 [pp. 69].

quanto esso possa distinguere il formale dal materiale, non potrebbe in ultimo rendere ragione dell'oggettività della conoscenza perché la ridurrebbe a fenomeno avulso dalla realtà (in sé). Tutto questo capiterebbe proprio a causa della negazione del rapporto con la realtà e, quindi, della negazione di una norma assoluta che è lo stesso reale o, se si preferisce, della negazione della norma assoluta come norma reale. Un giudizio solo soggettivo potrebbe al massimo avere qualche valore qui e ora, in una ipotetica momentaneità, ma sarebbe appunto un valore effimero e, in definitiva, sarebbe equivalente a quello di un giudizio contrario⁴⁶.

Provando a spiegare il problema partendo dal solo versante del soggetto, per quanto possibile, Maréchal osserva che una prima motivazione per la caldeggiata contrapposizione al relativismo, a livello superficiale, può consistere nell'osservazione per cui lo stato soggettivo può mutare da un momento all'altro; a questa, certo, si potrebbe obiettare che tale incostanza non lede davvero l'affermazione di identità, a meno di perorare un monismo fissista esagerato per il quale solo ciò che è sempre stabile può valersi della menzionata dicitura d'identità. Tuttavia vi è anche una motivazione più profonda: se i fenomeni, come attualità soggettive, fossero gli oggetti diretti della conoscenza allora ci troveremmo nella condizione di (dover) accettare indifferentemente i contraddittori. Questa incoerenza logica, tra l'identità pretesa e la possibile equivocazione, può essere evidenziata sia in modo "psicologico" sia in modo logico. Infatti, a livello psicologico ovvero di dinamica mentale, l'oggetto pensato possiede determinazioni che la species come tale non ha: può essere elaborato e arricchito al di là della sua immediata strutturazione. Inoltre, a livello logico, ridurre l'oggetto dell'intelletto alla specie significherebbe, per analogia, identificare il necessario e il contingente, dal momento che il vero oggetto intellettuale, come insegna lo stesso Kant, deve possedere anche caratteristiche aprioriche (di necessità e universalità) che si integrano con il dato, come sua struttura, e che anzi oggettivano il dato ma non possono essere ridotte al dato stesso.

Qualunque caso si consideri tra i due prima ricordati, il primo principio come originario fattore necessario e universale costituisce la marcata differenza tra il realismo moderato, che vede il soggettivo come relativo all'oggetto e l'oggetto stesso come l'assoluto di riferimento (per quanto l'oggetto possa essere riconosciuto come ontologicamente relativo) e il fenomenismo esagerato che trasforma il soggetto nel suo proprio assoluto; se dunque si nega tale principio, in quanto principio reale, si nega la vera possibilità della verità – contraddicendosi – e la conoscenza si risolve nel soggettivismo fenomenista, mentre, se lo si accetta almeno a livello logico, si approda o si è costretti ad approdare a un'autentica dimensione oggettiva.

Un'ulteriore osservazione a sostegno potrebbe essere quella di stampo gnoseologico-linguistico. Parole e termini esprimono i concetti oggettivi, l'*id quod*, non già i fenomeni o, almeno, non i fenomeni nel loro carattere di cambiamenti passivi del soggetto o, se si vuole, dell'intelletto possibile. Quelle che abbiamo indicato come species sono appunto caratterizzate da una certa passività o quantomeno da una passività maggiore rispetto a quella dell'oggetto *significato*. L'oggetto, per converso, necessita di condizioni attive per diventare termine immanente del nostro pensiero – come si vede quando si rintracciano elementi a priori nella *definizione* e quando si compone una sintesi a priori nel *giudizio* – e ciò vale anche per la prospettiva critica: la definizione vera, intesa nel senso stretto di *quod quid est*, rimanda all'essenza (e con questa all'essere) e introduce l'unità e la stabilità nella mutabilità

⁴⁶ In un passaggio stringato ma significativo, all'interno di una lettera, si può trovare una puntualizzazione efficace sulla questione dell'interpretazione del fenomeno: «NB: a) il punto di partenza kantiano, per essere esatti, non è il "fenomeno", ma "l'oggetto rappresentato fenomenalmente", "l'oggetto fenomenale"; questo punto di partenza non è "l'oggetto esclusivamente fenomenale", ma l'oggetto che è insieme certamente "fenomenale" e problematicamente (ipoteticamente) "noumenale"; c) la conclusione di Kant fu che l'oggetto per la regione speculativa resta sempre *problematicamente* noumenale. La mia conclusione è che l'oggetto fenomenale non è possibile se non perché esso è *identicamente* oggetto noumenale» J. Maréchal, Lettera inedita alla censura di Bruges (4 luglio 1925).

del puro dato. Il giudizio, l'esplicitazione predicativa del rapporto tra il dato e l'essere, in un certo senso crea la prima nozione di un rapporto di verità tra il dato stesso (nella sua soggettività e immanenza) e una norma che esprime la realtà in sé (ovvero considerata a prescindere dal dato o, almeno, dal suo aspetto soggettivo). Quella che potremmo chiamare applicazione del primo principio comporta proprio tale stabilizzazione universalizzatrice del contingente e quindi colma la distanza tra fenomeno e oggetto vero e proprio.

Per praticità Maréchal tralascia ulteriori approfondimenti diretti della problematicità del primo caso e, quindi, della pretesa di ridurre l'oggettività alla fenomenicità, per concentrarsi sulla chiarificazione del secondo. Da quanto accennato si evince che la "specie" richiama una certa struttura ma, di per sé, si configura come accidentalità ovvero si presenta come forma ma, al contrario di una forma prima, non comporta alcuna necessità, oggettiva o soggettiva, e quindi non esclude nessuna diversità e mutabilità. Essa è valutabile come un fenomeno con una sua struttura ma 'senza essenza', e senza *suppositum*, cioè come un semplice «esse ad» che, per altro, evidenzia in se stesso il rimando a una ulteriorità. Gilbert ha approfondito la 'positività' della *species* sul fronte dell'intenzionalità, su cui torneremo nel prossimo capitolo, ma per il momento, per maggiore chiarezza, resteremo sul versante 'negativo': si può richiamare indirettamente la polemica contro il primo caso e notare che, se l'oggetto vero dell'intelligenza fosse di tale variabile natura, allora tale facoltà avrebbe come corrispettivo la realtà contingente e quindi la *contingenza stessa* e, in definitiva, la coesistenza dei contraddittori: la contingenza ha certamente un suo grado di necessitazione⁴⁷, in quanto esistente, ma per definizione è aperta all'essere come al non essere. Un tale oggetto sarebbe al più un *fenomeno*, appunto, considerato nella relatività del suo apparire⁴⁸.

A questa prospettiva l'autore oppone la necessità sottesa dell'assoluto, dell'incondizionato reale e del primo principio in quanto elemento che, sempre secondo l'analogia tra relativo e assoluto, identifica e assolutizza ovvero fornisce i fattori indispensabili per l'oggettivazione della conoscenza: esso apre alla sfera del *logos* ovvero sottrae la rappresentazione alla mutabilità e al tempo senza negare il divenire⁴⁹ e, quindi, rende meglio conto del dato. Lo stesso dato in effetti non evolve in oggetto se non presentandosi in questa modalità unitaria e atemporale alla piena coscienza. In altri termini, quell'universalità e quella necessità connesse

⁴⁷ Attraverso il concetto di "necessitazione" si è voluto indicare sinteticamente una questione importante e ripresa più avanti: il contingente è intrinsecamente connesso al possibile ma non è il semplice possibile. In termini più espliciti il contingente 1) esiste attualmente e 2) nella misura in cui esiste, per il principio di non contraddizione, non è possibile che non esista. Tuttavia questa "necessità" del contingente, che è necessità rispetto al puro possibile, è derivata ovvero relativa alla necessità assoluta: la necessitazione sottolinea appunto la partecipazione dell'esistenza contingente, in quanto esistenza attuale, all'esistenza necessaria dell'Atto e rappresenta quindi una necessità (relativa) di tipo metafisico, sia reale sia logica, ma *ex agente*, quale è appunto la necessità dell'effetto una volta supposta la causa (cfr. *S. Th.*, I, q. 19, a. 4).

⁴⁸ Gilbert ha articolato puntualmente la questione mediante un riferimento a *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, in *Mèlanges*, I, cit., p. 78: «Maréchal distingue la forma e la *species*», perché la prima, come determinazione intelligibile, si attua generalmente in una materia, mentre la seconda è di ordine intenzionale; per la scolastica ciò che è "intenzionale" si distingue da ciò che è "naturale" per l'arricchimento che comporta rispetto alla corrispondente realtà considerata in sé e intenzionale è quella determinazione che arricchisce «un'essenza che possiede già «l'ultima attuazione intrinseca della sua forma costitutiva» (M1 78). Per l'aristotelismo, l'ultima attuazione di un essente appartiene per principio alla sua unità» concepita conformemente all'ilemorfismo ovvero alla sua forma. «La *species* "intenzionale" si aggiunge alla composizione naturale della materia e della forma». Di fatto è capitato che si sia confusa la *species* con la forma a causa dell'alterità di quest'ultima rispetto alla materia ovvero per la sua immaterialità; tuttavia nel caso del forma, a rigore, l'immaterialità rientra nella "naturalità" della condizione essenziale e quest'ultima, nel suo insieme, deve essere distinta dalla "intenzionalità". In questo senso si può arrivare a dire che «"la determinazione intenzionale"» si configura come «"forma di forma, attuazione d'atto" (M1 78)». P. Gilbert, *Question de méthode*, in *Au point de départ*, cit., pp. 144-145.

⁴⁹ Per prevenire qualche lecita rimostranza, si specifica che anche questo processo di *universalizzazione* e di connessa *oggettivazione*, di chiaro richiamo critico, sarà oggetto di un'ulteriore indagine.

all'oggetto hanno la loro ragione ultima di sussistenza in virtù dell'identità dell'oggetto con se stesso – identità che non può essere intesa come semplice costruzione mentale, pena la perdita del suo valore logico – ed è proprio tale identità a essere colta e, in un certo senso, «fissata» nella formulazione del primo principio: di fronte al dato e al suo essere contingente, occorre comunque riconoscere che il dato stesso 'è' e che, in quanto è, non può nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto non essere ovvero che, in quanto è se stesso, il dato è *necessariamente* se stesso. Sulla scorta di quanto rilevato da Melchiorre, si suggerisce di porre attenzione a questo passaggio: questo rilievo infatti segue l'analogia dell'essere e quindi, nell'affermare la necessità (almeno relativa) dell'identità di un ente rispetto a se stesso, non sostiene la necessità (assoluta) dell'esistenza di tale ente. Dal medesimo rilievo si può semmai, per converso, trarre l'affermazione della necessità trascendente a partire da quella della necessità immanente⁵⁰.

Questo è in definitiva l'ultimo passaggio di quel processo in cui ogni dato viene oggettivato, cioè viene posto in un rapporto assolutamente determinato con l'essere attraverso la norma logico-ontologica. Se da una parte è incontestabile che l'esperienza ci attesta il mutevole e il particolare, il fenomeno, dall'altra parte è altrettanto incontestabile che le condizioni per il darsi dell'esperienza implicano il noumeno, ciò che viene espresso dal principio di identità e non-contraddizione: il dato, nella sua materialità, ci viene fornito dalla e nella dimensione della relatività e della contingenza, nel livello immanente e non autosufficiente del reale, ma manifesta altresì una ulteriorità formale e finale; esso insomma fornisce una base all'esperienza e, tuttavia, abbisogna a sua volta di una base che ne spieghi la struttura e giustifichi il passaggio all'universale. Il dato, semplicemente, non sarebbe comprensibile e oggettivabile senza una fattore costitutivo identitario, apriorico e, almeno in parte, 'privo' delle limitazioni della materia. In sintesi, per diventare davvero un oggetto mentale, cioè un concetto che rimanda a un'essenza e non un mero fenomeno, il dato deve essere rapportato all'essere e proprio il rapporto tra il dato come oggetto e l'essere comporta l'assolutezza e la necessità richiamate: «*id quod est, sub quo respectu est, non potest non esse*»⁵¹.

In questo senso, per Maréchal, si può affermare che il primo principio 'compie' la sintesi originaria e oggettivante: da una parte abbiamo il dato, il quale non avrebbe senso se inteso come fenomeno-senza-noumeno perché, attraverso di esso, ci viene presentata la molteplicità e la contingenza sotto una forma di unità e necessità; dall'altra parte dunque, riconosciuto il dato/fenomeno come "species" ovvero come elemento unificato che esiste in quanto "relativo a", abbiamo la realtà essenziale, l'essere e l'identità. Certo, parlare di fenomeno e noumeno raccordandoli alla metafisica classica richiede ulteriori spiegazioni, ma per il momento si può probabilmente accettare senza troppi problemi almeno l'affermazione per cui la dottrina tomista si avvicina anche alla concezione moderna di quei concetti appena ripresi: *dato soggettivo e contingente, oggetto pensato, essere e primo principio*. Semmai, come si è ricordato, la prospettiva classica si regge su una struttura ontologicamente più forte, meno incline alla relativizzazione e quindi produce una determinata conseguenza non in linea con

⁵⁰ Nella prospettiva di una sintesi di questi aspetti della dottrina di Maréchal, e considerando il problema del fondamento rispetto all'essere relativo e alla *species*, Melchiorre sottolinea efficacemente che se questa medesima 'specie' «si dà palesemente come un che di relativo e se in quanto tale non sottendesse un riferimento ad un assoluto trascendente, dovrebbe di conseguenza essere pensata insieme come assoluta e come relativa: verrebbe, così, a cadere il principio stesso della ragione, lo si intenda in senso positivo (*principio d'identità*) o lo si intenda in senso negativo (*principio di non contraddizione*). Analogamente, se anche consideriamo la *species* solo in quanto contenuto intenzionale, di nuovo diciamo di una contingenza che non sta semplicemente in se stessa». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 145.

⁵¹ L'autore, in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 94, n. 2 [pp. 72-73, n. 11], suggerisce di approfondire l'argomento considerando il *Commento alla Metafisica*, Libro IV, lect. 7 di Tommaso d'Aquino; d'ora in poi per qualunque commento dell'Aquinate alla *Metafisica* di Aristotele si indicherà *In Metaph.*

una parte della modernità. Il dato *soggettivo* diventa *oggetto* del pensiero in prima e fondamentale istanza in virtù del *primo principio* ovvero grazie alla relazione necessaria alla forma assoluta d'essere. Se la conoscenza dell'oggetto appartiene all'intelligenza essenzialmente per il primo principio, e dunque per una *necessità* incompatibile con il «puro relativo e contingente», è perciò stesso escluso ogni fenomenismo⁵².

4.2. *La necessità nel pensiero e nell'essere*

Dopo queste precisazioni, forse, risulterà più agevole porre l'attenzione sulla riflessione circa lo statuto della contingenza e della necessitazione prima accennata: escludendo da subito di poter mettere sullo stesso piano la necessità assoluta in quanto 'non poter non essere' e la contingenza in quanto "poter non essere", in che termini si può eventualmente sostenere che esista una necessità *nella contingenza*? D'alta parte, senza tentare di fornire una risposta a tale quesito, non si potrebbe venire a capo della questione dell'oggettività in modo adeguato. L'autore stesso ha ben presente alcune storiche polemiche e sa che, da quanto espresso fin'ora, potrebbe sorgere una difficoltà e un'obiezione: se non si nega, al modo degli empiristi, che l'intelligenza ha per oggetto le cose immutabili, almeno nel senso di sottratte al mutamento, allora si rischia per converso un qualche richiamo platonico e magari si è costretti ad ammettere che non si ha vera conoscenza o, meglio, non si ha conoscenza intellettuale dei corpi. Anche Tommaso d'Aquino però ha considerato questo possibile esito e già a suo tempo ha argomentato per escludere l'incompatibilità tra il coglimento intellettuale della necessità dell'essere e la conoscenza dei corpi: per quanto nella contingenza non risieda la ragione ultima dell'oggetto, e della sua oggettività, tuttavia l'oggetto contingente è direttamente colto come tale dall'intelligenza.

Come è possibile conciliare queste considerazioni? Maréchal si muove sul terreno dell'analogia e suggerisce di considerare il fatto che la contingenza in quanto contingenza non è naturalmente *la* necessità, ma in quanto atto è comunque una forma di necessità rispetto alla pura possibilità: da una parte egli sottolinea che non è certo la contingenza dell'oggetto a costituirne la piena intelligibilità, cioè non è la limitazione ontologica come tale a spiegare la realtà e la sua conoscibilità, ma dall'altra parte rileva pure che è proprio tale limite a rimandare all'illimitato e alla necessità assoluta. In termini metafisici è la dipendenza da una ragione necessaria, intrinseca al contingente in quanto attuazione del possibile, a spiegare l'oggetto, e la sua possibilità di essere conosciuto, ed è questa ciò che l'intelligenza scopre e porta alla luce. In termini gnoseologici, la conoscenza non è in ultima istanza solo conoscenza della contingenza ma è già sempre conoscenza della necessità, «*secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur*», ed è appunto per questa natura dell'intellezione che l'oggetto, constatato in prima battuta come esistente, viene (poi) riconosciuto come contingente, come atto non autosufficiente, come esistenza necessitata o, se si preferisce, come esistenza dipendente e, in questo senso, come necessità ipotetica⁵³.

Dunque l'autore sposa la tesi di Tommaso d'Aquino secondo il quale «per se, et directe, intellectus est necessariorum». E quindi, attraverso il richiamo analogico precedente, Maréchal afferma la dottrina per cui l'intelligenza, per un verso, parte dal contingente e dal relativo ma, al contempo, ha per oggetto diretto soltanto il *necessario* e l'*universale*⁵⁴: è proprio attraverso tale livello, anzi, che la stessa intelligenza può (ri)conoscere anche il contingente e il relativo come tali. Da una parte, infatti, quest'ultimo piano si propone all'uomo nell'immediatezza, propria in particolare della corporeità, ma dall'altra parte il medesimo piano, in quanto non ontologicamente autosufficiente, non potrebbe essere

⁵² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 89-95 [pp. 68-73].

⁵³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 95 [p. 73].

⁵⁴ *S. Th.*, I, q. 86, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 96 [p. 74].

compreso (e tanto meno spiegato) se fosse privo dell'aggancio al primo principio ovvero se fosse considerato come isolato dal suo fattore di identità e attualità. Il puro contingente di certo indica un esistente, cioè non solo non rimanda al nulla ma esprime un "ciò che è", e tuttavia, allo stesso tempo, è una connotazione che in sede riflessiva evidenzia il limite metafisico e quindi un non essere: l'essere contingente si rivela nel fatto che di per sé quel certo ente, pur esistendo, può essere come pure non essere. In questo senso un'esistenza contingente non è da considerarsi impensabile alla stessa stregua del nulla, in quanto è comunque esistenza, e tuttavia, in quanto è contingente, porta ad ammettere che non è l'essere originario: evidenzia che non sarebbe davvero un 'qualcosa', e tanto meno sarebbe pensabile, se non fosse per il radicamento in una ulteriorità d'essere. Dunque, per quanto l'ente contingente sia chiaramente diverso dal nulla, un tentativo di assolutizzazione dello statuto di contingenza porterebbe ogni contingente ad assumere in modo paradossale un valore simile a quello del 'nulla assoluto', della non esistenza e del non senso. Senza la ragion d'essere assoluta e incondizionata del necessario, infatti, non ci sarebbe la ragion d'essere relativa propria del contingente; in sostanza è solo grazie alla necessitazione, nel senso di sotteso rimando alla necessità, che la contingenza può esistere ed essere raggiunta dall'intelligenza e dalla volontà.

Abbiamo così raggiunto un guadagno teorico non indifferente: il punto metafisico che traspare dalla trattazione intorno al primo principio, e che si presenta come guadagno indispensabile per ottenere un avanzamento anche in sede di filosofia critica, è la consapevolezza dell'insussistenza e, dunque, dell'incomprensibilità di qualunque contingente 'assolutizzato'. Per quanto si possa discutere sulla natura dell'assoluto, infatti, anche nel caso della critica vale il rilievo per cui non si può fare a meno di un assoluto di riferimento o, se si vuole, di un termine incondizionato. Il problema della relativizzazione nasce quando si pretende di negare in modo sostanziale l'assoluto o di identificarlo con ciò che ha i caratteri della relatività: così facendo, si produce un esito di fatto contraddittorio ma, nella sua apparente logica di immanenza, viene spacciato come unico assoluto umanamente accessibile e come unica verità raggiungibile.

Il modello relativistico più volte lambito dalla modernità cerca, per l'appunto, di imporre una sorta di contraddittorio 'realizzato' nella convinzione di essere più in linea con ciò che è attestato dall'esperienza e dalla relatività del divenire: il risultato è di fatto l'equivocazione immanentizzante, la riduzione dell'orizzonte della realtà al mutevole piano esperienziale, ed è sia l'opposto specifico di ciò che la dottrina di Maréchal dimostra, attraverso l'*analogia entis* e il suo costitutivo rimando all'assoluto della trascendenza, sia l'opposto in generale di una filosofia dell'essere (in quanto tale) considerato in tutti i suoi livelli essenziali. In effetti le difficoltà da superare si palesano maggiormente se si considera la totalità dell'essere e delle sue proporzioni metafisiche. Per quanto l'essere di fatto 'esista' (anche) nella/come contingenza, tale attualizzazione può essere esperita ma non pienamente compresa, fino a quando si capisce che tale condizione non è originaria ovvero è possibile ma non tanto in sé quanto in virtù della dipendenza da un atto puro, da una realtà la cui attualità non necessiti a sua volta di un altro principio costitutivo, ovvero della partecipazione all'Essere di Dio. In definitiva questa prospettiva implica – come avremo modo di spiegare a lungo e più in dettaglio nei prossimi capitoli – la nozione di creazione, di dipendenza essenziale e asimmetrica dell'essere dell'effetto dall'essere della causa, e rimanda quindi al Creatore in quanto essere assolutamente puro⁵⁵.

⁵⁵ Maréchal in questo passaggio rimanda a un articolo del *De Potentia (Quaestiones Disputatae De Potentia Dei)* L'edizione che adotteremo come modello per i riferimenti e per eventuali spiegazioni e traduzioni è quella delle Edizioni Studio Domenicano: *Quaestiones Disputatae*, Voll. VIII e IX, *De Potentia*, Bologna 2003; essa è sostanzialmente uguale alla versione utilizzata e citata da Maréchal nelle sue opere – dalle quali riportiamo le citazioni – anche se non sempre i codici latini coincidono in modo perfetto. Il riferimento all'opera sarà

Perché abbiamo insistito su questa divergenza tra il riduzionismo agnostico e il realismo metafisico? Per rimarcare un'eredità propria di quest'ultimo, dalla quale emerge una considerazione sottovalutata dal primo: l'oggetto dell'intelligenza, nella misura in cui richiede un'ulteriorità rispetto alla pura apparenza del fenomeno, non può non comportare una relazione necessaria all'*assoluto dell'essere* e quindi all'*ordine ontologico*; l'espressione minima ma radicale di questa condizione è insita proprio nell'identità necessaria dell'oggetto con se stesso. Le *premesse critiche* che derivano dalla constatazione della rilevanza del primo principio nelle sue declinazioni si possono riassumere in due:

1. *La necessità di affermare l'essere si confonde con la necessità stessa del pensiero.* Infatti: A. la necessità del pensiero oggettivo (cioè di un contenuto oggettivo del pensiero) s'impone da sé, anche nella negazione o nel dubbio; B. il puro non-essere è impensabile (cioè non potrebbe costituire un contenuto oggettivo del pensiero): l'idea del nulla è solo un pseudo-concetto, una nozione fittizia ed incoerente, che si autonega: è il non-essere dichiarato essere. Da ciò segue che, poiché l'essere, di contro al puro non-essere, è l'unico contenuto di pensiero possibile, allora la necessità del pensiero si confonde con la necessità di affermare l'essere.
2. *L'essere affermato necessariamente in ogni pensiero non può ridursi al solo fenomeno*, alla pura apparenza soggettiva. Infatti: il fenomeno *in quanto tale* non possiede alcun elemento interno di necessità: è l'accidentale per definizione, il variabile, il relativo, il contingente. Ora, la legge originaria dell'essere affermato è la «sua identità necessaria con se stesso» (applicazione del primo principio). Ma non esiste alcuna «necessità» che non sia fondata su una «necessità assoluta»: una pretesa «necessità relativa» che non si fondasse – direttamente o indirettamente – su una «necessità assoluta», non sarebbe più una necessità ma solo una contingenza. Quindi, ogni essere è affermato o come assolutamente necessario in sé o come necessariamente relativo a un essere assolutamente necessario in sé, qualunque siano poi le determinazioni di questo essere necessario⁵⁶.

Maréchal cerca di recuperare la dimensione del logos sottolineando in prima battuta due elementi basilari: A) anche un ipotetico negatore della necessità del pensiero oggettivo non potrebbe fare a meno di presupporla; B) il puro non-essere non esiste e parimenti è impensabile; in definitiva si può pure credere di possedere il concetto del nulla ma, similmente a quanto accade nel caso di una negazione isolata, questo 'concetto' non ha vera consistenza. Cosa comporta ciò? Fondamentalmente si deve concludere che, quando si cerca di parlare del ni-ente in sé, ci si accorge di trovarsi di fronte a una pura autonegazione (il non-essere 'dichiarato' essere) e che, dunque, è implicita quella necessità, gnoseologica e metafisica, di riconoscere e anzi di affermare l'essere. Nella sua esistenza il fenomeno può essere considerato come necessitato, e in tal senso è pure in-negabile, ma nella sua contingenza rimane pur sempre aperto al (suo) non essere; l'essere che viene riconosciuto e affermato richiede una necessità che supera il limite intrinseco della mutevolezza fenomenica: in ultima istanza l'essere affermato non può non sottendere all'identità necessaria con se stesso.

Maréchal in effetti pone molta attenzione alla condizione logico-ontologica del necessario, direttamente connessa al primo principio, e nello specifico sottolinea che non vi è necessità (derivata o ipotetica) che non rimandi a una «necessità assoluta». Ma perché viene evidenziata l'incidenza di questa relazione tra i diversi livelli della necessità? Perché in caso contrario – se si considera quello che è capitato nel corso della storia del pensiero – si correrebbe il rischio di trovarsi di fronte a una variante dell'assolutizzazione del relativo o, per converso, di una

abbreviato, conformemente alle diciture di Maréchal, in *Pot.* In questo caso si propone un confronto con *Pot.*, q. 1, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 97 [p. 74].

⁵⁶ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 97-98 [p. 75]. L'uso che l'autore fa del termine 'confusione', in questo caso e in altri casi, è meramente 'tecnico' e, soprattutto, alieno da qualsivoglia valutazione negativa. Con questo stilema si vuole significare che due concetti sono così intrecciati da non poter essere nettamente separati ovvero – per usare un'espressione ad effetto ma pertinente – da non rendere così chiaro dove finisce l'uno e comincia l'altro.

contingentizzazione della necessità: la necessità non può essere banalmente negata, a meno di incorrere in fallacie simili a quelle del negatore del principio di identità e di non contraddizione, e tuttavia esistono correnti che indirettamente, e magari involontariamente, arrivano proprio a questo.

Se poi si considera la prospettiva teoretica di Maréchal su questo problema e volendo cercare di fornire fin d'ora un quadro d'insieme, comunque ripreso e ampliato in altre occasioni, si può delineare una sintetica rigorizzazione in forza del connubio tra primo principio e analogia. Si può cioè articolare brevemente uno schema che renda conto dello statuto della necessità sia in virtù della proporzionalità sia in virtù dell'attribuzione/proporzione d'essere: A) nella misura in cui non si può non riconoscere che ogni essere è se stesso – pena la contraddizione – non si può nemmeno non riconoscere che ogni ente, proprio in quanto necessariamente identico a se medesimo, è essenzialmente contraddistinto da questa identità e da questa necessità e che, anzi, è proporzionato a questa identità necessaria; B) il punto speculativo decisivo allora non può che equivalere al coglimento sia della somiglianza sia della differenza dei vari livelli d'essere e di necessità, e così pure della necessità dell'identità da cui siamo partiti, e alla comprensione della reale portata dell'affermazione dell'essere di volta in volta considerato; C) le possibilità basilari in definitiva risultano essere due ovvero C.1) l'essere è indicato come assolutamente necessario in sé e quindi anche nella sua identità (Identità necessaria assoluta), nel qual caso ci troviamo di fronte alla trascendenza dell'Essere in quanto termine di riferimento – e infinito fondamento – della stessa analogia dell'identità necessaria oppure C.2) l'essere è indicato come relativamente necessario, nella sua identità, e dunque come necessariamente relativo a un essere assolutamente necessario (identità necessaria relativa), nel qual caso ci troviamo di fronte all'immanenza di un essere in quanto analogo, proporzionato e limitatamente partecipante all'Identità necessaria infinita.

A questo punto, data per evidente l'incontestabilità della possibilità del pensiero e tenendo presenti le precisazioni appena espresse, le premesse critiche riportate sono inaggirabili e, sulla scorta di queste, è logicamente necessario arrivare ad affermare altresì: 1) l'assoluto dell'essere e l'ordine ontologico; 2) il rapporto del contenuto di pensiero con l'assoluto dell'essere e, in questa prospettiva, il valore ontologico di ogni determinazione della coscienza. Maréchal tiene a far notare che la sintetica “dimostrazione” operata postula unicamente un contenuto di coscienza, senza alcuna caratterizzazione circa la sua derivazione dall'interno piuttosto che dall'esterno, e che proprio attraverso questo inevitabile postulato si può far emergere la normatività dell'identità: il discorso meriterebbe altre precisazioni, ma è relativamente pacifico ammettere che tali sono anche i postulati del criticismo (kantiano).

Per quanto in termini meno espliciti, dunque, già il realismo classico nella sua ricerca del *logos* tenta quella peculiare deduzione dell'affermazione ontologica che si potrebbe definire trascendentale anche nel senso moderno: essa dimostra la *condizione di possibilità “a priori” di ogni oggetto della conoscenza*. Per maggiore chiarezza l'autore specifica che la citata «deduzione trascendentale» di una condizione di conoscenza è da intendere nel senso di un ragionamento analitico con il quale questa condizione viene dimostrata nel suo essere «condizione *a priori* (o metaempirica) di possibilità» di ogni oggetto in quanto *conoscibile*. Inoltre secondo Maréchal, sotto questo profilo, già Aristotele mostra una certa superiorità, in senso «critico», anche rispetto a due poli eminenti della modernità ovvero rispetto al razionalismo di Cartesio e allo scetticismo di Hume. Per un orizzonte classico l'incontro virtuale con Kant diventa inevitabile e inevitabilmente ricco di sviluppi: pure in questo caso il discorso non può pretendere di essere esaustivo, ma a livello di premessa dovrebbe essere sufficiente notare che questo incontro non è così estemporaneo, soprattutto se si considera che il fenomeno *in quanto tale*, nell'evolversi del pensiero kantiano, è sempre più indicato come non autonomo davanti alla ragione e, quindi, come necessitante dell'assoluto

(intellettivamente inconoscibile) di una realtà in sé⁵⁷. Proprio da questo rilievo, una volta riconosciuto il ruolo dell'assoluto oggettivo nella conoscenza, si possono prendere le mosse per tentare di strutturare una teoria *ontologica* della conoscenza, una teoria che tenga conto della connessione tra realtà e pensiero senza riduzionismi e che emerga dalla convergenza tra dottrina metafisica e teoria critica. Cercando di descrivere gli obiettivi in termini più trascendentali, Maréchal si propone dunque di scoprire, in particolare attraverso la metafisica tomista, la risposta alle due domande del problema critico: 1) Che cos'è l'*oggetto* nella nostra conoscenza e quali elementi (immediati e ulteriori) racchiude? 2) Qual è il rapporto necessario dell'*oggetto* all'*assoluto* del primo principio⁵⁸?

5. Verso la questione generale del rapporto tra verità e realtà

La convinzione che muove Maréchal nella sua ricerca verte in buona sostanza sulla possibilità e, anzi, sulla necessità di mostrare le condizioni, che in ultima istanza risultano metafisiche, per cui una filosofia critica, o almeno la filosofia trascendentale kantiana, può dirsi valida. Se si vuole riconoscere pieno valore alla rivoluzione copernicana operata da Kant, non si può tralasciare l'analisi dei limiti della sua prospettiva sul noumeno, della cosa-in-sé come pensabile ma non conoscibile. Se non si vuole rischiare di perdere il guadagno della filosofia trascendentale, occorre rilevare che i contenuti coscienziali diventano oggetti del pensiero in virtù del primo principio, in quanto si strutturano in un'identità (relativamente) necessaria che li rende determinati, e dunque grazie a quella necessità (d'identità) che li apre a una dimensione ulteriore, che rapporta la loro relatività all'assoluto.

Di certo, come accennato in precedenza, un simile discorso sulla necessità non è un elemento sconosciuto o sottovalutato dalle correnti di pensiero contemporanee: a tal proposito è sufficiente pensare all'ambito dell'Idealismo e, soprattutto, alle teorie sviluppate da Fichte e Hegel. Tuttavia il modo di intendere l'assoluto e la necessità proprio degli autori di questa corrente rientra in un'ottica tendenzialmente immanentistica e, a giudizio di Maréchal, questo pone degli oggettivi rischi di relativizzazione o, se si vuole, di assolutizzazione del relativo. Nella misura in cui invece si riscontra – si passi il gioco di parole – la 'necessità' di una necessità radicalmente trascendente, cioè di un essere necessariamente necessario, di un essere davvero privo delle limitazioni del contingente, occorre considerare un diverso paradigma. Proprio in quest'ultima prospettiva, ove sulla base dell'analogia dell'essere e della necessità prima ricordata si considerano i diversi livelli e le diverse proporzioni dell'essere e della necessità, si muove ed emerge Tommaso d'Aquino. L'Aquinate, già a suo tempo, si era opposto al relativismo intrinseco alle dottrine più 'fenomeniciste' ovvero alle dottrine che assegnavano alla species, intesa come determinazione contingente della soggettività, lo statuto di oggetto immediato e proprio di conoscenza; egli mostra per contro come l'oggetto in

⁵⁷ In sede di sviluppo della storia delle idee, si può considerare quanto evidenziato circa la rottura con l'orizzonte medioevale e l'inizio del conflitto tra razionalismo ed empirismo (Libro IV, Capitolo I) in J. Maréchal, *PdM*, I, cit., pp. 217-222.

⁵⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 95-99 [pp. 73-77]. Una particolare precisazione circa il metodo, la prospettiva e le finalità sottese della teoria di Maréchal ci viene fornita da Poncelet: «Esiste una dimostrazione "storica" del tomismo. Questa dimostrazione non consisterà nel voler stabilire un'influenza storica diretta del tomismo sull'evoluzione della filosofia occidentale. Nulla di ciò. Queste influenze storiche, simili dipendenze letterarie non possiedono alcun valore storico-teorico immediato, al contrario esse appartengono totalmente all'ambito della storia e sono spesso molto difficili da provare. E Maréchal ripete che egli non fa il lavoro dello storico. Piuttosto il metodo storico-teorico procede indirettamente, attraverso l'analisi logica e l'interpretazione teorica dei tentennamenti storici del pensiero filosofico. A lui parrà per questo evidente che quest'ultimo ricerca "oscuramente", in ogni epoca e oggi più che mai, una posizione di equilibrio che corrisponde di fatto ed essenzialmente a quella che occupa l'aristotelismo tomista». A. Poncelet, *La Méthode historico-théorique de J. Maréchal*, in «Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology», 20 (1959), p. 250.

quanto tale (*sub ratione entis*) implica i diversi livelli di necessità appena citati: si può anche considerare la questione dall'altro punto di vista e arrivare a concludere che il puro fenomeno è da intendere come il puro contingente ovvero come l'esistente che non ha intelligibilità propria, così come non ha l'esistenza in proprio, e che in questo aspetto risulta paradossalmente convergente con il puro non-essere.

Se poi si vuole tradurre la questione secondo la terminologia più classica, e tecnica, usata da Tommaso d'Aquino, uno degli scopi della ricerca di Maréchal consiste nell'evidenziare sia la relazione sia la diversa natura del *medium quo* (ciò attraverso cui si conosce) e dell'*id quod* (ciò che si conosce). Il primo è il fenomeno considerato nella sua mutevolezza soggettiva, il secondo l'oggetto considerato nella sua universalità oggettiva: se da una parte questi risultano strettamente connessi, dall'altra parte vanno distinti ed esaminati nella loro specificità. In forma negativa ci si potrebbe chiedere: c'è qualche effettivo rischio teorico che l'autore intende evitare mediante questa distinzione? In sostanza, si vogliono evitare sia le equivalenze indifferenziate sia le opposizioni radicali, cioè quegli estremi che per alcuni versi arrivano a coincidere: le prime sono le occorrenze in cui non vi è alcuna distinzione tra ciò che è fenomenico e ciò che è noumenico, una condizione che genera in modo inevitabile una 'piena' contraddizione; le altre sono le proposte speculative in cui la differenza viene non solo riconosciuta ma anche radicalizzata a tal punto da doverli collegare ricorrendo a una modalità di sintesi, basata su di una contraddizione 'positiva', cioè a una riduzione/risoluzione di uno degli elementi nell'altro. Quest'ultima è la paradossalità – tale almeno rispetto al realismo scolastico e alla sua affermazione la trascendenza – che si può rintracciare nei tentativi di identificazione (dinamica) tra apparenza ed essenza, e tra intelletto finito e ragione assoluta, ovvero nella soluzione offerta all'interno di un panlogismo, o anche di un panteismo (dinamico), di stampo idealista⁵⁹.

Tra queste due proposte, opposte quanto possono esserlo il riduzionismo materialista e l'immanentismo spirituale, Maréchal fa emergere appunto una terza via, ovvero una ripresa critica della dottrina tomista, la quale di fatto sancisce un ulteriore polo di riferimento. Forse è opportuno ribadire che in effetti non si tratta tanto di una frapposizione, di una mera e irenistica mediazione, quanto di una soluzione che rappresenta, per un verso, il giusto mezzo tra gli opposti e che, per altro verso, risolve i problemi attraverso l'orizzonte trascendente. Certo, per alcuni aspetti e ad una prima osservazione, la differenza tra i modi di intendere la realtà indicati prima e la prospettiva sostenuta dall'autore potrebbe apparire non così radicale; nel profondo, tuttavia, la distanza non è minima e non è simmetrica: se si assume come base speculativa l'orizzonte prima ricordato allora la proposta idealista, ad esempio, è sicuramente più vicina al vero rispetto alla semplice indifferenziazione di stampo empiristico-scettico e, quindi, viene avvertita come opposto teoretico 'meno distante' dalla dottrina propugnata.

A proposito di questa maggiore vicinanza all'idealismo si può da subito ricordare qualche sintetico esempio: i diversi poli richiamati, come il fenomeno e il noumeno o il soggetto e l'oggetto, sono distinti e insieme coinvolti in un certo dinamismo intellettuale anche per Maréchal. La differenza si manifesta nella misura in cui simili distinzioni sono ricomprese in una dimensione di oltrepassamento verticale del piano immanente e relativo ovvero all'interno di una metafisica dell'essere, cioè non nella dialettica del 'concetto', caratterizzata dall'analogia tra le diverse forme del reale e dalla trascendenza del fondamento. Per Maréchal, inoltre, se nella conoscenza in generale esiste una netta dicotomia tra l'elemento soggettivo e l'elemento oggettivo, una certa convergenza con l'idealismo si può notare anche nella forma dell'intuizione perfetta di sé – nella forma eminente di conoscenza – la quale emerge come una sorta di identità totale. Traducendo questa affermazione in termini tomistici, si potrebbe dire che esiste un rapporto diretto, su base analogica, per cui tanto più

⁵⁹ Si consideri in particolare l'analisi prospettata in J. Maréchal, *PdM*, IV, cit.

un'intelligenza è tale, tanto più deve essere in atto per la determinazione della sua stessa natura, cioè tanto più è autosufficiente e quindi tanto meno ha bisogno di un altro (oggetto) intelligibile. Si può però guardare anche all'imprescindibile dettato di Kant: non è possibile sostenere che sia la semplice soggettività a determinare la conoscenza, perché, in caso contrario, nulla potrebbe impedire al puro fenomeno, alla species, di essere l'oggetto primario della conoscenza. Vi deve quindi essere una dimensione oggettiva della soggettività, che traspare dal problema del noumeno e dall'appercezione trascendentale, e deve essere approfondita nel tentativo di superare le aporie dello stesso Kant. In che modo? Essenzialmente occorre notare sia che il fenomeno, in quanto fenomeno, non può comunque essere l'oggetto intellettuale completo sia che la causa di questa impossibilità è da cercare nella sua profonda relatività ovvero nella sua accidentalità e contingenza.

Tali notazioni producono almeno due conseguenze concettuali a seconda del piano considerato. A livello trascendente si riconoscerà che in Dio, Essere privo di contingenza ovvero Pienezza della necessità assoluta, il soggetto e l'oggetto ovvero la realtà in quanto intelligente e la realtà in quanto intelligibile si identificano nella Realtà, nell'Atto Puro perfettamente unitario: l'intelletto perfetto e sussistente è il suo stesso oggetto (primario). A livello immanente si mostrerà che l'opposizione di soggetto e oggetto per la citata imperfezione, evidenziata dalla "potentia" passiva, riguarda sia l'essere come intelligibile sia l'essere come intelligenza e questo comporta inevitabilmente una molteplicità che rimanda a un'identità originaria. La difficoltà noetico-epistemologica in effetti risiede proprio in questo ovvero nel mostrare i termini della conciliazione tra due aspetti essenziali del processo della conoscenza: da una parte si ha la conoscenza come rimando alla trascendenza e alla sua 'presenza' – al modo di causa – nel soggetto e dall'altra parte lo statuto della oggettività come sia immanente (a livello ideale) sia 'opposta' (a livello reale) rispetto alla soggettività. Alcuni snodi verranno affrontati solo in una fase avanzata; per quanto concerne invece i primi fattori della conoscenza umana, il problema che andremo ad approfondire riguarda il significato della soggettività del fenomeno e il rapporto tra la dimensione di immediatezza e quella di 'mediatezza' dell'oggetto⁶⁰.

Capitolo I – Sintesi

1. La questione della realtà e della conoscenza come problema metafisico e critico

Maréchal si propone di mostrare la convergenza tra il livello ontologico e quello gnoseologico mediante gli apporti della metafisica classica e della critica moderna: in particolare l'autore si muove alla luce delle novità e dei problemi veicolati dal criticismo kantiano e, seguendo questa linea, si propone di modulare la dottrina tomista. La comprensione di alcuni elementi speculativi risulta decisiva per l'attuazione di questo progetto – la scoperta del vero *dinamismo intellettuale* che rapporta la realtà e l'idea – e proprio tali elementi verranno quindi approfonditi, nei diversi profili in cui compariranno, grazie soprattutto all'analisi del quinto volume de *Il punto di partenza della metafisica*.

In questa prospettiva è opportuno evidenziare da subito che sono risultate di particolare importanza l'*analogia*, intesa come analogia dell'essere, e il concetto di 'persona'; in questo solco, inoltre, si è già tentato di dirimere le questioni circa la presenza e la natura di prove per

⁶⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 101-103 [pp. 81-83].

la dimostrazione dell'esistenza di Dio nella stessa opera di riferimento. In generale si è prospettato un recupero del realismo atto a superare le derive relativistiche della soggettività.

2. «Critica trascendentale dell'oggetto» e «Critica della facoltà di conoscere»: quale dialettica è possibile?

Lo stesso metodo trascendentale di analisi, secondo Maréchal, non può non comportare il riconoscimento del primo principio e ciò apre al riconoscimento del livello ontologico, sotteso al livello logico, e dell'incondizionato. Nel dettato kantiano, inoltre, emergono dualità – come materialità e formalità – e questioni classiche – come il rapporto tra molteplicità e unità – che richiedono una risoluzione metafisica; lo si può notare a proposito della sensibilità, dello spazio-tempo, delle categorie e dell'appercezione. Sia l'analogia tra le diverse realtà sia la necessità di un a priori, formale e unificante, sono implicite nella dinamica del soggetto conoscente.

In questo orizzonte la dottrina delle cause come pure la dottrina dell'atto (e della potenza) costituiscono i fattori da riguadagnare, almeno nella misura in cui si ha la pretesa di parlare di oggettività e dinamicità della conoscenza: nella formazione del concetto non si possono non considerare i rapporti tra le forme, reali e ideali, e i diversi gradi di attività del soggetto.

3. Le condizioni del confronto tra critica metafisica e critica trascendentale

Nel confronto con Kant, attraverso la ricerca del logos e in forza dell'analogia, Maréchal cerca di impedire la deriva relativistica: la critica trascendentale ha ben analizzato il processo di produzione del concetto, e del giudizio, ma ha relegato nel noumeno la questione dell'oggetto in quanto essere reale; occorre allora che la critica metafisica mostri la relazione trascendentale tra concetto e realtà. In questo senso l'oggetto reale può essere addirittura considerato come un assoluto – e l'Assoluto di converso può essere considerato l'oggetto supremo – rispetto all'idea che il soggetto ne ricava.

Questa indagine implica la ricerca dell'incondizionato e, in questa, non può non riproporsi la classica questione dell'esistenza di Dio; per essere più esplicito e (anche) per dirimere il problema richiamato, l'autore specifica che vi è un preciso pensiero di riferimento: quello sviluppato da Tommaso d'Aquino. Solo tale orizzonte è in grado di risolvere varie aporie della modernità e della soggettività; lo stesso 'trascendentale' moderno deve recuperare la sua valenza più profonda, quella di dimensione dell'essere, e tornare così a incrociarsi con il trascendente. Naturalmente questa impostazione non intende essere una mera reduplicazione o impedire l'esercizio del dubbio, ma evitare che la teoresi scada nel puro scetticismo.

4. L'assoluto e l'incondizionato alla luce del primo principio

4.1. Il realismo metafisico e il principio logico-ontologico

Proprio guardando alla modernità e al rischio del riduzionismo, Maréchal opera una denuncia circa il disconoscimento dell'autentico livello della verità dell'essere: per comprendere il darsi del vero, infatti, è necessario cogliere l'analogia sia tra le diverse dimensioni ontologiche sia tra il reale e il pensiero. Si può addirittura considerare l'essere come 'opposto' al pensiero ma, pena la contraddizione, solo in senso positivo – cioè nella misura in cui la realtà si distingue dall'idealità – e non già negando il loro collegamento: non

vi è pensiero se non del vero e, cioè, del reale; la mera contraddizione per converso è affermazione del nulla, è opposizione a tutto l'essere e distorsione del legame trascendentale tra conoscibile e conoscente.

L'essere è sostanzialmente l'a priori imprescindibile, in quanto realtà e intelligibilità, e si configura come primo principio – incondizionata norma logica e ontologica – nella forma dell'identità e della non-contraddizione. Se la sofistica negava tale fondamento di senso, a favore dell'equivocità, il relativismo moderno ne riconosce un aspetto, nella misura in cui ammette la necessità logica, ma rifiuta la matrice metafisica; ne sono derivati soggettivismo e fenomenismo, i quali hanno inficiato la possibilità dell'autentica conoscenza oggettiva.

La soluzione passa attraverso il recupero del concetto di species e, soprattutto, del realismo moderato: si deve cercare di comprendere che il conoscere è un'attività unificante del soggetto ma non un processo arbitrario e che il dato è un elemento importante ma non la fonte della necessità e dell'universalità del concetto. Proprio il primo principio rende possibile tale sintesi oggettivante del pensiero e struttura le condizioni di possibilità dell'esperienza.

4.2. *La necessità nel pensiero e nell'essere*

Maréchal evidenzia, sulla scorta di Tommaso d'Aquino, che l'intelligenza come tale è essenzialmente intelligenza del *necessario* – e delle sue diverse gradazioni e proporzioni – e che ciò emerge dalla stessa conoscenza dall'esistente in quanto realtà partecipante alla necessità. Per quanto non sia possibile cogliere direttamente la necessità assoluta, infatti, il soggetto può conoscere oggettivamente nella misura in cui comprende la condizionatezza come necessitazione dell'ente contingente – cioè dell'atto di una realtà costitutivamente limitata – e riesce a traguardare analogicamente alla causa ovvero all'incondizionato in quanto necessario.

In assenza di un simile riconoscimento, dell'*analogia entis* e del passaggio dalla contingenza alla necessità, si potrebbero aprire le porte all'assolutizzazione del relativo e alla riduzione della realtà a mero fenomeno. L'autentica intelligenza implica proprio questi fattori e, in definitiva, il legame trascendentale e trascendente con l'assoluto dell'essere e con tutto l'ordine *ontologico*: la stessa identità dell'ente, rispetto a se stesso, costituisce una necessità logico-ontologica fondamentale che va riconosciuta nei suoi diversi gradi e piani; questo sotteso *logos* costituisce la condizione di possibilità e, cioè, l'a priori di ogni oggetto dell'esperienza.

5. **Verso la questione generale del rapporto tra verità e realtà**

La necessità trascendente fonda le diverse forme di necessità immanente, logiche e ontologiche, e la sua scoperta permette così di superare sia le aporie scettiche di Kant sia le declinazioni immanentistiche dell'Idealismo: occorre comprendere che, se si parte dalla condivisibile distinzione tra fenomeno e noumeno, non si può enfatizzarla ovvero non si può relegare l'essere in una 'pensabilità' intellettivamente inconoscibile e non si può nemmeno identificare dialetticamente o comunque dinamicamente l'essenza con ciò che ci appare.

Naturalmente, per Maréchal, l'Idealismo è una posizione più vicina alla realtà rispetto al materialismo; ciò che in Kant si rischia e che, in questa corrente, risulta erroneo è la negazione più o meno marcata della vera differenza ontologica e della metafisica di trascendenza. Per rapportare l'oggettività e la soggettività in definitiva occorre riconoscere il loro fondamento in Dio in quanto Atto puro della realtà e dell'intelligenza.

Capitolo II

La verità e la realtà: dalla critica alla metafisica

1. Impostazione del problema: la verità tra logica e realtà

L'*ontologia della conoscenza* di Tommaso d'Aquino permette a Maréchal di mostrare come ogni conoscenza, nella sua oggettività, si rapporta o, meglio, si deve rapportare alla norma assoluta del primo principio: ogni verità esprime qualcosa di necessario e di universale, qualcosa di eterno, anche quando la realtà di riferimento è intrinsecamente contingente e relativa; tutto ciò implica la pretesa di esprimere la conformità tra la determinazione soggettiva, il vero come oggetto conosciuto, e «l'ordine assoluto di riferimento». Proprio in questo rapporto basilare traspare quella proporzione che è anche un primo livello dell'analogia d'essere tra pensiero e realtà, fondamentale per intendere il rapporto tra soggetto e oggetto, e che non può non essere presupposta. A livello trascendentale (in senso forte) tale conformità tra l'intelligenza del soggetto, come facoltà spirituale, e la norma assoluta dell'oggetto, come essenza dell'essere, realizza la definizione del classico concetto di "verità" ovvero mostra l'orizzonte del *logos*: «Veritas est adaequatio rei et intellectus»¹.

Infatti guadagnando un simile livello ontologico profondo, ovvero recuperando il trascendentale in senso classico, si arriva a comprendere che il "vero" A) implica il reale come intelligibile e quindi B) si dice sempre in relazione ad una intelligenza (o all'Intelligenza); se ci si tiene allo stesso livello, ma si cambia principio di riferimento, si può pure notare il profilarsi di un'analogia diretta con la relazione – anch'essa trascendentale – tra il bene come reale appetibile e l'appetito stesso o volontà². In questo senso il vero può essere inteso come il "bene" proprio dell'intelletto, almeno in quanto è quella perfezione finale cui l'intelligenza aspira e tende: percorrendo questa via sino al vertice analogico, ovvero al fondamento stesso del rapporto di proporzione, si può arrivare a trovare un'intelligenza perfetta ovvero un'intelligenza che possiede la pienezza del vero e che, anzi, «nella sua pura attualità» è l'Identità «assoluta dell'intelligente e dell'intelligibile» ovvero la Verità stessa; allo stesso modo si può pure dire, parallelamente, che il bene rappresenta la verità della volontà, ovvero la sua essenza autentica e determinatrice, e che il suo analogato assoluto si troverà nella vera volontà, nell'attualità piena della volontà e della desiderabilità, ovvero in quell'unità suprema di volontà e finalità che è la Bontà.

In questo prospetto sono stati anticipati diversi elementi di indagine. Per fornire un quadro un po' più completo di questo discorso, possiamo aggiungere da subito altre osservazioni di Maréchal e, per prudenza, precisare che l'Intelligenza appena richiamata non è certo da intendersi come una mera maggiorazione dell'intelligenza umana e nemmeno come una generica razionalità del cosmo o come un vago insieme delle verità umane: per essere davvero l'intelligenza suprema di riferimento, essa deve caratterizzarsi in relazione ma anche in

¹ *S. Th.*, I, q. 16, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 105 [p. 85]. Maréchal fa riferimento al primo articolo del *De Veritate (Quaestiones Disputatae De Veritate)*. L'edizione di riferimento per noi è quella delle Edizioni Studio Domenicano; *Quaestiones Disputatae*, Voll. I, II, e III, *De Veritate*, Bologna 1992-1993; essa è sostanzialmente uguale alla versione utilizzata e citata da Maréchal nelle sue opere – dalle quali riportiamo le citazioni – anche se va osservato che non sempre i codici latini coincidono in modo perfetto. Il riferimento all'opera sarà abbreviato, conformemente alle diciture di Maréchal, in *Verit.* In questo caso si propone un confronto con *Verit.*, q. 1, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 105 [p. 85].

² «Sicut bonum nominatur id, in quod tendit appetitus: ita verum nominat id, in quod tendit intellectus» *S. Th.*, I, q. 16, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 106 [p. 85].

‘alterità’ rispetto all’intelletto immanente; usando termini ipotetici diremo che, nella misura in cui si connotasse – come sembrerebbe – alla stregua di una realtà ulteriore e incondizionata, questa intelligenza somma non potrebbe ricevere alcuna perfezione intelligibile ma, semmai, sarebbe da concepire come «l’origine prima e la forma eminente» di ogni altro vero e, cioè, come la «verità divina», prima e creatrice³. Questo approdo rappresenta in vero l’ultimo e fondamentale livello dell’analogia e, per questo, l’essenziale complemento della proporzione di partenza: nella misura in cui la verità, nella sua connotazione di relazione tra intelligibilità e intelligenza, non dovesse darsi come assoluta e fondante, sarebbe condizionata e quindi si presenterebbe come elemento non autonomo; questa verità potrebbe esistere ed essere tale solo in virtù di altro e, nello specifico, del rapporto a quella intelligenza assoluta che è la stessa Verità⁴.

Ciò che si è voluto richiamare e prefigurare attraverso questo primo ragguaglio, e con un minimo di taglio ‘critico’, è chiaramente la considerazione scolastica – e tomista in particolare – per la quale, quando trattiamo filosoficamente il tema di verità, non possiamo non arrivare a considerare tutta la realtà nel suo aspetto metafisico e, quindi, anche somiglianze e differenze tra i diversi livelli e, in particolare, tra il piano trascendente e quello immanente. Da una parte la somiglianza risulta essere condizione necessaria per la possibilità di questo ragionamento sull’essere e sulla verità; dall’altra parte la dissomiglianza ci ammonisce a non sottovalutare la complessità del problema e a vagliare le specificità delle diverse dimensioni. Nella consapevolezza di ciò, e nel momento in cui consideriamo lo statuto del piano dell’esperienza diretta, occorre soffermarsi con attenzione sulle problematiche implicate dalla condizione di imperfezione di questo medesimo piano e dalla non (piena) coincidenza tra le cose e il pensiero o, meglio, dallo scarto tra l’assoluto che traspare nel pensiero e la relatività del dato. Proprio nella convinzione di riuscire a fornire una soluzione a questi e ad altri problemi, che nella loro apparente contraddittorietà diventano il punto di partenza dell’indagine speculativa, il sapere scolastico ha indagato la natura del trascendentale e si è concentrato sulla sua valenza logico-ontologica: solo in un orizzonte metafisico e totalizzante, comprensivo di ogni entità ideale e reale e delle loro relazioni, risulta possibile cercare di impostare una dottrina pienamente sensata e di dirimere la questione della verità. Inoltre, quando si articola la dottrina della verità come trascendentale (in senso forte) cioè in quanto caratteristica coestensiva dell’essere, si deve altresì notare che essa non può che darsi secondo proporzione ontologica ovvero non può che ricalcare l’analogia dell’essere stesso, pur sotto distinti rilievi, ed è quindi solo in una prospettiva trascendentale e analogica, in tutti i livelli in cui è articolata, che è possibile guadagnare un concetto di verità autentico e capace di rapportare incondizionato e condizionato⁵.

³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 16, a. 6 e *Verit.*, q. 1, a. 4 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 106 [p. 86].

⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 106 [pp. 85-86].

⁵ Il concetto di fondo è tratteggiato in modo molto preciso da Melchiorre, il quale evidenzia che Kant, nella lettura di Maréchal, non perviene a un punto di mediazione tra intuizioni sensibili e formatività metasensibile. «Per uscire dall’alternativa e per rinvenire un’intrinseca connessione fra i due campi, si da poter spiegare tanto la formatività, quanto l’oggettività del conoscere, occorrerà, dunque, cogliere un’interconnessione dei due versanti, un nesso ontologico che conceda alla coscienza non una prensione del fenomeno, ma una qualche reale adeguazione all’essere». In filigrana rispetto a queste considerazioni, inoltre, traspare una questione molto interessante ma parimenti complessa: «Maréchal parla a questo proposito di un’assenza, nel discorso kantiano della prospettiva analogica. Personalmente ridurrei questa riserva. Ho cercato di far vedere come in realtà Kant supponga fra i due campi, quello categoriale dell’intelletto e quello intuitivo dell’esperienza, un vero e proprio nesso analogico (cfr. il mio *Analogia e coscienza trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991, pp. 18 ss.). Si può però sottolineare come questo nesso, che nel testo kantiano risulta in termini di una vera e propria reciprocità d’essere, venga di fatto espresso da Kant nel modo di un’analogia di proporzionalità. La fedeltà a questa dizione finisce poi per mantenere l’estrinsecità dei due piani e quindi il dualismo di cui parla Maréchal». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 137-138, testo e nota 10.

Per tentare di rendere più esplicita questa rimodulazione dell'eredità classica, da parte di Maréchal, si può sintetizzare la dottrina dicendo che, in prima istanza, chiamiamo vere le cose in quanto e nella misura in cui sono – cioè sono riconosciute come vere perché prima di tutto sono (se stesse) – e che, in seconda istanza, le medesime cose sono denominate vere, più specificatamente, in quanto e nella misura in cui sono intelligibili ovvero relate ad una intelligenza; in questa prospettiva si vuole evidenziare A) il fatto che al di fuori di una simile relazione del reale con se stesso (identità/non-contraddizione) e con l'ideale (verità ovvero intelligibilità) un concetto di verità che si volesse distinguere dal rango di opinione non avrebbe senso e B) il fatto che, in un simile profilo, la verità 'conosciuta' costituisce in se stessa un riferimento costante e diretto all'intelletto e un non meno costante, per quanto indiretto, riferimento alla realtà. Per prevenire da subito una possibile obiezione, a questa sintesi, è opportuno aggiungere la notazione per cui la relazione tra cosa e intelligenza, nella sua analogicità, è (almeno) duplice: un conto è trattare della proporzione tra la realtà-verità trascendente e la realtà-verità immanente, un altro conto è indagare la proporzione tra realtà e verità in generale; per facilità si può affermare che la prima è una relazione essenziale, l'altra a confronto è accidentale. In effetti questa modulazione, presente nella visione dell'autore, non è da trascurare: in essa traspare una parte dell'importante e complessa differenza tra l'analogia di proporzione e quella di proporzionalità.

La «relazione essenziale», cioè «*per sé*», è un rapporto difficile da definire ma comunque intrinseco: è quella relazione «per cui una cosa si trova realizzata secondo la misura d'essere predeterminata in un'intelligenza creatrice» ovvero, in modo eminente, ciò per cui le essenze del creato «sono misurate» dall'Intelligenza e, in modo relativo, ciò per cui le produzioni umane «sono misurate» dall'idea dell'artista. In questo versante della relazione la verità dell'oggetto rappresenta in sostanza il “termine” formale del movimento, trascendentale, del pensiero: in termini critici, e quasi idealistici, si direbbe che il pensiero «fuoriesce parzialmente» da sé per realizzarsi in un «in sé» estraneo. Se poi si pone attenzione alla sua duplice accezione, si può parlare di intelligibilità assoluta, *per sé*, dell'oggetto in generale:

«Unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectus a quo dependet»⁶.

Un oggetto ontologicamente relativo infatti esiste ed è intelligibile in virtù di quella assolutezza che emerge dalla «partecipazione necessaria» sia alla perfezione (relativa) di un'intelligenza, la quale rende intelligibile l'oggetto in senso generale, sia alla Perfezione dell'Intelligenza, che lo rende intelligibile in senso essenziale⁷.

La relazione accidentale è, in termini contrapposti, un rapporto preciso ma comunque esterno ovvero quella relazione per cui una cosa si trova rapportata a un'intelligenza dalla quale: A) è sempre realmente distinta; B) «non dipende» mai; C) «non è preconosciuta». Questo per altro è il piano immediato del «*conoscibile*», nel momento in cui è considerato nello specifico della relatività della sua realtà, e questo piano – come capita nel caso degli enti naturali rispetto alla nostra intelligenza – rappresenta il livello della «verità accidentale»: è il versante della relazione caratterizzato sia da una precisa proporzione tra oggetto-intelligibilità e soggetto-intelligenza (carattere di verità) sia da una non autosufficienza nel rendere ragione di questa proporzione (carattere di accidentalità)⁸.

Il suggerimento di Maréchal dovrebbe ora risulta abbastanza chiaro: se si riconosce e si segue l'analogia, si può autenticamente comprendere il rapporto di verità come partecipazione oggettiva all'intelligibilità totale, e quindi all'Intelligibilità, e di conseguenza si può arrivare a guadagnare una profondità metafisica che ci permette di parlare di *verità ontologica*; con

⁶ S. Th., I, q. 16, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 107 [p. 86]

⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 106-107 [p. 86].

⁸ Cfr. S. Th., I, q. 16, a. 1 e *Verit.*, q. 1, a. 2 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 107 [p. 86].

questa dicitura, per la precisione, si sottintende ciò che altrove si può indicare con il concetto di verità logico-ontologica – cioè di verità nel suo completo aspetto ideale e reale – ovvero il fondamento metafisico della *verità logica*. In questo caso viene terminologicamente rimarcata la distinzione, tra aspetto logico e aspetto ontologico, perché la denominazione di verità (solo) logica può anche limitarsi a indicare solamente il rapporto generale verità-intelligenza senza considerare la totalità dei rapporti: essa insomma può fare riferimento semplicemente alle capacità dell'uomo nel loro aspetto funzionale, magari esclusivamente ricettivo, e secondo il mero piano immanente. Per quanto tale versante di per sé non sia affatto preclusivo nei confronti di un'ulteriorità di senso, alla fine – come è capitato in alcuni autori e come è stato evidenziato dalla critica – rischia di circoscrivere la considerazione del vero all'interno dell'orizzonte umano e quindi nell'imperfezione e, magari, in una esasperata passività⁹.

In un'intelligenza perfetta, verità logica e verità ontologica coincidono necessariamente e perfettamente, perché questa intelligenza è la sua stessa perfezione intelligibile e determina sovraneamente tutte le perfezioni intelligibili da sé distinte. [...]; Dio conosce tutte le cose nell'atto puro della sua essenza¹⁰.

Cosa ci porta a notare l'argomento sviluppato da Maréchal? La coincidenza necessaria e perfetta di verità logica e verità ontologica, in un'intelligenza appunto perfetta, è ciò che può fondare la relazione veritativa immanente e condizionata: per spiegare davvero quest'ultima si deve dunque arrivare innanzitutto a riconoscere la necessità di tale realtà trascendente e incondizionata. In altri termini l'Intelligenza non può non essere anche l'Intelligibilità, ovvero la sua stessa perfezione intelligibile, e la medesima Intelligenza è, anzi, l'Essere in quanto assoluto di intelligibilità e intelligenza; proprio nel suo essere assoluta identità dei due poli trascendentali l'intelligenza divina determina, tramite creazione-partecipazione, tutte le altre intelligibilità nella loro relatività. L'analogia ci rivela insomma che in Dio, in quanto Logos, il principio della conoscenza oggettiva è tale Identità di Intelligibilità-Intelligenza ovvero (sono) la Perfezione e la Creatività del pensiero divino stesso: Dio conosce tutte le cose in se stesse perché conosce tutte le cose in Sé, nell'atto puro della sua essenza o, meglio, nell'Atto puro che è il suo stesso essere e che è la sorgente di ogni essere.

A questo punto si può anche passare/tornare al piano immanente, cioè considerare più nel dettaglio l'intelligenza imperfetta. In effetti bisogna approfondire le implicazioni dei limiti ontologici da cui siamo partiti – tra cui la stessa distinzione tra intelligibile e intelligenza e l'apparente contraddittorietà di tutte le verità e di tutte le intellezioni relative – e Maréchal, in prima battuta, ribadisce che: A) le verità e le intellezioni non assolute, in quanto condizionate e finite, si danno e si comprendono solo in forza della «derivazione dalla verità prima», cioè dalla Verità assoluta e infinita; B) tali derivazioni si traducono appunto in questi due canali polari, le *intelligenze* stesse e le *cose*. In seconda battuta l'autore, sottolineando che «l'intelligenza finita» è contraddistinta «*per sua natura*» dalla partecipazione (per quanto

⁹ L'analisi offerta da Moretto a questo proposito è indicativa: ci sembra che vengano rilevate queste stesse istanze di fondo e che parimenti si desideri sottolineare l'antiriduzionismo di Maréchal; all'interno di questa rimodulazione metafisico-critica vengono individuati ed evidenziati alcuni tratti essenziali della gnoseologia realista e, in particolare, vengono fatte emergere due eredità concettuali importanti. Da una parte siamo rinviati all'*esemplarismo tomista*: «[...] la necessità di una certa proporzione tra soggetto e oggetto ontologico, predeterminata da un'intelligenza creatrice, perché vi possa essere una nozione di “verità logica”, dal momento che questa nasce dall'incontro di due “canali paralleli” che discendono dalla stessa verità prima». Dall'altra parte siamo chiamati a porre attenzione al rapporto passività-attività, per quanto concerne l'intelletto, in una prospettiva che potremmo definire personalistica: «[...] la conoscenza non va tanto vista come un riflesso passivo dell'oggetto nel soggetto, quanto come termine di un'attività immanente, mentre l'oggetto ontologico è conosciuto nella misura in cui sarà entrato tra le condizioni dinamiche dell'attività del soggetto [...]». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., p. 301.

¹⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 107 [p. 87].

limitata) alla Verità, ovvero all'Intelligenza-Intelligibilità creatrice, aggiunge che questa partecipazione può però essere realizzata in due modi diversi: «*possesso naturale dell'intelligibile*» o «soltanto» «*esigenza dell'intelligibile*».

Questa differenziazione è chiaramente importante e l'analogia si costituisce come elemento essenziale per portare avanti un simile discorso. Prima di spiegarla occorre però porre attenzione ad alcuni particolari snodi, che avremo modo di affrontare in più occasioni anche in altri capitoli, dal momento che essi richiedono una precisa modulazione dell'indagine che portiamo avanti proprio attraverso la via analogica. Che cosa significa questo richiamo all'attenzione? Per certi versi potrebbe apparire paradossale, o forse semplicemente contro-intuitivo, ma la dimensione analogica che ci consente di giungere al piano trascendente, in modo necessario, potrebbe non riuscire a fornire lo stesso livello di certezza in merito alla possibilità di prospettare adeguatamente tutto il quadro della totalità del reale. In altri termini: più si riflette sulle condizioni dell'analogia, più si scoprono potenzialità e limiti; essa non può condurci a conclusioni del tutto certe in merito ad alcuni oggetti di conoscenza che, per molti versi, sono maggiormente alla nostra portata rispetto all'infinito in sé; in sostanza non si può avere sempre lo stesso livello di necessità che l'analogia ci garantisce nel traguardare al piano trascendente più puro e allora la ricerca resta, almeno in parte, nell'ambito delle ipotesi.

Il caso problematico che si presenta nel passaggio prima riportato si nasconde nella dicotomia possesso-esigenza. Il concetto di 'esigenza' dell'intelligibile è abbastanza lineare: si indica così quella naturale connessione dell'intelligenza all'intelligibilità che non implica però un possesso connaturato; ci riferiamo quindi al caso dell'uomo, il quale non ha un vero oggetto "a priori". Quando invece parliamo del 'possesso' dell'intelligibile ci riferiamo a una possibilità reale ma, in sostanza, a una realtà di cui non possiamo avere una conoscenza precisa e di cui non possiamo provare per certo l'esistenza: le «species» innate angeliche. Per il momento è opportuno rimandare il discorso, con l'eccezione di un punto specifico: in entrambi i casi la partecipazione alla realtà divina (Intelligenza) porta nell'attività naturale della realtà immanente (intelligenza angelica piuttosto che umana) «il segno permanente della verità prima» almeno come «condizione "a priori"»¹¹.

Che cosa implica a livello critico questa esigenza dell'intelligibile che emerge nel plesso delle condizioni a priori di verità? Abbiamo rimarcato che la realtà stessa è verità, in senso trascendentale forte, in quanto è in sé intelligibile ovvero aperta all'intelligenza e, specularmente, abbiamo rimarcato che ciò significa che la verità stessa è reale proprio in quanto è essere rapportato all'intelligenza. Una prima importante conclusione risiede nel fatto che «ogni intelligenza» crea – a suo modo – «definisce» attivamente («mensurat») «il vero» e quindi, pur nella sua imperfezione, prolunga la attività e la spontaneità originaria dell'intelligenza perfetta: anche l'intelligenza umana opera esattamente in questo senso, quando impone all'intelligibile potenziale, al dato, «la forma dei *primi principi*». Questo «imperativo logico», se opportunamente scandagliato, rimanda dunque all'ontologia, a una struttura più profonda e 'assoluta' rispetto all'esperienza immediata, a una proporzione essenziale tra la verità prima e l'intelletto finito: tale imperativo esprime un «esemplarismo» dinamico e un dinamismo formale, nel suo stesso nucleo, e quindi «una dottrina dell'*a priori* intellettuale» a livello metafisico¹².

«Veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectus angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia

¹¹ Cfr. *ibi*, pp. 107-108 [p. 87].

¹² Cfr. *ibi*, p. 108 [pp. 87-88].

cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus judicamus»¹³

In vero si può considerare, in modo complementare, anche il versante dell'oggetto. Se l'uomo è finito e ha capacità finite allora non stupirà il fatto che lo stesso uomo non potrà davvero commisurarsi a ciò che lo supera né avere immediata evidenza dell'infinito e, quindi, dell'Oggetto; tuttavia questo non preclude ogni tipo di conoscenza dell'oggetto supremo, almeno nella misura in cui vi è una qualche relazione tra l'Infinito, sotteso al finito, e l'infinitezza di cui è capace l'intelligenza.

Maréchal vuole mostrare che all'intelligenza finita dell'uomo la verità prima e inesauribile si comunica proprio «*per la mediazione*» di oggetti relativi e distinti dalla facoltà; l'intelletto umano infatti non è connotato da uno stuolo di idee innate, neppure da quella della Perfezione, ma è una facoltà spirituale e possiede un livello apriorico che rimanda all'Assoluto. In termini funzionali l'intelletto possiede per natura, dinamicamente, «la forma universale dell'intelligibile»: è il rapporto trascendentale tra la realtà, a tutti i suoi livelli di causalità formale, e l'idealità in quanto prodotto dell'intelligenza; questo rapporto emerge effettivamente e, cioè, si attua intellettivamente attraverso le forme astratte specifiche – attraverso la sua “ripartizione” negli «intelligibili parziali e definiti» – degli oggetti. In questo senso l'intelligenza umana è passiva o, quantomeno, non è spontanea: viene, per così dire, attivata e «misurata» dalle cose, viene quasi ‘agita’ dalla realtà; tuttavia, quando si considera la relazione trascendentale all'intelligenza a partire dagli oggetti, e quindi la ricettività dell'intelligenza medesima, non si deve dimenticare che non si sta proponendo una riduzione sensistica e che le varie realtà sono sempre misurate dall'Intelligenza: è proprio per questa partecipazione, innestata nella natura della creazione, che la verità prima può comunicarsi alla nostra intelligenza limitata¹⁴.

In definitiva la verità guadagnata dall'uomo, nell'apprensione degli oggetti, è il risultato di una «duplice partecipazione» alla verità divina: è partecipazione «interna» del soggetto all'Intelligenza e partecipazione «esterna» dell'oggetto all'Intelligibilità e costituisce il fondamento della convergenza di condizioni a priori e a posteriori. Se ciò è chiaro nella metafisica tomista, la stessa considerazione può ingenerare a livello critico alcuni problemi: il primo esempio è la questione della presa di coscienza, avendo essa come origine sia condizioni ontologiche soggettive (realtà dell'intelligenza) sia condizioni ontologiche oggettive (realtà dei dati)¹⁵.

2. Ontologia della conoscenza e necessità dell'analogia

2.1. Coscienza e autocoscienza nell'orizzonte analogico

In effetti Maréchal è convinto di poter risolvere alcuni problemi del rapporto tra la relatività intrinseca al dato e l'assolutezza sottesa all'intelligenza sfruttando adeguatamente i passaggi appena tratteggiati: se la verità è, nella sua sostanza, «una proprietà trascendentale dell'essere», «*omne ens est verum*», e quindi anche «una relazione universale dell'essere con se stesso», allora deve essere compresa ed espressa «in termini ontologici» e totalizzanti

¹³ «Et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare» *Verit.*, q. 1, a. 4 e *S. Th.*, I, q. 16, a. 6 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 108-109 [p. 88].

¹⁴ Cfr. *Verit.*, q. 1, a. 2 e a. 5 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 109 [p. 88].

¹⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *La nozione di verità logica*, pp. 105-110 [pp. 85-89].

secondo l'analogia¹⁶; questa è appunto la caratura ontologica del *logos*, è la metafisica della conoscenza ed è appunto questa a poter esprimere la correlatività della «perfezione dell'essere» e «del vero» e, quindi, «della conoscenza»¹⁷.

Una precisazione di metodo. Nel cercare di comprendere la realtà in quanto intelligibile e, con essa, tutti i fattori salienti della conoscenza, l'autore appronta la sua dottrina sia secondo una via ascendente sia secondo una via discendente: se il primo problema che affronteremo in senso esteso – più avanti – sarà inevitabilmente quello della sensibilità, e del suo rapporto con la formalità, tuttavia è bene rimarcare che Maréchal si affida talvolta a peculiari capovolgimenti e, in effetti, nell'introdurre le riflessioni sull'ontologia in generale guarda da subito e complementariamente al vertice gnoseologico e metafisico. In altri termini egli si pone la domanda sulla natura della conoscenza partendo non da problemi relativi ma dall'Assoluto reale cui l'intelletto umano partecipa. Se poi si tiene a mente la questione, rimarcata da subito, delle prove dell'esistenza di Dio e della loro funzione nell'insieme del discorso del filosofo, non dovrebbe sorprendere tale varietà di articolazione.

Nello specifico egli ricorda che Tommaso d'Aquino, alla domanda sulla possibilità di Dio di conoscersi, risponde che non solo vi è questa possibilità ma che essa non può non darsi e, anzi, non può non essere realtà: in Dio l'intelligenza e l'intelligibilità sono elementi perfettamente identici; nell'Essere infatti i due termini in questione non possono indicare entità diverse, e nemmeno principi reali diversi, cioè possono dirsi distinti ma solo a livello di ragione¹⁸. Certo, come è evidente, nella sfera del realtà immanente la distinzione è reale: un ente intelligibile può non essere intelligente e un ente intelligente può non esaurire l'intelligibile; sempre secondo l'autore, tuttavia, è bene notare – e questo è il fine contrappositivo di tale *discesa* dalla Perfezione intellettuale – che questa è una condizione derivante dalla finitudine, dalla presenza della potenza (passiva), e quindi da una realtà che esiste effettivamente ma solo in forza di una ragion d'essere ulteriore. Considerate in se stesse, e soprattutto in senso assoluto, l'intelligenza e l'intelligibilità non comportano necessariamente potenzialità e imperfezione¹⁹.

¹⁶ Cfr. *Verit.*, q. 1, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 110 [p. 89].

¹⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 110 [p. 89]. Cfr. *id.*, *PdM*, I, cit., pp. 63-90; in questa sezione (Libro II, Capitolo III) si affronta il problema dell'antinomia dell'uno e del molteplice all'interno della storia della filosofia antica o, almeno, all'interno di una parte di questa. Nello specifico si prospettano le soluzioni sintetiche al problema e l'avvento di una critica di stampo metafisico; gli autori considerati sono Socrate, Platone e Aristotele, cui si attribuiscono rispettivamente il ritorno dell'equilibrio tra i due poli della dicotomia (rispetto a eraclei ed eleati) all'interno del concetto e, in merito al tentativo di rendere ragione della forma e della dinamica dell'intelletto, la prima formulazione di realismo (esagerato) e la prima formulazione di realismo moderato.

¹⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 110 [p. 89].

¹⁹ Per quanto non tutti i critici siano concordi nel riconoscere, in questa come nelle altre occorrenze argomentative, la stessa importanza a simili (e protratti) richiami alla dimensione logico-ontologica e alla sottesa analogia, questi ultimi rappresentano nondimeno dei passaggi necessari per comprendere lo sviluppo teoretico di una simile proposta. Inoltre non si può dimenticare che un'altra parte della critica, di sicuro, ha offerto riscontri assimilabili: per quanto concerne il discorso introdotto vale un'osservazione chiara e sintetica di Moretto: «[...] affinché il dato sensibile diventi "oggetto" è necessario che esso sia fatto interagire con delle condizioni a priori che gli conferiscano universalità, in cima alle quali Tommaso pone l'esistenza e l'unicità di Dio, dal momento che per lui l'unità dell'essere non si esaurisce nell'unità del nostro atto astrattivo: se non c'è verità senza intelletto, allora non ci sono delle verità assolute ed eterne senza un'intelligenza eterna [...]» D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., p. 305. In una riflessione a partire dalle citazioni di Tommaso d'Aquino (nel *Cahier V*) da parte di Maréchal, B. Pottier mette opportunamente in evidenza la necessità sia della verità metafisica in quanto verità dell'essere – supportando così la dimensione dell'*analogia* – sia dell'evidenza oggettiva su di essa fondata. In forza del recupero di questi guadagni, infatti, si può sperare di superare l'altrimenti irresolubile problema del 'ponte' tra realtà e conoscenza. B. Pottier, *Maréchal et Thomas d'Aquin*, in *Au point de départ*, cit., pp. 27-47.

Dio si conosce perché, in Dio, essere privo di potenza, intelligenza e intelligibile sono perfettamente identici, dato che la distinzione reale di questi due termini esiste solo là dove questi ultimi presentano una loro «potenzialità», una loro imperfezione relativa [...]»²⁰.

Se in Dio, in quanto essere in senso pieno, la conoscenza e l'autocoscienza sono attività necessarie, allora queste possibilità sono generali ma non solo astratte: sono reali in forza di un fondamento assoluto. A questo punto però resta da chiedersi: a livello immanente, stante la differenza reale, come si può realizzare quella convergenza tra intelligenza e intelligibile, la quale rende possibile sia la conoscenza sia l'autocoscienza? Come avviene in altre questioni imperniate sull'analogia, come si può facilmente evincere, il dipanamento del problema è affidato alla dottrina dell'atto; anche il precedente richiamo all'Essere creatore è chiaramente in linea con questa soluzione. «*Nell'identità di un atto*», in generale, vi può infatti essere la coincidenza di conoscente e conosciuto: la conoscenza è di per sé «prerogativa dell'atto», è atto (secondo e) specifico di un atto (primo) nonché atto a sé intrinsecamente intelligibile «perché identico a se stesso»²¹.

Prima di argomentare questa affermazione, si potrebbe già obiettare che la potenzialità – o almeno la potenzialità in quanto basata sull'atto – non è totalmente opposta all'attualità, non nei termini della pura negatività, e quindi potrebbe essere ricompresa in quella identità, attribuita solo all'atto, che sta alla base della coincidenza conoscente-conosciuto e della 'trasparenza' del conosciuto rispetto al conoscente. La premessa è senz'altro vera; tuttavia la potenzialità di per sé indica comunque un non-essere, e quindi un non-atto, e sancisce la non pienezza ontologica della realtà imperfetta. Nello specifico Maréchal vuole sottolineare la 'divisione' interna di questa realtà, tra ciò che potrebbe essere e ciò che è, e in definitiva la sua differenza metafisica rispetto alla Totalità dell'essere: in altri termini essa dice di una perfezionabilità – e per molti versi questa perfettibilità del reale rappresenta un fattore positivo – ma proprio per questo evidenzia pure una mancanza nell'atto-realtà e, cioè, una «divisione» dell'atto da se stesso o, meglio, dalla sua piena attualizzazione.

Tenendo a mente questi motivi, e in prospettiva analogica, si è affermato che Dio è solo «Dio», in quanto «atto puro», conosce e «si conosce quindi perfettamente». In generale ogni essere intelligente può conoscere e conoscersi; nella misura in cui è la proporzione dell'identità ontologica (della realtà conoscente) a determinare la proporzione di queste conoscenze, però, occorre affermare che solo l'analogato principale è attualità autocosciente ovvero che solo l'Essere che coincide con la propria essenza, e che di conseguenza è sempre identico a sé, può conoscere perfettamente tale essenza. L'autocoscienza infatti può essere intesa come sintesi di oggetto e soggetto, come ogni conoscenza, e suppone un movimento di uscita e di reintegrazione rispetto a sé. Questo movimento, tuttavia, è peculiare e necessita prima di tutto di un autentico centro di attività per prendere coscienza dell'essenza e produrre la relazione conoscitiva:

[...] la condizione ontologica prossima della conoscenza come presa di coscienza non è l'unione di due elementi, soggetto e oggetto, bensì l'*unità* interna di questo atto stesso. Nella misura in cui un essere è veramente in atto, sia per essenza che per un'operazione strettamente immanente, è autocosciente e, – aggiungiamo ora – se porta in sé la forma dell'«altro», è cosciente anche di questo «altro» [...]»²².

Seguendo l'analogia si può dunque affermare che, quanto più una realtà intellettuale è contraddistinta da un atto (secondo) unitario, tanto più è capace di coscienza e autocoscienza e quindi che, andando alla condizione ontologica profonda, tanto più tale realtà è un atto

²⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 110 [p. 89].

²¹ *Ibi*, p. 110 [pp. 89-90].

²² *Ibi*, p. 111 [p. 90].

(primo) unitario tanto più è intelligenza; Dio, in quanto Atto puro, non solo si conosce ma è l'Autocoscienza assoluta e perfetta, è l'intelligenza pienamente autocosciente proprio perché è l'unità o, meglio, l'identità sussistente di essenza ed essere ovvero l'Identità dell'atto²³.

Nella misura in cui un essere (spirituale) è veramente in atto, dunque, può essere autocosciente: nella misura in cui una mente esiste può pure essere consapevole di sé e, anzi, la sua esistenza è tanto più autentica quanto più è autocosciente. Ma allora si deve concludere che, a maggior ragione, nella stessa misura in cui si dà un atto spirituale allora si deve dare la possibilità della conoscenza in generale: l'essere spirituale deve allora poter essere cosciente anche dall'«altro» nell'eventualità che ne porti la forma ovvero nel caso in cui abbia presente nella mente, come nel caso dell'introspezione intenzionale, la forma ideale ricavata dalla forma reale. Insieme a Tommaso d'Aquino, Maréchal arriva così a distinguere e a riunire, nella loro analogia, i due aspetti del processo di conoscenza: «l'aspetto *ontologico* dell'immanenza dell'oggetto nel soggetto» e «l'aspetto *psicologico*» dell'attività «della coscienza». In realtà l'eredità è per molti versi già aristotelica come ricorda lo stesso Aquinate:

«nella conoscenza l'atto del conoscibile [...] e l'atto del conoscente [...] sono un solo e medesimo atto»²⁴.

Di sicuro tale affermazione va ulteriormente approfondita, ma fornisce già così un vettore abbastanza preciso.

Se si guarda al *logos* e alle condizioni ontologiche prossime e profonde, appena espresse, la coscienza come autocoscienza è in definitiva «la presenza dell'atto a se stesso»: A) è la non-contraddizione o, meglio, l'identità della realtà nella sua attualità a fondare l'atto di conoscenza/autoconoscenza in cui si presenta a se stessa; B) si avrà «ovunque si svilupperà un'attività che sia termine [...] della coscienza stessa» secondo analogia – in modo totale o parziale secondo la proporzione dell'atto primo – e quindi l'Atto puro sarà piena autocoscienza mentre un atto (spirituale) finito avrà un'autocoscienza limitata. In questo senso si può affermare che l'immanenza dell'oggetto rispetto al soggetto è *logos* ovvero è partecipazione ontologica «all'atto interno del soggetto» nella sua purezza, è riproposizione in termini imperfetti dell'identità perfetta di Oggetto e Soggetto nell'Atto: la coscienza oggettiva è dunque effetto immediato di una causa prossima, cioè dell'immanenza dell'oggetto, e di una causa trascendente ovvero della partecipazione dell'oggetto e del soggetto all'atto infinito²⁵.

Da quanto riportato, dovrebbe risultare chiaro che occorre guardarsi dalla tentazione di intendere queste considerazioni alla stregua di un semplice truismo ovvero di ridurre la definizione della verità all'*identità della conoscenza con se stessa*. Se l'identità dell'atto primo e dell'atto secondo sono le condizioni formali necessarie, e se la (auto)conoscenza come dinamica può pure essere descritta come un riflesso, non bisogna comunque sottovalutare il rapporto tra attività e finalità: in sostanza non bisogna leggere la capacità intellettuale e la auto-trasparenza del soggetto in senso puramente passivo. Anzi, se la dinamica conoscitiva compiuta si ha alla fine con la volontà – con la tensione che porta il soggetto verso l'oggetto – già nella relazione fondata sull'intelligenza, come capacità di introiettare formalmente l'oggetto, risulta chiaro che non è l'oggetto come oggetto ad essere il vero agente e che semmai è il termine di un'attività immanente del soggetto a “portare” virtualmente l'oggetto dentro il conoscente.

²³ «*Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa [...]. Virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas [...]. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde, secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum*». *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 111 [p. 90].

²⁴ *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 112 [pp. 90-91].

²⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 112 [p. 91].

Attraverso questa precisazione, con un taglio più critico e centrato appunto sul conoscente, Maréchal conclude che l'attività del soggetto in definitiva ha come termine immanente l'oggetto solo nella misura in cui quest'ultimo è proporzionato all'intelligenza (e alla volontà) ovvero nella misura in cui entra tra le condizioni sia formali che dinamiche dell'attività soggettiva. Questa accezione potrebbe e dovrebbe essere condivisa dalla filosofia trascendentale; essa rappresenta, prima di tutto, la traduzione di quella norma logico-ontologia classica, espressa in varie formule basilari, e cioè proprio quella traduzione che è stata in parte abbandonata, proprio perché rimanda all'orizzonte analogico e metafisico appena ricordato. L'autore cerca per l'appunto di recuperare tale orizzonte: «cognitum autem est in cognoscere *secundum modum cognoscentis*»²⁶; «Cognoscentis et cognoscibilis oportet esse *aliquam proportionem*»²⁷. Come ben rilevano alcuni critici, tra cui Melchiorre, è in questo orizzonte che la filosofia trascendentale trova la sua autenticità e il suo vero ruolo: è sulla base di questo fondamento e di questo inveramento della prospettiva critica che diventa possibile sostenere un'adeguata e valida presenza dell'oggetto nel soggetto e, quindi, parlare di conoscenza oggettiva o, ancor meglio, di conoscenza della realtà²⁸. In effetti sono stati prodotti vari tentativi di prospettare una oggettività alternativa ma tutti condividono un inevitabile problema: qualora non si ammetta o, comunque, non si possa ammettere l'immanenza dell'oggetto al soggetto, si deve riuscire a trovare un principio formale e dinamico vicariante (pensiamo a una sorta di *species impressa*) per non rischiare di ridurre la conoscenza a opinione. Certo, di primo acchito potrebbe anche sembrare fattibile, ma resterebbe almeno da affrontare un ostacolo non indifferente: il fatto che questo principio di conoscenza, come oggetto del pensiero, sarebbe comunque conosciuto appunto per l'immanenza della *species* o, se si vuole, del mero (e depauperato) fenomeno. Il caso più eclatante è forse quello del nominalismo: esso si presenta come un fenomenismo ma, nella sua riduzione della conoscenza a percezione del fenomeno, non può accettare il 'vero' fenomeno con la sua connessione all'essenza noumenica e, per la stessa ragione, non può accettare la teoria della *species* con il suo rimando alla dimensione ontologica²⁹. La «similitudo objecti» è «un principio ontologico» – e nondimeno analogico – che si radica nella forma o, meglio, nell'atto e «che si inserisce nella fase dinamica della soggettività»³⁰.

2.2. L'analogia nella realtà e nella verità

Il vero come realtà intelligibile-e-intelletta, come *logos* appreso, non può caratterizzarsi come il mero riflesso esterno di una 'x' aliena, del tutto eterogenea sull'intelligenza, ma deve essere considerato come rapporto tra la dimensione formale (e attuale) dell'oggetto e quella del soggetto e, sulla stessa scia, deve essere inteso alla stregua di un fine già presente, per

²⁶ *S. Th.*, I, q. 12, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 113 [p. 92].

²⁷ A titolo esemplificativo, come si nota in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 113 [p. 92], si possono considerare le argomentazioni portate in *S. Th.*, I, q. 12, a. 1 e in *S. Th.*, I, q. 88, a. 1.

²⁸ Nella misura in cui si condividono gli asserti gnoseologico-metafisici ricordati, per Melchiorre «si deve anche riconoscere che un'indagine sulla struttura del processo conoscitivo o sulla condizione ontologica della conoscenza è non soltanto decisiva, ma come tale preliminare per stabilire la misura, i modi e infine la stessa obiettività del rapporto all'essere. La via della riflessione trascendentale è così veramente il *punto di partenza per ogni possibile metafisica*». Per ovviare a possibili fraintendimenti si può specificare ulteriormente cosa Maréchal intende con «priorità della critica trascendentale», all'interno dell'orizzonte metafisico, e sottolineare che non è partire da un punto di vista soggettivo: «è soltanto astrarre dalla distinzione metafisica di soggetto e oggetto. Darsi, alla prima, la conoscenza come obiettiva, nel senso ontologico del termine, o, al contrario, come soggettiva, sarebbe pregiudicare, dalla partenza, le soluzioni che ci si aspetta dalla critica: sarebbe adottare l'attitudine dogmatica» (*PdM*, III [1944³], p. 109-110)». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 136-137, testo e nota 8.

²⁹ Cfr. *Verit.*, q. 10, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 113-114 [p. 92].

³⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 114 [p. 92].

quanto non compiutamente, nella tendenza naturale del pensiero. Se questa è la caratterizzazione ontologica e causale generica, occorre poi scendere nello specifico e notare che non può non esserci analogia come proporzione entitativa tra gli atti e, in senso più dinamico, tra questo «desiderio» alla base dell'attività e il fine cui essa tende. Acquisito questo livello ontologico-trascendentale, si può parlare di conoscenza oggettiva e si può indicare come *conosciuto* l'essere-vero *posseduto*.

Per accennare a una questione ripresa anche in seguito, bisogna notare che proprio tale dinamicità di base trascendentale permette eventualmente di parlare di illuminazione: si può pure dare per scontato che si possa ricorrere a un tale concetto, ma a condizione che sia ricondotto o in termini di potenzialità, come apertura dell'intelligenza alla realtà, o limitatamente alle relazioni di mediazione dell'essere. In sostanza l'intelligenza stessa può essere intesa come un *lume* finito, che partecipa alla luce infinita, con l'avvertenza che ciò non è da intendersi come una larvata dichiarazione di innatismo; in altri termini le nostre facoltà conoscitive non sono spiegabili con una pura e passiva trasmissione della verità, dal basso dell'esperienza o dall'alto dell'Intelligenza, ma sono piuttosto da intendersi o come semplici ma attive aperture al puro conoscibile, al loro grado minimo, o al massimo grado come autentiche ma limitate partecipazioni a Dio in quanto intelligenza creatrice. Maréchal osserva, in linea con Tommaso d'Aquino, che di base «la verità è causata in noi dalle cose» in quanto attualità intelligibili e che, allo stesso tempo, la medesima verità implica un ruolo prioritario, attivo e causale – nel processo di adeguazione – da parte dei soggetti in quanto attualità intellettive. Tenendo presente questo punto di vista trascendentale (classico) si può capire perché l'autore afferma che l'attribuzione di verità compete tanto ai soggetti quanto agli oggetti, per diversi rispetti, ovvero perché tale attribuzione è tanto nostra quanto della realtà³¹. Attraverso il concetto di *logos* si vuole sottolineare proprio tutto questo:

la verità è inseparabile dall'essere; si trasmette soltanto attraverso le relazioni dell'essere³²

La verità è inseparabile dall'*essere* e quindi, nella misura in cui si riconosce la dimensione logico-ontologica dell'analogia, la verità è pure inseparabile dall'*analogia* dell'essere proprio perché è inseparabile dal livello metafisico e dai diversi gradi dell'intelligenza richiamati in precedenza. La verità trascendentale è l'essere considerato in tutti i suoi livelli e in rapporto all'intelligenza ed è, in definitiva, una relazione da essere (ogni oggetto) a essere (ogni soggetto). Questa verità non potrebbe certo venire compresa, nella sua natura, all'interno di tutti i sistemi speculativi: non all'interno di quelli che la rendono una pertinenza pressoché esclusiva del soggetto, piuttosto che dell'oggetto, e neppure all'interno di quelli che sottovalutano, magari fino a negare, la sottesa proporzione ontologica orizzontale (intelligibile-intelligenza) e verticale (verità-Verità).

A questo punto il quadro potrebbe risultare alquanto articolato e non sarebbe implausibile l'imporsi di una domanda del tipo: quali sono i livelli del discorso da prendere in considerazione, secondo l'autore, per districarsi nella risoluzione della questione essere-verità?

«Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod *assimilatio dicta est causa cognitionis* [...]. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectus correspondeat: quae quidam correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter *ratio veri* perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus: *ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio*. Sic ergo *entitatis rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus*»³³

³¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 16, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 114 [p. 93].

³² J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 115 [p. 93].

³³ *Verit.*, q. 1, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 115 [pp. 93-94].

Maréchal scende nel dettaglio dell'argomentazione e, prendendo il caso basilare dell'oggetto esterno all'intelletto, ricorre alle distinzioni di Tommaso d'Aquino per articolare al meglio i tre gradi principali di strutturazione della conoscenza della realtà in quanto oggetto: 1) «l'essere stesso» della realtà intelligibile, a livello ontologico (cioè la realtà in sé o *entitas rei*), come atto dipendente dall'essere trascendente, ovvero dall'Atto, in quanto «intelligenza divina» che “misura” il reale; 2) «l'assimilazione o l'adeguazione», a livello ontologico-e-trascendentale (cioè la «*ratio veri*»), «tra l'intelligenza particolare» (umana) e «l'essere della cosa», in quanto «cause» della conoscenza, ovvero la classica «*adaequatio rei et intellectus*»; 3) la *conoscenza* più propriamente detta, a livello 'psicologico' (cioè «*cognitio est quidam veritatis effectus*»), o, in termini sintetici, il vero come verità conosciuta³⁴.

In questa impostazione si possono notare sia la gerarchia fondamentale delle valenze del concetto di verità, nella sua dimensione *analogica*, sia la centralità epistemica del grado ontologico-trascendentale per la soluzione dei problemi: la denominazione di verità viene essenzialmente attribuita all'adeguazione (2) nella misura in cui si riconosce che, per trattare la questione del vero, è necessario affrontarla comprendendo, a livello logico e a livello ontologico, sia il soggetto sia l'oggetto. A confronto con tale «*ratio veri*», in effetti, l'originaria dimensione della «*entitas rei*» risulta concentrata sul versante dell'oggetto, della sua identità e non contraddizione, mentre quella derivata della «*cognitio*» – in particolare in quanto proprietà (psicologica) dell'essere-conosciuto – non risulta essere nemmeno una proprietà in relazione: quest'ultima in effetti non pone al centro la relazione come invece fa la più specifica verità logica, che per altro rappresenta la sua base e il rimando alla verità ontologica, e può essere considerata nei termini della chiusura finale del processo conoscitivo e della purezza dell'atto immanente. Si potrebbe anche ragionare per assurdo e considerare l'ipotesi per cui l'atto immanente si dia per semplice assimilazione; ammesso e non concesso ciò, non si potrebbe comunque non riconoscere che tale atto resta quell'unità attiva e intrinseca del soggetto che lo rapporta alla realtà e che quindi «illumina la coscienza»³⁵.

Maréchal tenta anche di prospettare uno schema analitico, in tre snodi, sulla scorta degli elementi ricavati dalle riflessioni di Tommaso d'Aquino.

Al *primo* e più *profondo* livello, quello *ontologico puro*, la verità è in sostanza l'essere in quanto attualità intelligibile – «*Verum est id quod est*» – cioè è soprattutto «la verità della *res*» e quindi il *logos* in quanto fondamento ontologico. La verità da una parte può dirsi A) *causata*: trae origine essenzialmente «dall'intelligenza divina» ovvero da Dio in quanto Essere Intelligente e Intelligibile che crea e che, quindi, ««misura» l'esse» (intelligibile) della cosa; dall'altra parte essa può anche dirsi B) *causante*: prevede la relazione 'accidentale' con l'intelligenza finita – nella misura in cui la realtà è causa dell'intelligenza o, almeno, della sua attività – e, quindi, comporta che l'intelligenza può essere considerata come ««misurata» da questo esse». Risulta che non può che essere proprio tale *esse*, l'essere nella sua analogia, a gettare un ponte veritativo fondamentale «tra l'intelletto creatore e l'intelletto creato»: la verità ontologica in senso stretto è dunque la realtà che partecipa della Realtà e che causa, a livello appunto ontologico, «la verità logica delle nostre intellezioni»³⁶.

Al *secondo* e più *dirimente* livello, quello *logico-ontologico* o (in senso più critico) *ontologico-trascendentale*, abbiamo invece la «*formalis ratio veri*» in senso proprio. In essa riposa la verità dell'ontologia del *logos* ovvero «il rapporto tra pensiero e realtà» considerato nella sua apriorica, formale e dinamica simmetria; questo legame non può non implicare anche il soggetto e infatti si istituisce, formalmente, «con l'assimilazione dell'intelligenza

³⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 115 [p. 94].

³⁵ Per approfondire questo caso specifico si rimanda a *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 116, nota [p. 94, nota 6].

³⁶ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 116 [pp. 94-95].

all'oggetto» e si compie, dinamicamente, nella volizione dell'oggetto. Se è vero che ciò non aggiunge nulla alla natura dell'oggetto, se non a livello di ragione, tuttavia è vero anche che il medesimo oggetto, considerato (solo) a livello del suo *esse* proprio, non possedeva ancora la disposizione per «contrarre un simile rapporto»: in questo senso il trascendentale comporta un importante implemento e si sviluppa, nella «definizione classica di verità», nelle «condizioni ontologiche» di oggetto e soggetto³⁷.

Al terzo e più *superficiale* livello, quello *logico* (espresso) ovvero quello della espressione del logos – «*veritas est qua ostenditur id quod est*» – e quello 'psicologico', si deve innanzitutto operare una distinzione. A) «verità formale»: è la verità che in sé è conosciuta ma è anteriore alla *cognitio*; B) «verità metonimica»: è la verità che è definita dai caratteri del suo effetto. La prima è la struttura ideale del vero conosciuto, mentre l'ultima è la *cognitio* stessa e rappresenta il vero nella sua valenza di portato psicologico. In definitiva si tratta del livello dell'acquisizione soggettiva, definitiva e conclusiva, in cui si situa la coscienza che il soggetto ha dell'oggetto e dell'assimilazione all'oggetto: essa è appunto la conoscenza propriamente detta e può essere indicata anche come verità logica in senso stretto («*veritas intellectus*») se intesa «nella pienezza della sue proprietà»³⁸.

Ciò che emerge da questa ricognizione nella dottrina di Tommaso d'Aquino è che, per Maréchal, la conoscenza è tale in quanto fondata metafisicamente, proporzionata analogicamente e articolata trascendentalmente rispetto «all'immanenza ontologica di un oggetto nel soggetto»; come accennato in precedenza, il tipo specifico di immanenza non è in questo caso determinante ovvero non altera la validità di questo discorso nel suo complesso. L'oggetto può essere immanente sia per essenza che per un principio vicario, «*sive per essentiam suam, sive per similitudinem*», ma la conoscenza è conoscenza oggettiva solo se è la risultante naturale e immediata (3) del logos, rispetto al livello del fondamento (1) e della verità (2), ovvero se è quella congiunzione oggetto-soggetto, naturale e immediata, che si realizza all'interno del soggetto stesso³⁹.

Acquisita la dimensione totale del discorso, però, è lecito aprire due ulteriori, sottintesi e intrecciati interrogativi:

1. di quale natura deve essere l'*assimilazione*, l'immanenza dell'oggetto, perché si possa dare conoscenza (la *cognitio in actu secundo*, la coscienza);
2. in che modo la presa di coscienza, che si realizza nell'atto immanente ove convivono oggetto e soggetto, possa essere la coscienza dell'oggetto *in quanto opposto al soggetto*⁴⁰.

³⁷ *Ibi*, pp. 116-117 [p. 95].

³⁸ *Ibi*, p. 117 [p. 95].

³⁹ Una sintesi efficace di questo nucleo argomentativo ci viene fornita da Melchiorre: nella misura in cui si riconosce l'esistenza effettiva dell'oggetto e quindi la sua alterità, rispetto all'idea nella quale è assunto, si deve parimenti riconoscere che la conoscenza oggettiva «può darsi solo sulla base di una qualche corrispondenza nell'essere dei due campi. Il tema classico dell'*intenzionalità*, come modo d'essere della cosa nella coscienza, deve qui tradursi appunto in quello dell'analogia. L'immanenza di un oggetto in un soggetto [...] implica pur sempre una relazione ontologica». Una certa tipologia di obiezioni, circa la presenza intenzionale dell'oggetto, verte sul fatto per cui la realtà in quanto noumeno non si presenta subito come tale: ammesso un rapporto immediato tra l'essere del soggetto e l'essere dell'oggetto a livello trascendentale, questo non può essere fatto valere parimenti a livello del processo cognitivo; dalla constatazione che la relazione conoscitiva non porta direttamente alla cosa in sé, tuttavia, non si può concludere che essa porti solo al fenomeno, e che lasci l'essenza nell'ignoto, dal momento che «La *cognitio indirecta* [...] è nondimeno una *cognitio* che effettivamente adegua la cosa: va però aggiunto che questa adeguazione viene a scandirsi pur sempre secondo le condizioni *a priori* della coscienza: il modo più proprio è infine quello dell'analogia». In questo senso si può comprendere ancora meglio il principio per cui «*cognitum autem est in conoscere secundum modum cognoscentis*», principio che vale «come regola per definire le diverse regioni del processo cognitivo, sino al vertice della stessa cognizione metafisica». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 141, 162.

⁴⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 118 [p. 96].

La prima domanda ripropone il problema che era stata indicato come non essenziale, all'interno della riflessione precedente, mentre la seconda sorge se si ricorda che, preliminarmente, si è specificato che per il darsi della conoscenza soggetto e oggetto devono unirsi sulla base dell'identità di uno stesso atto; anzi, è emerso che proprio nell'unificazione centrata su questo atto si evidenzia la differenza metafisica fra esseri spirituali e non-spirituali ovvero tra realtà che possono conoscere e realtà che possono solo essere conosciute. Ricorrendo alle tesi di Tommaso d'Aquino, infatti, si è sostenuto che il soggetto in quanto conoscente è colui che nel suo atto possiede realmente, anche se a diverso titolo, «la forma degli altri esseri» oltre alla propria: per usare un'immagine significativa si potrebbe dire che conoscere significa «diventare l'altro senza cessare di essere sé», cioè differenziarsi nella propria unità («habere formam etiam rei alterius»). La centralità di questo rilievo per la dimensione critica del rapporto soggetto-oggetto – anche pensando ai tentativi di soluzione dell'Idealismo – è evidente; quanto alla dimensione metafisica, si può arrivare ad affermare che in questa prospettiva emerge chiaramente il limite ontologico (ulteriore) di un ente non-conoscente rispetto a un generico soggetto: la forma naturale del primo è infatti «più «limitata» in perfezione attuale e in virtualità» rispetto alla forma naturale, cioè spirituale, del secondo⁴¹.

Questo tipo di ragionamento, per quanto alla fine porti oltre le asserzioni kantiane, non solo non le contraddice in modo radicale ma aiuta a rimodularle: porta alla ribalta la questione del limite/illimito nella dimensione della forma, e del rapporto tra le forme, e proprio questa costituisce, in particolare per quanto concerne la sfera noumenica, un importante momento di riflessione interno alla stessa critica. Inoltre anche in Kant traspare inevitabilmente un tentativo di riconoscere e determinare lo statuto della forma in sé e della materia rispetto alla forma; anzi, quest'ultimo rilievo deve tornare ora alla nostra attenzione. Perché adesso diciamo di voler riprendere anche il riferimento alla materia rispetto alla forma? Perché, se è abbastanza evidente che a livello metafisico la materia è il principio limitativo della forma per eccellenza, nel caso del trascendentalismo kantiano siamo al di fuori di un'autentica connotazione ontologica eppure la 'materia' sembra ricoprire una funzione per molti versi simile: la stessa assimilazione dell'oggetto, come attiva formalizzazione del dato, si gioca appunto sul variegato rapporto materia-forma e occorre distinguere i ruoli dei due fattori⁴².

Maréchal rileva che già per Aristotele – e ciò dovrebbe risultare pacifico – il limite ontologico più intrinseco è da cercare nella forma stessa, dal momento che è essa a configurare la vera sostanzialità della realtà, ma in modo altrettanto smaccato, per quanto concerne il sinolo, è la materia a rappresentare l'estremo della limitazione. Guardando al guadagno della scolastica, si può aggiungere che il principio formale, nella misura in cui è spirituale, si può in un certo senso affrancare e liberare dalla materia, senza per altro doverla abbandonare del tutto, e proprio per questo è 'capace' – nel senso che rende il soggetto capace – di conoscenza: la forma spirituale (cioè la persona) può far emergere la sua capacità di

⁴¹ Cfr. *ibi*, p. 118 [p. 96].

⁴² In effetti le peculiarità e le difficoltà che contraddistinguono metafisicamente e criticamente la questione della materia, della sua natura e del suo ruolo rispetto alla forma, sono tali da precludere un avanzamento del discorso senza una trattazione sia più estesa sia più specifica: è ciò che si è pensato di proporre nella parte finale di questo capitolo. Per fornire un rilievo oppositivo, utile a inquadrare un po' meglio il progetto di Maréchal, si può riportare una sorta di avvertimento dello stesso autore a proposito della lettura di Kant avanzata da Cassirer: il neokantismo di Cassirer è infatti citato come un esempio di traduzione del criticismo che sarebbe meglio evitare, nella misura in cui ha interpretato le «funzioni costruttive della nostra conoscenza» come fattori che tendono «all'idea limite» dell'oggetto in sé senza mai poterlo raggiungere; il rischio epistemologico è rappresentato dal fatto che ciò configura di fatto «un empirismo molto sottile e raffinato». Cfr. J. Maréchal, *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?*, in «Revue néoscholastique de Philosophie», 31 (1929), pp. 27-52, 121-147, 309-342; ora in *Mélanges*, I, cit., pp. 102-180; d'ora in poi *Au seuil de la métaphysique*; nello specifico J. Maréchal, *Au seuil de la métaphysique*, cit., pp. 107-109.

infinito fino a rapportarsi all'infinita stessa e persino all'Infinito dell'atto. Da questo punto di vista «l'immanenza formale dell'oggetto» viene dunque limitata soprattutto dalla ««materialità» del soggetto», mentre è ««l'immaterialità» di quest'ultimo», cioè l'immaterialità della sua forma-atto, a rendere possibile questa immanenza oggettiva, cioè questa presenza virtuale dell'oggetto nel soggetto, al punto che «il grado», ontologico, «di tale immaterialità» è anche «il grado», gnoseologico, «del potere cognitivo»⁴³.

A questo proposito Maréchal approfitta di questa spiegazione per estendere la sua concezione personalistica e cerca di compiere un passo in più nella risoluzione delle aporie criticaste. Egli chiama in causa il commento del Caetano, a Tommaso d'Aquino⁴⁴, per sottolineare che nel rapporto soggetto-oggetto la relazione di *materia e forma* è una relazione importante, dal momento che è la relazione tra le due cause interne di un ente generico, ma proprio per questo va approfondita e compresa nel suo essere condizione analogica, necessaria e tuttavia non ancora sufficiente per generare nell'uomo la conoscenza. «Formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem»⁴⁵: il rapporto proporzionale proprio del principio formale, in quanto spirituale, cioè la proporzione tra immaterialità della sostanza e possibilità di accedere alla totalità e all'infinito rappresenta l'orizzonte essenziale della conoscenza; tuttavia questo stesso principio e quello materiale, limitante, non possono spiegare da soli il processo intellettuale. Le cause interne sono basilari e sono correlative ma sono anche opposte, per quanto considerate nella loro complementarità, e quindi 1) sono prive di quella coincidenza per identità (relativa) che sta alla base dell'intellezione e 2) non rendono conto in modo definitivo del dinamismo intellettuale. Per oltrepassare questa dicotomia, presente e problematica anche nella dottrina di Kant, bisogna guardare alla vera natura del soggetto e alla giusta proporzione tra l'oggetto e i principi interni di questo soggetto: solo in questo modo si farà emergere e si potrà comprendere il nucleo del rapporto conoscitivo.

Già per la teoria kantiana appare chiaro che il soggetto non può avere né un banale ruolo passivo né una spiccata dimensione materiale – perché sarebbe frutto di una proporzione impropria il ridurre la conoscenza alla materia – rispetto all'oggetto: se in qualche modo si accettasse una lettura di questo genere, tendenzialmente materialistica, potrebbe anche sembrare, in un primo momento, che l'estrema omogeneità tra soggetto e oggetto faciliti la conoscenza, ma ci si dovrebbe rendere poi conto del fatto che così viene persa la specificità e l'unità della conoscenza, oltre a qualunque pretesa di aprioricità, necessità e universalità. Questa tipologia di letture spinge infatti a interpretare il legame soggetto-oggetto alla stregua di una relazione simile a quella tra la sostanza e l'accidente – codificata nell'alveo della materia – ovvero di una relazione incapace di rendere ragione sia della distinzione formale (implicita e innegabile) tra le due realtà sia della loro indivisione operativa, a livello astratto, ovvero dell'unità necessaria al darsi della coscienza.

Certo, i sostenitori della lettura contestata potrebbero pensare che un'interpretazione centra sulla forma, sul rapporto analogico tra forme, e sul dinamismo intellettuale, sia meno semplice e soprattutto meno esperibile e, quindi, meno affidabile. Tuttavia si troverebbero verosimilmente in difficoltà nel rendere ragione di un fatto basilare: ricevere materialmente l'impressione dell'altro significa, appunto, riceverne solo l'impressione ed esserne in qualche modo invasi; in altri termini non si potrebbe parlare di un vero, e ideale, possesso dell'oggetto. In tale prospettiva infatti si escluderebbe anche una semplice presenza virtuale dell'oggetto in quanto essenza oggettiva nella mente. La pura passività in definitiva preclude l'immanenza necessaria per il sorgere della conoscenza – sia al modo della conoscenza di sé sia al modo della conoscenza dell'altro – e quindi rivela la sua insufficienza a spiegare il

⁴³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 119 [p. 97].

⁴⁴ Si considera in particolare *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 118-125 [pp. 96-102].

⁴⁵ *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 118 [p. 96].

processo intellettuale: l'essenziale proporzione e l'indispensabile unità del conoscente e del conoscibile devono essere di diversa natura e devono strutturarsi sulla forma, in un'immanenza che unisce e conserva le distinzioni. Il Caetano, citato da Maréchal, ricorda a tal proposito: «ut unum sit *idem* alteri, salvis rationibus eorum»⁴⁶.

A questo proposito, per opportunità esplicativa, Maréchal riporta due precisazioni dal commento alla dottrina tomista:

1. «Unumquodque operatur secundum quod est actu» [...]. Essendo la conoscenza un'attività, il soggetto conoscente godrà delle proprietà di un «agente». Ora, ogni agente agisce soltanto in quanto è «in atto», tanto sotto il rapporto dell'«esercizio» quanto sotto quello della «specificazione».
2. «Cognitum est principium specificativum cognitionis» [...]. È l'oggetto a far sì che la conoscenza sia *questa o quella* conoscenza: la conoscenza è «specificata» dall'oggetto⁴⁷.

Cosa ci portano ad affermare queste due osservazioni? In prima battuta notiamo che l'oggetto in generale, in quanto distinto realmente dal soggetto, «non può coincidere in pieno con quest'ultimo»; all'interno di questa distinzione emerge il fattore dirimente del «principio elicetivo» come finalità dinamizzante dell'attività conoscitiva. Quando si parla in generale di unità soggetto-oggetto, infatti, si dà per scontata una qualche loro distinzione; in caso contrario vi sarebbe identità ontologica piena, un'indistinguibilità di nature, non quell'identità comunque parziale, virtuale, che è propria della conoscenza per come la intendiamo normalmente. In seconda battuta, però, notiamo anche che lo stesso oggetto, nella misura in cui è conosciuto, deve essere inserito nell'attività immanente del soggetto almeno al modo della forma specificatrice della medesima attività: «*propter specificationem propriae operationis ipsius cognoscentis*»⁴⁸.

Cosa comporta tutto ciò in merito alla risposta metafisica rispetto alla critica trascendentale? Maréchal ci porta a scoprire che la conoscenza in generale – in questo caso non si stanno considerando né l'intuizione delle essenze né il (pur basilare) Pensiero creatore – A) dipende comunque in modo essenziale dall'analogia ovvero, nello specifico, dalla misura in cui la forma oggettiva si subordina (come specificazione) alla forma naturale «di una potenza attiva nell'unità di un'operazione immanente», e B) deve quindi seguire l'*analogia* propria dell'essere in quanto atto e forma. Ciò diventa evidente se si tiene presente la differenza tra la modalità più diretta di conoscenza oggettiva, concernente gli «oggetti corporei» ovvero le attualità di grado più basso, e l'estremo limite della conoscenza rappresentato dalla «conoscenza analogica di Dio» in quanto Atto puro.

In effetti la materialità ci permea e permette una prossimità maggiore, un'esperienza immediata ma, nello stesso tempo, rappresenta anche il maggiore ostacolo alla piena comprensione dell'essere: per lo stesso Kant, in fondo, la sensibilità è inaggirabile ma non si può avere conoscenza senza un ancoraggio alla forma, almeno nella sua valenza logica, perché altrimenti la molteplicità intrinseca al dato in quanto materiale lo renderebbe inintelligibile. Questo limite in sostanza ci è proprio ma, in un certo senso, è come se aggiungesse un'ulteriore restrizione alla limitazione propria di ciascun soggetto: la materialità non permette la piena partecipazione, propria della forma (spirituale) considerata in sé, a quella 'autopossessione' che è la *coscienza*. Tuttavia è bene porre subito un'altra notazione: l'opposizione 'fenomenica' tra oggetto e soggetto, che emerge dalla conoscenza appunto *oggettiva* e che quindi supera la materia almeno nella misura in cui riguarda le forme, non è da ricondurre banalmente alla sola materia e deve avere una precipua dimensione nella forma stessa⁴⁹.

⁴⁶ *In S. Th.*, I, q. 14, a. 1, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 120 [p. 98].

⁴⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 120 [p. 98].

⁴⁸ *Ibi*, p. 121 [p. 98].

⁴⁹ Cfr. *ibi*, pp. 121-122 [p. 99].

In seguito a questa precisazione, per converso, potrebbe sorgere un altro tipo di obiezione, la quale ci porta a riprendere l'interrogativo circa la modalità di opposizione tra soggetto e oggetto rispetto all'immanenza del secondo nel primo. Se infatti si arriva ad ammettere che l'immanenza oggettiva, come presenza dell'oggetto nel soggetto, è condizione e misura della conoscenza, bisogna ora chiedersi come sia possibile una effettiva separazione oppositiva all'interno della dinamica conoscitiva. Il rischio che si vorrebbe evitare consiste nel credere che l'identità attuale coscienziale, considerata al di sopra delle singole materialità, arrivi a creare non tanto unità ma confusione di oggetto e soggetto.

Se per essere tale la coscienza deve essere sia unitaria in sé sia conservatrice della distinzione delle sue cause interne – guardando alla configurazione del sinolo umano e al rapporto potenza-atto nella forma spirituale – questa sua condizione non può certo escludere in toto la dualità e dovrà anzi comprenderla almeno in qualche modo. Proprio per risolvere questa problematica, Maréchal richiama, sulla scorta di Tommaso d'Aquino e del Caetano, un terzo assioma, nel quale viene spiegato in quali termini è possibile percepire le forme estranee *in quanto* estranee («*alias formas quatenus alias*»), e specifica che è proprio della conoscenza far emergere l'insopprimibile «relazione *ad extra*» delle «*alia*» oggettive rispetto all'immanenza del soggetto⁵⁰.

Facendo propria questa risposta, Maréchal incentra ancora la soluzione sulla «*natura stessa del soggetto conoscitivo*» e approfondisce la peculiarità della sua forma-atto: il soggetto insomma viene considerato nel suo essere 'persona' e nella peculiarità della sua 'dualità' trascendentale.

[...] la conoscenza oggettiva si fonda totalmente sull'immanenza dell'oggetto come sua condizione ontologica determinante⁵¹

Tuttavia, a livello della realtà non trascendente, essa resta «conoscenza di oggetto esterno» e, quindi, di una realtà 'altra' rispetto al medesimo soggetto. In altri termini è stato affermato che il soggetto conoscente è tale perché si identifica con gli oggetti, nel senso che assimila la loro forma ideale nella propria forma reale, ma allo stesso tempo è bene notare che questo legame ontologico e trascendentale – legame che sussiste in forza dell'Assoluto ovvero dell'identità perfetta di Soggetto e Oggetto in Dio – è generalmente connotabile come identità solo in senso relativo. Esso infatti si attua grazie alla presenza virtuale dell'oggetto, cioè alla forma ideale dell'altro in quanto corrispondente e proporzionata alla sua forma reale, e di conseguenza si configura come un'identificazione che unisce e insieme conserva le rispettive identità su un altro livello: in sintesi è un'identificazione che non arriva a cancellare davvero l'«alterità». Se anche questo punto risulta chiaro, possiamo passare ad affrontare altri e

⁵⁰ *Ibi*, pp. 122-123 e pp. 123-124, n. 1 [p. 100 e pp. 100-101, n. 9]: il Caetano trova anche altri riferimenti utili. Per fare un esempio: Tommaso d'Aquino distingue tra due specie di appetizioni riferite ad una eventuale «apprensione», da parte del semplice senso piuttosto che da parte dell'intelletto, e da una lato individua quella «naturale» (entitativa) come perfezione ontologica del soggetto, o fattore di perfezionamento dello stesso, e dall'altro lato quella «elicitata» come *segno formale di un oggetto*; in questo modo si può passare e concludere dall'appetito *naturale* della forma intelligibile all'appetito *elicitato* dell'oggetto rappresentato da questa forma. Se l'animale è capace di sensazione, ma solo di questa, e dunque riceve l'oggetto sensitivamente («*animaliter*»), l'uomo è certo capace a sua volta di sensazione ma è soprattutto capace di intelligenza e dunque riceve l'oggetto intelligentemente («*intelligibiliter*»): la realtà della conoscenza e la conoscenza della realtà si richiamano in modo essenziale e le forme acquisite diventano connaturali alla forma del conoscente; anzi, il *genus entitativum* si identifica con il *genus cognoscitivum* e la forma *immanente* con quella *rappresentativa*. L'appetito naturale della forma immanente si prolunga necessariamente attraverso l'appetito elicito dell'oggetto che essa rappresenta; per questo si rimanda a *S. Th.*, I, q. 19, a. 1. In sintesi la conoscenza permette di avere le altre forme ma, di fatto, non permette di avere le altre forme in modo davvero distinguibile dalla propria: ciò tuttavia non impedisce alla medesima conoscenza di introdurre, idealmente, le forme delle altre cose in quanto altre.

⁵¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 124 [p. 101].

ulteriori dubbi; va da sé che occorre tenere a mente anche in seguito questi rilievi di «complementarità» e «armonia prestabilita» tra soggetto e oggetto in generale – e il loro essere partecipazione limitata a quella identificazione totale che si dà in Dio – e quindi il ruolo dell’analogia d’essere e dalla proporzione.

Deve dunque esistere preliminarmente alla conoscenza una certa proporzione tra oggetto e soggetto: «Requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile» (S. Th., I, 88, 1. ad 3)⁵².

Come nota a margine si può ancora una volta riassumere il guadagno speculativo dell’autore sostenendo, con Kant e oltre Kant, che il cercare una certa conoscenza *a priori* degli oggetti nel soggetto non è illusorio, alle condizioni indicate, e che anzi trova conferma nel fatto che «ogni conoscenza oggettiva inferiore all’intuizione intellettuale nasce» dalla convergenza intellettuale di «esigenze *a priori*» e «dati empirici, a posteriori». Se è chiaro che quella umana non può essere una conoscenza puramente a priori, è altrettanto chiaro che essa non può essere puramente a posteriori e, ancor meno, fenomenico-materialistica: sarebbe una conoscenza totalmente «estranea» al soggetto stesso. Essa, per assurdo, ridurrebbe il soggetto a ««materia» indifferente» che viene in qualche modo invasa dal dato. Proprio per evitare di giungere a queste o simili asserzioni, bisogna prima di tutto riconoscere la «proporzione» ontologica tra l’ente soggetto e l’ente oggetto; occorre inoltre ammettere l’aspetto trascendentale dell’inaggirabilità di questa dimensione nelle esigenze stesse della natura del soggetto.

[...] la «proporzione» richiesta tra soggetto e oggetto, questa proporzione iscritta anticipatamente nelle esigenze stesse della natura del soggetto, forma la base comune da cui parte tanto il metafisico [...] quanto il filosofo critico [...]⁵³

In questo solco, quindi, Maréchal cerca di estendere e articolare la complessa faccenda del giudizio e tenta di far entrare in gioco sia il metafisico, sul lato ontologico e «trascendente», «per definire il rispettivo oggetto formale delle facoltà conoscitive, come *potenze operative* di un soggetto ontologico» («*respectum sub quo*»), sia il filosofo critico, sul lato ontico e «trascendentale», «per definire l’oggetto formale rispettivo» delle medesime facoltà «come *funzioni logiche*» o «condizioni *a priori*» della conoscenza⁵⁴.

3. Il ruolo del giudizio tra logica e ontologia

In effetti un nodo che il filosofo metafisico e il filosofo critico devono sciogliere, ‘prima’ di poter interagire, è rappresentato dall’analisi riflessa dei nostri contenuti di coscienza, del loro statuto epistemico e della misura in cui si costituiscono e si distinguono per il loro riferimento, anche minimo e indeterminato, ad un assoluto logico.

Cosa abbiamo ricavato, per il momento, a tal proposito? Con Maréchal siamo giunti alla conclusione che ogni conoscenza vera presuppone una proporzione ontologica e che, all’infuori dell’intuizione intellettuale, per il soggetto deve darsi il potere di assimilare l’altro e di assimilarlo in quanto altro: la conoscenza è oggettiva nella misura in cui l’altro affluisce al soggetto, che lo formalizza e vi si adegua, e si rende al contempo presente come forma-altra, cioè forma dell’altra realtà, alla coscienza. La «*ratio formalis veri*», la condizione logico-ontologica, è stata infatti indicata come il particolare stato (trascendentale) in cui il soggetto è totalmente *sé*, come unitario agente conoscente, ed è pure l’*altro* «nell’identità

⁵² *Ibi*, p. 124 [pp. 101-102].

⁵³ *Ibi*, p. 125 [p. 102].

⁵⁴ Cfr. *ibi*, *Ontologia della conoscenza*, pp. 110-125 [pp. 89-102].

dell'atto immanente»: per questo si è detto che tale stato per la conoscenza rappresenta in più modi il principio – sia ontologico e profondo (come origine) sia procedurale e prossimo (come inizio) – rispetto alla *cognitio* ovvero al suo momento più completo e conclusivo. Quest'ultima, invece, è stata indicata come la precisa presa di coscienza dell'oggetto sulla base del «rapporto di verità», in quanto attivato e compreso dal soggetto, ovvero sul fronte soggettivo ultimo dell'adeguazione-assimilazione (*adaequatio intellectus et rei*).

Inoltre è stato specificato che tale assimilazione all'oggetto è possibile nella misura dell'immaterialità del soggetto. La ragione che ha portato a questa specificazione è stata la necessità di rimarcare che la verità, nella sua dimensione analogica, è sempre verità ma sul fronte oggettivo non può essere propria dell'essere relativo come lo è dell'essere assoluto e sul fronte soggettivo, all'interno del solo piano immanente, non può essere propria della sensibilità come lo è dell'intelligenza. Di certo, da parte di Maréchal, non si è voluto lambire un più o meno larvato platonismo, per contrastare le impostazioni empiristiche, ma evidenziare contemporaneamente che da una parte non si può non partire dal senso – e quindi per molti versi non si può non seguire la sensibilità – e che, dall'altra parte, il senso stesso è in sostanza un «analogato dell'intelligenza» («deficiens participatio intellectus»). La verità del senso è importante, per alcuni versi inaggrabile, ma è particolare e contingente e quindi, considerata nell'orizzonte della proporzione d'essere, risulta comunque minore e non autonoma rispetto a quella dell'intelligenza; la verità dell'intelligenza è l'unica che può aprire alla necessità e alla totalità e, per conseguenza, è solo in quest'ultima che si può più propriamente riscoprire il *logos*.

Anzi, confrontandosi da un lato con i capisaldi dell'idealismo, soprattutto con il concetto di assoluto come autocoscienza, e sostenendo dall'altro lato una visione più analogica e personalistica, Maréchal ha rilevato che proprio l'indagine sull'intelletto, in quanto aspetto attivo (come atto secondo) più alto e proprio della natura del soggetto (come atto primo), poteva aiutarci a rilevare il modo in cui i diversi livelli della verità, tra unità e molteplicità, si rapportano nel processo di conoscenza. La prima tappa concerne naturalmente le contiguità e le distinzioni tra intelletto e senso.

In particolare è stato affermato che è la natura immateriale dell'intelligenza a renderle connaturale sia l'adeguamento a tutta la realtà sia la (auto)trasparenza, basata sulle proprietà logico-ontologica dell'atto esistenziale, e che dunque è questa spiritualità sostanziale a rendere il soggetto capace sia di conoscenza e di coscienza, in generale e a vari livelli, sia di vera autocoscienza. In definitiva l'autore insiste sul fatto che il rapporto di verità con l'oggetto progressivamente acquisito da parte del soggetto – nella misura in cui è inteso come attuazione e perfezione dell'intelligenza in quanto tale – deve essere concepito, con entrambi i suoi termini, in una dimensione ulteriore rispetto alla sola materia e al senso, una dimensione totalmente “luminosa” e radicata nel trascendente⁵⁵. Occorre ripensare sia l'oggetto sia il soggetto: l'oggetto in quanto essere intelligibile manifesta la sua apertura passiva al soggetto e la sua partecipazione all'Essere che è Intelligibilità (e Intelligenza); il soggetto in quanto essere intelligente manifesta la sua apertura attiva all'oggetto e la sua partecipazione all'Essere che è Intelligenza (e Intelligibilità); il soggetto in quanto agente autocosciente manifesta la sua presenza a sé e la sua partecipazione all'Essere che è Autocoscienza. La cifra della connessione tra soggetto e oggetto, sia a livello di senso sia a livello di vera intelligenza, è stata dunque trovata nella immanenza formale-spirituale dell'oggetto nel soggetto: questa è basata a sua volta sul rapporto apriorico e trascendentale di verità, come verità logica e analogica, e si attua in virtù dell'intelligenza e della dinamica di assimilazione dell'essenza oggettiva. D'altronde è nel momento del compimento di questo specifico tipo di intellesione, quando il precedente possesso formale del rapporto di verità logica si completa e viene

⁵⁵ Cfr. *Verit.*, q. 1, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 127 [p. 104].

davvero a coscienza, che l'oggetto può presentarsi pienamente: quando l'oggetto diventa davvero oggetto conosciuto, esso non è più una modalità dell'oggetto formale, considerato in generale, ma diventa equivalente all'autentica conoscenza della verità, perché restituisce sia la realtà sia la coscienza della conoscenza della realtà. Quest'ultima, in estrema sintesi, è precisamente la conoscenza oggettiva in quanto conoscenza dell'oggetto di cui si ha coscienza⁵⁶.

Il passo successivo consiste appunto nell'individuare e comprendere quella specifica operazione che può efficacemente completare il possesso formale (e dinamico) e quindi introdurre 'in pieno' nella nostra coscienza il rapporto di verità logica. Per l'autore questa operazione non può che basarsi sulle condizioni ontologiche oggettive più volte richiamate e inoltre può, e anzi deve, permettere una maggiore dischiusura della convergenza con quanto rilevato dalla prospettiva critica. D'altra parte, in tale operazione, sono racchiuse anche le «condizioni ontologiche soggettive» del rapporto ed è attraverso queste che può rimodularsi la prospettiva moderna. Maréchal a tal proposito si rifà direttamente ad Aristotele e a Tommaso d'Aquino e considera che la verità specificatamente logica, nella sua basilarità, viene riferita al rapporto trascendentale tra oggetto e soggetto e che, nella sua completezza, si trova espressa basilarmente nel *giudizio*.

Forse, per capire il motivo di tale attribuzione di funzione completante al giudizio, bisogna prima di tutto fare un passo indietro e osservare che in ogni autentica conoscenza è possibile isolare per astrazione diversi momenti, soprattutto precedenti, e riconoscerli come fattori necessari ma non ancora sufficienti. Come abbiamo in parte già visto, e vedremo anche più avanti, proprio i momenti precedenti all'atto giudicativo basilare introducono in noi alcune fondamentali determinazioni e tuttavia non possono già introdurre la compiuta «conoscenza di un oggetto in quanto oggetto».

Sensazione e concetto – se guardiamo alla loro base trascendentale – conferiscono al soggetto lo «stato di conformità» all'oggetto: in questo senso rappresentano l'oggetto in modo adeguato; ma, se li consideriamo da soli, essi non risultano sufficienti a completare l'operazione. Da una parte, innanzitutto, essi devono esseri intesi secondo la gerarchia prima richiamata: l'adeguazione dipende più dall'intelligenza che non dal senso e ciò rivela una a priori dipendenza, nei confronti dell'intelletto, da parte del senso. Dall'altra parte, in secondo luogo, né la sensazione né il concetto possono restituire l'oggetto in modo pieno: non possono fornire subito la coscienza del rapporto e, in questo senso, non permettono di accedere alla verità 'saputa'. Quest'ultima è la consapevolezza della verità come presenza della cosa in noi: è l'acquisizione riflessiva del rapporto che coinvolge sempre oggettività e soggettività. La verità, in prima istanza, è certamente rappresentata «nella coscienza» e, quindi, ha una dimensione oggettiva che rimanda alla dimensione propriamente reale; essa tuttavia non è ancora propriamente posseduta dal soggetto, cioè non ha una dimensione oggettiva completa, perché non solo non è pienamente riflessa ma non è ancora oggettivata «per la coscienza»⁵⁷.

Ma allora come e dove si danno le condizioni per poter parlare di vera e propria conoscenza oggettiva? Per Maréchal l'effettiva "oggettivazione" dell'oggetto, nella sua condizione necessaria e sufficiente, si ha in quella attuazione della conoscenza che comprende sia la forma dell'oggetto nel soggetto (condizione necessaria) sia la coscienza che il soggetto guadagna circa il medesimo rapporto di conformità tra determinazione soggettiva e realtà esterna (condizione sufficiente). Essa deve essere prodotta da un atto omogeneo, spontaneo e ulteriore da parte del soggetto: il giudizio. La sintesi giudicativa è per l'appunto quell'atto che comprende e ripresenta contemporaneamente il modellarsi sull'oggetto, cioè l'introiezione-

⁵⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 126-127 [p. 104].

⁵⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 16, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 128 [p. 105].

immanenza dell'essenza oggettiva, e il presentarsi autoconsapevole, come conforme al medesimo oggetto, da parte del soggetto⁵⁸.

Per cercare di chiarire almeno in parte questa teoria della coscienza, ovvero della riflessione sulla conoscenza, ci si può avvalere di un'assonanza critica, la quale però può non apparire immediatamente collegabile. La premessa per capire tale riferimento sta nel distinguere il 'materiale' e il 'formale' in senso procedurale, in questo caso, e quindi nei termini di una conoscenza incompleta in un caso e completa nell'altro. Se si considera il rapporto di verità in toto occorre riferirsi sia al livello essenzialmente trascendentale (incompleto) sia al livello di effettiva realizzazione (completo): si deve dunque parlare di questo medesimo rapporto sia come A) *conformitas rei et intellectus*, il cui termine "soggettivo" (sensibilità e soprattutto "intellectus") è dato come intrinseco al rapporto – ovvero come *materialmente* già costituito nelle facoltà del soggetto in quanto agente materiale e spirituale – sia come B) legame *formalmente* posto in quanto tale, secondo entrambi i suoi termini, ovvero come piena e 'perfetta' assunzione del valore di *oggetto* da parte della determinazione soggettiva⁵⁹.

Il luogo dove il materiale è compiutamente unito nel formale esplicita, in modo autentico, ciò che stiamo cercando: la conoscenza consapevole e la consapevolezza conoscitiva formalmente poste. Si è detto che ciò avviene nel giudizio basilare. Il giudizio in senso tecnico è precisamente l'atto attraverso cui gli stati soggettivi o, meglio, le presenze oggettive nel soggetto acquisiscono in pieno valore oggettivo: è proprio perché vengono consapevolmente riconosciute che possono diventare veri oggetti conosciuti. Questo elemento riveste in modo evidente un ruolo importante, secondo l'autore, nel tentativo di modulare criticamente la metafisica. Proprio per questo motivo, però, il termine non può che essere inteso in un senso più profondo, rispetto a quanto ricavabile dal minimo comune denominatore delle prospettive critiche, cioè va inteso almeno nel suo valore di intelletto "espresso", «intellectus componens et dividens», di elemento procedurale fondato nel logos: nel giudizio si compie la capacità di riconoscere e, in un certo senso, di porre consapevolmente «l'essere e il non-essere nella rappresentazione».

Prima di questo livello la rappresentazione, a prescindere dal discorso sulla conformità oggettiva basilare, non può essere vera o falsa nel senso comune del termine: essa non è pienamente recepita e, quindi, non può essere davvero discriminata. Certo, essa può anche essere considerata vera per i suoi connotati trascendentali, a cominciare dal fatto che è qualcosa in sé ed è qualcosa per noi, ma in questo caso si parla semmai del principio di identità (e non-contraddizione) in quanto discriminante di fondo: non ci troviamo di fronte a una consapevole differenziazione tra verità e falsità. Al limite si può pure dire che tale rappresentazione sia vera o falsa (solo) per estrinsecità: è astratta da quella consapevolezza che ci rende noti i connotati citati, ovvero i fattori logico-ontologici, da intendersi come i rapporti più profondi ma meno percepibili tra l'oggetto al soggetto. Mediante il giudizio, invece, essa è compiutamente interiorizzata, è fatta propria dal soggetto, il quale scopre la presenza dell'oggetto in quanto oggetto e la sua relazione *ad rem*. Solo così la rappresentazione concettuale può diventare un «quoddam proprium» dell'intelletto e dispiegare la presenza dell'altro (in noi), in quanto forma ideale, fino a fornirne autentica consapevolezza⁶⁰.

Così, inoltre, l'intelletto si mostra in pieno nel suo essere attività superiore: dimostra in modo definitivo di essere l'atto emergente di una forma sostanziale spirituale. A questo punto dovrebbe infatti risultare chiaro che l'attuazione dell'intelligenza non è semplicemente

⁵⁸ Per un ragguaglio sul concetto di giudizio nel solco della dottrina di Maréchal rimandiamo a P. Gilbert, *La semplicità del principio*, EDB, Bologna 2014, pp. 222-224.

⁵⁹ Cfr. J. Maréchal, PdM, V, cit., p. 128 [p. 105].

⁶⁰ Cfr. *ibi*, pp. 128-129 [pp. 105-106].

l'effetto dell'influsso dell'oggetto ma, insieme, è il compimento di quella capacità spirituale che introietta l'oggetto, attraverso la forma, e lo struttura come idea. Tale introiezione essenziale e tale strutturazione intellettuale sono indici di una tensione che è propria del soggetto, come persona, e che si radica nella realtà e, anzi, nelle profondità del reale. Guardando agli effetti astrattivi e riflessivi, si evince in modo inequivocabile che l'intelligenza non è sottomessa alla materia e che è capace di 'possedersi' fino a uscire da sé e a tornare su di sé. In questo senso la componente intellettuale si caratterizza come attività di grado superiore, come capacità attiva che può giungere fino a quella formale e consapevole opposizione (soggetto-oggetto) che avviene nell'identità e nell'immanenza della dinamica del soggetto⁶¹.

In conclusione, per quanto concerne la conoscenza umana compiuta, il giudizio risulta essere il solo atto che realizza pienamente la verità logica e che la realizza in forza della presa di coscienza di un significato delle rappresentazioni. Occorre precisare che, nell'accezione di tale giudizio, non è compresa in prima battuta l'affermazione esplicita di verità della proposizione: c'è riflessione rispetto ai termini del giudizio, e alla loro verità, ma non c'è da subito un giudizio-riflesso-sul-giudizio. La differenza è, per esempio, quella che si riscontra tra "a è b" e "è vero che a è b". Altrimenti bisognerebbe intendere la conoscenza giudicativa dell'oggetto, cioè l'espressione estesa della verità, come anteriore alla coscienza compiuta e riflessa, ma non espressa, della verità. Per capire questa differenza di grado all'interno della prospettiva riflessiva, occorre distinguere tra la verità implicita (*exercita*) nel giudizio e quella conosciuta (*signata*) nelle riflessioni: la prima indica un rapporto trascendentale effettivamente colto ma – per usare termini facilmente distinguibili – soprattutto *vissuto* (o *agito*) dalla coscienza; questo rapporto è dedotto dal modo della rappresentazione ma non è davvero ri-conosciuto. In questo senso si può anche intendere il giudizio come 'riflesso', per l'autocoscienza implicita in ogni atto immanente del soggetto, ma sarebbe una riflessività di base e priva della sua piena espressione; a partire da questa rappresentazione i principi richiesti per la "verità" del giudizio devono essere postulati e considerati come essenzialmente implicati nel processo. La riflessione compiuta su questo stato di cose è invece la precisa presa di coscienza, successiva ed esplicita, del rapporto di verità logica.

La conoscenza è proporzionata alla riflessione, come è proporzionata all'immanenza dell'oggetto e come è proporzionata all'immaterialità del soggetto: le tre espressioni corrispondono⁶²

Queste ultime precisazioni dovrebbero inquadrare meglio la situazione. Da una parte si deve considerare il fatto che la sensazione, per quanto non ridotta all'immediata sensorialità, o lo stesso concetto, considerato nella sua semplicità, non bastano per presentare o racchiudere – esplicitamente o implicitamente – tutti gli elementi necessari e sufficienti per il darsi del compiuto (ed espresso) rapporto di verità logica. Se per contro, dall'altra parte, si considera la conoscenza vera e propria, allora risulta evidente che l'intelligenza *comprende* davvero quando arriva ad affermare o negare e, dunque, quando *giudica* compiutamente ciò che risulta dal tendenziale adeguamento tra reale e ideale.

Dovrebbe allora risultare altrettanto evidente che questa espressa discriminazione vero/falso è nella natura stessa dell'atto intellettuale, per quanto connoti soprattutto il suo compimento, e che sia questa natura sia la forma che ricade sotto tale atto immateriale implicano tutta una serie di fattori formali e dinamici che sono apriorici ed essenziali. Questi poi, a loro volta, comportano il riferimento alla realtà esterna nella sua caratterizzazione analogica: il giudizio diretto, in sostanza, pone esplicitamente l'oggetto – il quale è immanente in quanto forma ideale ed è vero in quanto corrisponde a una forma reale – e con

⁶¹ Cfr. *Verit.*, I, q. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 129 [p. 106].

⁶² J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 130, n. 1 [p. 107, n 13].

ciò pone in prima battuta, in modo riflessivamente implicito, la relazione di verità che è relazione logica e ontologica tra soggetto e oggetto.

Traendo spunto da quanto abbiamo appena ricordato su conoscenza e riflessione, si può persino parlare di riflessione del soggetto su di sé, a patto di intendersi sul significato della parola e sul livello di intensione del concetto. In fondo nella dottrina di Maréchal è messo spesso in rilievo l'aspetto analogico e in questo caso non manca un riferimento, che svilupperemo anche in altri capitoli, al grado d'essere del soggetto come elemento determinante per il grado d'intellezione. In base a quanto è stato evidenziato, infatti, non è improprio affermare che la conoscenza e la auto-conoscenza devono corrispondere alla riflessione, nella sua versione essenziale, almeno in determinati aspetti: A) nella misura in cui è proporzionata all'immanenza, se si considera l'oggetto in quanto alterità presente alla coscienza; B) nella misura in cui è proporzionata all'immaterialità, se si considera il soggetto in quanto agente (auto)cosciente. Tenendo presente queste accezioni, il termine riflessione può essere impiegato per designare non solo la riflessione completa ma anche quell'autocoscienza che ogni atto immanente racchiude naturalmente in sé⁶³. Risulta chiaro che le precedenti considerazioni hanno lasciato degli spazi da colmare e in base a quanto è stato affermato, in definitiva, il nodo da sciogliere in prima istanza non è tanto il ruolo del concetto o della riflessione, bensì lo statuto della sensibilità e il legame con la materia in quanto polo evidente e problematico della realtà: adesso che la panoramica è più completa, si dovrebbe comprendere di più la difficoltà, e la necessità, di determinare meglio il rapporto con l'apriorità e la forma, cioè con ciò che è eterogeneo al piano puramente materiale.

4. Il rapporto tra *a priori* e sensibilità in senso critico e metafisico

4.1. La causalità materiale tra pura sensazione e conoscenza oggettiva

Dopo la panoramica sul giudizio si è dunque pensato di tornare specificatamente sulla sensibilità: cerchiamo di spiegare meglio perché. Abbiamo visto che, per Maréchal, è attraverso il giudizio che l'uomo prende definitiva coscienza dell'oggetto in quanto tale ed è così che egli dà esplicitazione ed espressione al *logos*. Se questo è vero, allora si può affermare che è proprio nella sintesi del giudizio che si trova il *dato immediato* e il punto di partenza della riflessione, sia critica sia metafisica, rispetto all'essere reale. Come abbiamo ripetuto più volte, e come si evince dallo stesso concetto di 'sintesi' attribuito al giudizio, il senso e le altre componenti possono – e per alcuni versi debbono – essere considerate come prioritarie e precedenti; tuttavia la stessa sensibilità assume la sua piena funzione appunto nel compimento dell'intellezione, quindi nel giudizio, e proprio in tale situazione contribuisce alla costituzione del dato. Proprio il dato si manifesta come il primo e soprattutto l'unico vero frutto della ricezione immediata, il portato in cui si esprime ogni «pensiero distinto» e dal quale si origina ogni «azione volontaria». Infatti l'autore rimarca a più riprese che il dato come elemento sensibile è una versione di base e incompleta: esso deve essere superato – o almeno deve essere superata la sua limitazione – se si vuole arrivare al vero dato e spiegare la conoscenza oggettiva; il medesimo autore, però, ammette al contempo che il dato sensibile non può essere sostituito per la funzione che svolge.

Come si è probabilmente intuito da quanto appena affermato, non ci si trova di fronte a una pura monade in senso logico e, oltre all'oggetto globale, si possono distinguere anche aspetti parziali mediante l'astrazione: così emergono unità oggettive corrispondenti al «*semplice concetto*» e persino alla «*sensazione pura*». Proprio il concetto e la sensazione

⁶³ Cfr. *ibi*, *Verità logica e giudizio*, p. 125-130 [pp. 103-107].

indicano processi intellettivi e psicologici, reali e distinti, che precedono il giudizio in modo analogo a quello in cui la forma e la materia precedono – ciascuna secondo il suo ordine – il composto sinolico. Per questo stesso motivo essi sono fondamentali ma, per quanto fondamentali, non possono rientrare nella «*chiara coscienza*» se non nell'unità del giudizio, dove trovano la loro autentica dimensione, e in effetti non possono nemmeno essere completamente astratti da quest'ultimo. Pure secondo il kantismo la nostra esperienza, nel suo stato puro e immediato, non fornisce direttamente alcuna conoscenza né dell'apprensione né della sensazione: in sostanza si deve procedere in modo deduttivo e inferenziale, nello specifico per arrivare alla sensazione a partire dal concetto e per comprendere il concetto a partire dal giudizio. In questo senso Maréchal riconosce una grande importanza all'analisi operata da Kant, intesa come piena opposizione a ogni empirismo o comunque a ogni riduzione del dato al solo dato sensibile, e afferma che il giudizio è l'unico vero «dato centrale della critica umana della conoscenza»⁶⁴.

Attraverso la convergenza della dottrina di Tommaso d'Aquino e della filosofia critica si possono analizzare più compiutamente gli elementi costitutivi del giudizio nel loro rapporto con l'oggetto. Come prima osservazione può essere utile ribadire che il giudizio, in quanto unità di una diversità su base analogica, presenta elementi materiali ed elementi formali e che questi sono però da interpretare diversamente se intesi in senso funzionale piuttosto che ontologico: per comprendere meglio la somiglianza e la differenza tra il materiale/formale trascendentale, espresso nel giudizio, e il materiale/formale metafisico, significato nel giudizio, tali elementi si possono ridurre a tre livelli in rapporto alla costituzione dell'«oggetto»:

1. la *materia* del giudizio, vale a dire i suoi «termini» considerati in se stessi, come semplici concetti;
2. La *forma* che erge a «giudizio» questo duplice elemento materiale. Essa si suddivide, a sua volta, in:
 - 2 a forma *sintetica* del giudizio, cioè l'unità complementare di soggetto e predicato, in quanto tali;
 - 2 b forma *oggettiva* del giudizio o affermazione⁶⁵.

Al primo livello si ha la 'materia' nel senso di molteplicità dei costitutivi predicamentali (dei dato concettualizzati ed espressi) – almeno come duplicità di soggetto-predicato – e in tale pluralità, all'interno del giudizio, emerge il possibile accostamento dei concetti e dei corrispondenti termini alla materia vera, alla materia in senso ontologico, e alla sua valenza di potenzialità d'utilizzo: si tratta di costitutivi che fungono da sostrato. Se poi si osserva attentamente, si nota che in questo caso la 'forma' vale sempre come elemento di determinazione e di intelligibilità, in senso ontologico, ed è assunta funzionalmente con la duplice valenza di (2 A) unità (che richiama il sinolo), rispetto alla molteplicità dei termini, e di (2 B) perfezionamento (che richiama l'atto) rispetto al processo.

Se si osserva ancora più attentamente, inoltre, si può notare l'estensione della base analogica di quel processo deduttivo e inferenziale cui si è accennato prima. L'analogia può cioè essere percorsa anche in ordine inverso: essa rivela che la considerazione fatta per il giudizio può essere ritrovata all'interno dei suoi due termini in quanto semplici concetti; anche il concetto, in effetti, è «unità rispetto alla diversità» sensibile e, per quanto sia ultimamente caratterizzato dalla parte formale, esso è comunque composto da un «elemento materiale» e un «elemento formale». Si può anche estendere senza troppe difficoltà questa ricognizione, nella misura in cui riguarda sempre un'unità conoscitiva rispetto alla molteplicità, scomponendo persino il molteplice sensibile in unità associative – inferiori all'unità concettuale – e arrivando così agli elementi 'psicologici' «irriducibili»: «gli *elementi sensoriali*». Questi ultimi sono i fattori che si rapportano direttamente alla materia e rappresentano «la materia prima della conoscenza umana».

⁶⁴ Cfr. *ibi*, p. 131 [p. 110].

⁶⁵ *Ibi*, p. 132 [p. 110].

Questa valenza della sensibilità è in fondo la prima convergenza col kantismo da considerare e non potrebbe essere più evidente. Per quanto il ruolo materiale dell'elemento sensibile, sul fronte funzionale e soggettivo, sia stata una conquista della teoria di Kant e per quanto esso rappresenti un'innovativa opposizione a una certa variante dell'ontologismo – in particolare a quella che è stata propugnata da Cartesio – nondimeno questa conquista rappresenta comunque la ripresa di un'eredità, di carattere ontologico e oggettivo, dei filosofi scolastici ortodossi e anche di quelli dissidenti e più empiristi: «nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu». Nella dottrina di Tommaso d'Aquino si può ben notare: egli non ha difficoltà a rilevare l'importanza della materia e della sensibilità e in seconda battuta, anzi, deve sottolineare come – stante l'origine sensibile della conoscenza – l'intelligenza non sia una mera trasformazione o trasposizione della sensibilità. Tale sensibilità infatti fornisce il punto di partenza, il 'materiale' appunto, attraverso il contatto con la materia ed è quindi da ritenersi necessaria; tuttavia non può essere considerata anche sufficiente, in ordine alla conoscenza vera e propria, perché non fornisce il formale e quindi non rende ragione di tutti gli aspetti di quest'ultima⁶⁶.

In grande sintesi si può affermare che questa sia la posizione del realismo moderato e dello stesso Maréchal. Guardando però alle interpretazioni di alcuni critici, corre l'obbligo di fare una piccola ma importante precisazione: se da una parte, come si è notato, tale realismo si vuole distinguere recisamente dall'empirismo nominalista, dall'altra parte lo stesso Tommaso d'Aquino si trovava ad avere come avversari anche autori dell'altro fronte (estremo), cioè i rappresentanti del realismo esagerato. Dunque non ci si deve stupire se nel realismo tomista, ripreso dall'autore, si trovano formulate anche espressioni apparentemente *provocatorie* o, nella misura in cui possono sembrare in controtendenza con la linea generale, enigmatiche. Di fatto si devono dunque registrare – com'è evidente già dalla citazione precedente circa il rapporto senso-intelletto – sia una certa volontà di opporsi alle varie modalità di platonismo sia il fatto che non c'è mai stata occasione in cui sia stato negato il valore superiore dell'oggetto formale dell'intelligenza. Questo oggetto, nello specifico, è costituito da quelle determinazioni metasensibili che rendono compiutamente intelligibile la materia ed elevano la sensazione a concetto: «*per sensibilia ad intelligibilia*»⁶⁷.

Per riconoscere la plausibilità di questo aspetto dell'avvicinamento tentato da Maréchal, tra la prospettiva classica e quella moderna, occorre però scendere più nel dettaglio: quali implicazioni dovremmo trarre, circa la materia, e in che termini potrebbero accomunare la prospettiva critica e la prospettiva metafisica? A grandi linee la sensazione come tale «suppone» una «realtà sussistente» ed esterna (al senso) in entrambi i casi; ribaltando in parte

⁶⁶ Cfr. *ibi*, pp. 132-133 [pp. 110-111].

⁶⁷ *S. Th.*, I, q. 1, a. 9 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 133 [p. 111]. Uno scorcio rappresentativo delle diverse letture ci viene suggerito da Melchiorre: in Przywara sembra concretarsi un'accusa di unilateralità, nei confronti della ricezione della dottrina tomista da parte di Maréchal, ovvero di preferenza della componente platonico-agostiniana a scapito di quella aristotelica. Cfr. E. Przywara, *Kantischer und thomistischer Apriorismus*, in «*Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*», 42 (1929), pp. 1-24; poi in *Kant heute, Eine Sichtung*, München 1930, pp. 49-75; nello specifico *Kant heute*, cit., pp. 69-75. In Siewerth viene rafforzato il sospetto di una conclusione ontologista, da parte di Maréchal, e più in particolare di un'articolazione di stampo idealistico-ontologista. Cfr. G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln 1959, p. 238. Sulla base di quanto è già stato indicato (e di quello che verrà esplicitato più avanti) dovrebbe risultare abbastanza evidente l'esagerazione di simili interpretazioni, le quali comunque hanno trovato documentate obiezioni in autori come Wingendorf. Cfr. E. Wingendorf, *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis. Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems*, Vol. I: *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis, erstellt aus der thomistischen Erkenntnistheorie*, Vol. II: *Der thomistische Dynamismus der menschlichen Erkenntnis, betrachtet vom transzendentalen Gesichtspunkt aus und verglichen mit der kritischen Philosophie*, Hanstein, Bonn 1940; d'ora in poi *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis*; nello specifico E. Wingendorf, *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis*, II, cit., pp. 153 ss. Cfr. V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 138.

il punto di partenza cartesiano, si potrebbe dire che, per quanto i sensi ci possano ingannare, non possono ingannarci sul fatto che percepiscono (ovvero che percepiamo) qualcosa. Già da questo semplice, ma saldo, rilievo si apre la strada verso la constatazione di una «cosa in sé», da cui il soggetto può da subito ricavare «impressioni elementari». La facoltà sensibile in sostanza è quella basilare capacità, contraddistinta da questa «ricettività» esterna e da questa ‘passività materiale’, che può essere ‘dedotta’ *a priori* dall’imperfezione stessa della nostra conoscenza intellettuale; naturalmente non si tratta di un’autentica deduzione, ma della presa di coscienza della limitatezza e della materialità del soggetto in quanto sinolo.

L’autore si rifà anche in questo caso a Tommaso d’Aquino ma, per mostrare la lunga storia di questa considerazione, torna pure alla fase più classica e guarda sia ad Aristotele sia ai punti di accordo e di disaccordo rispetto a posizioni estreme come quelle di Democrito e di Platone. Già allora era stato notato come l’operazione ricettiva della sensibilità apporti un «concorso materiale», simile a quello descritto, al processo intellettuale: «quodammodo est materia causae»⁶⁸. La posizione aristotelica è infatti intermedia e risponde in modo dottrinalmente efficace sia all’esperienza psicologica sia alla constatazione dell’imperfezione dell’intelligenza discorsiva: in sintesi noi facciamo esperienza della materialità e, riflettendoci, ci accorgiamo di poterla superare ma anche di non poterne fare del tutto a meno.

«[...] Anima autem intellectiva, secundum naturae ordinem, [...] infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus [...]»⁶⁹.

Si è sottolineata l’imperfezione intrinseca alla discorsività perché l’intelligenza considerata in sé non è materiale, ma può essere di diversi livelli ontologici e la limitazione in questo caso non deriva dallo stato creaturale generico bensì da quello specifico. Nella scala analogica dell’intelligenza si possono tematizzare e prospettare menti che sono create ma anche naturalmente separate dalla materia: sono le entità angeliche contraddistinte dal solo intelletto. Considerando tali forme in quanto entità create ma separate (dalla materia) – e rimandando ad altre sezioni i particolari teoretici circa la possibilità di queste esistenze – non si potrebbe non notare la differenza rispetto alla normale condizione umana. Per quanto il soggetto umano come persona, cioè come realtà spirituale, possa effettivamente prescindere dalla materia, tuttavia non può aggirare l’esigenza del concorso materiale di una facoltà ricettiva. In termini metafisici si può affermare che la conoscenza umana è per natura analoga alla natura umana: è sinolica. In termini critici si può azzardare l’osservazione per cui «una facoltà intellettuale che non è né puramente intuitiva, né dotata di idee innate esige il concorso di una facoltà ricettiva esterna»⁷⁰.

Se per astrazione isoliamo la sensazione «pura», possiamo anche definirla come un dato «primordiale» o irriducibile e, per i soggetti strettamente legati alla materia, necessario. Essa si presenta come una sorta di «contatto del soggetto», in particolare della componente materiale del soggetto, con una incognita parimenti materiale che «lo limita», e «lo modifica», e che non può essere conosciuta se non attraverso questa modalità. In sostanza il fatto di conoscere la materia suppone una «facoltà ricettrice del dato esterno», che richiama la concezione della sensibilità come «*potentia passiva*»⁷¹, e consequenzialmente anche disposizioni fisiche per tale ricettività. Maréchal insiste su questo apparente truismo per specificarne al meglio le connotazioni metafisiche in ordine alle ricadute critiche: se la conoscenza è il risultato dell’unità (ideale), naturale o acquisita, tra soggetto e oggetto allora

⁶⁸ *S. Th.*, I, q. 84, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 135 [p. 112].

⁶⁹ *S. Th.*, I, q. 76, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 135 [p. 112].

⁷⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 135 [pp. 112-112] sulla base (precedentemente citata) di *S. Th.*, I, q. 76, a. 5.

⁷¹ *S. Th.*, I, q. 78, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 136 [p. 113].

tale unione non solo deve essere supposta dalla conoscenza ma deve anche essere considerata nei termini che possiamo ricavare dagli effetti più evidenti. In altre parole l'unione delle due polarità nell'intelletto umano, per quanto essenzialmente formale, non può avvenire a prescindere dalla materialità: un'azione immanente e spirituale, d'altra parte, non può svolgere il ruolo di intermediario esterno e fisico tra gli «in sé». Il metafisico e il filosofo critico, ciascuno a loro modo, arrivano a riconoscere questa peculiarità: in ogni soggetto che non possiede *per natura* i propri intelligibili come capita nel caso degli angeli o di Dio – ovvero nel caso di una virtualità che attiene alla pura forma o, al grado massimo, in quello della Realtà-Idealità che è propria dell'Atto puro – l'unità di oggetto e soggetto esige (anche) una «causalità fisica».

La conoscenza umana rientra appunto in tale ambito. Il suo principio formale rappresenta il grado più basso della proporzione analogica, tra le intelligenze, ed essa stessa è proporzionata alla sinolicità del soggetto; l'uomo in sostanza possiede una conoscenza discorsiva, cioè progressiva e connotata almeno in parte dalla temporalità, e tale condizione esige una facoltà 'ricettiva' rispetto all'esterno almeno per il darsi di un primo livello del logos. Quella unione tra soggetto e oggetto, che struttura l'acquisizione del vero, sarà perciò realizzata inizialmente tramite l'azione fisica di una realtà sull'io. Considerato sotto tale profilo, il processo iniziale svela sia una basilare «comunione potenziale» tra similarità sia, guardando più nello specifico all'io, una «vera e propria passività». Naturalmente non si sta escludendo qualunque attività da parte del soggetto, ma si sta mettendo in luce la prevalenza dell'inerzialità nella corrispondenza tra aspetti materiali. Quest'ultima precisazione può risultare utile per non dimenticare che il soggetto non diventa attivo solo a un certo punto e che esso è già (sempre) aperto all'acquisizione ulteriore dell'intelligibilità virtuale. Per un soggetto almeno in parte materiale, inoltre, la passività è anche la condizione che permette una certa immediatezza di fronte all'agente esterno⁷².

Maréchal ritiene che una simile prospettiva possa ben agganciarsi alle proposte kantiane, ma per chiarire meglio il concetto deve rifarsi alle riflessioni di Tommaso d'Aquino, naturalmente basate sull'analogia, e fornire anche in questo caso le coordinate. Nel precisare la natura di tali disposizioni, inoltre, vengono avanzate opportune ma apparentemente paradossali distinzioni. Tra un soggetto umano e un oggetto qualsiasi, infatti, intercorre lo stesso piano d'esistenza (immanente) e ad essere veramente attivo è il soggetto; è quest'ultimo, tuttavia, che in prima battuta deve subire la materialità, senza la quale non potrebbe avere un contatto con l'esterno. Invece un agente trascendente, in quanto tale, deve essere 'oltre' le possibilità di un agente umano ma, allo stesso tempo, deve essere così attivo da essere causa dello stesso soggetto immanente e, in quanto causa, non può essere considerato come radicalmente esterno all'anima:

Dio è distinto dalla sua creatura, ma non è esterno ad essa⁷³

Dio in sostanza è realmente distinto e 'altro' rispetto alla creatura ma, in quanto causa dell'esistenza della stessa, non può venire caratterizzato banalmente come esterno e quindi neanche come un normale oggetto esterno.

Si profila dunque un'implicazione tra la ricettività soggettiva del mondo esterno e la corporeità e questa comporta materialità e, dunque, quantificabilità: in questo senso la facoltà sensibile può essere detta davvero corporea e la sensazione può essere definita come «atto degli organi sensoriali»⁷⁴. La «modificazione» intrinseca a questo atto ha dunque, in primis, valore propriamente fisico: negare tale consistenza sarebbe una forzatura inversa al

⁷² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 135-136 [pp. 113-114].

⁷³ *Ibi*, p. 137 [p. 114].

⁷⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 137 [p. 114].

riduzionismo materialista⁷⁵. Anche per questo si è insistito su quella che potremmo chiamare esteriorità della ricettività: la ricettività in ordine alla conoscenza è comunque spiritualmente connotata, ma nondimeno possiede questa caratura, questa rimodulazione del concetto medioevale di «*passio praedicamentalis*» ovvero della modificazione del paziente in una materia comune a questo e all'agente.

Per avanzare ulteriormente Maréchal deve però approfondire, con Tommaso d'Aquino, l'aspetto meno direttamente critico e più manifestamente metafisico. Si è detto che sarebbe errato negare tanto il fattore spirituale della ricezione quanto l'aspetto materiale della sensibilità, stante l'evidente disomogeneità tra i due elementi. Resta da chiedersi: come si possono comporre? Per far questo è opportuno notare che tale condizione ricettiva, da una parte, va riconosciuta come necessaria e, dall'altra parte, non è certamente da intendere come un'unica e monolitica componente e, men che meno, come condizione sufficiente. La stessa sensibilità risulterebbe insensata e, anzi, impossibile se non vi fossero fondamenti ulteriori alla stregua di ricettività superiori e facoltà "passive" immateriali. Anzi, proprio questa complessa connessione di piani, su base sinolica, ci permette di riferirci alla stessa intelligenza umana sia come a una facoltà attiva (atto secondo), e persino costitutiva dell'oggetto, sia come a una facoltà ricettrice e, quindi, anche come a una facoltà «passiva». Il nodo della questione si risolve se si comprende il livello analogico e logico-ontologico essenziale: in quanto livello più basso tra le attribuzioni d'intelligenza, l'intelletto umano rappresenta anche il livello di maggiore passività;

[...] in senso generale, ovunque c'è *potenza*, si danno una certa ricettività e passività: un essere in potenza infatti non può, in quanto tale, attuarsi da se stesso⁷⁶.

In Kant e nella sua distinzione tra sensibilità e intelletto sembra essere venuto a mancare l'importante contributo di un simile discorso; senza considerare direttamente la creazione, nei suoi annessi e connessi, si tratta ora di ri-conoscere questa dimensione metafisica per spiegare la natura del soggetto. Nell'emanazione generale dell'essere, la potenza non è il puro (e contraddittorio) nulla, ma è il non-ancora essere, il non essere in quanto limite tra non realtà e realtà, è ciò che viene posto dalla-e-nella «prima limitazione dell'essere» in quanto tale: «l'essenza», considerata nella sua distinzione dall'essere, o la forma sussistente se considerata nella sua distinzione dall'atto d'essere.

A fronte di questa fondamentale distinzione, tra essenza ed essere, abbiamo perciò ribadito la differenza tra potenzialità e puro nulla per ricordare che la potenza indica passività nel senso di non-attività ma porta comunque in sé il riferimento a un atto preciso. Dobbiamo inoltre notare che la stessa forma *in quanto tale* non si connota tanto per la medesima potenza quanto per il suo atto e per la proporzione rispetto all'Atto che è Dio:

indica nello stesso tempo un grado di realizzazione positiva dell'essere e uno scarto tra questa realizzazione imperfetta e la perfetta realizzazione, ovvero la pura attualità d'essere⁷⁷.

Ancora una volta dunque, per meglio comprendere Maréchal e per guadagnare un quadro più preciso, non si può che mirare al livello analogico profondo, quello dell'attribuzione-proporzione d'essere, e osservare che la sottolineata non-sovrapposibilità tra la forma come essenza e l'atto d'essere dice dello scarto tra la generica realizzazione, contingente e imperfetta, e la pura attualità dell'essere in quanto realizzazione necessaria e perfetta. Proprio tale scarto, tra atto e Atto, misura per converso la «potenza della forma»: esso misura 'quanto' la forma in esame è essere (cioè atto) – rispetto all'Essere – e quindi anche 'quanto' non è (e

⁷⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 137 [p. 114].

⁷⁶ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 138 [pp. 114-115].

⁷⁷ *Ibi*, p. 138 [p. 115].

non sarà mai) essere e ‘quanto’ non è ancora (ma potrà) essere. Lo scarto metafisico fa insomma emergere quanto un’entità, come creatura che partecipa dell’atto del Creatore, sia passiva sotto il profilo formale e, cioè, definisce

per quest’ultima, entro i limiti della sua stessa natura (del suo grado ontologico), una possibilità e anche una ‘disponibilità’ a successive determinazioni: determinazioni accidentali, poiché la forma è già sussistente; puro arricchimento, senza «alterazione» della forma sussistente perché ogni forma, in quanto forma, è semplice; [...]»⁷⁸.

Perché però, a proposito della possibilità di cambiamento, connessa al limite essenziale, è stato appunto evidenziato non solo il positivo ma, in proporzione allo scarto tra relativo e assoluto dell’essere, anche il limite dettato dal grado ontologico? Perché per definizione una forma – e soprattutto una forma spirituale, per quanto finita – non è sostrato del cambiamento e, infatti, è eterogenea rispetto alla causa materiale e alla natura di questa; dunque le possibilità di modifica sono più legate all’aspetto di forma-potenza che non a quello di forma-atto. In sintesi la forma in quanto creata ha una potenzialità, in particolare in relazione alla materia, ma non può supportare qualunque tipo di modifica: in sé non può subire un mutamento sostanziale o non resterebbe se stessa. Ecco perché occorre specificare che le determinazioni di cui stiamo parlando arricchiscono e forniscono apporto di ordine «intenzionale»⁷⁹, ma sono accidentali rispetto alla forma nella sua sussistenza e semplicità: il soggetto diventa, per certi versi, altro da sé ma non per questo diventa davvero un altro sé.

Forse risultava già abbastanza chiaro il fatto che queste ulteriori forme, indispensabili alla determinazione e all’intelligibilità della sensibilità, potessero essere adeguatamente considerate solo: A) non prescindendo dalla forma essenziale (e dal suo limite); B) non cercando, per converso, di collocarle allo stesso livello di tale forma (sussistente spirituale). Tuttavia è stato opportuno sottolinearlo per esplicitare che questi elementi determinativi, per la precisione, sono dell’ordine dell’«idea» e per spiegare che, con questo livello, si intende “forma di forma” e “atto di atto” nel senso di forma in seconda di forma (prima) e atto secondo di atto (primo): è in questo modo che esse «partecipano all’attività immanente della forma originaria» come nuove specificazioni; è in questo senso che esse si possono dire addirittura «luminose». Maréchal prova a presentare la questione anche in altri termini, sempre rifacendosi alla prospettiva analogica di Tommaso d’Aquino, per evidenziare la mancanza, all’interno dello sviluppo critico kantiano, della declinazione del tema in ordine alla infinità e, soprattutto, ai diversi tipi di infinità. Per far comprendere il concetto di ricettività spirituale, infatti, l’autore afferma che

ogni forma, in quanto forma, possiede una certa infinità⁸⁰

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ In una nota – *PdM*, V, cit., p. 138, nota [p. 115, nota 3] – Maréchal riporta che la dicitura «intenzionale» designa, scolasticamente, tutto ciò che si rapporta alla funzione psicologica della conoscenza oggettiva – determinazione interna o termine immanente – e nella sua valenza pura, *ontologica*, indica qualcosa in più della semplice proprietà: l’autore cerca di sottolineare la dimensione trascendentale, ideale e dinamica dell’oggetto ‘conosciuto’ per evitare che venga confuso con un mero segno piuttosto che con una reduplicazione, materiale e statica, dell’oggetto ‘reale’. Specificando la valenza del concetto di *species* avevamo anticipato tale prospettiva: a proposito della *species impressa*, in particolare *intelligibile*, ci si è valse del concetto di similitudine; l’intenzionalità si presenta appunto come una sorta di similitudine, tra il reale e ciò che l’intelletto in se stesso concepisce, ovvero come un modo d’essere della realtà che non è né la cosa conosciuta né la sostanza dell’intelletto. L’importanza teoretica e la valenza anti-relativistica di queste notazioni di matrice tomistica emergono in modo netto: queste infatti rimarcano la distinzione e il collegamento tra le idee e le essenze reali, tra l’ideale e l’essere, e permettono di connotare il contenuto della mente non come un mero costruito bensì alla stregua della cosa stessa *così come* l’intelletto è capace di riceverla. Per un efficace approfondimento si rimanda alla voce «Intenzionalità», in *Enciclopedia Filosofica*, cit., in particolare pp. 5741-5742.

⁸⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 138 [p. 115].

almeno sotto l'aspetto di atto finito e unitario che partecipa dell'atto infinito e identico e che essa è 1) una «infinità di perfezione», cioè una partecipazione in-finita e perfettibile alla perfezione dell'essere, 2) in opposizione a quella «infinità di imperfezione» e di “opacità” che è propria della materia prima⁸¹, almeno sotto l'aspetto di sostrato infinitamente modificabile per divisione. Proprio in virtù di tale infinità formale, e della connessa e lucente immaterialità,

la forma, in quanto «essere naturale», può diventare, senza cessare di essere sé, «intenzionalmente» (idealmente) *altro* ..., anche se non intrinsecamente dipendente dalla materia⁸².

Questa è appunto quella ricettività che è stata definita *immateriale*, propria degli agenti spirituali creati, e che risulta essenziale per la conoscenza degli oggetti sia materiali sia immateriali. Tale ricettività insomma è condizione necessaria per la conoscenza in generale, tanto nell'aspetto sensibile quanto in quello intellettuale, e si presenta, secondo una diversa proporzione, anche nelle «forme sussistenti». Maréchal vuole sottolineare l'insensatezza, ben rilevata anche da Kant, di pensare in modo decisamente separato la sensibilità e l'intelletto ma, al contrario di Kant, ritiene indispensabile rilevare il livello intellettuale/spirituale sotteso alla stessa sensibilità.

L'obiettivo sarebbe quello di portare alla luce l'ineliminabilità della presenza di un a priori logico-ontologico, già sempre operante a qualunque grado della conoscenza, senza per questo scadere nell'intellettualismo più estremo o nell'innatismo. Certo, guardando alla prospettiva di avversione al più crasso empirismo, si potrebbe affermare che questa ricezione non-sensibile si realizza in virtù di principi innati; anzi, la somiglianza tra intelligenza umana e intelligenze superiori passa sicuramente per questa priorità dell'intelletto. Tuttavia è bene cogliere anche la differenza: si può davvero parlare di innatismo – posto che risulti una dicitura comoda e non fraintendibile – al massimo nei confronti degli angeli, i quali sono 'pure forme', essenze pienamente realizzate, e quindi non sono mai *totalmente in potenza* rispetto ai loro *intelligibili naturali*⁸³.

In generale, certo, il passaggio dall'atto primo, considerato come relativamente immobile, agli atti secondi, cioè alle determinazioni successive dell'atto, non si connota «totalmente e sostanzialmente» come un passaggio dalla potenzialità all'attualità: a livello sostanziale, infatti, lo stesso atto primo sussiste sia prima che dopo. Se tuttavia questo fatto vale, in una certa misura, per lo stesso uomo, è con le intelligenze angeliche che esso assume una più piena dimensione e, a maggior ragione, se si tiene presente che nel caso delle forme separate resta da considerare il principio dell'inalterabilità dello spirito puro. Quando invece alla potenza propria della forma in senso generico – e anche della forma spirituale generica – ovvero all'essenza intesa come limite, «rispetto all'esse» della stessa forma, si 'accosta' o 'aggiunge' quella insufficienza o «contrazione» indicata come «materia prima», allora a livello metafisico sia ha una potenzialità passiva maggiore. La conseguenza per quanto

⁸¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 7, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 138 [p. 115].

⁸² J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 138-139 [p. 115].

⁸³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 56, a. 1. Il discorso viene richiamato da Maréchal in nota – *PdM*, V, cit., p. 139, n. 1 [p. 116, n. 4] – dal momento che, in questo come in altri casi, la discussione su quel tipo di intelligenza, che si può definire angelica, è necessario per completare il quadro analogico, ma richiederebbe una discreta digressione rispetto all'argomento immediato. Per quanto concerne i soggetti sinolici in quanto enti spirituali, e quindi realtà che comunque manifestano una dimensione immateriale, possiamo invece rifarci a una affermazione che marca un certo realismo (anti-innatistico) e che vale per tutti i soggetti creati e, a maggior ragione, per il piano umano: il soggetto assume infatti «le forme estranee nella sua sostanza secondo l'attualità ultima del suo *esse* naturale: davanti a quest'*essere* soggettivo, le forme assimilate non cessano di conservare una certa indipendenza: appunto quel tanto di indipendenza che impedisce ad esse di confondersi con la perfezione 'naturale' del soggetto». J. Maréchal, *Le dynamisme intellectuel*, cit., p. 91.

pertiene alla conoscenza consiste nell'aver come condizione preliminare una ricettività chiaramente *esterna*: la pura potenza passiva, nel sinolo, è contraddistinta da ciò che enfaticamente si può denominare invadibilità.

In altri termini la «potenza passiva» è aperta a «una possibilità indefinita di determinazioni», ma queste possiedono per nature un certa esteriorità e, per questo, sono «alternanti e inammissibili»: esse sono riferite di volta in volta a ciò che è attualmente recepito e non possono essere contemporaneamente presenti; anzi, la materialità delle determinazioni non solo non le rende complementari ma di fatto le connota come reciprocamente escludentesi⁸⁴.

La materia è dunque solo esteriorità e negatività? Sarebbe una conclusione erronea. Vale sempre il discorso analogico: rispetto alla pienezza della forma e, soprattutto, alla pienezza dell'essere, la materia è certo limite, potenzialità passiva e negatività; tuttavia abbiamo visto che la potenzialità formale ha una sua positività, nel suo aspetto di perfettibilità, e attraverso l'analogia si può rapportare questo discorso alla materia (nel sinolo). In effetti la materialità, per quanto in sé inconoscibile, non rappresenta solo un banale e semplice ostacolo, almeno nella misura in cui non è mai davvero scissa dalla forma. La materia può e, anzi, deve apportare al conoscente umano – il quale è passivamente aperto 'soprattutto' «in virtù della materia» – elementi importanti; l'interpretazione da evitare è quella che sposa una esaustività di tale apporto. Infatti «la forma naturale del soggetto», nel momento in cui appunto «non è totalmente assorbita» dal versante materiale, permette allo stesso soggetto di andare oltre, di 'trascendere' a sufficienza per esercitare e manifestare le «proprietà formali»⁸⁵.

Questa 'trascendenza' si realizza in ogni soggetto materiale che sia capace di un'operazione «strettamente immanente». In un soggetto siffatto, la ricezione potrà, grazie all'unità indivisa e all'eccellenza relativa della forma di questo soggetto, tramutarsi in una ricezione immateriale, che implica conoscenza.⁸⁶

Tale «trascendenza» indica infatti un'operazione strettamente immanente, a livello operativo, e spirituale, a livello ontologico, e richiede un soggetto di natura appropriata, ovvero di essenza adeguata a questa capacità, tale da rendere comprensibile la stessa materia: il soggetto può quindi trasformare la ricezione fisica in ricezione immateriale, stante la non separazione dei due aspetti, e strutturare così la conoscenza; risulta consequenziale il fatto che la materialità venga nobilitata grazie all'unità indivisa del sinolo, su base formale, e quindi a quella che viene richiamata come eccellenza (relativa) della medesima forma.

La materia in sostanza non è mai materia-senza-forma e la conoscenza di ciò che è materiale è possibile perché allo stesso tempo, paradossalmente, è possibile partire dalla materia per andare al di là di essa. A questo proposito Maréchal richiama un'antica distinzione per far intendere come quest'ultima possibilità sia anche la risultante della continuità tra la ricettività sensibile e quella immateriale, o spirituale, della stessa facoltà

⁸⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 139-140 [pp. 115-116].

⁸⁵ Una simile articolazione del problema dell'alterità nel processo conoscitivo potrebbe anche apparire eccessiva a taluni interpreti; altri autori, tuttavia, sono in linea con la posizione di J. Lebacqz: quest'ultimo coglie bene il problema, gnoseologico-ontologico, dell'alterità nell'immanenza del soggetto e, anzi, sostiene che non è difficile da riscontrare, ma risulta non semplice da risolvere se non in una prospettiva come quella adottata da Maréchal; «è sicuramente senza interesse ripetere, come fanno parecchi autori, che il soggetto conoscente ha in esso la forma dell'altro in quanto altro [...]. La difficoltà è proprio comprendere come possa senza contraddizione cogliere come esteriore una realtà che non lo è». J. Lebacqz, *Le rôle objectivant du dynamisme intellectuel. Le problème et la solution du P. Maréchal*, in «Revue Philosophique de Louvain», 63 (1965), p. 236 ; d'ora in poi *Le rôle objectivant*.

⁸⁶ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 140 [p. 116].

sensibile nel soggetto senziente⁸⁷. In definitiva l'autore ha voluto evidenziare che proprio la materialità del soggetto corporeo, per quanto concerne la conoscenza, è da considerarsi un ostacolo ma (quasi) alla maniera dialettica dell'idealismo: un limite evidente che, però, offre l'efficace appoggio per il suo superamento. Ciò è naturalmente dovuto alla sinolicità, più volte richiamata, in senso dinamico; la componente materiale è legata a quella formale anche nel processo di progressione della conoscenza.

Anzi, il discorso può assumere la carature delle istanze kantiane, quelle che pongono in luce la connessione tra ricettività e attività a livello di intuizione a priori. In prima battuta si osserva che la materialità non comporta soltanto passività ma rende possibile la stretta e attiva connessione con le condizioni spazio-temporali e, di più, la 'sottomissione operativa' alle stesse: il medesimo soggetto umano si trova ad essere 'esteso' e, in più, il suo processo conoscitivo immanente è contraddistinto dalla successione. In seconda battuta, sulla base della prima, si evince che non solo non si può precludere un'attività specifica del soggetto, ma che si deve per contro evidenziare che il medesimo soggetto è connotato da fattori a priori e in definitiva assume a protagonista del processo.

Si tratterà dunque di comprendere meglio come la conoscenza umana, immateriale, è proporzionalmente passiva e attiva – rispetto al ruolo che in questa rivestono la materia e la forma dell'agente – e quindi inestricabilmente condizionata ma non meramente limitata dallo spazio e dal tempo. Comunque, come si può facilmente notare a livello di prima conclusione e di spunto ulteriore, in fondo ci si trova in piena sintonia con la «riflessione trascendentale» in senso critico, kantiano, e con la corrispondente scoperta delle «forme a priori» della sensibilità⁸⁸. Permangono senza dubbio significative differenze, ma queste sono oggetto di successiva analisi.

Semplificando si potrebbe affermare che in Kant «la sensazione *in quanto tale* rientra nell'ordine della conoscenza» del ««relativo» elementare» ovvero «del «puro dato» esterno»⁸⁹: è conoscenza, ma a livello incompleto, e non è autosufficiente e tale da svelare un importante fattore-limite. Il dato sensibile è in regime di dipendenza sia dall'oggetto sia dal soggetto: è il soggetto a essere il vero agente della conoscenza e, nella sua sinolicità e intellettività, deve subire questa limitazione, di caratura materiale, ma può conoscerla e superarla. Tale limitazione diventa quindi indice di relatività – nel senso di non-assolutezza della sensibilità e nel senso di intrinseca relazionalità (soggetto-oggetto) – e dice di una sottesa attività e di un'ulteriorità.

Questa osservazione naturalmente vale se con «relativo», in questo caso, non si intende solo ed esclusivamente un fattore *soggettivo*-arbitrario ma quella connessione che porta «all'affermazione kantiana della «cosa in sé»»: è il fenomeno come pensiero – o componente oggettiva del pensiero – che non può non rimandare a qualcos'altro (di più essenziale). Ecco allora che, proprio da questo punto, di fatto emergere un retaggio scolastico. Per meglio capirlo e anche per comprendere la portata della tesi kantiana, diventa opportuno distinguere la «sensatio qua talis» dal corrispondente giudizio primitivo di oggettività. La sensazione considerata in se stessa è relativa e quindi è ben diversa dal giudizio che se ne può trarre: il giudizio è assoluto, nella sua forma di giudizio, e soprattutto è un atto propriamente intellettuale, formale e dinamico applicato al dato sensibile. Il «puro dato sensibile» dunque, nel dipendere dal soggetto e dall'oggetto, li implica ma nello specifico «definisce» la propria

⁸⁷ Si tratta della differenza tra la *immutatio naturalis* e la *immutatio spiritualis* e il richiamo analogico dovrebbe essere abbastanza chiaro: essa da una parte non può che evidenziare una distinzione, quella che si può trovare tra natura e spirito, ma dall'altra parte riposa su di una connessione di fondo, quella che si può trovare nel sinolo. Come riferimento si può rimandare a Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, q. 78, a. 3, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 140 [p. 117].

⁸⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, *La materia della conoscenza, o la pura sensazione. A. Ciò che la materia presuppone fuori e dentro il soggetto*, cit., pp. 134-141 [pp. 109-117].

⁸⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 135-137.

limitatezza e «il loro limite comune». Esso è fenomeno nel senso che è proprio *relativo*: nel suo darsi non è di stretta pertinenza né del solo soggetto né del solo oggetto ma allo stesso tempo, per quanto diversamente, riguarda entrambi e sgorga dalla loro costitutiva finitezza⁹⁰.

Per Maréchal, se si accetta questa rilettura, si devono trarre alcune importanti conseguenze e, in particolare, tre connesse considerazioni.

La *prima considerazione*. La sensazione, così come la conoscenza in generale, è relativa sia al soggetto sia all'oggetto in quanto risultante dalla loro interazione e questa, come abbiamo specificato, è materiale ma, nel limite che tratteggia, fa emergere un dinamismo. Cosa significa questo? Tale «azione reciproca» tra agente e paziente, nella dimensione della materialità, ha luogo nello spazio e nel tempo e pertiene alla categoria della «quantità». Condizioni di tale situazione sono la permanenza della reciproca exteriorità, a livello di realtà sostanziale (materiale), e anche la coincidenza per «configurazione comune», a livello di realtà dinamica, nella fusione tra «azione» e «passione». Questa centratura sullo spazio-tempo dovrebbe richiamare da una parte i guadagni della filosofia critica e, dall'altra parte, spingere a rimodulare alcune riflessioni classiche – di Tommaso d'Aquino – secondo le quali il principio di distinzione dei sensi esterni deve essere cercato «nella divisione dello stesso oggetto formale proprio della sensibilità».

Ma perché sarebbe necessaria una simile ripresa? Perché questo principio distintivo non può essere ridotto alla componente materiale degli organi – la quale semmai dipende dalla natura delle facoltà nella misura in cui abbisogna di una forma-struttura – come vorrebbero gli empiristi e neppure alla «natura dell'ambiente interposto». In questo Maréchal fa emergere quel finalismo della natura per il quale non sono i 'luoghi' materiali a determinare le potenze: le facoltà in quanto strutture formali non possono essere improbabili proprietà emergenti della materia, della indeterminazione e dalla semplice somma della parti. Piuttosto sono questi luoghi, in virtù della forma, ad essere inseriti in un ordine e ad essere ordinati proprio rispetto alle facoltà. Per evitare poi una caduta di segno opposto, nel razionalismo, l'autore specifica anche che neppure le differenze ontologiche delle qualità sensibili degli oggetti, se considerate nella loro chiusura oggettiva, possono rappresentare tale principio distintivo: «non è quindi la qualità sensibile *in sé* che specifica immediatamente le potenze sensibili». L'oggetto formale è piuttosto la stessa realtà intesa, trascendentalmente, come relazionata al soggetto e, nel caso del senso, come corrispondente nel soggetto della realtà-in-mutamento: in senso critico è la percezione della mutazione spazio-temporalmente determinata o, in senso tecnico, l'«*exterius immutativum*» se considerato non «*materialiter sumptum*», come sarebbe la realtà ontologica (materiale) di base, bensì «*prout hujusmodi*»:

vale a dire, né più né meno, la *forma stessa* in base alla quale il mondo esterno (qualunque sia la reale ripartizione delle sostanza e delle qualità che lo compongono) modella attivamente i nostri organi sensibili⁹¹

In altri termini questa è la *forma stessa* (forma seconda e acquisita) se considerata nell'esteriorità della relazione: è la forma connessa alla dinamica in base alla quale l'oggetto-mondo esterno incontra (a priori) e, appunto, modella gli organi di senso. Si può così comprendere tale corrispondenza effettiva ma esterna e mutevole tra soggetto e oggetto: questa stessa forma, una volta impressa, è 'propria' tanto del soggetto quanto dell'oggetto ed è uno degli «*accidentia externa*» che rivelano proporzionalità intrecciate. Quali specificatamente? Da una parte tali accidentalità si rifanno a una passività e a una causa materiale (e formale) sia per l'oggetto sia per il soggetto; dall'altra parte, nello stesso tempo, le stesse accidentalità si rifanno a un'attività e a una causa efficiente (e finale) che

⁹⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 141 [pp. 117-118].

⁹¹ *Ibi*, p. 143 [p. 119].

coinvolgono sempre – per quanto in modo diverso – soggetto e oggetto⁹². Naturalmente queste relazioni di inerenza e causalità non vengono colte dal senso, il quale ricava semplicemente il mutamento nello spazio, l'«immutazione» spaziale, senza determinazioni ontologiche. Abbiamo presentato per esteso questa prima conseguenza anche perché da essa derivano due perspicui corollari: 1) l'immediatezza, la non-mediazione fisica tra il senso esterno e il suo oggetto e 2) l'*infallibilità della sensazione elementare*, dal momento che la ricettività “intenzionale” del senso è legata alla modificazione fisica.

Nell'«*exterius immutativum*», considerato come oggetto formale primario del senso, S. Tommaso discerne dunque con grande precisione l'elemento relativo che Kant chiamerà il «dato fenomenico», vale a dire la manifestazione immediata del reale non ancora rapportato, dall'intelligenza, all'assoluto di una realtà in sé⁹³

La *seconda considerazione*. Un'altra utile ripresa concettuale scolastica permette a Maréchal di sottolineare ciò che era implicito nella precedente conseguenza: la sensazione rimanda a una cosa-in-sé ma è ancorata alla superficie – ovvero a ciò cui è più propriamente proporzionata – e non può pervenire al livello metafisico dell'essenza, a quella «*ratio entis*» (*seu objecti intelligibilis*)» che è l'«attributo essenziale» raggiungibile solo con l'intelletto⁹⁴. In altri termini, in base a quanto riconosciuto, «Nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia quod quid est est objectum intellectus»⁹⁵, cioè la forma (prima) è condizione necessaria, in diversi gradi, ma non potrà mai essere il campo-oggetto specifico della ricezione sensibile bensì solo dell'intellezione. In effetti, per la precisione, nemmeno gli accidenti esterni sono possibili oggetti di sensazione, nella loro connotazione formale di *essenze accidentali*, ovvero in quanto nature comunque intime e strutturalmente oltre la superficie fisica.

La *terza considerazione*. Si potrebbe obiettare che, data la rimarcata connessione tra sensibilità e intelletto, possono esistere dei dati o degli stati sensibili ‘ibridi’, rispetto alla classificazione presentata, e che essi non troverebbero collocazione in questa teoria. In realtà proprio da essi arriva un'ulteriore conferma di tale dottrina, almeno nella misura in cui di fatto sono previsti dalla sinolicità del soggetto e rientrano nella nozione di «*sensibile per accidens*». Questo sarebbe l'oggetto di una conoscenza che è sì «distinta dalla sensazione» ma che è «accomunata per natura a quest'ultima». Esso è un attributo (sensibile o meno) dello stesso oggetto cui si riferisce la sensazione, ma non è immediatamente riferibile alla medesima sensazione, ed è conosciuto da un'altra facoltà come l'*intelligenza* o anche solo come una capacità sensibile ‘superiore’ (la *cogitativa* o l'*estimativa*). Per cercare di rendere un po' più chiaro questo passaggio lo si può pensare in termini operativi: questo elemento, non necessariamente solo sensibile, *non* è immediatamente *sentito* ma è connesso alla sensibilità; esso insomma non è il puro dato sensibile ma è oggetto di un giudizio, universale o particolare, legato in modo immediato e naturale alla sensazione attuale.

Perché il riconoscimento di questa peculiare ricezione ‘sensibile’ dovrebbe rispondere all'obiezione di cui sopra? Perché il sensibile in senso indiretto si estende tanto quanto la «*ratio entis praedicamentalis*» e anche oltre (fino al livello della *cogitativa*) e quindi copre tutto l'ambito in cui la sensibilità diventa conoscenza. Se si preferisce, si può affermare un po' paradossalmente che esso non lascia all'oggetto della sensibilità altro spazio che il sensibile in senso diretto, il “fenomeno” e, cioè, il relativo concreto. In estrema sintesi quando

⁹² La natura delle facoltà si può trovare indicata nell'espressione «*organa propter potentias*», che sottolinea la causalità formale delle potenze, mentre l'orientamento finalistico della materialità alla potenzialità attiva si può ritrovare nella connessa formulazione «*secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum*». *S. Th.*, I, q. 78, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 142-143 [p. 118-119].

⁹³ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 144 [p. 120].

⁹⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 57, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 144 [p. 120].

⁹⁵ *S. Th.*, I, q. 67, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 145 [p. 120].

il fenomeno porta alla coscienza «un oggetto», «un essere» – e dunque ogni volta che ««percepriamo» un «in sé» nella qualità sensibile» – da parte del soggetto si sta cogliendo non solo la sensazione immediata ma un «sensibile per accidens»: si fa così entrare in gioco una facoltà diversa dal (solo) senso e, nel giudizio risultante, la sensazione risulta già unita all'intellezione⁹⁶.

Un risultato importante raggiunto da Maréchal con questo tipo di riflessione risiede nella conclusione per cui la sensazione è soggettiva e oggettiva ma al modo di un giusto mezzo tra i poli: essa non è né troppo soggettiva, e quindi arbitraria, né troppo oggettiva e quindi chiusa e statica; anzi, non è in sé soggettiva più che oggettiva e se fornisce una «rappresentazione immediata e relativa» del mondo materiale, come di fatto fa, agisce nella misura in cui riesce a modificare i nostri organi. In questo modo è possibile cogliere l'oggetto «realmente» ma in senso generale, e superficiale, cioè non in quanto «entitativamente» distinto dal soggetto⁹⁷.

4.2. La causalità formale: l'a priori, la sua natura e il suo rapporto con la sensibilità

Il discorso sulla soggettività e sull'oggettività della conoscenza sensibile non può considerarsi adeguatamente prospettato se non viene rapportato anche alla dimensione più propriamente apriorica o, in senso critico, categoriale. In effetti si tratta pure di un rilievo di metodo: nella storia del pensiero, con l'eccezione degli empiristi più radicali, tutti i filosofi riconoscono una qualche forma di *a priori* nella conoscenza ovvero un elemento «logicamente e psicologicamente» anteriore alla ricezione del dato sensibile. Proprio per rimarcare tale dimensione alcuni – come Leibniz – hanno richiamato una delle declinazioni più attente di questo principio, di stampo scolastico, e ne hanno rimodulato la formulazione attraverso “l'esplicitazione” del fattore sostanziale: «nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse».

Il tomismo si trova in tale solco speculativo e delinea una sorta di ellisse attorno a due concetti: «l'esteriorità» o contingenza del dato sensibile e «l'apriorità» o necessità «della forma intelligibile in quanto intelligibile». Per comprendere meglio, si può sempre ricorrere alla proporzionalità analogica. La sensibilità infatti è causa della conoscenza analogamente a come la materia è causa della realtà: lo sono in modo effettivo e tuttavia, allo stesso tempo, la medesima sensibilità, rispetto all'intelligenza, e la medesima materia, rispetto alla forma e alla sua intelligibilità, risultano essere cause parziali e insufficienti⁹⁸. Nella dottrina kantiana, secondo Maréchal, si può per l'appunto notare qualcosa di più di un semplice riflesso di simili considerazioni: «ma per quanto ogni nostra conoscenza incominci con l'esperienza, non per questo tutte le conoscenze debbono sorgere dall'esperienza»⁹⁹.

Certo, nella riflessione kantiana non si analizza il rapporto tra materia e forma come cause e ancora meno quello, connesso, di potenza e atto; ciò però non significa che queste ultimi campi d'indagine non possano dare risultati convergenti. Anzi, se Kant ha di fatto riproposto e rinnovato la questione in termini moderni, cioè critico-trascendentali, allora può risultare ancora più opportuno vedere in quali aspetti la medesima questione dovrebbe essere per

⁹⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 145-146 [pp. 121-122].

⁹⁷ Cfr. *ibi*, *La materia della conoscenza, o la pura sensazione. B. La relatività della pura sensazione*, pp. 141-146 [pp. 117-122].

⁹⁸ Considerando il panorama generale, in effetti, la riflessione portata avanti dalla scolastica, seppure con rilevanti distinzioni, non ha certo messo in discussione l'origine esperienziale – e nello specifico sensibile – della conoscenza; tuttavia la stessa riflessione ha rilevato in molti modi la non-autosufficienza e la portata limitata di questa pur necessaria causa della conoscenza. «Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit». *S. Th.*, I, q. 84, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 147 [p. 122].

⁹⁹ Il riferimento dell'autore è a I. Kant, *Critica della ragion pura*, «Introduzione», tr. fr. Barni-Archambault, p. 35/p. 45; ed. Rosenkranz p. 695, come indicato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 147 [p. 123, n. 8].

converso riscoperta nei suoi termini classici: trascendente-trascendentali. In fondo si tratta della stessa dimensione del logos, che si modula diversamente nei due fronti, e per comprendere la effettiva natura dell'apriorità occorre recuperare e comprendere entrambe le vie. Inoltre, come abbiamo già rimarcato, è la stessa teoria kantiana a fornirci il vettore della ricerca: in questa teoria, per Maréchal, risulta pacifico che «il principio di ogni universalità» e, quindi, «il legame di ogni unità diversificata» risieda precisamente in una «condizione *a priori*»¹⁰⁰; se ci si appoggia a questo aspetto della dimensione trascendentale, siamo autorizzati a non escludere la possibilità di un portato ontologico 'forte'.

Per evitare fraintendimenti, però, è opportuno chiarire meglio a quale aspetto della teoria kantiana Maréchal si sta riferendo nello specifico. Di sicuro non si sta richiamando direttamente né il soggetto nella sua soggettività, con la psicologia, né l'oggetto nella sua essenza, con la metafisica, bensì un minimo comune denominatore: «la *priorità razionale dell'unità sulla differenza*». In Kant infatti viene per lo meno riconosciuto il fatto che (anche solo) a livello logico è impossibile il darsi della differenza senza l'unità come sua condizione apriorica; in definitiva la definizione tecnica dell'*a priori* kantiano è distintiva ma non preclusiva e quindi è generale e rimodulabile: non è carica *in se stessa* di quelle ulteriori proprietà logiche conferite – a torto, secondo Maréchal – dalle *conclusioni* della critica¹⁰¹.

L'aspetto cui ci si riferiva è dunque questo portato o, meglio, questo modo di intendere la scoperta, compiuta dalla critica moderna, di quei caratteri logici imprescindibili in quanto necessari alla funzione soggettiva. Quegli stessi caratteri logici dell'*a priori* in generale (sia soggettivo che oggettivo) erano già stati evidenziati, nell'ambito metafisico, da Tommaso d'Aquino ed è alla re-integrazione di questa eredità che ora si punta.

Proviamo a trarre qualche ulteriore elemento di riflessione. Cosa ci permette di comprendere questa integrazione di stampo metafisico? 1) Innanzitutto, in virtù dell'apporto analogico, ci svela che in ogni caso la molteplicità si dice in rapporto all'uno e, quindi, implica aprioricamente l'unità: se la pluralità non può essere prioritaria rispetto all'unità corrispondente, che la costituisce, deve valere la condizione di priorità opposta. 2) Questo stesso carattere unitario e fondamentale di (ogni) apriorità, cioè dell'elemento *a priori*, emerge più chiaramente se si considerano due fattori: 2A) da una parte, la diversità richiede una ragione della diversificazione ma – in quanto è già sempre una diversità unificata – ancora di più richiede una ragione dell'unificazione; 2B) dall'altra parte, la ragione dell'unità di sicuro non può essere la diversità in quanto tale. In sostanza si deve concludere che tale unità, nel suo essere *unificatrice*, deve quindi essere *a priori* rispetto alla diversità e che, in altri termini, l'unità come elemento *a priori* è principio – e almeno in questo senso causa – della molteplicità. Quest'ultima infatti si presenta come intelligibile ma anche come problematica, cioè risulta essere un effetto necessitante di una spiegazione ontologica. In virtù di questo stesso ragionamento si può anche suggerire un (più volte ripreso) approfondimento della questione sul rapporto tra apriorità e livello metafisico: una realtà è tanto più unitaria e *a priori* quanto più ha (o è) 'essere' – ovvero quanto più realizza il principio di identità e di non-contraddizione – e quindi, nella stessa misura in cui è unitaria e *a priori*, deve essere identica a se stessa e diversa da qualsiasi altra.

Ma cosa comporta in sintesi, sempre in merito all'*a priori*, una simile argomentazione di natura *analogica*? In ultima istanza, modulando il medesimo richiamo al principio di identità e di non contraddizione nella sfera della aprioricità e della causalità, si può giungere a due conclusioni essenziali. 1) A una maggiore unitarietà (di un ente reale o ideale) deve

¹⁰⁰ Per un ragguglio sintetico – ma un po' più ampio rispetto a quanto riportato – sul modo in cui Maréchal affronta e riassume il concetto di apriorità all'interno della prospettiva trascendentale kantiana, si può rimandare alla parte specifica contenuta nell'analisi sul metodo della *Critica della ragion pura* (cioè il Capitolo III del Libro II) in J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 109-124.

¹⁰¹ Cfr J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 147-148, n. 2 [p. 123, n. 10].

corrispondere un maggiore livello d'essere, una maggiore identità e quindi una maggiore apriorità rispetto al molteplice. 2) A una maggiore *unitarietà* corrisponde una maggiore valenza di principio e, in questo solco, una maggiore incidenza *causale* e una maggiore *differenza* dal causato. All'interno di questo orizzonte si staglia una conseguente e intrinseca verticalizzazione derivante dell'analogia e in particolare dal discorso su Dio. A) Considerando la necessità di spiegare l'essere, considerato come *a priori relativo*, in virtù della partecipazione all'Essere, considerato come *a priori assoluto*, si deve necessariamente affermare una maggiore somiglianza tra i due referenti in corrispondenza a una maggiore vicinanza delle connotazioni essenziali – com'è normale tra causa ed effetto – e, quindi, riconoscere che tanto più si dà identità in un essere tanto più si approssima l'Identità dell'Essere. B) Considerando la necessità di riconoscere la *Trascendenza* dell'Essere rispetto all'essere, cioè il fatto che è l'Essere, considerato come a priori, a costituire e a spiegare l'essere, considerato come a posteriori, e non viceversa, si deve necessariamente affermare una dissomiglianza maggiore rispetto alla somiglianza: si deve riconoscere che l'Identità non sarà mai davvero uguagliata dall'identità dal momento che l'essere non potrà mai essere l'Essere.

Se percorriamo questi spunti dovrebbe risultare abbastanza chiaro che una simile prospettiva, veicolataci da Maréchal, di fatto ci conduce di fronte a un'occorrenza emblematica del discorso *analogico e metafisico*: la proporzionalità, tra l'essere e l'identità rispetto all'Essere e all'Identità, ci riporta la corrispondenza degli esistenti ovvero una perfetta uguaglianza di rapporti a fronte della evidente diversità degli analogati. La proporzione, tra l'essere in sé e l'Essere in sé, ci svela la *partecipazione* nell'essere ovvero quella somiglianza, che è sempre anche (grande) dissomiglianza, tra gli analogati secondari e l'analogato principale. Lo stesso Tommaso d'Aquino infatti arriva a trarre da questo orizzonte speculativo sia una prova dell'esistenza di Dio sia un'affermazione della unicità divina – in quanto Essere e quindi in quanto unico essere davvero identico – e a individuare così la «condizione *a priori*» suprema, dell'esistenza e dell'unità, degli oggetti¹⁰². Proprio considerando la dottrina dell'autore possiamo cercare di fornire una ulteriore risposta alle domande che ci siamo precedentemente posti.

In modo esemplificativo possiamo riferirci a quando, da una parte, si afferma:

«Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis *causam* esse aliquam: *non enim diversa secundum se uniuntur*»¹⁰³

e a quando, dall'altra parte, si conclude

¹⁰² Probabilmente può risultare utile cogliere l'occasione e porre brevemente l'attenzione su una questione ricorrente e sottesa a simili riflessioni – per quanto in parte esuli dalla presente linea del discorso – ovvero specificare che nelle argomentazioni di Tommaso d'Aquino vi è una chiara distinzione tra il problema dell'esistenza di Dio e quello della sua unicità e, tuttavia, non vi può essere davvero una separazione. Vi è infatti una possibile (e tentata) tipologia di critica alle – o anche solo una rivisitazione di stampo 'logico' delle – prove che concludono al riconoscimento di un particolare attributo di Dio, per poterne affermare l'esistenza: questa consiste in (estrema) sintesi nell'affermare che la conclusione delle dimostrazioni non può portare subito a riconoscere un'unica realtà ma, al massimo, a sancire l'esistenza di "almeno una" realtà con quelle caratteristiche. Se a livello di logica formale questa osservazione è ben comprensibile, a livello di inferenza metafisica, invece, questo stesso rilievo non ha molto senso e può, anzi, diventare contraddittorio: ciò cui si perviene per spiegare i limiti del reale, ovvero l'assoluto dell'essere, non può venire inteso e presentato come un genere o un insieme e neppure come un ente tra gli altri, e nemmeno come il primo anello di una catena di enti, ma solo come l'essere stesso. Le prove ricordate portano in sostanza all'essere intrinsecamente identico. Come potrebbe esistere un secondo essere in senso pieno? Per distinguersi esso dovrebbe non-essere l'altro e, cioè, l'essere; in altri termini il 'secondo' dovrebbe implicare il non essere e, consequenzialmente, non potrebbe essere l'essere in senso pieno. Quindi le famose prove non possono che portare all'essere eminentemente non molteplice che costituisce il fondamento, necessariamente unico, degli enti.

¹⁰³ S. Th., I, q. 65, a.1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 148 [p. 123].

«Hoc autem quod est *esse* communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est *ergo* esse *unum essendi principium*, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo»¹⁰⁴.

Precisiamo subito che a Maréchal risulta evidente che questo livello metafisico e analogico del principio, logico-ontologico, supera la portata della dottrina kantiana d'apriorità: esso suppone «la dimostrazione che l'unità dell'essere non si esaurisce nell'unità dell'atto astrattivo». Ma ancora una volta si ribadisce che questa eredità non è in sé in conflitto con la prospettiva critica moderna: il principio fondamentale è lo stesso su cui si fonda, secondo i dettami della medesima critica, «la necessità dell'apriorità». Inoltre «l'apriorità della condizione unificatrice» – come l'apriorità di una categoria, per esempio – comporta non già una mera generalizzazione dei termini ma un'equivalente «universalità dell'oggetto unificato», peraltro in modo simmetrico rispetto a come l'universalità suppone l'apriorità, e questo è un rilievo fondamentale sia in Kant¹⁰⁵ sia in Tommaso d'Aquino¹⁰⁶.

A tal proposito in Kant, per quanto non esplicitamente, si può ritrovare almeno in parte ciò che Tommaso d'Aquino sostiene in modo chiaro. Ogni forma, in quanto apriorica rispetto alla materia, costituisce una dimensione universale. Certo, nella prospettiva critica moderna la forma sembra possedere solo una dimensione logica, mentre nella prospettiva metafisica classica si connota in senso sia logico sia ontologico. Tuttavia l'asserto che lega l'apriorità della forma alla sua universalità può valere in entrambi i casi; ciò è dovuto al fatto che la forma in quanto tale non viene totalmente «assorbita» dalla materia e soprattutto, in senso assoluto e metafisico, può «porre in atto» un'altra materia: «*Forma, in se considerata, communis est ad multa*»¹⁰⁷; in più tale forma risulta essere comunque condizione basilare di conoscenza, nel soggetto, e una volta divenuta (anche) forma ideale rappresenta «un principio permanente di determinazione oggettiva», il cui effetto si estende virtualmente al di là dell'oggetto pensato.

Per quanto dunque la differenza tra un'impostazione più o meno forte della dottrina della forma risulti chiara a Maréchal, siamo chiamati a riconoscere che, a prescindere dal grado specifico, ci troviamo chiaramente di fronte a una condizione a priori, a una condizione che è connotata da «una proporzione rigorosa» tra forma soggettiva, come «principio di conoscenza», ed «estensione possibile della conoscenza oggettiva». A livello metafisico la questione è abbastanza lineare e si può tentare una prima e parziale traduzione nei termini delle intuizioni pure kantiane: se la forma inerente al soggetto non implica vincoli spaziali, allora l'estensione *possibile* sarà localmente indefinita, e se non implica vincoli temporali, allora l'estensione *possibile* sarà temporalmente indefinita¹⁰⁸. Cosa dovrebbe significare questa traduzione? In forza della formalità, propria del soggetto in un modo e dell'oggetto in un altro, la conoscenza non è limitata né allo spazio né al tempo da cui parte e in cui si muove. Una proprietà oggettiva dipendente da una «condizione formale *a priori*», anzi, ne condivide le «possibilità logiche»: essa si costituisce come «universale». In definitiva vale una certa biunivocità: «le proprietà oggettive di una condizione *a priori* sono universali» e «le proprietà universali» non possono che essere fondate «su una condizione *a priori*», almeno nella misura in cui rappresentano le unità delle realizzazioni particolari. Un possibile

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Se si avverte la necessità di un ragguaglio storico – seguendo il suggerimento dell'autore – si può rimandare ancora al Libro II e, in particolare, al Capitolo III di J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 109-124.

¹⁰⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 148-149 [pp. 123-124].

¹⁰⁷ *S. Th.*, I, q. 7, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 149 [p. 124].

¹⁰⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 12 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 149 [p. 124].

esempio: se la vita appartenesse a un corpo in quanto corpo – universalità – allora farebbe parte delle condizioni logiche di possibilità – a priorità – di qualunque individuo corporeo¹⁰⁹.

Certo, è chiaro – come abbiamo rimarcato in precedenza mediante alcuni spunti di riflessione – che esiste anche un livello precipuamente metafisico del rapporto universalità-apriorità e che esso riguarda inevitabilmente al di là della pura “critica” in senso moderno. A questo proposito – per portare un esempio estremo che aiuti a capire la differenza di impostazione – si può pensare alla conoscenza delle cose future ovvero all’intellezione di possibilità non ancora realizzate. Per l’uomo questo sapere non si dà in concreto e, tuttavia, è possibile una previsione sui caratteri «*virtualmente preesistenti*» sia nella realtà sia nel pensiero: se il possibile in sé non esiste, e non può essere conosciuto, dall’attuale al possibile si può operare un passaggio conoscitivo universalizzante. Da una parte, dunque, l’analogia d’essere rappresenta ancora una volta una base fondamentale per una simile affermazione: solo in una simile prospettiva si può parlare in modo adeguato di un rapporto tra realtà e idealità che comprenda sia il livello dell’attualità sia quello della possibilità. Dall’altra parte però, pure in questo caso, non è impervio tentare una modulazione in termini critici: le «condizioni *a priori*» degli oggetti conosciuti valgono «ugualmente, in proporzione a questo *a priori*», per tutti gli oggetti afferenti (passati o futuri): «*Rationes futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiae*»¹¹⁰.

In sostanza, pur permanendo evidenti differenze nel versante citato, è tuttavia possibile avvicinare Tommaso d’Aquino e Kant e rintracciare nelle loro indagini almeno un certo riconoscimento del medesimo principio logico di apriorità. Per chiarire meglio proprio lo statuto di tale principio, secondo Maréchal, è comunque opportuno richiamare la questione sollevata da Tommaso d’Aquino circa l’origine dell’universalità e, soprattutto, di quell’universalità che permette la *previsione* e persino l’acquisizione, almeno per alcuni aspetti, di «verità necessarie ed eterne». Sia per l’Aquinato sia per il filosofo gesuita essa non può attuarsi nella semplice astrazione dall’immediato, nella più banale generalizzazione del particolare, e deve implicare inevitabilmente «la *permanenza, nell’ordine reale, di una condizione a priori*»: una struttura logica e ontologica che è intrinseca all’essere – e alle sue molte manifestazioni – e che dunque possiede connotazioni sia trascendentali sia trascendenti e che, cioè, è coestensiva a tutto l’essere e si distingue secondo i piani ontologici.

Potrebbe apparire leggermente sbrigativo dare per scontato l’esistenza di tali verità eterne, ma, rimodulando brevemente alcune osservazioni antirelativistiche già presentate, si dovrebbe capire facilmente come mai risultino ultimamente innegabili: anche per negare ‘davvero’ l’esistenza di simili fattori, occorrerebbe presupporre l’eternità della verità di questa negazione. Fatta questa doverosa precisazione, resta però da chiarire quale sia il citato rapporto tra trascendentale e trascendenza nel caso delle verità eterne. Maréchal rileva che tali verità richiedono, nello loro idealità, delle corrispondenti intelligenze e in definitiva delle corrispondenti realtà – data la relazione trascendentale tra essere-verità ed essere-intelligenza – o, meglio, non possono non rimandare alla Realtà eterna che è Intelletto eterno: esse in sintesi rimandano all’eternità stessa di una realtà che è «intelligenza, origine e forma indefettibile di verità»; senza questa Intelligenza non avrebbe senso parlare di verità assolute e nemmeno di verità in generale: «*Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna*». Circa la verità in generale in effetti, se si guarda ai termini della critica moderna senza abbandonare o obliare l’ascendenza scolastica, si può argomentare che l’universalità dell’astrazione sarebbe una semplice universalità di privazione, una possibilità negativa, se,

¹⁰⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 149-150 [pp. 124-125].

¹¹⁰ *S. Th.*, I, q. 86, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 150 [p. 125].

per assurdo, fosse priva di questo radicamento nell'eternità e nella necessità della verità e se fosse avulsa dalla dimensione dell'analogia e dalla permanenza logico-ontologica¹¹¹.

Una simile universalità astrattiva, infatti, non potrebbe possedere oggettività e necessità ovvero – per usare un'espressione quasi paradossale – una “virtualità reale”: con questa espressione si vuole indicare il possibile rapporto tra reale e ideale, la possibilità ideale innesta sull'attualità e colta dal pensiero, il quale rapporto deve essere radicato in un principio attivo come è, eminentemente, in Dio in quanto identità di realtà e idealità. L'universalità 'depotenziata' indicherebbe al più una privazione di alcuni aspetti, di alcune determinazioni formali e finali, ma non sarebbe un'idea fondata sull'essenza reale: questa universalità spuria non potrebbe essere quell'universalità *positiva* che rende presente sempre e ovunque, a livello ideale, la sua corrispondente realtà. Certo, se lo si desidera, si potrebbe comunque parlare di universalità anche in questo caso, ma al massimo si tratterebbe (appunto) di una universalità *negativa* – di cui la materia 'in sé' come pura potenzialità è la rappresentazione migliore – e cioè della semplice privazione di distinzioni che vale 'sempre e mai' allo stesso tempo. Dunque senza intelligenza non avrebbe senso parlare di verità, senza l'intelletto non vi sarebbe il concetto e – considerando per via di analogia il rapporto tra sfera immanente e sfera trascendente – senza la realtà permanente di un intelletto creatore e di una realtà-verità eterna non vi sarebbero l'oggettività e la necessità dell'universale¹¹².

Secondo l'autore infatti «l'apriorità logica», il logos come radice dell'universalità nel suo senso positivo, è fondata da questa condizione trascendentale e trascendente e deve dunque seguire l'analogia che rapporta il finito e l'infinito dell'essere e dell'intelligibilità: è la proporzione dell'«apriorità ontologica», tra a priori relativo e a priori assoluto, la quale si estende dalla verità imperfetta e dall'intelletto contingente fino alla verità perfetta e all'*intellectus aeternus*. Si può anche cercare di comporre una traduzione di questo richiamo logico-ontologico in termini sia critici sia metafisici: la limitazione e la contingenza dell'intelligenza umana, e della sua apriorità, denunciano la condizionatezza e quindi l'impossibilità per l'intelletto umano di essere la condizione vera e ultima delle conoscenze; questi caratteri di finitudine dunque rimandano a quell'*a priori*, superiore e ontologico, che è l'incondizionato *reale* – come si evince bene dalla struttura che intreccia a priori e a posteriori nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio in quanto verità necessaria e intelligenza suprema – ovvero all'Essere che sostiene nell'essere sia il soggetto conoscente sia l'oggetto conosciuto.

[...] la condizione che rende veramente universali e necessarie le nostre conoscenze sarà non soltanto l'anteriorità limitata e la permanenza contingente delle nostre intelligenze finite, ma innanzitutto un *a priori* superiore che domina e nello stesso tempo informa le nostre facoltà e i nostri oggetti¹¹³

In questo solco Maréchal segue Tommaso d'Aquino nel sostenere che il principio fondante di ogni apriorità (logica) si trova nella «partecipazione» (ontologica) «attiva» dell'intelligenza all'Intelligenza. Tenendo sullo sfondo questo intendimento logico-ontologico, si può addirittura parlare di una sorta di innatismo delle condizioni *a priori*. Il richiamo alla partecipazione è importante per comprendere che in realtà non si sta affermando l'esistenza di concetti innati ma quella di strutture essenziali e 'illuminanti' della conoscenza:

¹¹¹ «Aliquid esse *semper et ubique* potest intelligi dupliciter. Uno modo quia *habet in se* unde se extendat ad omne tempus et omnem locum, sicut Deo competit esse *ubique et semper*. Alio modo quia *non habet in se* quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam [...], sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse *ubique et semper* [...]. Sed *ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, si quis sit aeternus*», *S. Th.*, I, q. 16, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 151 [p. 126].

¹¹² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 151 [p. 126].

¹¹³ *Ibi*, p. 151 [p. 126].

esse sono forme a priori che, come tali, non possono derivare dall'esperienza e che, però, sono costitutive di questa e aprono attivamente il soggetto a tutta la realtà e a tutto il sapere¹¹⁴. Per quanto comunque non ci si trovi di fronti a una professione di platonismo (o neoplatonismo) non sorprende che per un filosofo kantiano tale declinazione metafisica e tale radicamento trascendente del valore veritativo dell'a priori e dell'oggetto della conoscenza – possiamo usare a tale proposito l'espressione *oggettivo trascendente* – abbiano valore *problematico*. Tuttavia tale problematicità non deve necessariamente essere intesa come premessa alla denuncia di insolubilità, o di impossibilità, come in molti casi è stato sostenuto: attraverso di essa si può per converso aprire la strada all'affermazione *del trascendente come oggetto* in quanto condizione di possibilità suprema sia dell'esistenza sia della conoscibilità di ogni oggetto d'esperienza¹¹⁵.

Di primo acchito potrebbe anche sembrare che Tommaso d'Aquino non parli di apriorità in termini sostanzialmente convergenti con la critica kantiana. Se però questo può essere vero nel momento in cui, con una simile affermazione, si intende sottolineare che nella dottrina tomista è preminente quell'orizzonte ontologico messo in secondo piano nell'ottica kantiana, non è più vero quando, mediante la stessa affermazione, si intende presupporre una incomunicabilità dei due versanti.

Una importante smentita alla separazione radicale arriva dal discorso sull'oggetto formale delle potenze operative («ratio formalis objecti»): è la condizione formale che struttura l'area di competenza propria di ciascuna facoltà rispetto alle occorrenze materiali. Maréchal in questo modo estende il discorso fatto per la “species”, sui principi e sulla ragione di conoscenza del fenomeno, e pone particolare attenzione alle potenze (operative) passive. Queste sono facoltà proprie del soggetto, e in questo senso sono operative, tuttavia non sono davvero attive e quindi risultano più problematiche quando si cerca di determinare la loro afferenza all'*a priori*. L'intendimento dell'autore è quello di mostrare come, anche in questo caso così vicino all'ottica critica, sia la formalità logico-ontologica con la sua aprioricità, e non il semplice oggetto materiale, a differenziare e quindi a connotare le potenze¹¹⁶.

Per cercare di avvicinare da subito l'intendimento critico moderno, si può cominciare a esporre la questione attraverso la dinamica ‘interna’ del soggetto. Da questo punto di vista è plausibile affermare che l'oggetto formale in generale è quell'aspetto sotto il quale i singoli oggetti, ‘concreti’ e ‘materiali’, vengono rapportati alla specifica potenza. L'aspetto metafisico emerge considerando che la determinazione e la delimitazione di questo ‘oggetto’ è dovuta a un principio, naturalmente formale, che presiede alla potenza stessa, ‘misura’ l'assimilazione e la apre alla connotazione trascendentale e dinamica.

Per capire questo primo passaggio occorre rifarsi all'analogia e può essere utile considerare anche il principio opposto, rispetto alla determinazione e alla forma, ovvero la materia. La materia come tale non abbisogna di una precisa commisurazione al soggetto e alle sue facoltà per essere compresa – anche per il semplice fatto che da sola non può essere davvero compresa – ma solo in tale materia prima, in quanto pura indeterminazione, può non vigere alcuna condizione preliminare. La materialità del soggetto può certo spiegare il legame tra questo e l'oggetto sul fronte della medesima proporzione di materialità, ma tale fronte non è totalizzante, non è sufficiente a spiegare la determinazione e l'oggettività della conoscenza e, meno che meno, a spiegare la realtà nella sua intelligibilità: in definitiva non è in grado di

¹¹⁴ «Et sic etiam, in lumine intellectus agentis, nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur», *Verit.*, q. 10, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 152 [p. 127].

¹¹⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *A. Considerazioni generali sull'a priori nella conoscenza sensibile. Apriorità e universalità*, pp. 146-152 [pp. 123-127].

¹¹⁶ «Proprie illud assignatur objectum alicujus potentiae, vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata: unde coloratum est proprium objectum visus», *S. Th.*, I, q. 1, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 152-153 [p. 127].

prospettare l'intero rapporto trascendentale soggetto-oggetto. Ecco perché diventa necessario ammettere una proporzione formale, declinata sulle singole capacità del soggetto, come premessa della conoscenza dell'oggetto. In questo senso l'oggetto formale indica il fatto che le potenze possono essere più o meno attive ma sono tutte qualificate – sono in-formate e in proporzione alla forma dell'oggetto e del soggetto – e che, per questo, si può addirittura affermare che (pre)contengono alcuni predicati dei loro possibili oggetti¹¹⁷.

Maréchal previene una possibile obiezione all'interpretazione dell'analogia in questo ambito, attraverso Tommaso d'Aquino, e nota che se, da una parte, le potenze passive in quanto passive – si vedrà in particolare l'intelletto possibile – stanno agli oggetti in modo effettivamente analogo a come la materia prima sta alle forme che riceve, dall'altra parte tale corretta evidenziazione della passività deve essere integrata con il discorso precedente e quindi con il ricorso alla forma. In sostanza si sottolinea che questo rilievo di somiglianza tra la potenza conoscitiva e la materia vale per la questione della indeterminazione o, meglio, della potenzialità delle facoltà, ma è incompleto e non può prescindere dall'atto delle facoltà stesse: questa indeterminazione è insomma da intendersi «*all'interno dei limiti dell'oggetto formale di queste potenze*». In altri termini l'oggetto formale, come «specificazione dell'atto primo di una potenza», non può non essere a priori rispetto alle singole possibilità della facoltà e di conseguenza non può essere impresso dall'esterno¹¹⁸.

Le «potenze passive» infatti sono considerate comunque «potenze operative», come già ricordato, e a questo proposito Maréchal sottolinea alcuni punti. A) Tali facoltà possono essere classificate come 'non attive' nel senso che sono «*assimilatrici*» e non «*produttrici*» del loro oggetto. B) Queste stesse facoltà tuttavia, nell'ottica dell'assimilazione, non subiscono semplicemente le modifiche ma sono costitutivamente 'proiettate' ad assimilare l'oggetto. C) Queste potenze inoltre, prima delle operazioni particolari, «si trovano in *atto primo*» e ciò implica un livello, seppur minimo, di attività. In sintesi esse rappresentano quantomeno una possibilità (fisica e limitata) tendente alla realizzazione e in questa misura prefigurano la forma generale dell'oggetto; il discorso kantiano sulla sensibilità come attività del soggetto non è troppo distante da una integrazione con questa impostazione.

Se poi si vuole mantenere l'accento sulla passività, ciò non pregiudica l'avvicinamento alla rivoluzione copernicana operata da Kant. In effetti si può parlare di una prefigurazione "ad incavo" e occorre comunque tenere presente che quest'ultima: 1) sussiste in virtù della forma e della finalità naturale della potenza o non sarebbe determinata e dinamica; 2) evidenzia in se stessa, in una peculiare analogia tra gli oggetti esterni e l'oggetto interno, una convergenza e una 'sproporzione'. Nello specifico la convergenza e la sproporzione riguardano l'azione esterna prodotta sui sensi dalla materialità, la quale è contraddistinta da molteplicità e contingenza, e l'oggetto formale, cioè l'oggetto formale delle *potenze* in quanto tali, come fattore unitario e necessario ovvero come esigenza costitutiva (di ordine e stabilità) propria della facoltà.

Ai fini di una migliore comprensione, probabilmente, può risultare abbastanza efficace una esemplificazione paradigmatica, offerta da Tommaso d'Aquino, a proposito del rapporto tra sensibilità e formalità. Da una parte si può affermare che l'oggetto formale – o almeno un aspetto dell'oggetto formale – della potenza visiva, cioè ciò che essa strutturalmente *esige*, è il «coloratum» in quanto tale; dall'altra parte si può parimenti affermare che ciò che viene impresso non è la figura colorata in sé ma è 'soltanto' *questo* o *quel* «coloratum». Attraverso questo esempio dovrebbe risultare sufficientemente evidente sia che l'oggetto formale è «infinitamente più ampio» delle singole percezioni sia che rientra in una precisa analogia: in sostanza esso si presenta come l'universale inteso in senso sia generico, cioè come astratto dalla materia particolare, sia specifico ovvero come universale rispetto a quel particolare

¹¹⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 153 [p. 128].

¹¹⁸ Cfr. *ibi*, p. 153, n. 1 [p. 128, n. 13].

oggetto. Per usare dei termini più netti e quasi esagerati, si può concludere che a tale universale in effetti «accade (*per accidens*)» anche di trovarsi nel concreto delle operazioni sensorie e di rapportarsi al dato esterno; nonostante ciò, tuttavia, l'universale come oggetto formale, in sé, resta strettamente immutabile.

Se l'universalità rimanda all'apriorità, a livello di dinamica conoscitiva (si acquisisce prima l'astratto rispetto all'oggetto singolo) come a livello di pura logica (prima del concetto prossimo all'essenza emerge l'essenza ideale), l'oggetto formale di una potenza deve parimenti essere considerato secondo questa dimensione di apriorità. 1) L'oggetto formale è *a priori* rispetto agli oggetti singoli, alle acquisizioni particolari ed esprime «una proprietà di natura», un «*per sé*»¹¹⁹; 2) in particolare, tale oggetto, esprime la legge dell'atto primo e naturale della facoltà, è ciò che fornisce la struttura all'effetto, cioè al concetto del singolo ente, e che manifesta la forma e il fine dell'azione del soggetto. In tutto ciò si può addirittura azzardare e riconoscere una certa continuità tra Tommaso d'Aquino e Kant: per entrambi si deve riconoscere l'esistenza di un'universalità apriorica e formale per il darsi dell'esperienza del concreto; l'inevitabile diversità, tra le prospettive dei due pensatori, risiede anche in questo caso nella questione del fondamento ovvero nel fatto che il realismo tomista, a differenza della critica kantiana, non si arresta al livello del 'solo' intelletto¹²⁰.

Nello specifico, l'Aquinate riconosce che «ogni *a priori* logico o funzionale» deve avere una base reale cioè attuale: esso in sostanza è sempre fondato «nell'assoluto metafisico» e quindi, in ultima analisi, anche nel caso dell'oggetto formale delle potenze, che pure è «oggetto nel soggetto», il carattere di origine, e di fondamento, non è ricondotto alla potenza come tale, alla capacità intellettuale del soggetto nella sua virtualità, ma viene attribuito alla priorità incondizionata dell'atto in quanto realtà. In questo caso cosa significa affermare che l'atto è prioritario sia logicamente sia ontologicamente rispetto alla potenza? Significa che se si afferma l'esistenza di potenze conoscitive e, addirittura, di un oggetto formale delle stesse – come Maréchal ritiene che facciano Kant e Tommaso d'Aquino – allora occorre pervenire sia all'atto del soggetto sia a quello dell'oggetto.

Come in tutte le occorrenze in cui si ripropone la dottrina dell'atto, inoltre, si mette in rilievo che, in questa indagine, non ci si può fermare all'attualità immanente e limitata: per capire quest'ultima è necessario giungere al riconoscimento dell'infinito atto creatore che pone in essere sia l'atto del soggetto sia quello dell'oggetto, alla Realtà trascendente che attualizza ogni altra realtà. L'analogato principale dell'orizzonte dell'atto è naturalmente l'Atto puro che 'forma' ovvero crea lo stesso reale e «che muove facendosi desiderare»¹²¹. D'altra parte Tommaso d'Aquino sostiene anche che nel principio formale di ogni creatura – secondo l'analogia appena richiamata a proposito dell'atto e dell'immanenza-trascendenza – sussiste la tendenza alla «perfetta attualità» originaria e, cioè, all'*a priori* supremo: sulla base del livello di somiglianza tra unità e Unità, cioè sempre sulla base dell'analogia, viene intrapreso un movimento di ritorno a Dio; «*Omnia intendunt assimilari Deo*»¹²².

Tornando al campo specifico, ma guardando appunto a questa scala analogica, secondo Maréchal si può osservare che proprio le facoltà conoscitive, da cui è partita questa analisi,

¹¹⁹ «Non quaecumque diversitas objectorum diversificat potentias animae, sed differentia ejus ad *quod per se potentia respicit*». *S. Th.*, I, q. 77, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 155 [p. 129].

¹²⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 154-155 [pp. 128-129].

¹²¹ In J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 155 [p. 130] viene riportata la dicitura *kineî os erômenon*.

¹²² Maréchal fa riferimento a un passaggio della *Somma contro i Gentili (Liber de Veritate Chatolicae Fidei contra errores infidelium* ovvero *Summa contra Gentiles*). L'edizione che adatteremo come modello per i riferimenti e per eventuali spiegazioni e traduzioni è quella delle Edizioni Studio Domenicano, 3 voll., Bologna 2001; essa è sostanzialmente uguale alla versione utilizzata e citata da Maréchal nelle sue opere – dalle quali riportiamo le citazioni – anche se va osservato che non sempre i codici latini coincidono in modo perfetto. Il riferimento all'opera sarà abbreviato, conformemente alle diciture di Maréchal, in *S. c. G.* In questo caso si rimanda a *S. c. G.*, 3, 19 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 155 [p. 130].

fanno occupare al soggetto un posto di rilievo o, se si vuole, «un grado privilegiato» nella gerarchia di questo “reditus” della creatura al Creatore. Il loro stesso oggetto formale costituisce un modo di veicolare tale tensione: una volta ricondotto a questo orizzonte, tale oggetto si presenta come il rimando alla sfera dello spirito, della trascendenza, del *logos*. Per natura il grado della gerarchia cui si fa riferimento, infatti, è determinato in generale A) dall’essere e, scendendo nel dettaglio, B) dalla natura delle facoltà intellettive: da una parte l’intelligenza implica e rivela in generale (A) la spiritualità della forma e dell’atto, l’essere semplice e aperto a quell’ulteriorità – che è Verità e Realtà insieme – di cui lo spirito partecipa; dall’altra parte le stesse facoltà intellettive come atti secondi possono essere intese nel dettaglio (B) come partecipazioni, limitate, all’Intelletto sussistente in quanto causa efficiente e finale. In conclusione: la natura intrinseca delle facoltà, dipendente dall’essere del soggetto, determina la forma «della loro aspirazione verso la pienezza dell’atto» e, quindi, struttura «il loro oggetto formale».

L’autore inserisce dunque la dimensione dell’ordine ontologico nella prospettiva gnoseologica moderna, ma ritiene che per chiarire e completare il quadro sia obbligatorio passare da questo versante del discorso sulle facoltà intellettive – importante ma incentrato per lo più sul soggetto, sulla sua forma e sulla sua tensione all’Oggetto – alla controparte complementare: è opportuno esplicitare di più i caratteri del richiamato e corrispondente piano dell’oggetto (formale). In realtà non si tratta nemmeno di un passaggio radicale: l’oggetto formale rispetto all’oggetto in generale è da intendersi come intrinsecamente mediano e come essenziale mediatore «tra due ordini di relazione». L’oggetto formale è insomma da considerare come una duplice e interconnessa apriorità se si guarda 1) «agli oggetti particolari» e 2) «al soggetto conoscente». Nella prima occorrenza esso rappresenta «l’unità universale» (*a priori* in senso logico), mentre nel secondo caso è la forma della «tendenza naturale» (*a priori* in senso psicologico o gnoseologico). L’oggetto formale modula quindi proprio la struttura del *logos* in quanto «getta un ponte» – senza creare il problema del terzo uomo – tra il soggetto e l’oggetto; tale ponte, inoltre, è per molti versi analogo a quello tra atto e potenza. In che modo? In sostanza si può ravvisare una proporzionalità: da una parte l’universalità formale e il corrispondente rimando all’atto universalizzante del soggetto, dall’altra parte gli oggetti particolari almeno nella misura in cui questi ultimi rappresentano gli universali “acquisibili”; da una parte abbiamo dunque l’attualità, nel soggetto, di quegli oggetti che, dall’altra parte, sono *in potenza* rispetto all’acquisizione effettiva da parte del medesimo soggetto¹²³.

Certo, nel caso in cui si consideri il termine “potenza” al di fuori dello stretto rapporto tra atto e potenza e quindi ci si avvalga (pure) del significato di capacità attiva, allora bisogna per converso riconoscere che l’oggetto formale è anche «*la potenza stessa*» del soggetto: la formalizzazione del dato, il suo essere inserito in un orizzonte formale, indica in questo caso la capacità di attuazione intellettuale dell’uomo rispetto alle particolarità esterne; queste ultime in effetti non sono solo subite ma sono ricevute dal conoscente come «atti secondi» di perfezionamento. Incorporando questa osservazione si può dunque affermare che, nella conoscenza, è in gioco una diversa ma mutua attuazione tra i due poli e che l’oggetto formale è precisamente «la condizione comune», il metaforico luogo di completamento reciproco e di unità «per connaturalità». Tale connaturalità quindi non solo è *analogamente* traducibile in quella intercorrente tra atto e potenza, ma costituisce il punto di ‘transito’ tra le speculari e intrecciate (due) condizioni «di apriorità».

In altri termini, per il soggetto, «l’oggetto formale definisce *alcune condizioni generali di eventuali oggetti*»; per l’oggetto, all’inverso, esso «definisce *alcune condizioni generali di eventuali soggetti conoscenti*». Maréchal, dunque, in prima battuta rileva che sul versante

¹²³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 155-156 [p. 130].

(psicologico o gnoseologico) del soggetto non c'è soggetto senza oggetto, che l'*a priori* «può agire solo su una materia ad esso proporzionata, che lo precontenga in potenza» (l'«affinità trascendentale» kantiana); parimenti egli nota, sul versante (logico) dell'oggetto, che l'universalità come astrazione oggettiva passa dalla potenza all'atto in virtù del legame trascendentale con un soggetto capace di tale operazione e dunque per mezzo di un *a priori* «proporzionato a questa attuazione».

La soluzione cui porta questa teoria dell'oggetto formale è dunque una simultanea definizione:

un *grado di conoscibilità* dell'oggetto conoscibile e un *modo di conoscere* del soggetto cognitivo¹²⁴.

Ci troviamo di fronte all'individuazione del legame trascendentale tra un potenziale soggetto e un potenziale oggetto. In seconda battuta però l'autore, che non ignora la parziale estraneità di alcuni dei presupposti rispetto al versante critico moderno, ammette l'opportunità di riconoscere che l'asserto metafisico in questo caso poggia su precise e dirimenti «condizioni ontologiche»: 1) a livello orizzontale occorre tenere presente la natura 'noumenica' e la «potenzialità reciproca» di oggetto e soggetto; 2) a livello verticale occorre tenere presente la rispettiva e complementare «partecipazione», del medesimo oggetto e del medesimo soggetto, «all'unità dell'intelligenza creatrice». Quindi ci troviamo di fronte (anche) a un'analogia "forte": essa prevede sia proporzionalità sia proporzione tra relativo e assoluto; in virtù di questa si attraversa l'attualizzazione, diveniente e immanente, di oggetto-soggetto per giungere all'attualità, pura e trascendente, di Oggetto-Soggetto.

Questo secondo rilievo può apparentemente sollevare alcuni dubbi di compatibilità tra le dottrine Tommaso d'Aquino e di Kant; tuttavia l'autore non vuole intendere che la verità sia contenuta 'solo' nei presupposti metafisici. Ci si può comunque fermare alla prima istanza, almeno inizialmente, e si può pure prescindere dalla considerazione delle *cause essendi*: anche solo in questa prima fase si può scoprire «la «ratio cognoscendi» immediata», propria di alcune condizioni logiche del rapporto oggetto-soggetto, e quindi si può scoprire un primo aspetto del *logos* attraverso l'apriorità emergente dall'oggetto formale¹²⁵.

Risulta infatti generalmente pacifico – anche se non sempre privo di alcuni problemi interpretativi – il fatto che una prospettiva critica parta proprio dai contenuti della coscienza e che cerchi appunto «le condizioni universali di possibilità della conoscenza», le quali necessiterebbero di una fondazione ulteriore rispetto a quella fornita dall'immediato rapporto oggetto-soggetto. Maréchal quindi concorda, per molti versi, su questa e comprende i motivi che portano autori come Kant ad 'arrestarsi' ad essa; lo scarto si registra quando, proprio per rendere adeguatamente ragione di questa prospettiva, si capisce che non si può dividerla acriticamente. Sia per il critico sia per il metafisico, all'interno dell'indagine sull'esperienza, bisogna giungere a un riscontro basilare: l'incontro evidente e inaggrabile tra il dato, che nella sua esteriorità è a posteriori ed è irriducibile alla coscienza, e il principio, l'*a priori*, che rappresenta il fattore universale, necessario e unificante. Alla base di ciò, tuttavia, per il metafisico non è sufficiente riconoscere la funzione ricettrice e unificatrice di un soggetto e la fenomenicità di un oggetto: occorre andare oltre e riconoscere l'incidenza dell'essenza del soggetto e dell'oggetto, la loro noumenicità, e quindi anche l'analogia, ad esempio, nei rapporti di contingenza e necessità tra reale e ideale, nella circolarità di a posteriori e a priori a partire dalla realtà.

Stante questa precisazione, potrebbe sorgere ancora una volta l'obiezione di prima: non si possono dare davvero molte possibilità di convergenza tra i due fronti. Maréchal però ritiene

¹²⁴ *Ibi*, p. 157 [p. 131].

¹²⁵ Cfr. *ibi*, p. 157 [p. 131].

che, anche senza esplicitare completamente il livello metafisico, i principi a priori individuati dal filosofo critico siano sufficienti a testimoniare il legame con la questione ontologica: essi infatti comprovano la dimensione noumenica e, sotto questo profilo, arrivano a connotare in modo adeguato il soggetto conoscente. In altri termini l'io-penso kantiano, per quanto sia diverso e più 'fruibile' rispetto all'ego cogito cartesiano, suggerisce comunque una ulteriorità reale rispetto alla sua natura di funzione e, anzi, proprio nella sua funzione costitutiva, dell'oggetto della conoscenza, fa emergere qualcosa in più rispetto alla 'sola' unificazione.

A tale proposito si può rimandare alla differenza tra la causalità formale di Kant e quella di Tommaso d'Aquino e, parallelamente, si può ricordare il significato del (duplice) passaggio dalla potenza all'atto della conoscenza presentato in precedenza. Nel caso specifico della filosofia critica moderna siamo da una parte al livello minimo del riconoscimento di questo processo ma, dall'altra parte, notiamo comunque un riconoscimento, un implicito riferimento a quell'analogia che ripropone a livello ideale o, meglio, al livello del conoscibile il rapporto potenza-atto proprio della realtà. Per quanto la forma reale, il noumeno, sia considerato inconoscibile (intellettivamente), per altro verso si riconosce la necessità di un rapporto tra il soggetto-noumeno, potenzialmente conoscente, e l'oggetto-noumeno, potenzialmente conosciuto, alla base della capacità del soggetto conoscente (in atto) di strutturare l'oggetto conosciuto (in atto).

In estrema sintesi si tratta di riconoscere la complementarità tra il soggetto e l'oggetto, sia come potenza sia come atto, o meglio ancora: tra le "facoltà" del soggetto in quanto condizioni *a priori*, le quali emergono distintamente nell'indagine critica, e l'oggetto formale raggiungibile con l'astrazione, che rappresenta un possibile e fecondo recupero dell'eredità classica. Sotto questa complementarità riposa la convergenza tra il trascendentale 'soggettivo', cioè il livello – ben sviluppato dalla critica – che considera l'oggetto secondo le sue condizioni di possibilità nella coscienza, e il trascendentale 'oggettivo', il quale – già sviluppato dalla scolastica – rimanda all'essenziale rapporto veritativo tra la realtà del conoscibile e la realtà del conoscente. Maréchal quindi afferma che la conoscenza come tale, se è «l'atto del conoscibile», cioè se è l'attuazione della potenza del conoscibile in virtù dell'atto del soggetto, deve godere «di una priorità logica sulla potenza» ovvero sul soggetto come potenzialmente conoscente e sull'oggetto come potenzialmente conosciuto. Se però vi è questa priorità logica, la quale è una specificazione della priorità intrinseca a ogni rapporto potenza-atto, allora è indubbio che «esiste qualcosa di *a priori*», una apriorità imprescindibile sia per Kant sia per Tommaso d'Aquino: a questo punto dovrebbe risultare abbastanza chiara l'importanza della continuazione e dell'approfondimento del tentativo, in parte già delineato, di riconoscere «la natura e la portata di questo *a priori*»¹²⁶.

¹²⁶ Cfr. *ibi*, A. *Considerazioni generali sull'a priori nella conoscenza sensibile. L'a priori e l'oggetto formale delle potenze*, pp. 152-158 [pp. 127-132]. F. Marty propone una lettura che proietta il discorso di Maréchal verso un confronto con Heidegger e Weil. Di fatto la discussione di una simile interpretazione ci porterebbe, in parte, fuori dalla linea argomentativa; tuttavia questo non ci impedisce di giovare di alcune osservazioni. L'autore rileva infatti alcuni dei fattori precedentemente trattati: nello specifico osserva la vicinanza tra Maréchal, Tommaso d'Aquino e Aristotele (viene anche citato il passo di *Metafisica* A 1, 980 a 1-2), in merito al tema della sensibilità e dell'intelletto, e rimarca che la questione del fenomeno e del trascendentale – ovvero la questione della possibilità dell'oggetto propria di Kant – necessita di una simile impostazione. L'unità dell'oggetto non può essere considerata frutto di un insieme fortuito ma, al contrario, indice di necessità e universalità. Tale unità (in quanto unità) si origina indipendentemente dall'esperienza ed è quindi *a priori* rispetto all'oggetto (in quanto fenomeno): il 'paradosso' di questa aprioricità, se si pensa alla sua supposta funzione analitica, risiede nella sua dimensione sintetica, dimensione che il metodo trascendentale deve appunto esplicitare nelle sue condizioni di possibilità. F. Marty, *Méthode transcendantale et ontologie*, in *Au point de départ*, cit., 159-160; d'ora in poi *Méthode transcendantale et ontologie*.

4.3. La compossibilità di apriorità e ricettività

In prima istanza, come tratteggiato in precedenza, va rilevato che esiste un'apriorità che, per alcuni versi, è da considerarsi passiva e che tuttavia, proprio in quanto apriorità, non può mai essere totalmente passiva: è l'a priori della sensibilità, ciò che Tommaso d'Aquino sintetizza, ad esempio, nel concetto «*Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis*». La sensibilità, come facoltà (in parte) passiva del soggetto, rientra a pieno titolo in tale semplice ma fondamentale constatazione: essa riceve il dato, sensibile, e tale ricezione non può che avvenire nelle possibilità e nei limiti del 'recipiente', di ciò che attua la ricezione stessa. Nella sensibilità, in altri termini, vigono «disposizioni generali e permanenti», ovvero *a priori*, rispetto al dato particolare e proprio tali disposizioni strutturano il 'recepto'. Dal momento che ci si è chiesti a più riprese se i concetti di forma e di a priori dell'orizzonte metafisico siano avvicinati agli omonimi della prospettiva critica, il discorso può essere ulteriormente specificato e, in questo caso, ci si può interrogare sull'identificabilità della concezione appena ricordata con le «forme *a priori* della sensibilità» di Kant. Ovvero: è possibile che queste ultime aprano a una dimensione ulteriore e, cioè, non riduttivamente soggettiva? La risposta dipende dall'accezione del concetto di "ricettività".

Per prima cosa si deve valutare e ci si deve intendere sull'occorrenza estrema: esiste una ricettività puramente passiva? In altri termini: si può parlare di una sorta di apriorità *negativa*? In effetti per Maréchal è possibile, ma in realtà si tratta di un'espressione tendenzialmente impropria: questa evenienza si verifica solo nel caso e nella misura di un paziente propriamente *materiale* ovvero di un ente che è essenzialmente contraddistinto dalla materia; in effetti questo ente è 'aperto' alla ricezione materiale ma non è minimamente attivo in questa 'dinamica'. Si è più volte osservato, infatti, che il livello di apriorità è analogo e corrisponde al livello della forma: la proporzione d'essere della forma è anche la proporzione dell'apriorità e viceversa; l'ipotetica ricezione di una forma da parte della pura e indifferente materia, quindi, di per sé non implica «alcuna determinazione *a priori*» e designa una indeterminazione apriorica. Per conseguenza la piena effettività di questa occorrenza è legata alla (impossibile) esistenza di una dimensione solamente materiale. Questo ci porta ad affermare che se si considera la materia per come realmente è – ovvero sempre e comunque formata – il sinolo risultante ha anche una sorta di apriorità negativa ma solo in senso lato dal momento che, allo stesso tempo, esiste in quanto determinato dalla forma; per quanto possano esserci delle possibilità di perfezionamento 'materiali', il sinolo può ricevere ulteriori determinazioni solo nella misura in cui la forma preesistente non esaurisce le possibilità ricettive della materia¹²⁷.

Una sensibilità puramente materiale – similmente a come la intendono gli empiristi – rappresenta dunque un'accezione ambigua, o impossibile, e non sembra adattarsi davvero alla prospettiva critica kantiana. L'apriorità della materia appena delineata, cioè l'indeterminazione nella potenza, è appunto negativa, nel senso che esclude a priori ogni forma esistente e ogni determinazione attuale: essa non esprime ciò che rende possibile un'apertura e un'attività conoscitiva ma, al massimo, circoscrive l'indifferenza della materia in generale. In altri termini, in un ipotetico 'soggetto' capace di ricezione solo materiale, non si potrebbe avere alcuna apriorità positiva, cioè non si avrebbe alcuna vera apertura alla realtà e non vi sarebbe conoscenza oggettiva. Perché? La «passione» esercitata attraverso la materia, cioè una ricezione materialmente veicolata, sarebbe in definitiva la stessa per un soggetto intelligente come per un qualunque ente 'paziente': passiva e superficiale¹²⁸.

All'opposto ci si potrebbe allora interrogare, con Maréchal, circa la possibilità di attribuire una certa "immaterialità" alla potenza sensibile, almeno quando questa viene intesa come

¹²⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 158-158 [p. 133].

¹²⁸ Cfr. *ibi*, pp. 159-160 [pp. 133-134].

facoltà umana. Anche questa volta si può sfruttare un'analogia di proporzionalità – ricordando quanto è stato prima affermato circa la necessità di un a priori positivo – e notare che così come, da una parte, i sensi sono essenziali ma non sufficienti per il darsi dell'intera facoltà sensibile, così, dall'altra parte, l'inevitabile alterazione fisica non rappresenta l'intera realtà della sensazione e quindi occorrerà ammettere una forma di cambiamento 'spirituale' per quest'ultima. Avvalendosi della terminologia specifica di Tommaso d'Aquino, l'autore afferma che la sensazione suppone due immutazioni ovvero due mutamenti interni, di cui uno fisico-naturale e uno spirituale: il primo indica «l'alterazione accidentale» della materia mentre nel secondo si riconosce «l'attuazione di una potenza di ordine superiore» e propria «della forma in quanto forma»¹²⁹.

Certo, questa linea ci porta oltre Kant e andrà ripresa ancora più avanti, ma in sostanza sembra convergere con la lettura critica più di ogni riduzionismo esperienziale.

In effetti questo discorso mira, tra le altre cose, a mostrare due punti connessi: 1) come la proposta di Kant costituisca un tentativo di superamento di alcuni scogli concettuali, di matrice empiristica e scettica, che derivano dalla supposta equivalenza tra sensibilità come pura ricettività e oggettività; 2) come tale tentativo non possa avere successo senza un recupero dell'orizzonte ontologico. In altri termini si vorrebbe spiegare che non solo l'apriorità non esclude l'oggettività ma è, anzi, il solo fattore che può garantire a più livelli quest'ultima¹³⁰.

Per inquadrare correttamente la questione in effetti è opportuno rifarsi all'analogia – e quindi anche alla gerarchia – dell'essere. Partendo dal basso si può osservare che, per quanto riguarda la questione della sensibilità, l'uomo rappresenta un caso decisamente a sé: la sensibilità è attribuita agli animali in generale e per certi versi persino ai vegetali, ma nell'uomo sussiste in sinergia con la sottesa e connessa razionalità. In ultima istanza è proprio in questa specificità (di valore anti-empiristico e anti-materialistico) e non nella pura sensazione che risiede la possibilità di oggettivazione o, meglio, di conoscenza oggettiva. Infatti, anche le caratteristiche umane più materiali e vicine all'animalità non costituiscono una componente autosufficiente ovvero un aspetto puramente 'animalesco', alieno e isolato. Queste sono integrate nella totalità dell'umano e, insieme, rimandano a una natura di ordine superiore: nel loro aprirsi a una dimensione ulteriore rispetto al qui-e-ora, rivelano di dipendere da ciò cui aprono; la ricettività "spirituale", l'aspetto immateriale della sensazione, a livello metafisico rappresenta dunque l'apice della facoltà sensibile, il suo perfezionamento e il suo presupposto. Contemporaneamente, se si guarda dall'alto, questo massimale della capacità sensibile configura pure una «partecipazione inferiore», una somiglianza al ribasso rispetto alle proprietà di ricezione che sono proprie delle «forme sussistenti» e, cioè, delle «intelligenze pure».

In termini ampi, e per spiegare l'opportunità di quest'ultima osservazione, si può affermare che tutti gli esseri 'viventi' sono simili nell'essere ricettivi, ma si deve parimenti notare che questa ricettività si dà a diversi gradi: si va dal livello puramente materiale a quello puramente spirituale e, per capire come si colloca l'uomo in quanto ente sinolico, occorre ora accennare anche a quest'ultimo livello, in cui – stando sempre alla pagina di Maréchal – vengono raggruppati gli angeli. Gli spiriti puri, essendo comunque creati, hanno una loro potenzialità e, nel caso in oggetto, ciò si traduce nel fatto che essi non possiedono in sé e integralmente tutti gli elementi conoscitivi: essi devono ricevere i principi della loro conoscenza (degli oggetti esterni sia spirituali sia materiali) e proprio per questa ricezione vige una somiglianza tra loro e lo spirito umano. Allo stesso tempo, tuttavia, questa

¹²⁹ «*Spiritualis autem [immutatio dicitur] secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale [...]*». *S. Th.*, I, q. 78, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 160 [p. 134].

¹³⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, B. *L'apriorità ricettiva della sensibilità. L'immaterialità della potenza sensibile*, cit., p. 160 [p. 134].

mediazione di principi, almeno in quanto avviene in forme aprioricamente separate dalla materia, è intrinseca: è una ricezione diretta da Dio, «dalla Causa prima e creatrice», dall'Atto puro che è la stessa Sapienza, e quindi si differenzia da quella tipicamente umana, da quella mediazione che non può che essere estrinseca in quanto (anche) materiale ovvero che non può che provenire dagli oggetti esterni.

Attraverso la riflessione di Maréchal, dunque, si devono riconoscere – a meno di voler attribuire una vera capacità di conoscenza oggettiva anche agli animali – due conseguenze. 1) La sensibilità umana è oggettiva in quanto razionale, in quanto è permeata dalla razionalità ed è quindi parimenti contraddistinta da una certa apriorità rispetto alla pura sensibilità considerata in sé. 2) Proprio per questa apriorità, intrinseca alla razionalità, l'uomo si avvicina agli spiriti puri e al tipo di conoscenza che essi possiedono; per converso si distingue da queste realtà in quanto solo per questi spiriti – che non possiedono idee innate anche se si avvicinano a questa condizione – vale una 'mediazione' di tipo non materiale.

In questo senso i principi della conoscenza angelica possono addirittura essere indicati come «innati», o almeno come decisamente «*a priori* rispetto agli oggetti», in confronto al caso umano. Ma cosa comporta ciò? Di certo, con questa dicitura di innatismo-apriorità, non solo non si sta escludendo la valenza oggettiva di questi principi ma, anzi, si sta affermando un maggior grado di oggettività, un'oggettività dovuta al collegamento con le cause più che con gli effetti¹³¹. Ci si potrebbe ancora chiedere perché ci siamo soffermati su questo 'maggior grado' circa l'oggettività della conoscenza. Vale la consolidata indicazione: si è voluto sottolineare il valore analogico e, mediante questo, mettere in luce il fatto che «l'*innatismo delle idee angeliche*» è un'apriorità tale da escludere la necessità della materia ma non l'oggettività; si potrebbe anzi arrivare ad affermare che l'apriorità di questa tipologia di conoscenza è tale da 'magnificare' la medesima oggettività, e proprio in forza del radicale trascendimento della materia, dal momento che permette di raggiungere l'essenza in modo più diretto e puro. Se si prende come punto di paragone relativo questo 'innatismo angelico', possiamo dunque arrivare ad affermare che, stanti le due precedenti conclusioni, un grado minore ma comunque oggettivante deve valere per l'*apriorità* umana: in questo versante si tratta in sostanza della «*priorità della forma*» (della facoltà) rispetto alla singola operazione¹³².

Nella stessa scia speculativa l'autore prende poi in considerazione un'altra possibile obiezione contro ogni livello di apriorità nella conoscenza. Anche in quest'occasione, Maréchal si rifà a Tommaso d'Aquino (nel commento di Caetano) e al suo tentativo di chiarire il rapporto di unità nella differenza.

Per conoscere un oggetto da sé distinto il soggetto deve "ricevere" in qualche misura – e 'immanentizzare' – gli elementi fondamentali dalla causa prima; questo riferimento alla ricezione non indica affatto un'autentica passività dei soggetti ma sottolinea il fatto che la fonte della realtà deve essere anche la fonte della conoscenza. Vediamo di capire in quale senso. Questo "ricevere" avviene direttamente se il soggetto è angelico, perché allora le forme reali vengono viste in Dio stesso, oppure indirettamente se il soggetto è umano; nel caso particolare dell'uomo, data l'insufficienza della ricezione diretta, il soggetto deve ricevere anche in modo estrinseco, ovvero mediante la sensibilità, l'*altra* forma.

¹³¹ «Unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium: ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul [...]; aliarum vero naturalium, tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret» *S. Th.*, I, q. 56, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 161 [pp. 134-135].

¹³² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, B. *L'apriorità ricettiva della sensibilità. L'apriorità non esclude l'oggettività*, cit., pp. 160-161 [pp. 134-135].

Questa prospettiva può sollevare qualche domanda e probabilmente un dubbio: in questo modo sembra che si neghi l'introiezione della forma perché si afferma che questa forma derivante dall'esterno, in particolare se ricevuta con l'apporto della ricezione materiale, non deve essere già posseduta dal soggetto in regime di identità; di conseguenza non dovrebbe essere necessaria una immanentizzazione al modo della intenzionalità: tale forma è e dovrebbe restare «formam alienam». Inoltre, a livello formale, è per alcuni versi indiscutibile il fatto che un soggetto non possa diventare ««altro» in virtù dei caratteri che gli sono propri» e che debba semmai darsi una differenziazione nel divenire.

A tale proposito, per capire meglio il terreno dell'obiezione, può essere utile richiamare da subito la distinzione logica di base per genere e specie (e differenza specifica). Il genere proprio ha una certa precedenza – si pensi all'astrazione – rispetto alla differenza essenziale specifica (e ultima), la quale negli angeli coincide con la differenza individuale, anche se dal punto di vista dell'esistenza vi è prima la specie rispetto al genere. In questa prospettiva potrebbe sembrare che la ricezione della forma, come passaggio e acquisizione di una forma 'altra', debba sempre avvenire in seguito alla ricezione del genere; tale ricezione formale, quindi, sembrerebbe al massimo a posteriori anche per gli angeli – a meno di identificare il genere con la specie – ma allora una sua immanentizzazione nel soggetto, data la distinzione che viene implicata tra la forma del soggetto e le forme degli oggetti (al modo dell'alterità/estraneità), risulterebbe difficile perché si tratterebbe di un'aggiunta che romperebbe l'unità del genere anziché portare il soggetto verso l'unità propria del concetto.

Possiamo affermare che simili interpretazioni sono conseguenti a un uso fallace o, quantomeno riduttivo, dell'*analogia* dell'essere. In questo caso coinvolgono anche l'esempio estremo dell'angelo per una ragione non secondaria: l'indagine intorno allo statuto ontologico e gnoseologico della forma separata, per quanto possa sembrare non immediatamente in linea con la ricerca che stiamo effettuando, diventa anche un sistema per comprovare, a livello speculativo, la tenuta della teoria ovvero per articolare un quadro di tutte le possibilità di intellesione sulla base dei concetti di essere e verità che andiamo configurando. In questo caso il dilemma si concentra sulla apparente impossibilità di conciliare unità e opposizione a livello ideale e quindi all'interno del soggetto, di qualunque soggetto, e in particolare dell'agente di tipo angelico. Sembra infatti che sia inevitabile rilevare la difficoltà o addirittura l'impossibilità dell'immanenza di caratteri differenziali, e dell'apriorità oggettivante sottesa, per almeno un paio di motivi. Quali?

Un *primo* motivo sarebbe quello dell'indifferenziazione dovuta alla genericità. In questa prospettiva è la priorità attribuita al genere, come indicato in precedenza, a costituire il problema. La *species* (gnoseologica) "innata" delle altre essenze angeliche – in sostanza la conoscenza 'preventiva' delle altre forme separate da parte di ciascun angelo – non si potrebbe dare perché dovrebbe avvenire secondo il genere prossimo e, in questo modo, tale conoscenza porterebbe confusione. Gli attributi generici, che sono propri di ciascun angelo, si confonderebbero infatti con quelli degli altri esseri angelici; in questa condizione, per come è presentata da questa lettura distorta, non solo le altre forme separate potrebbero essere indicate solo in modo virtuale – e soprattutto in modo confuso – ma lo stesso angelo, considerato al singolare, non possiederebbe l'unico principio immanente di distinzione ovvero, appunto, la differenza rispetto al genere prossimo.

Un *secondo* motivo sarebbe quello della estraneità dovuta alla differenza. In questa prospettiva è la mancanza di una individuazione materiale a fare problema. Nella misura in cui si ammette l'esistenza di una specie (ontologica) che non si suddivide «in individui intraspecifici», ovvero il darsi di forme reali pure che fanno specie a sé stanti, dobbiamo ammettere che la stessa specie deve costituire per ciò stesso, e di per sé, «la differenza ultima» e individualizzante di queste nature. Data questa distinzione, tra specie e specie, ci sarebbe però un problema – sempre stando alla lettura distorta – ovvero sembrerebbe

impossibile il darsi di qualunque apriorità, nella conoscenza, che implichi la «distinzione reciproca»: questa distinzione dovrebbe avvenire all'interno della specie. La conclusione di questa interpretazione è chiara: ove si riconoscesse una precisa differenziazione formale, come si sostiene nel realismo, questa non potrebbe che rimandare a un'ultima differenza, ma questa sarebbe radicalmente 'altra' rispetto alla specie e, in definitiva, sarebbe del tutto «inattuabile e inattuabile»¹³³.

Il dubbio sotteso al secondo motivo può comunque essere formulato anche in un'ottica diversa. La domanda di fondo potrebbe essere questa: se un ente individuale è la sua stessa specie, come si può ritenere che a livello di conoscenza possieda, e soprattutto che possieda a priori, la determinazione differenziale tra sé e gli altri? Se la specie in questo caso indica la forma specifica 'individuale', allora non ci dovrebbe essere la possibilità di determinare l'individualità delle singole forme. Un angelo non potrebbe dunque possedere o ricevere l'ultima differenza di un altro angelo, a prescindere dalle altre considerazioni che si possono fare in merito alle forme separate, almeno nella misura in cui con 'forma' si rimanda a 'atto': la forma infatti dice di una attualità e l'atto costituisce la differenza attuale; l'atto è in sostanza l'essere in quanto attuazione e, quindi, è anche determinazione ultima e ciò che, in senso lato, funge da "blocco" rispetto alla potenza o, meglio, alla sua genericità. Ma allora – concedendo per il momento la (apparente) indeterminazione dell'apriorità angelica – diventa naturale chiedersi anche quale possibilità potrebbe avere l'uomo, come entità capace di conoscenza ma comunque inferiore all'angelo e alla sua intelligenza pura, di possedere un livello di apriorità e di immanenza che permetta di accedere alla differenziazione, dal momento che risulta impossibile per l'angelo stesso?

Esiste anche una sorta di completamento dell'obiezione. Nel sinolo la materia gioca un ruolo importante nella individuazione dell'ente; in questo senso la materia sembra "aumentare" l'estraneità di una forma rispetto alle altre. Nella stessa misura, quindi, dovrebbe rendere difficile l'immanenza dell'altro inteso come oggetto ideale nel soggetto; questa immanenza, inoltre, dovrebbe comunque avvenire «per una potenza di questo soggetto» – l'attualità dell'ente ideale dipende dall'attualità del soggetto ma anche da una possibilità dell'ente reale da cui deriva – ovvero in forza di una possibilità non (ancora) attuata. «Nella misura in cui questo soggetto» dovesse possedere già in atto (*a priori*) «una determinazione» esistente nell'oggetto, non vi sarebbe più possibilità di ulteriore ricezione: se la forma ricevuta dall'oggetto a livello ideale coincidesse perfettamente con la forma ricavata dal soggetto stesso, non ci potrebbe essere coscienza dell'oggetto come altro dal soggetto. L'analogia usata secondo questa interpretazione sembrerebbe quindi portarci verso una soluzione diversa rispetto a quanto prospettato in precedenza. In più, sempre restando all'interno di questa ottica e con le dovute differenze, l'obiezione varrebbe anche contro la possibilità di una conoscenza *oggettiva* per *species* acquisite; questo ultimo passaggio però è derivativo e non necessita di un approfondimento.

Uno degli scopi della dottrina che Maréchal cerca di esporre è, per converso, proprio quello di conciliare la conoscenza dei simili, ovvero della forma rispetto a forma, con la presenza dell'alterità, ovvero della forma dell'oggetto rispetto alla forma del soggetto, e quindi è opportuno domandarsi che cosa si può provare a opporre a una simile serie di osservazioni. La risposta che l'autore avanza si impernia sulla corretta analogia o, se si preferisce, sul corretto uso dell'analogia e sull'analisi dello statuto dell'*a priori* «costituito dall'essenza stessa delle «nature spirituali»» e dal loro ordine per gradi di perfezione¹³⁴.

¹³³ Cfr. *ibi*, pp. 162-163 [pp. 135-137].

¹³⁴ «[...] naturae spirituales angelorum ab invicem distinguuntur *ordine quodam*, [...]. Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant *affinitatem* cum natura ejus, *differentia* existente tantum *secundum diversos gradus perfectionis*» *S. Th.*, I, q. 56, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 164 [p. 137].

La prima confusione che è stata fatta è quella derivante da un certo oblio della distinzione tra il piano logico e quello metafisico: essa sembra supporre che sia possibile equiparare ogni insieme logico, nel senso di insieme astratto, a un equivalente livello ontologico. Se infatti la gerarchia delle essenze pure fosse assimilabile agli insiemi, generici e specifici, allora questa obiezione, o comunque una simile, avrebbe pieno valore: «generi e specie», nella loro astrazione e nella loro estensività, «non potrebbero fornire dei loro «inferiori»», ovvero degli elementi ‘contenuti’, «una conoscenza distinta» e una demarcazione intensiva. Si può anzi osare di più: il nostro intelletto è strutturato metafisicamente come essenza composta – e cioè come realtà spirituale che è strettamente connessa alla materia e non è certo capace di una pura intuizione intellettuale – e per questa struttura composta il genere rappresenta l’informale, cioè un’astrazione dalla forma e dalla materia specifiche, e quindi costituisce una generalizzazione che di per sé non contempla il percorso inverso, che non ‘contiene’ formalmente alcuna relazione con le sue stesse specie. Per meglio comprendere questa precisazione si potrebbe considerare il genere nella sua accezione di elemento «indifferente», o indifferenziato, e persino come fattore «univoco» rispetto alle realtà specifiche. Con le dovute differenze si potrebbe avanzare una simile considerazione, se non proprio la stessa, guardando alla specie rispetto agli individui: la specie diventerebbe l’indifferenziato rispetto ai singoli individui.

Tuttavia nel caso di realtà spirituali pure, come gli angeli, e delle loro reale differenziazione non si può parlare di generi e specie o, almeno, non lo si può fare come avviene normalmente, quando sono considerati come raggruppamenti logico-funzionali di enti spazio-temporalmente definiti. In altri termini: secondo l’autore dovrebbe risultare chiaro che, nel caso di nature semplici, non si può pensare di ridurre il discorso circa la loro sostanza a una semplice astrazione dei caratteri spazio-temporali, simile a quella operata a partire da entità composte, altrimenti non si potrebbe dare conto del loro diverso statuto formale:

In realtà, nella gerarchia degli angeli non c’è indifferenza generica, ma unità generica in senso lato o, più esattamente, *unità analogica*: il legame di questa unità è un certo *ordine* [...]¹³⁵

In altri termini ancora: dovrebbe risultare evidente che, a livello ontologico, non si può dare indifferenza o indifferenziazione – si pensi al primo principio in quanto principio di identità e di non-contraddizione – come invece sembra accadere quando si considera il genere in quanto ‘raggruppamento’. Questa lettura del genere, infatti, sottolinea il suo prescindere da alcuni caratteri intensivi delle specie. Ma allora la soluzione sta nell’individuare l’unità secondo la struttura sottesa al genere e quindi, appunto, l’*unità analogica*; il legame che sussiste fra diversi aspetti sulla base di questa unità non è un semplice accostamento di alcuni particolari dei diversi individui ma l’ordine essenziale. Che cosa significa? Questa unità analogica è una struttura reale nella quale ogni essenza (angelica) è allo stesso livello metafisico – perché ogni spirito puro è tale in quanto realizza in pieno la sua essenza – ma allo stesso tempo rappresenta una specificità proporzionata; naturalmente il discorso non può giovare di esempi materiali ma si può pensare ai principi: possono esserci principi sullo stesso livello anche se si differenziano secondo ordine e relazione, come nel caso delle varianti del già citato primo principio. In altri termini: ogni essere angelico è 1) un momento unico, cioè un elemento che in sé è specifico, e 2) un elemento della proporzione ontologica (essenze pienamente realizzate) che rimanda intrinsecamente agli altri momenti simili.

Di fatto non si ignora una possibile obiezione ulteriore: perché il genere dovrebbe essere diverso dal genere? Ovvero: perché il genere inteso come semplice astrazione, e mero accostamento, dovrebbe sortire risultati logici così diversi da quelli ottenuti considerando il genere ‘ordinato’ o, meglio, l’ordine eventualmente sotteso al genere? La chiave risolutiva sta

¹³⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 164 [p. 138].

nel fatto che l'ordine è unità nella differenza e, in questo senso, è effettivamente generico rispetto ai suoi termini ma, al contempo, è costituito dalla differenza specifica degli stessi termini: se questi fossero indifferenziati non potrebbero mai dare luogo a un struttura ontologicamente definita. Questa caratterizzazione in realtà non confligge certo con l'aspetto astrattivo del genere e, anzi, è convergente con questo, come si nota nel caso dell'aspetto materiale del reale; se si riconosce l'esistenza di un livello puramente spirituale e si vuole applicare la nozione di genere, tuttavia, solo la connotazione di ordine potrà avere vero valore, data la immaterialità del reale considerato. Un elemento appartenente a un genere 'qualunque', infatti, non implica necessariamente una determinazione strutturale all'interno di quel genere; un elemento che invece sia all'interno di un genere *in quanto* termine di un ordine, nella misura in cui il genere può essere (ri-)conosciuto essenzialmente come genere di struttura, rivela nella sua stessa essenza le relazioni che definiscono sostanzialmente il suo 'posto' e che in essa – similmente a come accade alle monadi di Leibniz rispetto all'universo delle stesse monadi – «riflettono» sotto un particolare profilo «tutta la serie».

Come è stato ricordato, dunque, la dimensione propriamente strutturale del genere – il genere come ordine delle parti – non è mai assente ma, a livello di entità spaziali e temporali, essa non è la sola e, soprattutto, non è quella che emerge in prima istanza; in effetti questa dimensione non è così evidente come quella semplicemente astrattiva che è propria del genere considerato come de-individuazione e de-materializzazione. Questa dimensione profonda, in definitiva, rientra in modo precipuo nell'orizzonte strettamente metafisico e, in fondo, è un'implicazione della "relazione" in quanto 'categoria' logico-ontologica: tale categoria è 'accidentale' rispetto alla sostanza ma, allo stesso tempo, si rivela indispensabile quando si considera la molteplicità della sostanze ovvero quando si guarda alle diverse occorrenze della categoria logico-ontologica per eccellenza. In virtù dell'analogia possiamo quindi affermare che, ove si diano più sostanze allo stesso livello d'essere, deve esistere una qualche precisa relazione tra loro: può essere una relazione di prossimità, se vengono considerate solo a livello *immanente*, e può essere anche una relazione che passa dal fondamento ultimo se sono considerate a livello *trascendente*. Quindi si deve ammettere una «relatività», intesa in senso categoriale, anche per quanto concerne «le essenze spirituali». A questo punto non si potrà più negare che le forme separate, nella misura in cui possono conoscersi nella propria essenza e quindi conoscersi già all'interno di un certo ordine, implicano per ciò stesso una relazione d'essere e di conoscenza con le altre e che, di fatto, si devono potersi rapportare a tutte le altre forme. Lo «spirito puro» fa specie a se stante ma, per dirla con Maréchal, «rifiuta ogni solipsismo»: non deve essere considerato totalmente irrelato, nel senso di irrelazionato, solo per il fatto che non possiede quella differenza intra-specie che è propria della dimensione materiale e dalla quale si opera una prima astrazione¹³⁶.

Ancora una volta dunque, e in modo anche più radicale, è risultato che l'aprioricità non solo non è un ostacolo alla conoscenza oggettiva, ma rappresenta un elemento così essenziale della stessa che si trova in rapporto di proporzione diretta con questa. Per Maréchal inoltre questo guadagno, ottenuto attraverso un tipo di indagine abbastanza particolare – quella sulla natura e sulla modalità di conoscenza degli angeli – e un impiego non indifferente di categorie ontologiche, è molto fecondo e può avere cospicue ricadute anche in sede di filosofia critica. Anzi, l'autore ritiene di poter ricavare una prospettiva più ampia ancora e continua a percorrere questa via dell'*analogia* insieme a Tommaso d'Aquino.

Quest'ultimo si avvale della nozione di ordine – nell'accezione prima ricordata a proposito del discorso sulle diverse accezioni del concetto di genere – per definire le due condizioni complementari in virtù delle quali un *a priori* proprio del soggettivo, l'aspetto 'psicologico' dell'*a priori*, è capace di pervenire al logos, di essere parte del logos e di

¹³⁶ Cfr. *ibi*, p. 165 [p. 138].

concorrere intrinsecamente alla conoscenza dell'oggetto. 1) In prima istanza vi è una «*affinità naturale* tra l'*a priori* soggettivo e l'oggetto», tra la struttura del conoscente e la struttura del conosciuto; nelle forme separate, come si è visto trattando della loro conoscenza reciproca, questa affinità «consiste nella loro comune appartenenza ad una medesima linea» ontologica e, quindi, alla stessa dimensione «ascendente di «perfezione»». 2) In seconda istanza vi è, correlativamente, «un elemento differenziale», una «certa proporzione interna» tra il soggetto e l'oggetto che marca la distinzione tra i proporzionati; il darsi di una identità, infatti, implica la possibilità della differenza e nelle forme separate, che appartengono ad uno stesso piano e che di per sé attuano la propria essenza specifica, tale differenza consiste in una diversità tra specie e specie ovvero consiste esclusivamente nel diverso *grado* di realizzazione della perfezione.

Per la metafisica tomista infatti «l'essenza della forma, in quanto forma, consiste nell'essere un grado intensivo della perfezione dell'*esse*». La forma in sostanza indica la realtà in quanto essenza attuata dall'essere: se, come tale, essa rappresenta al contempo una attuazione di potenza (passiva) e, in questo senso, una limitazione dell'atto d'essere, una partecipazione limitata all'atto puro d'essere, allora proprio per questo si può asserire che «la forma limita l'atto» e che, in questo modo, realizza una gradualità e alla fine arriva a strutturare un ordine. Dovrebbe risultare abbastanza evidente, a questo punto, che a livello basilare tale grado si misura dal rapporto essenza-esistenza – e nel caso delle intelligenze angeliche solo da quello – mentre è comprensivo della dimensione materiale quando si considerano le realtà sinoliche. In altri termini questo ordine graduato, nei sinoli, assume 'in più' il valore di un *quantum*, da cui si fa astrazione con il genere, ovvero diventa il grado intensivo della forma che suppone la *materia*¹³⁷. Il grado come tale indica in definitiva una limitazione che vale per ogni realtà creata: è la limitazione dovuta alla intrinseca differenza ontologica rispetto all'essere assoluto e incondizionato; paradossalmente tale differenza rispetto al Creatore resta infinita e, tuttavia, è tanto meno marcata quanto più, risalendo la scala analogica, ci si avvicina all'essere infinito. Attraverso questo limite, quindi, si esprime quella dimensione totale che racchiude in sé contemporaneamente, e oppone in modo intrinseco, «sia il *tipo positivo* dei gradi inferiori» sia «il *tipo privativo* dei gradi superiori, fino al «*maximum*»».

Per fare un minimo di chiarezza in più in questa ricostruzione dell'ordine graduato del creato, secondo Maréchal, occorre notare che, a tal proposito, Tommaso d'Aquino denota (certamente) ascendenze aristoteliche e rivela (anche) influssi platonici o, meglio, neoplatonici. Nel neoplatonismo, d'altra parte, si era dato un primo tentativo di collegamento tra Platone e Aristotele e, in particolare, tra la teoria dei gradi di perfezione e la dottrina di atto e potenza. In definitiva: se ciascun ente creato si può considerare come una certa attuazione (della potenza passiva) e, in questo senso, come un certo grado di realtà, allora è in se stesso connesso alle altre attuazioni in quanto 'altri gradi' dell'atto. Proprio per questo, se si considera l'eventuale livello degli spiriti puri, allora si deve affermare che, nella misura in cui una forma pura conosce la sua essenza attuale, conosce quindi contemporaneamente e *a priori* – almeno a livello generale e in modalità di opposizione – una doppia serie di essenze possibili.

Come si articola questa conoscenza 'connessa' per gradi? La forma che è soggetto può avere comprensione sia delle forme inferiori, in modo positivo ovvero «*prout minus continetur in majori*», sia di quelle superiori, *analogicamente* ovvero «*prout majus desideratur in minori*». In definitiva la conoscenza 'positiva', per dei soggetti creati, è naturalmente possibile ma per questi ultimi vige soprattutto, direttamente o indirettamente, il carattere *analogico*. D'altra parte, per arrivare a conoscere l'altro «in quanto altro», sono

¹³⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 50, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 165, nota 1 [p. 138, nota 23].

necessari sia un «elemento di somiglianza», che indichi al contempo la differenza, sia un «elemento di differenza», che indichi al contempo la somiglianza: questo vale nella conoscenza dell'essere trascendente ma anche nella misura in cui la conoscenza in generale è conoscenza di un effetto (la creatura) e quindi richiede e indica una causa (il Creatore) che renda ragione del dato di partenza.

Al di là di ulteriori possibili riflessioni si è arrivati così a dimostrare, stando all'autore, che l'apriorità intrinseca a una modalità di conoscenza, requisito indispensabile per determinare quest'ultima in senso oggettivo, non pone la questione gnoseologica in alcuno scacco: non toglie di per sé «la possibilità di conoscere gli oggetti esterni» al soggetto. Per cercare di togliere ogni dubbio a riguardo è stata considerata ogni eventualità – sia quando tale a priori è umano sia quando è 'sovrumano' – e si è giunti alla conclusione che tra apriorità della ragione ed esteriorità dell'oggetto, almeno «quando la determinazione 'a priori' di questa modalità è essenzialmente ordinata a questi oggetti», non vi è estraneità¹³⁸.

Inoltre Maréchal precisa i motivi per cui tale conclusione supera il caso peculiare e 'isolato' della conoscenza angelica, al fine di non far passare l'ipotesi estremizzante che una simile affermazione possa valere solo a un certo livello ovvero per l'angelo ma non per l'uomo.

In prima battuta ciò che è stato indicato come “relatività” oggettiva o, meglio, come l'orientamento dell'*a priori* (psicologico) verso l'oggetto non può essere un mero accidente e, anzi, deve essere intrinseco all'intelligenza del soggetto e, quindi, a livello ontologico non può che avere la sua radice «ultima nell'ordine trascendentale», nell'ordine che rapporta sempre e comunque il soggetto come essere conoscente e l'oggetto come essere conosciuto. Di quest'orizzonte transcategoriale e universale, fondato sull'essere, l'uomo fa parte attivamente, appunto come ente conoscente, ed è proprio a questo che si devono, da una parte, la possibilità di rilevare l'identità come pure la differenza e la stessa conoscibilità di ciascun ente e, dall'altra parte, quella di strutturare un legame che unisce e insieme distingue le *essenze* (all'interno dell'ordine).

In seconda battuta bisogna rimarcare che l'analogia – in prima istanza come proporzionalità tra essenza-oggetto ed essenza-soggetto – vale in pieno anche per questo ordine intrinseco all'essenza stessa e quindi pure per la sua manifestazione coscienziale. Al grado più alto l'ordine 1) «può essere percepito» nella stessa auto-intuizione del conoscente, «secondo l'«ordinamento» naturale» di tale essenza rispetto alle altre: è il caso precedentemente citato degli spiriti puri, dei soggetti per cui l'*a priori* è «cognoscibile» e «cognoscitivum». Ma questo ordine 2) può manifestarsi anche «nella funzione esercitata dalle potenze», nella loro proceduralità, in quanto queste esprimono comunque una relazione dell'essenza (quella del soggetto) con le altre, cioè «la «determinabilità» immateriale specifica della forma sostanziale del soggetto», ed è appunto il caso dei soggetti privi della capacità di intuizione delle essenze. In quest'ultimo frangente l'*a priori* resta dunque «determinabile ad cognoscitivum» ma è altresì indirettamente «cognoscibile» nella misura della capacità «di riflessione» (conoscenza intellettuale e, fino a un certo punto, sensibile); la determinabilità intenzionale è perciò «un aspetto dell'*ordine* trascendentale delle forme o delle essenze»¹³⁹.

Quindi, se pure è vero che nella conoscenza il fattore della connaturalità come tale esclude l'«estraneità», la possibilità di cogliere in pieno la differenza in quanto differenza, tuttavia non produce questa esclusione in senso assoluto: questo deve valere, seppure diversamente, sia per un'intelligenza radicata nella dimensione del sinolo sia per un'intelligenza pura. In fondo l'identità è condizione fondamentale per la distinzione e può rappresentare la via indiretta per la conoscenza di quest'ultima; dovrebbe inoltre risultare pacifico che debba valere, con le

¹³⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 165-166 [pp. 138-139].

¹³⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 166, nota 3 [p. 139, nota 25].

dovute modifiche, anche un discorso di segno inverso, cioè la constatazione che non si dà conoscenza della diversità senza ricezione della similarità e quindi – almeno nella misura in cui si nega che le differenze possono perdersi nell’equivocità – senza un ritorno all’identità.

Abbiamo visto che il problema dell’*a priori* angelico ha valore di esempio estremo e schiude inevitabilmente molti spunti di riflessione: esso partiva da una circostanza generale e “analogabile” ovvero dal fatto che conoscere tali nature in se stesse doveva significare anche conoscerle come essenze specifiche e come «cognitive» e, quindi, come riferentesi all’oggetto (esterno). Ma, in definitiva, quali punti essenziali, e convertibili in senso critico, abbiamo potuto trarre da questa incursione nel livello ‘soprannaturale’? Per Maréchal le conseguenze che possono essere derivate dalla dottrina di Tommaso d’Aquino, per quanto ci concerne, possono essere così sintetizzate:

- 1) [...] L’apriorità, cioè la preesistenza nel soggetto di alcune determinazioni dell’oggetto, non si oppone in sé alla conoscenza dell’oggetto secondo queste stesse determinazioni.
- 2) Al contrario, là dove la conoscenza è più perfetta, cioè negli spiriti puri, il soggetto conosce gli oggetti per mezzo della conoscenza che ha di sé come capace di o relativo ad essi.
- 3) Questa relatività del soggetto conoscitivo non è totalmente indeterminata, ma si fonda su un certo «ordine» essenziale del soggetto agli oggetti. Nelle pure intelligenze, questo ordine è il grado intensivo delle loro rispettive essenze, rispetto alla perfezione del puro essere¹⁴⁰.

Risulta abbastanza evidente che tali considerazioni non riescono a esaurire il problema dell’*a priori* nella conoscenza, ma almeno possono escludere alcuni dubbi ed errori interpretativi¹⁴¹: questo era appunto ciò che l’autore si prefiggeva di fare prima di tornare direttamente all’indagine circa l’“*a priori*” sensibile.

Per la precisione Maréchal continua nell’orizzonte dell’*analogia* e, semplicemente, mette da parte i casi estremi del problema della «ricettività» – la sola materia con la sua oscurità e la pura forma con la sua luminosità – per considerare direttamente l’uomo. Quest’ultimo è in effetti ontologicamente ‘intermedio’ ed è il caso in cui si manifestano quelle «condizioni *a priori*» che presiedono alla «*potenze cognitive*» in quanto «*legate alla materia*», intrinsecamente o estrinsecamente, a cominciare dall’*a priori* della sensibilità. A tale proposito il confronto con l’estremo spirituale, all’interno dell’ordine creato, è stato comunque opportuno: l’apriorità tipica del paziente materiale, cioè l’apriorità negativa, risulta incontestabile ma insufficiente e il discorso sull’“immutazione” spirituale si presenta come necessario e più articolato; le prerogative dell’ordine intenzionale, che distinguono l’essere razionale dal comune essere vivente, non possono che ricollegarsi proprio a tale immutazione. Tale ordine è, nella dottrina tomistica, identico a quello «della *stretta immanenza*» e, cioè, è struttura interna di connotazione superiore e spirituale: non deriva dalla mera influenza ‘subita’ dall’esterno, ma è basato sull’assimilazione in virtù della forma come atto “immateriale”.

L’ordine intenzionale sussiste infatti quando la forma, *analogamente* a ogni forma ovvero in proporzione al suo essere forma, supera la «limitazione» materiale in modo spirituale e, cioè, al modo del soggetto in quanto ente intelligente. Se la forma indica comunque una superiorità rispetto alla materia, è tuttavia nell’ente spirituale che può autenticamente prescindere dalla materia, sia nel suo essere sia nella sua azione, e il livello di questa autonomia è proporzionato al livello dello spirito. In definitiva questa deve essere la condizione specifica per il darsi della facoltà sensibile, nell’uomo, come facoltà attiva e aperta all’universalità: la «perfezione» della forma supera la corporeità – e in questo si può ritrovare una proporzionalità analogica rispetto all’atto che supera la potenza – e ciò significa che la

¹⁴⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 167 [pp. 140].

¹⁴¹ Cfr. *ibi*, B. *L’apriorità ricettiva della sensibilità. Un’obiezione di principio contro ogni apriorità psicologica*, pp. 162-168 [pp. 135-140].

forma soggiacente alla sensibilità supera la materialità, cui comunque la sensibilità è legata e da cui pure deve partire. Tale è il “sovrappiù” metafisico che garantisce un grado di sensibilità diverso e superiore (rispetto alla semplice animalità) e, in particolare, una funzione specifica che è appunto quella intenzionale¹⁴².

Dovrebbe essere chiaro che ci si trova in una prospettiva spirituale ma non dualistica; comunque, per prudenza, è bene sottolineare che tale funzione specifica in definitiva si riferisce a «*tutto il composto*»: con ciò non si indica tanto il sinolo o il «*suppositum*» in senso generale, come principio materiale remoto, quanto più specificatamente la sua fisicità cognitiva o, meglio, la facoltà sensibile come «*principio elicitivo prossimo*» della rappresentazione. La forma della facoltà sensibile è superiore alla materia, come forma (seconda), ma è anche «*intrinsecamente limitata dalla materia*» e costituisce con essa un «*principio indiviso di operazione immanente*»: nella sensibilità si ritrovano attualità (il soggetto come forma prima) e attività (la stessa sensibilità forma seconda), ma questo non le impedisce di racchiudere nella sua attività quella passività (di un organo corporeo) che è *analogamente* a quella di ogni materia.

Per sintetizzare in modo netto questa riflessione di Maréchal, si potrebbe affermare che la facoltà sensibile diventa in sostanza espressione di due ordini analogici e del loro legame. Essa comprende 1) l'ordine della materia, e nella stessa misura in cui è materiale tale facoltà è passiva e costituisce un «*ricettore esterno*», ma comprende pure 2) l'ordine della forma, e in proporzione al suo essere formale la sensibilità è attiva e costituisce un «*potere intenzionale*»; tali condizioni, a un diverso livello, esprimono poi un richiamo alla potenza e all'atto almeno nella dimensione della convergenza, e del concorso, dei «*due aspetti fondamentali*» – passivo e attivo rispettivamente – della sensibilità. L'implicito metafisico che emerge dalla riflessione circa il senso e la sua apriorità è in sostanza «*una legge dell'attività strettamente immanente del soggetto*», in quanto ente dotato di sensibilità e razionalità, nonché un «*a priori di ordine intenzionale*»; tale *a priori* deve però essere rilevato anche trascendentalmente, deve cioè avere valenza critica in quanto è «*la norma universale che regola intrinsecamente il conoscibile in atto*»¹⁴³.

4.4. *La natura e il ruolo gnoseologico dello spazio e del tempo*

Proprio per rapportare il guadagno metafisico alla prospettiva critica, per Maréchal è importante cercare di articolare ulteriormente la questione e affrontare il nodo della spazialità, della temporalità e del loro statuto epistemico. In effetti abbiamo inteso che ciò cui ci si trova di fronte, quando si parla di sensibilità circa la conoscenza umana, è un apparente ossimoro: è un'attività che sussiste nella passività ovvero una forma “materiale”, una forma fortemente intrecciata alla materia e però non «*totalmente diluita*» («*tota effusa*») nella ‘sua’ materia. Inoltre è stato rilevato che le qualità sensibili emergono da uno scambio materiale tra l'oggetto e il soggetto e che ciò, se da una parte può essere descritto come «*immutazione naturale*», e quindi come acquisizione per modificazione, dall'altra parte non è già la vera acquisizione di un conoscibile.

A tutto questo occorre aggiungere in una diversa prospettiva ciò che è stato più volte sottolineato: ogni atto di conoscenza indica un processo di unificazione dei dati e la ragione metafisica dietro questo rilievo, condiviso dalla prospettiva critica, sta nel fatto che la realtà è una e che l'idea e il concetto, che ad essa si riferiscono, sono *analogamente* unitari. Questa in effetti è la sintesi che emerge dalla connotazione dei concetti come unità ideali proporzionate alle unità reali e, per questo, come fattori che traspongono nella loro realtà-idealità e nella loro

¹⁴² Cfr. *ibi*, pp. 168-169 [pp. 140-141].

¹⁴³ Cfr. *ibi*, B. *L'apriorità ricettiva della sensibilità. Ritorno al problema dell'a priori sensibile*, pp. 168-170 [pp. 140-142].

unità quella proporzionalità che emerge dalla realtà in sé e dall'unità in sé; il tutto però assume ora una nuova veste problematica. Nel tentativo di spiegare il rapporto tra attività e passività, tra 'immutazione' e acquisizione emerge infatti anche il problema del tipo di unificazione cui è soggetta la forma – per così dire – estesa (e passiva) ovvero l'unificazione che permettere di «raggiungere l'unità intenzionale», quell'unità «semplice» e «immateriale» che è propria della conoscenza umana¹⁴⁴.

Si può seguire il dettato kantiano e ipotizzare che per accedere all'unitarietà, e in particolare all'unitarietà intenzionale, occorra in prima battuta una peculiare sintesi del dato. Indagando a tal proposito, si arriva a ritenere che la prima e inevitabile sintesi che si riscontra sia quella spaziale. Quando si è fatto riferimento all'estensione della forma in fondo si anticipava proprio questo, il fatto che tra materialità e formalità la sensibilità coglie in primis l'estensione e quindi la struttura spaziale in quanto condizione sottesa: è una condizione che si caratterizza come coincidenza «disgiuntiva» delle dimensioni proprie del soggetto e dell'ambiente. In realtà il riferimento allo spazio può essere trovato anche a monte e a prescindere dall'esterno, ma nel soggetto l'unico tipo di unità che lo spazio può avere, per diventare «forma specificatrice di un atto strettamente immanente», è sostanzialmente «l'unità formale del movimento interiore». In altri termini Maréchal suggerisce che vi è un'unità spaziale perché vi è un'unità formale che riunisce, «in una continuità temporalmente definita», le parti dello spazio e, così, determina che «la sintesi dello spazio» avvenga «secondo il tempo». Si deve comunque considerare una condizione previa per ammettere l'esistenza di questo spazio interiore e della sua percezione: «l'atto esploratore», l'atto che raccoglie le porzioni spaziali all'interno del soggetto, deve conservare i momenti precedenti secondo uno stesso ordine e, di conseguenza, per realizzare l'unità della percezione rispetto allo spazio, al livello sensibile più elementare, è necessaria una specie di memoria (precosciente).

Ove in qualche misura si ammettano, appunto, questa unità dell'interiorità spaziale e i connessi elementi appena richiamati, si starà parimenti ammettendo che non possiamo non riconoscere in questo rilievo proprio un tipico frangente in cui emergono «l'*a priori* della sensibilità» e la sua necessità. Più specificatamente è la necessità della partecipazione del «senso interno» o «*sensus communis*» alla sensazione esterna; in sostanza in questi casi con *sensus communis* Maréchal intende quell'apriorità prossima della sensibilità che è l'origine e il principio della sensibilità esterna, «[...] *communis radix et principium exteriorum sensuum*»¹⁴⁵. Questo senso 'comune' può quindi essere inteso a modo di «regola *a priori*», di legge del pensiero nel suo aspetto di sensibilità, e consiste «nella *combinazione di una duplice esigenza*», preliminare a ogni sensibile «in actu»: da una parte abbiamo, per definizione, il «modo *spaziale*» e dall'altra, come richiamato, il «modo *temporale*»¹⁴⁶.

Già a proposito di tale senso comune e dei modi ad esso associati potrebbe però sovvenire una classica obiezione: come si combinano la molteplicità e il divenire intrinseci alla spazialità e alla temporalità, e alla loro combinazione, con la relativa immobilità della forma?

Da una parte, in fondo, si tratta di una modulazione gnoseologica della riflessione circa il modo di intendere la potenzialità (ovvero la possibilità di cambiamento) rispetto all'attualità nella forma; proprio pensando a questo, si può rispondere affermando che in generale la «successione unilineare», come quella dello spazio, «non è incompatibile con la perfezione delle forme finite», almeno perché la molteplicità del dato non solo non implica una 'frammentazione' né un cambiamento in senso sostanziale del principio formale ma anzi rimanda alla sua unitarietà. A rincalzo si può avanzare un'osservazione che diventerà più chiara nei capitoli successivi e, soprattutto, parlando della distinzione tra intelletto agente e

¹⁴⁴ Cfr. *ibi*, p. 170 [pp. 142-143].

¹⁴⁵ *S. Th.*, I, q. 78, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 171, nota [p. 143, nota 28].

¹⁴⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 171 [p. 143].

intelletto possibile: si può osservare che non si deve pensare di poter opporre la peculiare immutabilità della forma a questa dimensione o ci si troverebbe a dover sostenere un improbabile fissismo; quantomeno si correrebbe il rischio di affermare, al di là delle intenzioni, che le forme sussistenti avrebbero una limitata o comunque già saturata – a causa di una male interpretata uguaglianza, perfetta e permanente, con loro stesse – potenza di azione, la quale, soprattutto nel caso di una forma spirituale, è invece indefinita.

Dall'altra parte, per fornire un elemento di risposta più propositivo, si può ricorrere all'orizzonte analogico e osservare che: 1) «l'azione segue l'essere» secondo *analogia* cioè, dato il tipo di essere, è corrispondentemente e proporzionalmente dato il tipo di azione e, se un essere in qualche modo implica la materia oltre alla forma, allora anche la sua azione avrà una connotazione spazio-temporale; 2) sulla base della stessa riflessione, e più nello specifico, un legame con la materia da parte della forma dell'agente – come avviene nelle realtà sinoliche – non può non condizionare l'azione del soggetto e proprio per questo le potenze di ciò che è composto non possono che presentare il «modo successivo», l'ordine spazio-temporalmente definito in quanto proprietà generale, come «indissolubilmente legato» al modo spaziale, al «modo concreto della dimensione» in quanto effetto ('formale') della materia prima intesa come estensione.

Il modo successivo si associa dunque con il modo spaziale e in ciò in definitiva emerge e si costituisce il *modo temporale*. In termini kantiani: la condizione formale *a priori*, per quanto concerne direttamente la sensibilità, genera la possibilità della molteplicità ordinata del dato, la virtualità intrinseca alla potenza sensibile, e questa può essere intesa come la *sintesi pura dello spazio attraverso il tempo*. Tale sintesi è "pura" in quanto indica appunto la condizione, che si estende a tutti i dati, ed è definibile nei termini di intuizione sensibile o, meglio, è una tale intuizione «pura» di spazio e tempo a essere definibile come quella *disposizione a priori* del soggetto che corrisponde ai *caratteri generali* (di spazio e tempo) con valore oggettivo. Infatti questa disposizione, che è costitutiva dello spazio-tempo percepito, appartiene all'"atto primo" ed è una sua peculiare modulazione, una specificazione della disposizione formale antecedente alle operazioni, quindi esprime le condizioni della potenza per quanto concerne la sensibilità e designa una combinazione naturale delle disposizioni dell'atto secondo.

In sintesi, e secondo l'*analogia* che si può riscontrare tra l'essere dei due poli, l'apriorità delle operazioni sensibili si registra sia partendo dall'analisi dell'oggetto sia partendo da quella del soggetto. A tal proposito Maréchal cerca di dimostrare due punti: 1) un sensibile "in potenza" passa "in atto" in virtù della duplice "informazione" di spazio e tempo che avviene in un soggetto; 2) un soggetto sensitivo "in potenza" passa "in atto" in virtù della corrispondenza di materialità tra sé e un oggetto e, dunque, delle modalità spazio temporali con cui riceve i dati¹⁴⁷.

Ma perché questo discorso sul tipo di apriorità legato direttamente alla sensibilità merita questa serie di approfondimenti? Perché ancora una volta l'apriorità – in questo caso di spazio e tempo – richiama il problema dell'oggettività dei fattori considerati¹⁴⁸. Siamo posti di fronte alla necessità di chiarire che l'apriorità come "soggettività", come condizione di possibilità 'nel soggetto', non è affatto una dimensione che esclude l'"oggettività" ovvero le condizioni di possibilità radicate nell'essenza dell'oggetto; per far questo siamo chiamati a confrontarci

¹⁴⁷ Cfr. *ibi*, B. *L'apriorità ricettiva della sensibilità. Spazialità e temporalità come leggi o regole universali della sensazione*, pp. 170-173 [pp. 142-145].

¹⁴⁸ In J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 127-137, si può trovare la ricostruzione – rispetto alla "Estetica trascendentale" della *Critica* kantiana – della reciproca non escludibilità dell'idealità trascendentale di spazio e tempo, cioè del loro statuto di condizione soggettiva, e della condizione di spazio-temporalità degli oggetti in sé; Maréchal sottolinea questa apertura alla convergenza tra condizione soggettiva e condizione oggettiva di contro all'esclusione della possibilità di determinare concettualmente il noumeno, la realtà 'in sé'.

con quella proposta di superamento del trascendentalismo soggettivo di Kant che trova forza nel paradigma metafisico di Tommaso d'Aquino e nell'*analogia* dell'essere.

Proprio la metafisica e l'*analogia* ci portano infatti ad ammettere che, una volta rilevati lo spazio e il tempo come fattori di conoscenza per il soggetto, bisogna riconoscere «condizioni simili» e corrispondenti «nell'oggetto». In alternativa avremmo la contraddizione tra pensiero e pensato e, in ultima istanza, tra pensiero e realtà: ciò sarebbe l'ammissione di inintelligibilità dell'oggetto. Occorre naturalmente ammettere che le condizioni, le quali si radicano nel principio formale e sono forme esse stesse, non possono che essere «*a priori*». Esse in altri termini non possono essere solo soggettive o solo oggettive e la loro apriorità emerge proprio per l'essenziale attitudine correlativa di soggetto e oggetto; certo, in questo caso il problema dell'apriorità-oggettività si declina in un particolare rapporto tra formale e materiale o, meglio, nella complessa individuazione del formale nel materiale quando, con materiale, si vogliono indicare lo spazio come «estensione concreta» e il tempo come «mutabilità temporale». Tuttavia l'*a priori* del senso, *analogamente* a ogni *a priori* e quindi in proporzione al suo livello ontologico, è necessario per il darsi della determinazione e per rispettare «l'oggettività della conoscenza».

Si ricordi il discorso sulle intelligenze angeliche. Per quanto possa sembrare difficoltoso, Maréchal suggerisce che, ancora una volta, ci si può valere proprio dell'*analogia* con particolare riferimento al confronto e alla proporzione con gli spiriti puri. Ma si può davvero chiarire meglio questo passaggio sullo spazio-tempo guardando a realtà che ne sono estranee? Sì, se anche in questo caso si chiariscono adeguatamente i termini del discorso: si è affermato che nel caso degli angeli 1) l'apriorità è totale, proprio per la formalità pura che li costituisce, e che 2) l'«ordine essenziale», ovvero quella «relazione» (tra gli stessi spiriti) per «affinità» e «grado» che è intrinseca all'essenza aprioricamente separata dalla materia, permette una conoscenza oggettiva reciproca proprio in virtù dei «principi *a priori* naturali». In altri termini si è detto che la conoscenza angelica è *a priori* al grado più elevato, e parimenti è oggettiva, e che non solo non dipende dall'esterno senza per questo precludere la conoscenza delle altre realtà, ma anzi implica questa 'etero-conoscenza' (almeno per certi aspetti) in forza della conoscenza apriorica della propria essenza. Se si trattiene il principio per cui l'apriorità e la auto-conoscenza da parte del soggetto non solo non impediscono di per sé la conoscenza dell'altro ma, nel caso degli angeli, portano automaticamente alla conoscenza dell'oggetto, allora – tenendo sempre conto delle differenze tra i piani metafisici – questo principio può per alcuni versi essere esteso a ogni soggetto creato¹⁴⁹.

Ci può essere conoscenza dell'oggetto in generale senza che sia sottesa una qualche forma di auto-conoscenza da parte del soggetto? In definitiva non sembra darsi alcuna eventualità in questo senso. Quindi, più che tentare invano di separare i due versanti della conoscenza, secondo l'autore occorre prestare attenzione alle somiglianze, alle differenze e «ai diversi gradi della conoscenza oggettiva» e cioè al fatto che essi corrispondono ad «altrettanti gradi dell'*a priori*», ad altrettanti livelli di strutturale «relazione» o di «ordinamento» da parte del soggetto verso l'oggetto. Per quanto concerne l'uomo e le sue facoltà sensibili si osserva che l'ordine specifico, che orienta per essenza il soggetto verso il possibile oggetto, può essere solo la «reciproca alterità» materiale, la distinzione secondo la quantità concreta (dei sinoli), ovvero la sola disposizione categorica e *a priori* «compatibile con la comunione materiale».

Questo punto è dirimente. Se l'atto sensoriale in quanto atto di conoscenza, o comunque componente del processo di conoscenza, è da considerarsi oggettivo, deve parimenti lasciar trasparire quell'ordine che rapporta il soggetto, nella sua causa materiale, all'oggetto nella sua causa materiale: è quella relazione che insieme «unisce e oppone», su base *analogica*, «il

¹⁴⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 173-174 [pp. 145-146].

soggetto sensitivo» e «la realtà esterna». In sostanza dobbiamo riconoscere che questo rapporto apriorico e proporzionato è il «*significato* oggettivo» e, come *logos* che emerge dalla materialità, richiama l'*analogia* e il suo essere «affinità» e «differenza». Cosa si intende però con affinità e differenza in questo caso ovvero rispetto alla categoria della quantità e alla declinazione materiale? Innanzitutto si deve considerare che è la quantità in quanto ordine quantitativo, e quantità relativa, a realizzare proprio questa «duplice condizione» basilare della sensibilità; tenendo presente questo si può scendere ancora più nel dettaglio.

Affinità. Se si arriva a riconoscere che il senso, come fattore materiale, può assimilare le forme ma solo quelle sinoliche, solo quelle unite alla materia, allora si sta sostenendo parimenti che l'oggetto materiale, in quanto tale, «muove» in modo diretto solo la corrispondente facoltà. Per la precisione tale condizione si può considerare nella sua bilateralità: nel fatto che è l'oggetto a 'muovere' in senso meccanico oppure nel fatto che è il soggetto a essere mosso in senso ricettivo. A prescindere da questo rilievo, però, occorre osservare che questa condizione di reciprocità delle cause materiali, quella dell'oggetto e quella del soggetto, si rivela attraverso la causa formale ovvero «nel modo di essere» e, quindi, «di operare» dell'effetto 'formale' della materialità. In altri termini: è la materia come causa 'complementare' rispetto alla forma a dover essere presa in considerazione, quando si tratta della sensibilità, poiché la medesima sensibilità non attiene a un'ipotetica pura estensione ovvero a un'impossibile materia pura per sé esistente – soprattutto non se con ciò si intende la mera indeterminazione – ma alla quantità concreta, alla quantità nel suo essere determinata, spazio-temporalmente definita e quindi simile, ma non identica, e rapportabile secondo un ordine in tutte le occorrenze.

Differenza. L'operazione immanente della sensibilità è «un primo grado di «significato»», oggettivo, e si basa sulla richiamata comunione materiale dei due poli. Su questa stessa base, tuttavia, tale operazione sottolinea pure la distinzione almeno nel momento in cui la stessa comunione materiale fa emergere quell'«ordine» appena richiamato e quindi quella «relazione» della «quantità concreta» o, meglio, delle rispettive quantità concrete. Questo è l'aspetto differenziale nel senso che, per il soggetto e l'oggetto, tale fattore deriva dall'«alterità reciproca» della materia segnata all'interno della comune dimensione spazio-temporale.

Una conclusione cui Maréchal ci vuole portare è in sostanza che lo spazio e il tempo connotano la materia nel suo essere realtà determinata e, pensando al soggetto e all'oggetto come enti sensibili, «separano tanto quanto uniscono»¹⁵⁰.

Essi fanno così emergere da subito una prima forma di carattere analogico della *realtà*: rapportano il soggetto, o meglio la sua causa materiale, all'oggetto e al suo aspetto di causa materiale. Gli stessi fattori mostrano inoltre che ogni elemento, nella misura in cui è spazio-temporale, è discernibile in virtù del fatto che è inserito in un ordine causale e, in questa prospettiva, «richiede gli altri e si prolunga in essi». Come corollario a questa sintesi occorre tenere presente che una simile discussione oltrepassa inevitabilmente il dettato kantiano e ancora di più il mero piano fisico da cui pure trae origine; ciò diventa chiaro in particolare quando si arriva ad affermare che si può concepire ma non rappresentare un limite ultimo dello spazio e del tempo: per quanto questi due elementi siano finiti e, anzi, siano indici di finitezza, rivelano al contempo la virtualità 'infinita' della materia (come possibilità). Il limite quindi esiste ma non è rappresentabile, almeno nel senso che «ogni rappresentazione sensibile in atto» non può esaurire questa dimensione ma la richiama come campo d'azione ovvero, di fatto, «giustappone» spazio e tempo sia quantitativamente sia, appunto, virtualmente per tutte le rappresentazioni sensibili.

¹⁵⁰ Cfr. *ibi*, pp. 174-175 [p. 146].

Per rendere più fruibile questo concetto in fondo, secondo Maréchal, basta limitare l'analisi al solo spazio. Se si afferma che il soggetto possiede una qualche rappresentazione spaziale di sé, allora occorre ammettere che quest'ultima gode «della proprietà di esteriorità rispetto a tutte le altre» ovvero che è simile alle altre rappresentazioni spaziali ma non può essere con-fusa con l'immagine degli oggetti. La «mutua esteriorità» di tutti gli elementi in gioco a partire dal soggetto, esperita immediatamente nel singolo e virtualmente estendibile alla totalità, è richiesta dalla forma *a priori* della sensibilità, dalla determinazione implicita nei diversi dati¹⁵¹.

Più precisamente: è vero che lo stesso soggetto si trova inserito a sua volta nello spazio quando si rappresenta l'estensione e in particolare la sua estensione, ma non è certo un punto qualsiasi, all'interno di una prospettiva indeterminata, perché vi è inserito sia come oggetto sia come agente e, in quanto agente, si riconosce «in un rapporto *analogo* a quello» di un elemento dello spazio con i punti prossimi. Il soggetto sensitivo reagisce come materia e come agente all'oggetto da cui riceve l'impronta e, virtualmente, a ogni oggetto simile: tale «atteggiamento» intrinseco alla sensibilità, e auto-sensibilità, deve essere necessariamente e aprioricamente proiettivo ed «esteriorizzante» nei confronti della totalità materiale.

Per quanto però possano non sorgere troppi dubbi circa l'implicito rimando alla relazione delle parti con il tutto corrispondente, ammessa questa sensibilità ordinata e spazio-temporalmente determinata, cosa si può rispondere alla possibile obiezione circa la non percepibilità, di principio o di fatto, della propria «relatività *ad extra*» da parte del senso esterno? In sostanza l'autore sostiene che il soggetto come ente sensibile percepisce direttamente il suo oggetto e quindi anche se stesso nella prospettiva di questa relazione di esteriorità: non potrebbe esserci vera percezione se in questa non fosse compresa al contempo un qualche interrelazione esterna degli enti materiali. Se con ciò non si può parlare di piena coscienza, e di auto-trasparenza del soggetto come oggetto percettibile, la sensazione in quanto strutturata su un *a priori* risulta tuttavia essere oggettiva e al contempo soggettiva: nei limiti delle sue possibilità essa riesce a palesare sia un ordine delle cause materiali sia, all'interno di questo, l'esteriorità spaziale e il soggetto stesso (a sé). Quindi, in definitiva, la sensibilità è già, seppur debolmente rispetto alla conoscenza intellettuale, un'operazione immanente e non è limitata alla mera modificazione subita da un'ipotetica materia indeterminata.

Maréchal a questo punto ritiene utile ricordare un'ulteriore premessa. L'orizzonte che è stato delineato (anche) a proposito della sensibilità è quello del «*realismo metafisico*» ed è a tale realismo che viene affidato il superamento delle fallacie kantiane. Questa dottrina è infatti presentata come «l'unica interpretazione legittima del valore oggettivo della conoscenza *intellettuale*», e non solo, ovvero della intellesione che indaga il fenomeno ma va oltre il fenomeno. Questa dottrina suppone, per definizione, «che la conoscenza umana non si limiti alla sola conoscenza di una realtà indeterminata» (un *qualcosa* oltre il soggetto) ma «comprenda il reale» secondo le sue stesse determinazioni (il *ciò che è come è*). In definitiva è in questi termini che è stato affermato che la conoscenza *sensitiva* coglie il reale e che, per questo, non può che essere «oggettiva»¹⁵². Per definire meglio la portata del realismo (moderato) si può fare un contro-esempio significativo e considerare il fronte nominalistico, almeno perché nella prospettiva empiristico-nominalistica potrebbe sembrare di trovare una equivalente ammissione dell'oggettività della sensazione. Il contesto in realtà è ben diverso: l'apparentemente simile ammissione viene fatta sulla base del relativismo 'metafisico', cioè della negazione di una verità assoluta di riferimento, e dello scetticismo gnoseologico, cioè la negazione della possibilità di qualunque presa mentale sul reale in sé, con la conseguente riduzione della realtà al fenomeno, al percepibile o al semplice percepito.

¹⁵¹ Cfr. *ibi*, pp. 175-176 [p. 147].

¹⁵² Cfr. *ibi*, p. 177, n. 1 [p. 148, n. 33].

Dove tuttavia emergono più distintamente il richiamo al realismo e, parimenti, l'anti-nominalismo e l'anti-relativismo è ancora una volta l'*analogia* dell'essere e cioè, in questo caso, la sottesa analogia dell'essere dell'oggetto rispetto alla conoscenza stessa. L'essenza dell'oggetto non si esaurisce nella sua materialità, la quale rappresenta il dato immediato ma non può costituire la totalità dell'ente, e per essere colta richiede un livello intellettuale sia coerente con la sensibilità sia ulteriore rispetto ad essa. Rispetto alla sensitiva, la conoscenza intellettuale non è contraria ma è appunto superiore per «grado di immanenza», «di perfezione cognitiva», e designa quindi un'acquisizione più profonda che è insieme proporzionata alla prima – sta al suo oggetto proprio così come la sensibilità sta al suo – ma al contempo risulta più “forte” – coglie meglio l'oggetto come realtà in sé – all'interno dello stesso ordine analogico. Infatti tale immanenza dell'attività conoscitiva comprende anche la capacità di riflessione del soggetto su di sé e nel caso del senso questa è naturalmente «ridotta al minimo», alla superficialità: da una parte è simile ma, in quanto materiale, è anche lontana dalla riflessione completa che permette al soggetto cogliere lo stesso soggetto in sé. Il senso dunque indica sicuramente attività da parte del soggetto e, in qualche misura, conoscenza e auto-conoscenza: esso si muove direttamente verso l'oggetto ed entra in contatto con esso; ciò che il senso accenna ma non può apportare in modo adeguato è la vera distinzione tra questo e il soggetto o, in termini più kantiani, l'effettiva distinzione tra noumeni.

Acquisita questa premessa circa il valore 'realistico' e i limiti della sensibilità, l'autore evidenzia che però si è arrivati a concludere che comunque l'*a priori*, in un orizzonte trascendentale classico, racchiude una relazione all'oggetto e quindi non solo non è un ostacolo bensì 1) è il punto focale e «il mezzo» («medium quo») logico-ontologico della conoscenza oggettiva e 2) si estende sia alla sensibilità sia all'intelletto. Al momento, e per quanto concerne la funzione oggettiva di questo fattore a priori, non interessa più di tanto se esso sia «immediatamente *conoscibile*» (come per l'essenza degli angeli) o se sia «*riconoscibile*» come «disposizione funzionale» (come per le forme della sensibilità); l'importante è esser riusciti a evidenziare la correlazione diretta, su base *analogica* e nei suoi diversi livelli, tra oggettività e apriorità¹⁵³.

4.5. *La questione dell'infinito tra quantità e sostanza*

Considerando specificatamente il caso della sensibilità, per quanto abbiamo visto fin'ora, possiamo ricavare che si dà correlazione tra il «sensibile comune» e le «intuizioni pure della sensibilità». Le forme *a priori* della sensibilità in effetti sono simili – per quanto possibile al di fuori del regime di identità – all'insieme dei caratteri sensibili comuni (grandezza, figura, ecc.) della «*quantità*»¹⁵⁴. Tutto ciò che è riconducibile alla quantità è dunque, «*sotto questo rispetto*», un «sensibile comune», ovvero «un oggetto formale comune» rispetto alle specificità dei diversi sensi, e come oggetto formale manifesta «un aspetto» della facoltà attiva in questione: dice dell'orientamento strutturale della sensibilità. Questo sensibile comune, in altri termini, è prefigurato nel modo o «dell'attività produttrice» o, almeno, «della tendenza assimilatrice», è un accomunamento dei dati radicato nella realtà ma operato dal soggetto e dalle sue capacità. Ciò implica che debba comunque esistere «una disposizione generale» corrispondente, dunque «una condizione *a priori*», simile alla kantiana «forma *a priori* dello spazio» e, cioè, a quella «intuizione *a priori*» che introduce il dato in una vastità (spaziale) virtuale e quindi introduce (o riconosce) nello stesso oggetto «una *diversità pura*», quella

¹⁵³ Cfr. *ibi*, B. *L'apriorità ricettiva della sensibilità. Apriorità e oggettività dello spazio e del tempo nella conoscenza sensibile*, pp. 173-178 [pp. 145-149].

¹⁵⁴ «Magnitudo, et figura, et hujusmodi, quae dicuntur *communia sensibilia*, sunt media inter *sensibilia per accidens* et *sensibilia propria*, quae sunt objectum sensuum [...]. Sensibilia vero *communia omnia* reducuntur ad *quantitatem*». S. Th., I, q. 78, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 178-179 [p. 150].

diversità che intrinseca a un ordine e che si particolarizza quando si combina con la diversità empirica.

Anche in questo caso si può notare che simili specificazioni – e con esse la precedente individuazione del carattere *analogico* sotteso alla relazione tra soggetto come ente spaziale ed oggetto sempre come ente spaziale – di fatto ripropongono la questione della proporzionalità e ri-aprono così anche altri noti profili di indagine. Lo stesso problema della «disposizione *a priori*», declinata qui secondo lo spazio (e il tempo), emerge nel momento in cui si tratta di definire in generale la percezione nei termini di relazione tra unità e molteplicità («Et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire *unum et multa*») e nondimeno nella prospettiva di una certa «intuizione» della somiglianza e della diversità («[...] quia hujusmodi sensibilia [communia] *aliquam diversitatem faciunt in immutazione sensus*»). In effetti una conclusione cui siamo pervenuti è quella per cui i richiami all'uno e ai molti, nonché al simile e al dissimile, sono importanti già per capire la sensibilità: in una facoltà materiale i caratteri spaziali, necessari alla costituzione di ciò che si conosce attraverso i sensi, non si spiegano senza un *a priori* unificante; inoltre non possono essere ricondotti solo all'oggetto o solo al soggetto, e non possono nemmeno essere intesi come avulsi gli uni dagli altri, bensì «dipendono dalla spazialità» e del soggetto e dell'oggetto¹⁵⁵.

Stante questa spazialità 'comune' e la sua apriorità, però, un'altra obiezione da considerare a questo punto potrebbe essere la ripresa di una domanda avanzata da Maréchal in precedenza. Si è parlato di una certa infinità a proposito dello spazio, e del tempo, e stante la loro finitezza. Ma precisamente in quali termini questa particolare infinità si dovrebbe combinare con la relazione tra soggetto e oggetto – problema che secondo l'autore era già considerato in termini simili da Kant¹⁵⁶ – e con il ricordato richiamo metafisico all'apporto analogico? Una delle ragioni a favore dell'ipotesi dell'infinità spaziale del mondo, riportata come antitesi nella prima antinomia kantiana, è «l'impossibilità di esaurire l'estensione pura», che non si può non ritenere implicita nella considerazione della spazialità, con la mera sintesi in successione dell'immaginazione. In questa prospettiva, come già ricordato, la virtualità dice di un limite ma insieme ne sancisce la non rappresentabilità. Si può ora affermare che, in sostanza, l'obiezione-soluzione kantiana sta nella «riduzione delle forme dello spazio e del tempo ad un'infinità potenziale», un infinito 'finito' alla portata del soggetto ma comunque non propriamente esauribile, e in questo modo si possono rilevare sia alcune differenze sia alcune somiglianze con la proposta di Tommaso d'Aquino.

L'Aquinate infatti non considera il caso delle disposizioni/intuizioni del soggetto a modo del trascendentalismo kantiano e tuttavia affronta la questione dell'infinità a livello del trascendentale classico e, così, apre la soluzione sia sul fronte del soggetto sia su quello dell'oggetto. La più evidente differenza rispetto a Kant risiede naturalmente nella connotazione metafisica dell'orizzonte del filosofo medioevale, il quale distingue in prima istanza sulla base dell'essere e quindi dell'*analogia* e, così, rileva che a fronte dell'infinito 'infinitamente' infinito si possono dare diversi e proporzionati livelli di attribuzione di infinità. Vi è tuttavia una qualche possibile convergenza quando Tommaso d'Aquino, dopo aver messo in luce la differenza ontologica e insieme il legame tra l'«infinità assoluta» («secundum essentiam») e l'«infinità relativa» («secundum quid»), specifica per quest'ultimo caso che ogni aspetto sottratto ad un tipo, o a più di un tipo, di limitazione è per questo stesso motivo

¹⁵⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, C. I «sensibili comuni». *La quantità come «sensibile comune» e le «intuizioni pure della sensibilità»*, cit., pp. 178-180 [pp. 149-150].

¹⁵⁶ Si può considerare quanto esposto in J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 238-245, in particolare a p. 242. Nel Libro IV, Capitolo III, vengono riprese le antinomie kantiane e le soluzioni prospettate sono da intendersi sullo sfondo del tentativo di avvicinamento tra l'atteggiamento critico e la dottrina realista. Il problema sollevato dall'infinità delle forme di spazio e tempo, nello specifico, viene affrontato attraverso una connotazione nei termini di infinità potenziale.

effettivamente definibile come infinito ma, appunto, soltanto «rispetto a» questo o a quel tipo «di limitazione». In altri termini soltanto Dio, in quanto Essere Semplicissimo e Assoluto, può essere Infinito ovvero «assolutamente infinito» e, tuttavia, non rappresenta il solo tipo di infinito. La dicitura di infinità segue l'affermazione di attualità, e infatti è l'Atto puro a essere sostanzialmente infinito, ma si riarticola analogicamente in riferimento alla limitazione e alla potenzialità connesse all'atto in generale – nella misura in cui l'essenza può essere considerata una sorta di limite e insieme di possibilità dell'atto d'essere che la attualizza – ovvero al limite come possibilità di infinito superamento: questo permette alla definizione di infinità di essere 'relativizzata', e di essere intesa in senso potenziale o virtuale, secondo i gradi e l'ordine della realtà.

Per tradurre tutto questo nei termini della questione più specifica: cosa significa questa corrispondenza tra tipo di atto e tipo di infinità nel caso dello spazio, del tempo e della loro ricezione? Per arrivare alla soluzione può essere opportuno richiamare in prima battuta quella caratteristica prospettiva della concezione della temporalità che è fornita dal rapporto tra il tempo stesso, l'eternità e l'evo e che ripresenta (ancora) la questione del grado dello spirito: da una parte (piena trascendenza) sussiste lo spirito semplicissimo, Dio, dall'altra parte (immanenza) esistono gli spiriti come forme sinoliche, gli uomini, ma si danno anche gli spiriti puri, gli angeli, le forme separate che rappresentano il medio ontologico tra la dimensione divina e quella umana. Adottando i termini che ci interessano, da una parte abbiamo l'eternità che è infinita e che, come tale, non è definibile nei termini della durata e dall'altra parte, invece, abbiamo il tempo che è finito e che, come tale, ha una durata limitata. Inoltre abbiamo anche l'evo, il quale è finito ma ha durata illimitata e, come tale, ci suggerisce che è plausibile riscontrare una qualche infinità sottesa alla durata e che questa potrebbe essere rimodulata anche per l'uomo.

Come? Una volta riconosciuta l'esistenza di una dimensione creata e puramente spirituale, questa deve essere caratterizzata da una permanenza sovratemporale ma non eterna, dall'evo appunto, e ciò rappresenta proprio una 'durata infinita' che, come tale, configura una sorta di 'infinito creato': «duratio aevi est infinita, quia non finitur tempore: sic autem esse aliquid creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconueniens»¹⁵⁷; «Aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa»¹⁵⁸. Solo Dio dunque è propriamente infinito, è l'unico infinito in atto, ma questo non esclude che possano esistere tipi di infinito basati sulla potenzialità delle realtà finite, le quali, nel loro essere in atto, partecipano dell'atto infinito; in questa prospettiva – ovvero nei limiti in cui la dicitura di infinità si può applicare ai livelli non pienamente trascendenti e alle altre categorie oltre a quella della sostanza – se si volesse ammettere in qualche modo, e per semplice ipotesi, una grandezza (sensibile) 'attualmente' infinita, potrebbe trattarsi di un passaggio non così contraddittorio, a patto però che tale grandezza (spazio-temporale) sia intesa su questa base analogica ovvero nell'orizzonte di una giusta proporzione. In definitiva si tratterebbe non già di una realtà assolutamente in atto e, quindi, di un infinito assoluto, ma di una realtà che non ha una limitazione accidentale pur essendo sostanzialmente limitata. Infatti la quantità è costitutivamente finita, e per questo non potrà mai essere sostanzialmente infinita, tuttavia può essere considerata sotto l'aspetto di un infinito relativo, di un'infinità paradossalmente limitata: questo infinito «secundum magnitudinem»¹⁵⁹, questa infinità quantitativa individua quindi un'infinità ma 'finitamente' infinita.

Per chiarire questo passaggio è opportuno rifarsi a Tommaso d'Aquino: egli rileva inequivocabilmente la profonda contraddittorietà della supposta esistenza di un vero infinito in atto che sia 'finitamente' infinito ovvero indefinito; l'unico «infinitum in actu» autentico e,

¹⁵⁷ *S. Th.*, I, q. 10, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 180 [p. 151].

¹⁵⁸ *S. Th.*, I, q. 10, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 180, nota [p. 151, nota 35].

¹⁵⁹ *S. Th.*, I, q. 7, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 180 [p. 151].

anzi, necessario è l'infinito 'infinitamente' infinito – usiamo ancora questa tipologia di espressione per marcare il concetto – e cioè un infinito effettivamente esistente come tale, come infinito totale, e non come insieme composto da parti finite. Nell'ordine sensibile, per conseguenza, è anche possibile parlare in un modo sensato di infinito ma soltanto per relatività, cioè secondo un aspetto accidentale, e nella misura in cui in questo modo si traduce l'«infinità potenziale» che pertiene a una realtà finita in atto; questa è l'*analogia* dell'illimitatezza che, come in questo caso, rapporta il logos infinito al logos finito, l'infinito in atto ai diversi casi dell'infinito «secundum potentiam»¹⁶⁰.

Secondo Maréchal infatti proprio quest'ultimo tipo di infinità, per tornare direttamente alla questione da cui siamo partiti, ha una sua 'logica' e una sua evidenza nelle diverse forme della dimensione quantitativa, tanto da assumere una certa importanza nello spazio, nel movimento e nel tempo. Se anzi si pensa in particolare alla nozione di tempo – al di là delle difficoltà di una sua definizione ultima – dovrebbe apparire chiaro almeno che, con questo concetto, indichiamo un limite ma contemporaneamente pure un fattore che non contiene, in sé, alcuna limitazione alla sua potenzialità. La potenzialità temporale è rappresentata dallo «scorrere» indefinito, proprio della durata, e nel solco di questa prospettiva persino l'eternità del mondo, cioè un'infinità nel senso relativo (appena richiamato) della durata, può essere razionalmente concepita come 'attuale'; «mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest»¹⁶¹. La connotazione di non-attualità di questa infinità si svela però nel momento in cui si nota che il livello considerato è quello delle cause *fiendi*, non quello delle cause *essendi*: tale infinità dice al contempo di un limite e non può comunque portare a negare lo suo statuto di dipendenza ontologica del mondo stesso dal vero e sostanziale infinito, cioè dall'infinito in atto.

Si può naturalmente riformulare in senso analitico il rilievo *analogico* appena esposto nella dimensione spaziale considerata nel suo aspetto quantitativo: è possibile affermare, in questo preciso senso, che l'infinità può anche essere predicata della semplice "grandezza" e che quindi può essere ammessa l'esistenza di una grandezza infinita. Quale limite ha questa attribuzione? In sostanza si ripresentano lo stesso discorso di prima e le precauzioni annesse, ma in questo caso, forse, esse valgono ancora di più; nel momento in cui si pensa a tale dimensione puramente materiale e quantitativa, in altri termini, si sta pensando non solo a qualcosa di finito ma anche di statico, similmente a quanto avviene per la pura serie numerica, e dunque anche questa infinità viene sostenuta a livello potenziale e al contempo viene essenzialmente negata a livello attuale ma, per di più, viene ulteriormente ridimensionata dal confronto con quella infinità che – pur nella similare finitezza metafisica – viene invece affermata per il movimento e il tempo: «infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione»¹⁶² e «Motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive; unde habent potentiam permixtam actui»¹⁶³. «L'infinità possibile della durata temporale», proprio in quanto è essenzialmente possibilità, si fonda infatti sempre sulla «pura potenza» (nello specifico la «materia prima») e in questo senso non è sostanzialmente diversa – specie se confrontata e proporzionata con l'infinità attuale – dall'infinità possibile della quantità; tuttavia essa è connotata da una specifica differenza rispetto alla pura potenzialità quantitativa. Quale differenza? Il fatto che, nel tempo, essa esprime un'attività di successione e almeno in questo senso è unita all'atto¹⁶⁴ e «facendo passare l'atto, sempre incompiuto, attraverso la successione temporale, si *tende*» realmente a uguagliare per un verso l'eternità e

¹⁶⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 7, a. 4 e *Verit.*, q. 2, a. 10 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 180 [p. 151].

¹⁶¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 46, a. 2, *Pot.*, q. 3, a. 14 e *S. c. G.*, II, 38 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 181 [p. 151].

¹⁶² *S. c. G.*, II, 38 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 181 [p. 151].

¹⁶³ *S. Th.*, I, q. 7, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 181 [pp. 151-152].

¹⁶⁴ «Tempus est numerus motus secundum prius et posterius; motus autem est actus existentis in potentia prout in potentia». Cfr. *S. Th.*, I, q. 7, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 181 [p. 152].

per altro verso l'infinità della materia; l'atto in quanto tale non può che essere attiva realizzazione e in un'attività 'incompiuta', come quella della durata, la potenza viene di volta in volta riaperta e realizzata proprio in quanto tensione all'atto¹⁶⁵.

Per concludere è opportuno osservare che il discorso fatto sulla grandezza può non essere immediatamente traducibile nel concetto di spazio inteso nel senso della filosofia trascendentale; tuttavia, in modo *analogo* e sempre in prospettiva distintiva e potenziale, si potrebbe parlare anche dell'infinità della forma *a priori* dello spazio: risulta chiaro che, similmente a quanto già specificato, non si può trattare davvero dell'infinito nello spazio 'reale', "in atto", ma sempre nello «spazio puro» contenuto virtualmente, in questo caso come regola, nel potere della sensibilità rispetto alla rappresentazione spaziale. Cosa si può asserire, se si accettano queste indicazioni? Si rileva che anche in questo frangente assistiamo a una sintesi successiva, per mezzo di addizione, che non incontra nessun limite alla propria possibile espansione: proprio in questo senso si può appunto affermare che la forma *a priori* dello spazio è infinita¹⁶⁶.

Si può seguire ulteriormente l'autore e articolare ancora, in modo analitico, il rilievo *analogico* fatto. Per quanto si può rilevare, anche Tommaso d'Aquino ammette una conclusione simile – discorso che si può trovare anche in precedenza nel caso del tempo e della grandezza – sempre nella misura in cui non ci si riferisce alla dimensione puramente e staticamente materiale. In definitiva vale sempre l'argomento per cui non si può trovare l'infinito in sé nel finito, e in particolare nello spazio come insieme di finiti, ma questo non significa che non si possa trovare una dicitura almeno relativa di infinitezza. Anzi, riprendendo e rielaborando quanto prima affermato, si può arrivare ad ammettere che quest'ultimo tentativo è sensato, se si considera 1) la grandezza *astrattamente* (intuizione pura dello spazio) e insieme 2) la pluralità quantitativa (*numero*) *dinamicamente, in fieri*: «Licet infinitum non sit contra rationem *magnitudinis in communi*, est tamen contra rationem *cujuslibet speciei ejus* [...]»¹⁶⁷; «Esse multitudinem infinitam in potentia possibile est [...]. Sicut infinitum invenitur in potentia *in divisione continui*, quia proceditur ad materiam, eadem ratione in infinitum invenitur in potentia *in additione multitudinis*»¹⁶⁸. In definitiva tale infinito 'finito' e potenziale, pur non essendo l'Infinito, esiste secondo una precisa dimensione logica e metafisica, quella della perfettibilità ovvero quella del divenire, dell'imperfezione e del limite come infinita possibilità di approssimare il perfetto e l'illimitato: «infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet ratione *imperfecti*»¹⁶⁹.

Come ultima considerazione di questa parte conclusiva, può forse essere utile notare che Maréchal ha fatto propria, con le conseguenze prima riportate, la riflessione di Tommaso d'Aquino anche per quanto concerne il *numero* stesso: per capire la portata metafisica, il logos sotteso e la sua traduzione critica, è bene cogliere che il numero viene indicato come "sintesi dell'identico" e che in esso viene rilevata una duplice tendenza – in definitiva *analogica* a quella che abbiamo riscontrato in prima battuta nel tempo – nella misura in cui ha

¹⁶⁵ Cfr. J. Maréchal, *Il punto di partenza della metafisica*, V, cit., p. 181 [p. 152].

¹⁶⁶ Può essere utile fornire un corollario a questo discorso, anche anticipando alcune questioni successive, attraverso quanto si trova in una parte della lettera (inedita) al curato di Patigne (9 ottobre 1943). In risposta a una certa lettura, avanzata nello specifico da Descoqs, l'autore sostiene la non sinonimicità concettuale di infinito della ragione e indefinito: se da una parte è stato sottolineato il carattere di potenzialità di questo infinito, dall'altra si è cercato di non far passare l'idea di un sua pura indeterminazione – anche nell'eventuale connotazione materiale – e questa attenzione ha un certo peso anche per il seguito del discorso, per salvaguardare il valore dell'universale ed evitare all'*ens transcendente* di passare per «indefinita progressione nella serie dei suoi inferiori». *L'infini de la raison discursive n'est pas un indéfini*; in *Mélanges I*, cit., p. 366.

¹⁶⁷ *S. Th.*, I, q. 7, a. 3 citato J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 182 [p. 152].

¹⁶⁸ *S. Th.*, I, q. 7, a. 4 citato J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 182 [p. 152].

¹⁶⁹ *S. Th.*, I, q. 7, a. 1 citato J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 182 [p. 151]. Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, *C. I «sensibili comuni»*. *L'infinità relativa dello spazio e del tempo*, cit., pp. 180-182 [pp. 150-153].

la valenza di molteplicità-unità, di unità che è al contempo infinita molteplicità di diverse unità, e che riesce quindi a esprimere in modo preciso sia la progressione dalla diversità all'unità formale sia la regressione dalla forma alla materia prima come principio diffuso e indeterminato. In altri termini nel numero è già sempre compresa la possibilità, infinita, di frazionamento e di addizione e in entrambi i casi – secondo le modalità proprie – si ha sia la progressione verso un'unità, analitica nel caso della divisione e sintetica nel caso della somma, sia la regressione verso la diversità, esplicita nella divisione della totalità ed implicita nella “omogeneizzazione” delle forme operata dal calcolo sommatorio.

Probabilmente questo discorso, presentato con questo taglio precipuamente logico, mette in risalto il discorso critico delle forme a priori della sensibilità meglio di quanto non faccia con il corrispettivo discorso ontologico. D'altra parte la questione metafisica è sempre emersa, in parallelo e a fondamento, e può essere così riassunta: se il numero possiede per tutta evidenza una dimensione astratta ovvero, in questo senso, astratto-formale, esso non è certo un fattore ‘solo’ mentale ed è anzi essenzialmente contraddistinto dal rimando alla realtà e ad un suo specifico aspetto: esso è strutturato da un radicamento che si presenta come orientamento *verso la materia*. Infatti nel momento in cui con materia non si intende solo un'ipotetica materia completamente ‘pura’ – o meglio completamente indefinita – ma la materia di una forma e, correlativamente, la potenza di un certo atto, si può affermare che il numero rende idealmente la molteplicità-unità propria della causa materiale (rispetto all'unità semplice della causa formale). Ciò dipende proprio dalla sua natura di espressione concettualizzata della quantità concreta, quantità che ha la sua radice più propria appunto nella pura potenza della materia prima, almeno nella misura in cui questa non viene intesa come mera indeterminazione.

Riprendendo ora il discorso su di un versante leggermente più critico, si può quindi osservare che la quantità appartiene sicuramente all'*oggetto formale comune* della nostra facoltà sensibile e che, quindi, appartiene alla disposizione *a priori* della stessa; quale conseguenza emerge? Se si desidera comprendere la natura della sensibilità occorre agire su tutti i livelli richiamati, e operare nell'orizzonte analogico, poiché in questo modo si può cercare di rendere ragione del rapporto tra la quantità reale e la quantità pensata e, parimenti, del rapporto tra la quantità pensata e l'unità pensata. In altri termini il pensare non può essere una funzione solo ‘astratta’, priva di una dimensione ‘reale’ e davvero unitaria, e il primo frangente in cui si nota ciò è proprio la spazio-temporalità. In effetti, come si vedrà meglio in seguito, il pensare per universali, il quale non è un pensare per idee innate o per impressioni, manifesta in prima battuta un chiaro richiamo alla quantità, e quindi alla materia: così esso fa emergere il problema delle “quiddità numerabili”, e della loro declinazione spazio-temporale, ma lascia anche trasparire la soluzione ovvero il fatto che occorre riconoscere da subito la relazione tra la realtà e il pensiero nonché quella che fa convergere l'intelligenza *con l'apriori stesso del senso*¹⁷⁰.

Sempre da un punto di vista critico è però possibile muovere un'obiezione a questo tentativo di mostrare la convergenza tra filosofia trascendentale e metafisica; se si va a guardare nello specifico, una differenza che sicuramente emerge tra Kant e Tommaso d'Aquino riguarda proprio la concezione del tempo: l'Aquinato in effetti tende a descrivere il ‘modo’ della ricezione temporale più come una percezione complessa che non come un'unità percettiva e, quindi, sembra suggerire una sua non-traducibilità nei termini di un sensibile comune e, per stare al dettato kantiano, di una forma *a priori*. Allora le argomentazioni proposte prima, che muovevano appunto dalla prospettiva tomista per integrare e superare Kant, alla fine non varrebbero per lo specifico temporale? In realtà non è proprio così: per cercare di approfondire la questione, e di capire somiglianze e differenze tra i due fronti,

¹⁷⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 182-183 [pp. 153].

abbiamo considerato non solo lo spazio e il tempo ma, tra gli altri fattori, la grandezza e il movimento. Per rispondere alla perplessità iniziale occorre tornare in questo ambito e notare che la base oggettiva del tempo è riconosciuta nel *movimento*: questo permette di estendere al tempo, per proprietà transitiva, lo statuto di sensibile comune e di attuare la convergenza con il modo di intendere il tempo da parte dell'impianto critico. Il movimento viene infatti riconosciuto come fattore (anche) soggettivo, e quindi come sensibile comune, nella misura in cui si dà come uno dei modi generali di intendere l'ente diveniente: nello scorrere del tempo esso fa emergere la connessione tra priorità e posteriorità nonché l'instabilità essenziale e progressiva di un'attività, la quale viene recepita appunto in quanto unità dinamica in cui si realizza (e si "consuma") la potenzialità-passività.

Se dunque superiamo la rappresentazione del tempo come insieme di istanti, ovvero una prospettiva statica e 'frammentata', "giustappositiva", allora esso si presenta indirettamente alla stregua di un sensibile comune e, quindi, di una forma a priori della sensibilità: questo capita quando si riconosce la sua sottesa dimensione di 'passaggio', di realizzazione mai compiuta, ed è proprio rispetto a questa connotazione dinamica che invece la percezione temporale in quanto percezione complessa, ancorata all'aspetto materiale, permette di astrarre e fissare il prima e il dopo. Questa percezione opera insomma una degradazione del tempo-movimento, *analoga* a quella esercitata dalla spazialità come percezione dei corpi, ovvero del movimento inteso come unità formale¹⁷¹.

Abbiamo richiamato l'*analogia* in senso proporzionalistico con la spazialità, cioè tra temporalità-successione e spazialità-estensione, proprio per rammentare quanto detto della grandezza e soprattutto del numero, della sua funzione di frazionamento nella contiguità, e affermare così che il tempo inteso come raggruppamento di istantaneità rappresenta il corrispondente del frazionamento dello spazio in senso basilamente numerico, cioè quantitativo, applicato a quella semplicità dinamica e progressiva che è il movimento in sé. In definitiva è in virtù della quantificazione temporale che si ottiene quella "omogeneizzazione" che produce i momenti come fenomeni misurati ovvero quell'astrazione che traduce l'attività concreta in un divenire per successione: quest'ultimo si presenta al soggetto come indefinitamente esteso ma anche come amorfo e, in questo, rivela al contempo la sua illimitazione virtuale e la sua limitazione ontologica. In grande sintesi il tempo nella sua valenza basilare è la molteplicità dell'unità sottesa, è la *quantificazione del movimento*. Proprio sulla scorta delle osservazioni riportate, si può dunque produrre la dicitura di «forma *a priori*» anche per il tempo, in quanto disposizione permanente, almeno nella misura in cui si accetta questa caratterizzazione che lo presenta come combinazione di "condizione spaziale" *a priori* e "movimento virtuale" nell'atto primo della facoltà sensibile¹⁷².

Capitolo II – Sintesi

1. Impostazione del problema: la verità tra logica e realtà

La proposta di Maréchal comporta il recupero della dimensione verticale (e classica) del trascendentale: la riscoperta dell'intreccio tra piano dell'immanenza e piano della trascendenza, attraverso l'analogia, permette di affrontare e risolvere la questione della verità a tutti i suoi livelli. Se la connotazione della verità come rapporto tra la realtà in sé e

¹⁷¹ «Tempus est numerus motus, secundum prius et posterius»; «Tempus [...] est mensura motus». *S. Th.*, I, q. 10, a. 4 citato J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 183 [pp. 154].

¹⁷² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 183-184 [pp. 153-154].

l'intelligenza del soggetto, infatti, è condizione essenziale per poter parlare di conoscenza e, soprattutto, di conoscenza oggettiva, allora tale dimensione non può non portare a cercare il logos – l'unione profonda tra verità ontologica e verità logica – ovvero non può arrestarsi all'esperienza immediata e all'attestazione del finito e del relativo: non potrebbe darsi alcuna autentica comprensione del vero senza il sotteso riconoscimento di una realtà (e quindi di una verità) infinita, assoluta e perciò capace di spiegare tutto il reale.

La strada risolutiva appena delineata porta in sostanza a Dio in quanto perfetta identità di realtà e di idealità, di intelligibilità e di intelligenza, cui sia gli oggetti sia i soggetti partecipano in diversa misura; questa strada, anzi, ci suggerisce che proprio per questa partecipazione all'Intelligenza creatrice, in una certa proporzione, l'uomo possiede delle strutture a priori, universali e necessarie, che gli permettono di accedere alla realtà a livello essenziale e di ottenere la verità a livello ideale.

2. Ontologia della conoscenza e necessità dell'analogia

2.1. Coscienza e autocoscienza nell'orizzonte analogico

La comprensione della relazione realtà-verità, e della natura stessa del soggetto, richiede la chiarificazione di un primo punto di ordine analogico: il tipo di rapporto tra autocoscienza e conoscenza. Ogni ente conoscente infatti non può non implicare entrambe, ma questa implicazione ha diversi gradi: solo in Dio in quanto Atto infinito, cioè solo nell'identità perfetta di Essere e Intelligenza, si attua la vera coincidenza di conoscente e conosciuto; nelle realtà finite l'attività – come la stessa conoscenza – in quanto atto (secondo) è similmente intrinseca ma resta realmente distinta dall'esistenza in quanto atto (primo). In questa differenza tra il soggetto creatore e il soggetto creato sta la ragione dell'impossibilità, da parte dell'uomo, sia di esaurire la totalità della verità e sia di realizzare una piena autocoscienza; nella somiglianza, per converso, sta la ragione della possibilità per l'intelligenza umana di essere attivamente ricettiva rispetto a tutto il reale (compresa se stessa).

2.2. L'analogia nella realtà e nella verità

Un secondo e connesso punto, sempre concernente l'ordine analogico, riguarda la sottesa articolazione della relazione realtà-verità. Per comprendere la natura della verità è necessario individuarne la strutturazione in tre livelli fondamentali: 1) sul piano ontologico puro la verità è l'attualità intelligibile dell'essere; 2) a livello logico-ontologico essa è il legame trascendentale tra realtà e pensiero; 3) sul piano logico-psicologico essa è l'acquisizione soggettiva del vero. Il secondo livello rappresenta in modo particolare il ricco e problematico connubio tra la metafisica – emergente nel primo – e il criticismo – emergente nel terzo – e porta Maréchal a connotare l'oggetto conosciuto come forma (ideale): essa è sia immanente sia distinta e 'opposta' rispetto alla forma (reale) del conoscente; il vero è quindi l'intima presenza al soggetto di un'alterità, la quale rimanda alla realtà in virtù della forma. Una simile condizione è però possibile solo in forza della proporzione d'essere dei due poli e nella misura d'essere del soggetto: sono indispensabili la dimensione immateriale (spirituale) dell'uomo e i fattori trascendentali e a priori dell'intelletto.

3. Il ruolo del giudizio tra la logica e ontologia

Da una parte si deve mettere in luce la fondazione metafisica e analogica della logica: il grado dell'immaterialità dell'intelligenza è parimenti la misura della sua realtà e della sua apertura alla realtà, come intelligibilità, nonché la misura della possibilità dell'autocoscienza; il livello ontologico dello spirito esprime la peculiare proporzione rispetto a Dio e quindi la partecipazione all'Essere in quanto Intelligenza e Autocoscienza. Dall'altra parte, allo stesso tempo, Maréchal ritiene indispensabile modulare un simile orizzonte nella scansione critica kantiana. In particolare si sottolinea che le condizioni di conoscenza di un oggetto in quanto oggetto, da parte dell'uomo, appartengono alla logica 'oggettiva' ma comprendono il concorso 'soggettivo' di sensibilità e intelletto in un'azione specifica e conclusiva: il giudizio. Proprio in quest'ultimo la rappresentazione viene pienamente concettualizzata e sempre in esso, quindi, trovano compimento sia l'introduzione ideale dell'essenza oggettiva sia la consapevolezza di sé da parte del soggetto conoscente. Ciò che occorre riscoprire a livello metafisico, tenendo sempre presente la linea critica, per comporre queste istanze è la valenza ontologica delle componenti costitutive, ovvero dei diversi termini, del giudizio.

4. Il rapporto tra a priori e sensibilità in senso critico e metafisico

4.1. *La causalità materiale: tra pura sensazione e conoscenza oggettiva*

La sensibilità in quanto ricezione immediata fornisce il dato e, di conseguenza, un imprescindibile punto di partenza per l'esperienza e il giudizio; essa tuttavia non può essere considerata sufficiente a spiegare la dinamica conoscitiva e, inoltre, non deve neppure essere interpretata come pura passività o risulterebbe del tutto avulsa dalle facoltà attive. L'inevitabilità della sensazione deriva dal fatto che l'uomo è costituito in una certa misura, e in definitiva limitato, dalla componente corporea: una simile proporzione non può non riscontrarsi anche nella sua capacità intellettuale; a loro modo il metafisico e il filosofo critico riconoscono che se il soggetto umano – al contrario delle pure forme o, al grado massimo, di Dio – non possiede per natura i propri intelligibili, allora l'unità (ideale) di oggetto e soggetto, sottesa alla conoscenza, esige anche una causalità fisica.

L'attività sottesa alla sensibilità (umana) emerge dal fatto che il soggetto come tale è sempre attivo, o non sarebbe un agente spirituale, e secondo Maréchal persino la sua potenzialità ricettiva è da considerarsi immateriale. Certo, rispetto alla formalità, la causalità materiale è caratterizzata da exteriorità e negatività, che si ritrovano nella sensibilità, ma essa non si riduce a queste caratteristiche: come la materia è sempre materia 'in-formata' così la sensazione è sempre un connubio di azione e passione; solo la formalità intellettuale può condurci davvero al noumeno, all'essenza oggettiva, ma essa abbisogna del connesso fenomeno e si intreccia con la materialità.

4.2. *La causalità formale: l'a priori, la sua natura e il suo rapporto con la sensibilità*

La necessità della causa formale per il darsi della possibilità della conoscenza oggettiva non sta certamente nell'immediatezza del dato ma, anche per il criticismo, nell'emergere di elementi a priori. In prima istanza tale necessità si sostanzia nella priorità dell'unità sulla molteplicità. Al fine di comprendere questa priorità della forma-unità occorre considerarla analogicamente attraverso la metafisica: l'essere in quanto tale, in senso immanente, è unitario e a priori rispetto all'insieme dei suoi fenomeni e, in senso trascendente, l'Essere (assoluto) è Unità a priori rispetto all'essere (relativo) molteplice. Questa struttura del reale si

ripresenta nelle strutture (a priori) della conoscenza: nell'unità del concetto si rivela un aprioricità – rispetto alla molteplicità a posteriori del dato – ed è in virtù di questa unità, e del suo rimando a un'unità reale, che viene attuata l'intellezione dell'oggetto. In questo modo il concetto veicola il coglimento almeno parziale del noumeno, dell'essere stesso, e apre alla conoscenza dell'Essere stesso.

In seconda istanza la causa formale come a priori è indispensabile per l'universalità concettuale: il fenomeno è chiuso nella sua diversità, e individualità, e quindi non può fornire il fattore universale; tuttavia l'intelligenza permette il guadagno di verità eterne, necessarie e universali, quindi ciò deve avere la sua causa nel rapporto apriorico, logico-ontologico, tra forme. Anche in questo caso l'analogia ci permette di procedere oltre e rendere ragione della dimensione ideale: le citate caratteristiche della verità ci fanno superare il dato immediato, fino a riconoscere l'esistenza di un fondamento reale della verità e dell'intelligenza.

Occorre infine notare che la formalità rimanda all'atto, e quindi al principio di attività, ma in diversi modi: è in queste articolazioni che si comprende il legame con la sensibilità. Le potenze operative della conoscenza sono sempre attive e sono tali in virtù della forma, ma possono esserlo in grado minore (assimilatrici) o maggiore (produttrici).

L'autentico universale implica queste dimensioni di apriorità, di formalità e di attualità. Per Maréchal è il risultato di una funzione mentale, ma, soprattutto, esso esprime il legame trascendentale dell'intelligenza con la realtà come tale; anzi, manifesta il rapporto tra l'atto del soggetto e l'atto dell'oggetto e, in profondità, quello tra l'atto immanente e l'Atto trascendente. In definitiva l'oggetto formale delle potenze conoscitive sussiste in virtù di un'attualità (apriorica e formale) ed è tale dimensione a originare le condizioni per il darsi sia dell'oggetto sia del soggetto.

4.3. *La compossibilità di apriorità e ricettività*

L'apriorità autentica è in sostanza quella dell'atto e della forma. Nel caso di un agente materiale, tuttavia, esiste anche un'apriorità negativa ovvero passiva-potenziale; nel sinolo infatti la materia è elemento costitutivo e ha un'incidenza proporzionale. Comunque la materialità in sé indica potenzialità, non esistenza attuale, e affinché si dia un soggetto è quindi necessario che si dia una forma e che tale forma sia attiva ovvero non si 'risolva' nella materia: la condizione non può che estendersi a tutte le facoltà del soggetto e quindi pure la ricettività deve essere, almeno in parte, attiva. In questo senso si può parlare di immaterialità, e quindi di aprioricità, anche per la sensibilità umana ed evidenziare così il peculiare statuto analogico dell'uomo: la sua ricettività è animale in quanto sensibile e spirituale in quanto attiva; senza una tale prospettiva non si potrebbe parlare di forme a priori della sensibilità e senza queste forme non vi sarebbe unità o differenziazione concettuale ma solo indeterminazione.

Maréchal approfondisce questo riferimento al piano spirituale per risolvere anche altre questioni. Il genere in senso logico è estensivo – non contiene i caratteri essenziali delle sue specie – cioè non è fattore di differenziazione (delle specie): come è possibile distinguere le forme se sono separate (dalla materia) e a sé stanti? Ciascun angelo fa specie a sé e tuttavia si differenzia dagli altri: né intraspecificamente, né sulla base del genere, bensì per l'ordine analogico sotteso al genere. L'immaterialità fa emergere la sottesa dimensione analogica dell'ordine, come unità nella differenza, e conseguentemente l'implicita relazionalità dei gradi: un soggetto, sia sinolico sia 'separato', è tale se è proporzionalmente affine e differente rispetto all'oggetto e la conseguenza è che la sua conoscenza di un oggetto, in forza di questa proporzione, può implicare sia una comprensione positiva degli oggetti inferiori sia una negativa di quelli superiori. La connaturalità è necessaria per il conoscere e, attraverso l'intenzionalità, non impedisce ma corrobora il coglimento delle differenze.

4.4. *La natura e il ruolo gnoseologico dello spazio e del tempo*

Per il soggetto la sensibilità è di sicuro un fattore importante ma non totalizzante, o fondante, e soprattutto è legata alla materialità ma non si può spiegare solo con questa. Il discorso diventa più stringente se si considerano la spazialità e la temporalità. Per Maréchal nella teoria kantiana si può di fatto ritrovare, circa questo argomento, una variante del classico ‘senso comune’: combinazione percettiva di una duplice ‘esigenza’ (spazio e tempo). Se il soggetto è anche materiale, allora la sua azione (di conoscenza) segue il suo essere e implica la successione tipica della materia; questa azione è però unitaria ed è tale perché è sottoposta alla condizione a priori (spirituale). La spazio-temporalità si configura come sintesi pura dello spazio attraverso il tempo e come corrispondenza con la realtà.

Ma un soggetto in quanto ente spirituale non dovrebbe essere avulso dalla conoscenza oggettiva della materia? In realtà l’apriorità (immateriale) e l’auto-coscienza dicono di una relazione trascendentale con tutte le dimensioni dello stesso soggetto: il discorso analogico, sull’affinità-differenza tra soggetto e oggetto e sulla conoscenza del reale in virtù dell’ordine sotteso, riguarda naturalmente anche i caratteri quantitativi. La sensibilità non è meramente passiva. La problematica si risolve tenendo presente che attraverso essa si può recepire solo la distinzione dei fenomeni: per rendere ragione di questa, occorre approssimare le essenze noumeniche. Per questo è necessaria l’azione intellettuale: l’intelligenza non è in contrasto con il senso, anzi è collegata, ma è superiore rispetto a questo e può cogliere l’oggettività essenziale.

4.5. *La questione dell’infinito tra quantità e sostanza*

L’*a priori* classico, per Maréchal, costituisce quindi il punto focale, analogico e logico-ontologico, sia per la sensibilità sia per l’intellezione. La sua declinazione spaziale e temporale, nel caso della sensibilità, articola l’unità e la differenza del soggetto come pure dell’oggetto in quelle dimensioni. Naturalmente ci si può interrogare ulteriormente sullo spazio e sul tempo: sono infiniti? lo sono in sé o come intuizioni a priori? Tomisticamente si possono distinguere diversi tipi di infinito: a parte l’infinito assoluto e sostanziale, cioè Dio, gli infiniti non possono essere in atto – sarebbero infiniti finitamente infiniti – ma hanno un’esistenza relativa. Il limite reale dello spazio-tempo permette una moltiplicazione virtuale che si riflette nelle forme a priori e, nel divenire, apre una potenzialità indefinita di estensione e durata: la differenza sta nel fatto che in un caso essa è statica e nell’altro è dinamica.

Capitolo III

L'essere e l'analogia: metafisica trascendentale e metafisica di trascendenza

1. Il rapporto logico-ontologico tra *a priori* e *a posteriori* nell'intelletto

Le argomentazioni metafisiche approntate per chiarire la natura della conoscenza, nella sua componente di percezione sensibile, hanno messo in evidenza la necessità di diversi elementi. A tale proposito si possono evidenziare il legame tra causa materiale e causa formale e, soprattutto, l'orizzonte analogico ovvero il rapporto proporzionato – e fondato sulla partecipazione alla trascendenza – tra realtà dell'oggetto e realtà del soggetto. Si è cercato di far notare che, in sostanza, senza questi fattori diventa impossibile pervenire alle condizioni di possibilità dell'esperienza e del sapere oggettivo. In definitiva si correrebbe il rischio di perdere il legame veritativo con la realtà. Proprio considerando quanto è stato appena ricordato, tuttavia, Maréchal sottolinea che la sensazione, per quanto unificata nella sussunzione in forma di spazio e tempo, non può essere considerata alla stregua di un vero *concetto*: la sensazione non ha il livello di unità sufficiente e neppure una dimensione necessaria e universale. Da una parte il concetto stesso ha certamente una basilare connessione con la sensibilità, ed anzi le è strettamente legato fin dal suo 'inizio'; dall'altra parte esso implica nella sua stessa essenza, almeno in ultima istanza, qualcosa che oltrepassa tale dimensione, qualcosa di superiore al molteplice implicito nell'esperienza, cioè implica una forma in quanto unità metasensibile, un'unità non meramente quantitativa e, anzi, sostanzialmente universale, «unità [...] che non può essere in alcun modo paragonata anche alla più complessa associazione di elementi sensoriali»¹. A ben vedere questo stesso tipo di unità è certamente riconosciuto e analizzato già all'interno della filosofia kantiana e specificamente della dottrina delle categorie, dove assume il valore di «condizione *a priori*»². Proprio sulla scorta dell'indagine svolta da Kant possiamo usare la stessa denominazione, aprendola però a una valenza più 'forte', e realisticamente connotata, ovvero operando una sorta di ritorno alle origini aristoteliche della dimensione categoriale: «chiamiamo *intelletto* la facoltà definita da queste condizioni *a priori* metasensibili»³.

Come si dovrebbe facilmente intuire, il discorso a questo punto si presenta in termini analoghi a quello affrontato nella sezione precedente. Abbiamo visto che le forme *a priori* della sensibilità esercitano una funzione ricettiva rispetto al dato sensibile e che questa ricezione non è totalmente passiva, dal momento che tali forme rendono ordinato il dato mentre lo intonano nel soggetto. Adesso dobbiamo riconoscere che le forme unificatrici dell'intelletto compiono qualcosa di simile, con la differenza che queste 1) sono categorie logico-ontologiche nel senso più pieno e 2) operano in senso più attivo e su elementi (già) acquisiti e, come tali, determinati a livello mentale o psicologico. Le categorie sono le forme di ordine superiore anche nella visione kantiana e di fatto attuano la concettualità partendo da

¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 185 [p. 155].

² Si può considerare in particolare ciò che emerge in J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 125-174. Trattando del problema della sensibilità e quello dell'*a priori* dello spazio e del tempo – come si è visto nel capitolo precedente – la questione è già venuta alla luce. Quando poi si passa alla deduzione delle categorie, e al dibattito circa la sua valenza metafisica piuttosto che trascendentale, il discorso diventa ancor più centrale; nella *Critica della Ragion pura* l'apice della trattazione si trova nella messa in tema del rapporto tra appercezione pura e dimensione categoriale.

³ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 185 [p. 155].

quegli stessi fenomeni sensibili che, a loro volta, sono il risultato dell'unificazione attuata dalle precedenti forme. Si tratta di capire l'effettiva portata di questa impostazione. Le categorie in quanto forme intellettive, nella prospettiva trascendentale, non assorbono immediatamente il dato e non ne operano la prima 'unificazione', ma organizzano e strutturano quella pluralità di elementi fenomenici che sono già stati inizialmente attuati nella loro conoscibilità. Proprio in questo passaggio si apre con forza la questione metafisica, nella misura in cui si può affermare che esse, così, realizzano la vera unità concettuale (aspetto logico) e parimenti (aspetto ontologico) rendono presente al soggetto l'oggetto in quanto noumeno, realtà in senso più proprio.

Secondo Maréchal, infatti, nel passaggio dalla sensibilità all'intelletto agisce una condizione più profonda e determinante: si riscontra un'apriorità di livello superiore e di conseguenza – come si era specificato trattando della corrispondenza tra il livello di attualità e il livello di apriorità – si riscontra parimenti un livello superiore di attualità e quindi anche di attività. Questa attività intrinseca alle categorie, secondo l'autore, può essere caratterizzata come *spontaneità* ed è ciò che si intende con "spontaneità intellettuale" in senso tecnico: essa si connota nel suo essere tendenza ad un'unità più piena ovvero a quell'unità che fa chiaramente emergere l'*analogia*. Che cosa significa ciò? La spontaneità mette in risalto le somiglianze tra la formalità intellettiva e la formalità sensibile in quanto si tratta pur sempre di forme, ma allo stesso tempo marca la loro differenza proprio nel diverso e superiore grado di attività delle categorie. Le prime somiglianze e le prime differenze tra i piani della formalità dovrebbero quindi risultare chiare: in entrambi i casi ci troviamo di fronte a una determinazione, ad un'assunzione di forma, ma per quanto concerne l'intelletto non si tratta più di una semplice "in-formazione" del contenuto (sensibile) ma di una vera e propria attività costitutiva o ricostitutiva, fondata su strutture immutabili, cioè di una *sintesi* che ricostruisce in modo pieno, a livello ideale, la realtà nelle sue strutture essenziali.

Per prudenza specifichiamo che, adoperando la dicitura di 'sintesi' in questo contesto, non si vuole intendere che l'unità emergente sia un mero composto – non sarebbe un'unità fondata sul principio formale – ma si desidera anzi affermare che questa unità di sintesi rimanda sempre alla forma e che è caratterizzata da una 'maggiore' formalità, e da un'intensione maggiore, rispetto alla semplice unità (formale) almeno quando quest'ultima è intesa nel suo senso generico: «unità sintetica» indica in sostanza l'unità ultima di una diversità già inizialmente definita e, limitatamente a questa accezione, si "oppone" alla semplice dicitura di «forma» almeno quando con questa si intende l'unità immediata della pura diversità fenomenica. Maréchal specifica che Tommaso d'Aquino ha esposto, in termini ontologici, una concezione della spontaneità intellettuale *analogica*: essa infatti è 1) basata sull'analogia e, nel senso specifico, è 2) convergente con la filosofia trascendentale e, di conseguenza, con questo tentativo (metafisico) di ripresa della stessa. Come si potrà facilmente immaginare, anche in questo caso non si vuole sostenere che vi sia identità tra l'approccio metafisico classico e l'approccio trascendentale moderno, ma si desidera tentare di mostrare quali punti di contatto possono essere individuati: tale è uno degli obiettivi perseguiti dall'autore, il quale nello specifico conta di realizzarlo mostrando come recuperare l'assetto ontologico, alla base dell'intelletto, per rispondere ai problemi della critica circa i limiti della conoscenza umana⁴.

⁴ Vi sono alcuni autori che si preoccupano del vincolo restrittivo che si potrebbe venire a creare partendo da una prospettiva critica. Un chiaro esempio in tal senso ci è fornito da M. Chen: «partendo da un punto di vista fenomenale, il soggetto e la sua tendenza finale saranno anch'essi fenomenali». Occorre però osservare che l'approccio iniziale non è necessariamente esaustivo nel fornire le condizioni di possibilità in virtù delle quali si sviluppa. Si potrebbe banalmente notare – in considerazione di un tema attinente e importante – che anche le prove a posteriori per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, se sono autentiche, non sono solo a posteriori: si distinguono sicuramente dalle prove a priori, nel dispiegamento iniziale e nella scansione, ma non sono opposte; queste ultime a loro volta e 'specularmente', se sono autentiche, non possono essere – pena la contraddizione –

Per fornire un primo ragguaglio è opportuno tornare alla dimensione dell'*analogia* prima accennata ed evidenziare che in questa sono strutturalmente comprese le somiglianze e le differenze tra i poli della conoscenza: essa è insieme stretta, quando si considera il confine tra la sensibilità e l'intelletto, e inevitabilmente meno intensa quando si guarda alla specificità, alla «unità ultima» e alle «virtualità proprie dell'intelletto stesso»⁵. In altri termini, per quanto concerne il processo di conoscenza umano, si afferma che: 1) l'anima, come principio di attività, e il corpo, come principio di passività, sono fusi insieme secondo un'intrinseca complementarità – non sono quindi realtà eterogenee come la “res cogitans” e la “res extensa” di cartesiana memoria – e ciò emerge bene nell'intuizione sensibile («*Sensatio est actus conjuncti*»); 2) l'anima umana in quanto forma spirituale sopravanza sostanzialmente il corpo e analogamente l'atto intellettuale, costitutivo del concetto, esercita sulla materia una esclusiva e peculiare attività, libera da qualsiasi partecipazione interna del corpo («*Ipsium intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus*»)⁶.

Se si guarda al rilievo distintivo, tuttavia, può sorgere qualche dubbio sull'affermazione di contiguità e magari può riaffiorare la domanda sulla plausibilità, o anche sulla possibilità stessa, della effettiva conciliazione nell'intelletto, e nell'intelligenza stessa, tra quella che è stata definita la 'spontaneità' e la passività. Maréchal stesso in effetti si dimostra consapevole di questa problematica ed esamina alcuni punti delicati. La formazione del concetto, come rimarcato, richiede una conciliazione di diversi elementi e tra questi vi è sicuramente «una *rappresentazione* di origine sensibile» indicata anche come «immagine» o «fantasma»⁷; altrettanto sicuramente, però, questa rappresentazione è necessaria ma non sufficiente per ottenere un concetto – almeno nel momento in cui con questo termine non indichiamo una semplice impressione – e quindi richiede inevitabilmente un passaggio ulteriore. Possiamo girare questa osservazione, e provare a definire meglio gli aspetti in gioco, per far capire come si può evitare di interpretare impropriamente l'analogia: a livello generale si può affermare che vi sia proporzionalità, sul modello del rapporto materia-forma, tra immagine-intelligenza da una parte e dato-sensibilità dall'altra; tuttavia, scendendo più nel profondo, la ricezione dell'immagine nell'intelligenza è da intendersi in modo simile ma non identico alla ricezione del dato nella sensibilità. Per quanto vi sia sicuramente tale somiglianza, occorre evitare la tentazione riduzionistica e, per discernere il vero significato dell'a posteriori, è necessario evitare sia di applicare meccanicamente la proporzionalità, per non fraintendere la proporzione, sia di ridurre empiricamente l'intelligenza a una pura passività priva di categorie essenziali, o a una sensibilità di secondo grado, e l'uomo stesso a entità meramente fisica. Di fatto quella da cui veniamo messi in guardia è una lettura che viene tentata a più riprese – anche nella convinzione di evitare alcune questioni derivanti della proposta che prevede una effettiva 'sinolicità' e un'unità reale nella differenza di principi – ma che suscita di fatto problemi irrisolvibili.

Tra le conseguenze, infatti, vi sarebbe in prima battuta la rinuncia a qualsiasi pretesa, esplicita o implicita, di attribuire valore di universalità al concetto: senza categorie, e senza l'intelligenza come facoltà spirituale, non si potrebbe parlare di esperienza in termini unitari, proprio perché verrebbe a mancare l'unità concettuale; questa infatti non può essere intrinseca al dato, il quale è come tale molteplice. In un certo senso non si potrebbe parlare nemmeno di

totalmente a priori. M. Chen, *Conditions a priori dans la connaissance objective selon le p. Joseph Maréchal s. j.*, dissertazione, PUG, Roma 1960, p. 46.

⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 186, n. 2 [p. 156, n. 3].

⁶ *S. Th.*, I, q. 75, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 186-187 [p. 156]. Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 185-187 [pp. 155-156].

⁷ Abbiamo riportato la terminologia classica, e forse arcaica, sempre per uso tecnico: con la dicitura “fantasma” si desidera per un verso richiamare anche il “fenomeno” e, in generale, si conta di ritagliare una valenza semantica più ristretta e vincolante rispetto alla “immagine”.

dimensione a posteriori, dal momento che verrebbe a mancare il vero a posteriori: esso è decisamente essenziale per la conoscenza ma non è comunque sufficiente e non avrebbe pieno valore senza un *corrispondente* fattore apriorico. Se, per intenderci, provassimo a figurarci un eventuale ‘concetto’ che fosse solo empirico, che fosse «*intrinsecamente* costituito» in forza dell’unità complementare di un’immagine concreta (dato) e di una ipotetica “forma intellettuale” omologa (forma del dato) – cioè non propriamente categoriale e anzi simile a questa medesima immagine – ne ricaveremmo l’equivalente di una percezione e ci troveremmo di fronte alla figurazione di un effetto ‘intellettivo’ dalle proprietà strettamente individuali e quantitative. Se poi considerassimo il piano più propriamente metafisico, e andassimo dall’essenza del concetto all’essenza della causa del medesimo concetto, ricaveremmo che l’eventuale omogeneità dei fattori di composizione interna del concetto indicherebbe una corrispondente omogeneità della facoltà e che una tale struttura sarebbe del tutto uguale, più che analoga, a quella di materia e forma nelle realtà prettamente materiali⁸: l’intelligenza sarebbe forma della materia ma sarebbe privata del suo statuto di facoltà spirituale e di tutte quelle caratteristiche associate che le permettono di trascendere la materia.

Il rapporto tra forma e fantasma non può dunque consistere banalmente nell’assunzione e nella trasformazione immediata del medesimo fantasma in una sorta di principio formale, in un improprio cambio di dimensione d’essere, quasi come se la forma ideale potesse essere considerata alla stregua di una traccia del fantasma fissata nella mente. Lo stesso Kant da una parte afferma che la sensibilità è certamente indispensabile per integrare la concettualità pura delle categorie, e ottenere una conoscenza effettiva, ma dall’altra parte distingue sempre con attenzione il concetto dall’immagine o, meglio, le caratteristiche del concetto da quelle dell’immagine. In alternativa, ammesso e non concesso che si possa arrivare ad ipotizzare che questa assunzione del fantasma come forma sia una descrizione genericamente valida del processo cognitivo, occorrerebbe tenerne presente soprattutto la genericità ovvero la valenza (molto) sintetica; altrimenti questa alternativa configurerebbe un materialismo (gnoseologico) con tutte le incognite del caso. Questo passaggio si ricollega all’osservazione ricorrente con cui, guardando alla dottrina di Maréchal, sottolineiamo la necessità di evitare l’estensione impropria dell’*analogia*. In questo caso si tratta di rimarcare un paio di punti: da una parte la causalità propria dell’intelletto, che è indubbiamente di carattere categoriale-formale (per adesso non valutiamo il problema del “dinamismo intellettivo”), non può essere spiegata in quel senso limitante che alcune scuole di pensiero hanno attribuito alla «causalità formale» e, per capire questo, basta pensare alle ipotesi che vi leggono la traccia della sensazione o una indefinita proprietà emergente; dall’altra parte la causalità del fantasma – e in questo caso si può davvero parlare *analogamente* – è certamente di richiamo materiale ma «corrisponde solo imperfettamente alla nozione stretta di "causalità materiale"»⁹.

Che cosa significa? Possiamo anche provare a fornire una traduzione di questi rilievi metafisici in una versione più vicina alla filosofia critica e alle sue conseguenze. Si potrebbe pensare al rapporto tra la funzione-soggetto del kantismo (io-penso) e la realtà-soggetto dell’idealismo (Io e non-Io) e dire che, per la precisione, l’attività intellettuale con la sua dimensione apriorica non dovrebbe essere connotata nel senso riduttivo e statico prima ricordato, ovvero come un *a priori* impoverito e privo della spontaneità, altrimenti si darebbe come la riproposizione anticipata di un certo a posteriori. A questo punto, però, potrebbe sorgere un dubbio di segno inverso. Se con l’analogia abbiamo indicato una contiguità ma anche una diversità, e se abbiamo fatto alcune osservazioni sulle facili uguaglianze da evitare, in fondo ci si potrebbe chiedere: per risolvere simili questioni è davvero indispensabile il rilievo analogico, data la difficoltà del suo impiego? Un prima risposta è naturalmente implicita in quanto fin’ora esposto: al di fuori di questo orizzonte diventa impervio rendere

⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 188, n. 1 [p. 157, n. 6].

⁹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 188 [p. 157].

adeguatamente conto sia delle somiglianze sia delle differenze tra realtà e idealità – quello che cerchiamo di compiere seguendo l'autore – secondo le diverse proporzioni. Nello stesso solco si può completare il quadro della risposta e far notare che, se un certo livello analogico è da trattare con le dovute distinzioni, un altro livello dell'*analogia* è meno immediato ma anche meno problematico e, anzi, rappresenta il referente principale per il senso in cui è stata citata (e intesa) la questione dibattuta e cioè la spontaneità: quando si passa dalla proporzionalità, con cui abbiamo indicato i rapporti immagine-intelligenza e dato-sensibilità, alla questione della proporzione della stessa intelligenza – e quindi ai diversi gradi di intelligenza – e della sua spontaneità, possiamo ricavare A) che il rapporto di questa con il fantasma si spiega adeguatamente in base al livello ontologico di attualità e B) che in definitiva si può spiegare per davvero solo in questo modo.

Perché questa differenza tra l'aspetto proporzionalistico e quello attributivo-proporzionale? Attraverso la *proporzione* possiamo considerare i rapporti fondativi e i diversi gradi ontologici e, quindi, trarre le opportune conseguenze circa le differenze e le somiglianze tra gli analogati. Da una parte, nella dottrina di Maréchal, si afferma che il termine spontaneità (in senso tecnico) marca una specificità ma non indica qualcosa di univoco. Nel caso dell'intelligenza umana, anzi, questa spontaneità è lontana dall'essere perfetta e totale e, quindi, esprime un rimando a qualcosa di altro, e di superiore, ed è somigliante ma anche lungi dall'essere davvero uguale a questo analogato di riferimento: l'Intelletto divino. Nell'uomo infatti la facoltà intellettuale comporta attività ma anche, e sempre, una certa passività – nella quale si trova appunto la sensibilità per un verso e il fantasma per un altro verso – dal momento che questa facoltà umana non può essere piena attività, e non può quindi fare del tutto a meno dell'immagine, così come l'uomo stesso non può fare del tutto a meno della potenza (e della materia) in quanto non può essere completamente e perennemente in atto. Lo stesso passaggio (gnoseologico) «dalla potenza all'atto» ha dunque come condizione inaggirabile la presenza del fantasma, con la sua passività e con il suo situarsi in una sorta di “tabula rasa”, e avviene in conformità al suo contenuto¹⁰.

Dall'altra parte, sempre secondo Maréchal, questo discorso deve essere completato proprio per non lasciare in sospeso il quadro fondativo che è stato fatto trasparire. In altri termini: è bene non perdere di vista la somiglianza tra immanenza e trascendenza e, a fronte dell'attuazione della citata passività, occorre riconoscere il necessario concorso di un agente in atto come «causa prima»; questo significa che non può non darsi un'attualità “causante” perché si operi appunto il passaggio all'atto – principio del primato dell'atto: «nihil transit de potentia in actum nisi per ens in actu» – e ciò esclude ovviamente un'azione del fantasma così come l'attualità del piano spirituale esclude la possibilità di una sua “presa”, di una sua modificazione sostanziale, ad opera del piano materiale¹¹. Nel versante di questo riconoscimento dell'attività del pensiero come attuazione ad opera di una realtà spirituale – e quindi sulla scorta del riconoscimento della somiglianza tra l'atto finito e l'Atto infinito nella capacità di attuazione – si sta inoltre escludendo, almeno a livello implicito, la necessità di spiegare ogni attività attraverso il riferimento a un perenne e totale intervento spirituale esterno, o comunque “altro”, alla stregua dell'ipotesi occasionalistica circa la trascendenza. In definitiva non occorre caratterizzare ogni attività come un intervento divino continuo e diretto al di fuori della necessità naturale¹².

¹⁰ «Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium: et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum [...]. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati». *S. Th.*, I, q. 79, a. 2 (cfr *S. Th.*, I, q. 54, a. 4) citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 188 [pp. 157-158].

¹¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 189, nota 1 [p. 158, n. 7].

¹² «Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit». *S. Th.*, I, q. 76, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 189 [p. 158].

L'autore inoltre rintraccia gli antecedenti di quest'ultima fallacia e si giova di un'analogia tra il caso in oggetto, in virtù del principio di proporzione richiamato, e una particolare questione sollevata da Tommaso d'Aquino contro le letture averroistiche. Separando nettamente la parte passiva del processo conoscitivo da quella attiva, e separando parimenti la causa della passività da quella dell'attività, si rendeva apparentemente più facile spiegare il processo stesso e la dissomiglianza tra l'uomo (parte passiva) e le realtà più alte (parte attiva), ma ciò rendeva impossibile spiegare l'interazione dei due fattori e la somiglianza tra l'imperfetto e il perfetto; inoltre l'ipotesi dell'agente spirituale distinto dalle anime individuali prevedeva un'unicità di questo agente e, alla fine, portava a una sua identificazione con il trascendente e persino a una sua divinizzazione¹³.

Che cosa è dunque emerso da questi rilievi *analogici* di eredità scolastica e, in particolare, tomista? Basilarmente si è sottolineato che nell'intelletto umano, imperfetto, si possono individuare due sfere e che, se l'intelligenza non può essere l'agente della propria attuazione «*in quanto passiva*» – pena la contraddizione – o comunque nella misura in cui è passiva, essa tuttavia 1) può essere «passiva sotto un certo rispetto» e «attiva sotto un altro» e, più precisamente, 2) può essere passiva e attiva nella misura in cui si differenzia e nella misura in cui somiglia all'Intelligenza¹⁴. Proprio riconoscendo una profonda *analogia* d'essere, che articola il rapporto tra potenza e atto ai diversi livelli e ci permette di specificarlo nel caso della conoscenza umana, si può affermare che: «Sicut in omnia natura ita et in anima, est aliquid quo est omnia in fieri, et aliquid quo est omnia facere»¹⁵; in breve si può chiamare «intelletto passivo» o «possibile» (*intellectus possibilis*) l'intelligenza in quanto passiva e attuabile e «intelletto agente» (*intellectus agens*) l'intelligenza in quanto attiva e attuante¹⁶.

Per iniziare a capire meglio questa perspicua relazione di potenza e atto, nonché la necessità dell'intelletto agente, si deve ricordare come sempre il principio del primato dell'atto e notare da subito che l'«intelligibile in actu», la forma oggettiva di attuazione della «potenza intellettuale», è in definitiva lo stesso «intelligens in actu». In che senso intelligibile e intelligente possono e, anzi, devono *coincidere*? In sostanza nell'attualità del soggetto convergono l'intelligibile in quanto attuato e l'intelligenza in quanto attuante. In altri termini ancora: se l'intelligibile «in potentia» designa l'oggetto in quanto conoscibile, e quindi in quanto corrisponde alla forma oggettiva conosciuta, e se l'intelligibile «in actu» designa l'oggetto in quanto conosciuto, «il problema metafisico della partecipazione dell'oggetto all'intellezione è risolto» nell'attualità dell'oggetto ideale in quanto interna all'attualità del soggetto conoscente. L'atto dell'intelligenza, in forza delle categorie dell'essere, realizza la potenza dell'intelligenza e la potenza dell'intelligibile.

Volendo fare una pura ipotesi per arricchire ulteriormente la prospettiva, si potrebbe aggiungere un'altra notazione di Maréchal: se l'oggetto esterno fosse già presente all'intelletto (possibile) come intelligibile in atto e quindi «come *pura forma intelligibile*, allora l'intervento di un intelletto agente sarebbe superfluo»¹⁷; l'oggetto infatti sarebbe sia conoscibile sia conosciuto, aprioricamente e contemporaneamente, e quindi non ci sarebbe bisogno né di una passività da attuare né di un principio di attuazione; in questa ipotesi non ci

¹³ «praedicta positivo tollit proxima rerum principia». *Verit.*, q. 10, a. 6; cfr. *S. c. G.*, II, *passim*; «[...] Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens. Ergo oportet virtutem quae est principium hujus actionis esse aliquid in anima». *S. Th.*, I, q. 79, a. 4 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 189, nota 2 [p. 158, nota 8].

¹⁴ «Rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae *partim ab intrinseco* esse, *partim ab extrinseco* [...]. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudinem. Uno modo *ut actus ad potentiam* [...]. Alio modo *ut potentia ad actum*». *Verit.*, q. 10, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 189, nota 3 [pp. 158-159, nota 9].

¹⁵ *S. Th.*, I, q. 79, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 190 [p. 159].

¹⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 4 citato in J. Maréchal, *Il punto di partenza della metafisica*, V, cit., p. 190 [p. 159].

¹⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 190 [p. 159].

sarebbe necessità di un fattore essenziale della comprensione del *logos*, cioè l'intelletto agente, poiché, dato l'oggetto, si avrebbero già tutte le condizioni dell'atto intellettuale e, anzi, si avrebbe l'intellezione stessa. Ad alcuni questo potrà sembrare un mero esperimento mentale, nella sua genericità, tuttavia ad un'analisi più attenta non dovrebbe sfuggire che tale prospettiva, sempre in termini generali, riassume quella sottovalutazione o quella negazione della componente a posteriori, a favore di idee innate, che caratterizza un aspetto della dottrina di Platone, molte teorie neoplatoniche e tutte quelle accezioni interpretative degli universali che si rifanno all'impostazione del realismo esagerato.

Dovremmo comunque aver sufficientemente stornato l'eventualità di una simile lettura e mostrato sulla scorta di Kant e di Tommaso d'Aquino che, di fatto, l'oggetto esterno non si dà a noi nella sua piena intelligibilità, racchiusa nell'essenza noumenica, ma ci si presenta appunto a posteriori come immagine e come fantasma. Il vero concetto come oggetto ideale, quindi, non si dà a noi senza che prima la forma dell'oggetto reale abbia (già) superato i fattori materiali, che lo separano dall'essere un vero «atto intelligibile» ovvero un intelligibile in atto, in virtù della categoria in quanto forma.

In realtà, per i realisti moderati della scolastica, questo risulta subito evidente anche a causa del riconosciuto parallelismo nelle analogie dell'immaterialità, dell'intelligibilità e dell'intelligenza: in sostanza essi riconoscono una proporzione analogica sottesa a questi fattori e sostengono che tanto più l'essere è immateriale tanto più è intelligibile e, se sussiste oltre una certa soglia metafisica, anche intelligente. Gli stessi autori, infatti, individuano a tal proposito un ordine di proporzione che va dal grado minimo, l'essere umano, al vertice di riferimento costituito dall'Essere semplicissimo in quanto Intelligibilità e Intelligenza; in questo orizzonte un oggetto che si presentasse al soggetto come aprioricamente intelligibile in atto – per continuare la pura ipotesi – sarebbe parimenti «una *forma pura*» ovvero «un'*idea pura*»¹⁸. Questa conclusione però può al massimo valere per Dio in quanto Essere intelligibile, Forma reale e ideale, rispetto a se stesso in quanto Essere intelligente; anzi, essa esprime proprio una parte della dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dai gradi trascendentali. Da ciò consegue che già solo la sinolicità, cioè la presenza della forma nella materia, impedisce di concepire le entità sensibili come intelligibili (di per sé) attuali e, anzi, costringe ad ammettere la presenza attiva di quella facoltà intellettuale che attua l'intelligibilità astraendola dalle specifiche condizioni spazio-temporali¹⁹.

Il ruolo dell'intelletto agente risulta dunque necessario per spiegare la conoscenza e consiste appunto nel produrre gli «*intelligibili in atto*»: questi costituiscono le stesse «determinazioni specificatrici» le quali, nella loro prima realizzazione, sono le *species* in quanto «specie intellettive», cioè specie categorialmente determinate, e quindi sono intrinsecamente libere dalla limitazione materiale. In casi di questo genere è lecito chiedersi se, almeno in termini funzionali, si può parlare di 'creazione' di questo aspetto del contenuto mentale; in qualche misura è in effetti possibile, dal momento che abbiamo un passaggio dal non essere (della potenza) all'essere (dell'atto), ma per la precisione tale attuazione avviene nell'intelletto possibile, quindi nell'alveo dell'intenzionalità, e per astrazione dal fantasma²⁰.

¹⁸ *Ibi*, p. 191, n. 1 [p. 159, n. 12].

¹⁹ «[...] Sed quia Aristoteles, lib. 3 Metaph., text. 10, non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formae autem in materia existentes *non sunt intelligibiles actu*), sequebatur quod naturae, seu formae rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere *aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu*, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi *intellectus agentem*». *S. Th.*, I, q. 79, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 191 [p. 160].

²⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *La conciliazione della spontaneità e della passività nell'intelligenza*, pp. 187-191 [pp. 156-160].

Se è stato opportuno fare questa precisazione, lo è ancora di più chiedersi insieme all'autore che cosa sia questa attualità, propria dell'intelletto agente, che opera tale attuazione/creazione attraverso le categorie. Partendo dalla considerazione più basilare, e solo apparentemente banale, circa la funzione di questo intelletto agente si viene subito spinti alla questione della sua natura: in prima istanza, in sostanza, si deve rilevare che esso è «*sempre in atto*», cioè si constata che tale facoltà non viene meno e, anzi, non può venire meno in quanto atto (secondo) essenziale di un atto (primo) pur imperfetto e diveniente; quindi si deve ammettere, in seconda istanza, che questo essere in atto sempre e comunque – nei limiti umani – da parte dell'intelletto agente connota in modo significativo il tipo della sua stessa imperfezione: indica una finitezza che non esclude la presenza di una qualche attualità relativamente continua e che, in questo, rivela per converso un'*analogia* con le forme sussistenti. Si tratta in definitiva di una peculiare manifestazione del *logos*. Se l'uomo, finito e imperfetto, riesce a concepire l'infinito e la perfezione allora deve essere capace di oltrepassare i propri limiti e questa possibilità deve avere una qualche ragione nell'uomo stesso, deve radicarsi in un'attività quasi 'indefettibile'²¹.

Ma che cosa significa questa "capacità di infinito", nello specifico, e che relazione ha con l'analogia citata? Per Maréchal l'intelletto agente ha il privilegio di un tipo superiore di attività: da una parte si tratta comunque di un'attività intrinsecamente contingente, come l'essere sostanziale da cui sgorga, ma dall'altra parte essa è caratterizzata da una perenne attualità; naturalmente questa attualità perenne non è autenticamente eterna ed immutabile, ma nonostante questo non viene mai meno a fronte del mutamento di altri aspetti dell'intelletto, i quali passano dalla potenza all'atto anche in forza di questa attualità previa. In questa prospettiva metafisica l'intelletto agente umano risulta simile – se si ammette l'esistenza degli angeli in quanto intelligenze pure – alle capacità delle «sostanze puramente spirituali»; sia in queste realtà sia nello spirito umano l'atto intellettuale non si identifica con l'essenza e tuttavia in entrambe evidenzia un principio attivo che consegue in modo intrinseco dall'essere dell'essenza²². In altri termini: nella stessa proporzione in cui si dà un essere spirituale, si dà parimenti una facoltà intellettuale sempre attiva; «*Cum sit in actu ejus substantia, statim, quantum est in se, comitatur ipsam actio; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu*»²³. Nella sua essenziale e perenne attualità, quindi, «l'intelletto agente non ha bisogno di un altro atto per potersi esercitare»²⁴ almeno non di un altro atto al modo di causa intellettuale; semmai è tale intelletto

²¹ Può risultare molto utile riportare alcune precise considerazioni di Gilbert a proposito del modo in cui «Maréchal distingue la forma dalla *species*». Il tema è naturalmente piuttosto complesso. Quello che viene posto sinteticamente in luce è il fatto che la forma, come «determinazione intelligibile», è da pensarsi in generale come attuazione «in una materia», mentre «la *species*, al contrario, è «intenzionale» sempre e comunque. Che cosa significa? La forma e la sua «attuazione ultima» sono strettamente connesse alla dimensione ontologica (e sinolica) e rappresentano una «natura costituita in sé», mentre la specie esprime il dinamismo intellettuale: proprio in questo emerge la dimensione metafisica citata e per il soggetto, alla fine, il processo determina un arricchimento che è sia effettivo sia avulso da una mutazione sostanziale. La specie insomma non solo è connessa ma, allo stesso tempo, apporta virtualmente qualcosa alla semplice «composizione «naturale» di forma e materia». I problemi interpretativi non mancano, a cominciare dalla questione della differenza e della connessione tra l'immaterialità generica e la richiamata virtualità. Nella misura in cui la forma è «altro dalla materia», al di là del fatto che sia o meno spirituale, è «senza materia o immateriale», ma questo non significa che sia intenzionale. Semmai si può dire che l'intenzionalità presenta la forma astratta e pura rispetto alla forma specifica e reale del composto: proprio questa «forma intenzionale» articola la dinamica dell'intelligenza. Se la «forma come tale ha un ruolo epistemologico», dunque, «la *species* ha una funzione più dinamica»: quest'ultima modula la messa in atto dell'intelletto verso «l'unità sintetica». P. Gilbert, *Question de méthode*, in *Au point de départ*, cit., pp. 144-145.

²² Nota a margine: una differenza (ricostruita in modo indiretto) tra le due dimensioni ontologiche indicate sta nella completezza o meno della realizzazione di questo atto intellettuale.

²³ *S. Th.*, I, q. 54, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 192 [p. 160].

²⁴ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 192 [p. 160].

a produrre altri atti come effetti o “azioni”: ecco che siamo giunti alla conclusione per cui l’attività di tale intelletto è «completamente *a priori* e *spontanea*», mentre gli atti successivi sono posti in essere, o meno, a seconda del darsi di condizioni formali estrinseche.

Siamo partiti dall’*analogia* richiamata per descrivere, in sostanza, una simile attualità:

L’attualità dell’intelletto agente presenta dunque gli stessi caratteri che contraddistinguono l’attività naturale e permanente di una sostanza spirituale (intellettuale)²⁵.

Giunti a questo guadagno, però, può essere utile proporre altre osservazioni per evitare alcune interpretazioni sbagliate: alcune di queste di fatto travisano lo stesso contesto analogico per quanto sembrano derivare da esso. Abbiamo sottolineato la stretta convergenza tra l’attualità dell’intelletto agente e quella dell’intelligibile «in atto», per affermarne la chiara connessione, ma abbiamo specificato che per altro verso la prima può e deve essere nettamente differenziata da quest’ultima: l’attualità dell’intelletto agente è la causa – proporzionata all’intelletto puro e soprattutto all’Intelletto divino di cui partecipa – dell’attualità dell’intelligibile in atto e di conseguenza occorre notare che l’intelletto agente non è esso stesso un *oggetto* che passa dallo stato di conoscibilità allo stato di conoscenza nell’intelletto passivo. Il carattere della proporzione può e deve semmai far trasparire il fatto che è a livello della piena trascendenza, nella quale non si dà potenza (passiva), che l’intelletto può pensare se stesso come intelletto ‘intelligente’: è la condizione di Dio in quanto *Pensiero* di *Pensiero*. Per quanto le riflessioni su tale facoltà possano sembrare non immediatamente riconducibili al discorso kantiano, anche qui emerge un interessante spunto di riflessione per la critica: l’atto permanente dell’intelletto agente, per essere tale, è sia ciò che rende conoscibile l’oggetto sia ciò che non è conoscibile alla stregua di un semplice oggetto, fino a risultare (almeno in questo senso) quasi “incosciente”: «Si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem, ut *objectum agens* ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum, sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit *quo est omnia facere*. Nunc autem, non se habet ut objectum, sed *ut faciens objecta in actu* [...]»²⁶.

Vi è poi un’altra eventuale lettura distorcente. L’intelletto agente in quanto atto che attua la conoscenza è chiaramente connesso con i principi primi della conoscenza, cioè con la struttura oggettiva del nostro intelletto e con le categorie in generale, ma proprio per questo non implica né indica banalmente il loro “possesso” naturale o, meglio, apriorico. Vi è proporzionalità tra l’intelligenza umana e i suoi principi, da una parte, e l’intelligenza pura e i suoi principi, dall’altra parte. Tuttavia le categorie umane, di certo connaturate, non sono idee innate e anche in questo caso, per meglio comprendere l’orizzonte in cui ci si sta muovendo, è bene rifarsi alla proporzione. La proporzione ontologica infatti marca la diversità oltre alla somiglianza e mette in luce che la corrispondenza tra le intelligenze e i principi trae origine dalla trascendenza ma non può portare a sostenere che, come accade per le realtà superiori, vi sia nell’uomo un *a priori* che possa configurare una vera conoscenza innata. Pure in questa occorrenza il risultato del discorso metafisico non dovrebbe giungere del tutto inatteso e porta con sé una chiara ricaduta per l’analisi critica: non ci sono conoscenze innate ma si può forse parlare di innatismo in senso categoriale, cioè nel momento in cui si parla «di *alcune disposizioni formali*». Vi sono infatti strutture aprioriche che sono indispensabili per il darsi della conoscenza e che, tuttavia, non formano da sole la conoscenza. In altri termini vi è una determinazione *a priori* che si fonda sul rapporto tra il soggetto e la realtà e che ci permette di

²⁵ *Ibi*, p. 192 [p. 161].

²⁶ *S. Th.*, I, q. 79, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 192 [pp. 161].

avere in mente tali principi, di conoscerli, ma ci permette di farlo solo discorsivamente e per via astrattiva ovvero valendoci dello stesso intelletto agente²⁷.

Come corollario a questa avvertenza, d'altra parte, si può aggiungere che già nel considerare la funzione dell'intelletto agente, senza arrivare all'analisi della sua natura, esso è stato indicato non come un oggetto conosciuto ma come quel potere necessario e spontaneo di spinta intellettuale che porta alla determinazione oggettiva²⁸. Questa sottolineatura potrà apparire banale, a questo punto, ma essa porta con sé un ulteriore aspetto da non sottovalutare: il discorso che si sta portando avanti mira anche a evitare di far intendere questo fattore di attività dell'intelletto come un qualcosa di totalmente separato e a sé stante oppure come una sorta di precontenitore delle forme intelligibili. Se si volessero sostenere questi casi – al di là di altre legittime considerazioni – sarebbe difficile spiegare la causalità attuante, in ciascun uomo, dello stesso intelletto e ci troveremmo, a livello di ipotesi, nella condizione di dover eliminare il ruolo della sensibilità; in sostanza avremmo o un'ipostatizzazione dell'intelletto, e una sua alterità rispetto all'essere umano, o comunque una qualche configurazione gnoseologica di stampo smaccatamente innatistico.

Volendo compiere un prima sintesi, possiamo dunque affermare che l'intelletto agente è sostanzialmente necessario e prioritario ma, di per sé, non è sufficiente a produrre la conoscenza ovvero a determinare completamente l'intelletto possibile: la parte propriamente apriorica e spontanea del suo intervento è relativa ai caratteri essenziali e «*assolutamente generali*», ma questi caratteri non sono scissi dall'esperienza e devono essere ulteriormente specificati attraverso il fantasma. Anche in questo frangente dovrebbe essere possibile istituire un richiamo alla proposta kantiana – certo meno metafisica e più critica rispetto a quella di Maréchal – almeno nella misura in cui si afferma che:

[...]il concetto non è né totalmente spontaneo né totalmente *a priori*, ma è a posteriori (empirico) quanto alla sua materia (il suo diverso contenuto) ed è *a priori* e spontaneo quanto alla sua forma sintetica (la sua forma universale)²⁹.

A questo punto però si aprono almeno due ulteriori questioni. Si è notato che l'intelletto agente attua l'intelletto possibile insieme al “fantasma” ma senza intrinseca dipendenza da questo³⁰: 1) quale causalità ha l'intelletto agente «relativamente al fantasma?»; 2) quale effetto ha la spontaneità dell'intelletto agente sull'intelletto possibile?

2. Soluzioni metafisiche e gnoseologiche per problemi trascendentali: la dottrina dell'analogia e la teoria delle 'specie'

2.1. La problematica della struttura ontologica: dalla causalità formale e materiale alla causalità efficiente e finale

Come dovrebbe essere risultato palese in più di un passaggio, per proseguire nel cammino argomentativo tracciato da Maréchal è importante trovare la giusta connotazione per alcuni

²⁷ «[...] Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia *cognoscimus* abstrahendo a singularibus [...]. Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut *causam ipsius*». La citazione è presa dalla *Quaestio Disputata De Anima* – d'ora in poi *De Anima* – ma il riferimento è q. unica, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 193 [p. 161] e presuppone una lezione diversa rispetto alle edizioni più recenti, come quella dell'Edizioni Studio Domenicano, che suddividono la *quaestio* generale in 22 questioni.

²⁸ «Intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem *active* se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis *receptive*». *S. Th.*, I, q. 88, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 193 [p. 161].

²⁹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 194 [p. 162].

³⁰ Cfr. *ibi*, *L'attualità propria dell'intelletto agente: che cos'è e che cosa non è*, pp. 191-194 [pp. 160-162].

dei concetti con cui ci confrontiamo: ciò implica un certo lavoro di analisi delle sfumature teoretiche al fine di cogliere l'essenziale ed evitare la distorsione interpretativa. Da che cosa ci si deve guardare ora? Da una parte siamo giunti ad affermare che la funzione dell'intelletto agente è metafisicamente connotata come il «facere» ovvero come l'attuazione che realizza il passaggio dalla potenza all'atto dell'intelligibile; questo significa che l'intelletto agente permette di passare dall'intelligibile in potenza ovvero dall'oggetto virtuale – in quanto possibilità determinata dall'essenza del reale (considerata quindi come oggetto potenziale) – all'intelligibile in atto ovvero all'oggetto effettivo dell'intelletto. Dall'altra parte si è detto che l'*analogia* dell'attualizzazione, tra il passaggio potenza-atto nella realtà e il passaggio potenza-atto nella conoscenza, è evidente; proprio a questo proposito, tuttavia, è bene rimarcare che, oltre a questa caratterizzazione ontologica e autentica, è stata ipotizzata o, meglio, variamente tratteggiata un'*analogia* alternativa e impropria: in sostanza può capitare di incontrare prospettive basate su svariati ricorsi sia a espressioni in parte ambivalenti sia a metafore simili per arrivare a suggerire un'interpretazione basata sulla trasformazione *fisica* del fantasma. A volte si è quindi rischiato di passare dall'uso del simbolo all'abuso del simbolismo di più bassa lega. Che cosa significa?

Le espressioni che finiscono nella contesa speculativa non sono poche e comprendono – per esempio – «*elevato, spiritualizzato, [...], universalizzato, illuminato, [...]*»³¹; per l'autore, quindi, risulta metodologicamente opportuno rifarsi a quella che egli descrive come la “sobrietà” di Tommaso d'Aquino per discernere l'interpretazione corretta, a cominciare dall'essenza della partecipazione del fantasma all'intellezione sia nel momento passivo sia in quello attivo: «[Intellectus agens] quasi *illustrando* phantasmata, facit ea intelligibilia in actu»³²; in questo caso abbiamo un esempio della nota e ricca *analogia* simbolica della luce, la quale porta a vedere l'intelletto agente come ‘illuminante’ la realtà da conoscere. L'orizzonte sotteso è quello della proporzione tra intelletto e Intelletto e vede l'intelletto A) sostenuto nell'esistenza, B) “illuminato” e C) reso a sua volta *luminoso* dalla luce di Dio: è in virtù di tale partecipazione d'essere che l'intelletto umano agisce, nel suo grado e nei suoi limiti, come luce rispetto all'oggetto materiale di cui attualizza l'intelligibilità.

Se in tale immagine si può ragionevolmente intravedere la riflessione di Agostino circa il problema dell'illuminazione, nondimeno si può scorgere anche Aristotele. In particolare si può scorgere il tentativo aristotelico di descrivere la conoscibilità prossima, della realtà materiale, nella sua valenza più generale e di presentare l'intelletto agente in quanto fattore che rende attuabile, e che attua, la conoscibilità dell'ente: «Propter idem [requiritur] intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum»³³; «Comparatio luminis ad intellectum *non est quantum ad omnia*, cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Et *hoc significavit* Aristoteles [...] cum dixit quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo»³⁴.

Anche su questo versante Maréchal si giova dunque delle argomentazioni di Tommaso d'Aquino al fine di mostrare il *logos* ovvero la validità e la corretta interpretazione dell'*analogia*: non si tratta di conoscenze innate ma di capacità connaturate rivolte alle strutture della realtà. Un altro esempio importante per comprendere il retto rapporto tra essere e verità è fornito da una caratteristica espressione riferita all'intelletto agente e al suo rapporto con il fantasma: «*astrazione universalizzante*»³⁵. In questo caso infatti si può capire come

³¹ *Ibi*, p. 195 [p. 163].

³² *S. Th.*, I, q. 79, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 195 [p. 163].

³³ *S. Th.*, I, q. 79, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 195 [p. 163].

³⁴ *De Anima*, q. unica, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 195 [p. 163].

³⁵ «Causat [intellectus agens] universale (quod est unum in multis), *abstrahendo a materia*» e «Facit intelligibilia in actu *per abstractionem* specierum a conditionibus materialibus». *S. Th.*, I, q. 79, a. 5 e a. 3 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 195 [p. 163].

l'illuminazione operata sul fantasma, la trasformazione in atto degli intelligibili e l'*astrazione* universalizzatrice delle "species" siano diversi modi di indicare lo stesso processo attivo: è tale processo a costituire l'oggetto mentale partendo dall'oggetto reale 'illuminato'.

I passaggi citati da Maréchal sono importanti e delicati proprio perché rappresentano il tentativo di coniugare a tutti i livelli la prospettiva metafisica e una forma di prospettiva critica nella questione del rapporto tra reale e ideale, tra oggettività e spontaneità, tra potenza attiva e potenza passiva:

«Phantasmata, et *illuminantur* ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles *abstrahuntur*. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum [specierum seu naturarum] similitudines intellectus possibilis informatur»³⁶.

Lo stesso Tommaso d'Aquino, in queste affermazioni, arriva a esplicitare la sua prudenza mediante i diversi riferimenti all'*astrazione*: lo si può notare in «*abstrahantur*», che è al passivo, e in «*abstrahit*»; sembra abbastanza chiaro che, in tal modo, si vuole connotare tale *astrazione* non come un ipotetico meccanismo di trasformazione del fantasma in qualcos'altro bensì come *il risultato* che si ottiene dall'operazione dell'intelletto agente. Certo, se concedessimo credito alle teorie che sostengono la mera materialità del fenomeno, ci troveremmo in una situazione (apparentemente) più semplice per quanto concerne il tentativo di spiegare i passaggi tra il dato sensibile, l'immagine e l'oggetto mentale; anzi, in definitiva non avremmo davvero bisogno di tali distinzioni. Tuttavia, con una simile lettura, si perderebbero quei caratteri di necessità e di universalità che pure stanno alla base dei nostri contenuti mentali: come risultati della 'conoscenza' avremmo non tanto concetti o idee, e ancor meno la presenza intenzionale dell'essenza oggettiva, quanto apparenze individuali, relative e soggettive.

In definitiva siamo costretti a riconoscere la necessità del processo di *astrazione* e universalizzazione, in diverse modalità, per i vari e connessi aspetti del processo conoscitivo; per aprire autenticamente questa prospettiva Maréchal fa rilevare che il nucleo (e la soluzione) della questione gnoseologica è ultimamente metafisico: l'*astrazione* operata dall'intelletto agente ha infatti una natura ontologica, ovvero reale, mentre non può avere una natura prettamente fisica altrimenti non potrebbe farci pervenire all'essere, alla forma, bensì solo all'apparenza, all'immediatezza e alla singolarità materiale dell'oggetto. Per comprendere questa dimensione occorre dunque rifarsi all'analogia: in prima istanza si deve considerare la proporzione dei rapporti forma-materia nell'oggetto e nella facoltà conoscitiva e poi si deve approfondire la proporzione tra l'essere dell'oggetto e l'essere del soggetto con il costitutivo rimando all'essenza³⁷. In questo senso l'intelletto agente è forma (reale) che attua una forma (ideale) a partire da una forma (reale): l'intelletto agente si rivolge all'oggetto ma, nello specifico, mira all'oggetto in sé, al suo essere, lo 'illumina' e può così portare a isolarne un aspetto, per esclusione o inclusione, e a cogliere l'universalità; ciò che si è voluto sottolineare, in questo caso, è il fatto che l'intelletto mira al noumeno e non può quindi conoscere l'immagine in modo 'oggettivo' ovvero secondo la dimensione percettiva della medesima immagine.

³⁶ S. Th., I, q. 85, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 195-196 [p. 164].

³⁷ «*Conoscere id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata*» e «*Abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis [...]; alio modo per modum simplicis et absolutae considerationis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio*». S. Th., I, q. 85, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 196 [p. 164].

In effetti quest'ultima annotazione potrebbe portare a domandarsi se la pretesa conformità rispetto al fantasma di fatto non sia una forzatura, data l'inevitabile eterogeneità di certi aspetti dei due poli. In realtà essa esiste, ed è necessaria per spiegare il collegamento esistente tra intelletto agente e fantasma, ma non è da intendersi come una risultante immediata dell'intelletto stesso: l'incontro tra l'intelletto e la rappresentazione non è dovuto tanto a un 'progetto' o ad un'azione apposita quanto al suo essere "agito". L'analogia tra il fattore attivo e quello passivo dice di questa conformità, ma dice anche che questa conformità non è una costruzione o una trasformazione, bensì una relazione strutturale: essa è dovuta al suo essere strutturalmente regolata in virtù di un coordinamento naturale, il quale si basa sui caratteri formali del fantasma³⁸. «[...] Sed *virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili, ex conversione intellectus agentis supra phantasmata: quae quidem [similitudo] est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum a natura speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatis, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatis, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum*»³⁹.

In sostanza, allo scopo di approfondire meglio questa sezione e di evitare altre letture fuorvianti, Maréchal ritiene indispensabile affrontare le *analogie metafisiche*. Proprio dai rilievi dell'autore risulta chiaro che Tommaso d'Aquino ha approntato anche una via *analogica* ancora più rispondente alla «causalità metafisica» per descrivere «la relazione naturale dell'intelletto agente e del fantasma»: attraverso questa è possibile ricostruire il rapporto tra l'essere e la verità in un modo maggiormente avvicinabile a una declinazione kantiana. Seguendo la dottrina aristotelica, l'Aquinate propone le sue argomentazioni rilevando due tipi classici di causalità, già diversamente richiamati, che sono ritenuti inaggirabili anche da Maréchal: 1) la causalità 'interna' formale-materiale e 2) la causalità 'esterna' efficiente (e finale)⁴⁰.

Prima abbiamo dovuto controbattere la lettura di stampo empiristico: essa al massimo può sostenere il valore fisico (matematico) dell'analogia tra i poli di riferimento ovvero adottare una dimensione simbolistica che riduce la proporzione a rapporto tra segni. Per mettere in luce le criticità latenti abbiamo richiamato per converso il valore più autentico, ontologico e simbolico dell'analogia in questione e, ora, siamo chiamati a compiere qualcosa di simile: è bene liberarsi il prima possibile di un errore interpretativo e precisare la complessa portata e le varie sfumature di questo rilievo.

Una prima difficoltà riguarda sicuramente l'immaginazione e il suo statuto. Quando si parla delle diverse facoltà del soggetto, non bisogna dimenticare la prospettiva del *logos*, la profonda unità di questo e la conseguente correlazione di tali facoltà; potrà forse apparire banale, ma è opportuno specificare che in una prospettiva di realismo moderato il soggetto umano, nella sua sinolicità, ha la ragione della conoscenza nel suo essere intrinseco, nella sua forma spirituale, ma non arriva a conoscere in forza di una sola facoltà, sia essa la sensibilità piuttosto che l'intelletto, bensì – per quanto si possano fare ulteriori precisazioni a tal

³⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *L'attività dell'intelletto agente rispetto al fantasma. A. Descrizioni metaforiche*, pp. 194-197 [pp. 162-165].

³⁹ *S. Th.*, I, q. 85, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 197 [pp. 165].

⁴⁰ Anche una lettura attenta – e magari soggetta a revisioni e riconsiderazioni – da parte di alcuni critici non sempre coglie in pieno questi elementi. Ci si può riferire, ad esempio, al caso di M.-D. Roland-Gosselin: da una parte egli riconosce, giustamente, che per Maréchal si dà «una tendenza che già agisce nell'assimilazione dell'idea», ma arriva a concludere, dall'altra parte, che il dinamismo «oltrepassa, attraverso la propria esigenza, l'idea posseduta» senza quindi considerare adeguatamente la componente formale. Il presupposto risiede nel fatto che l'autore ritiene per alcuni versi incompatibili, nel processo della conoscenza, il dinamismo e l'oggettività e spinge per una esclusione; la soluzione starebbe allora nella proposta di cercare la capacità oggettivante nella sola specie, la quale sarebbe però deprivata di alcuni fattori fondamentali. M.-D. Roland-Gosselin, *Étude critique, Cahier Ia-Va*, in «Bulletin Thomiste», 4 (1927), pp. 7, 10, 12.

proposito – attraverso entrambi⁴¹. In altri termini l'intelletto agente e l'immaginazione sono distinti ma non sono sfere incomunicanti e neppure modalità caratterizzate da modi completamente diversi. La conoscenza umana è il risultato di un processo, temporale o anche solo logico, ma non consiste in una mera somma di dati provenienti da fonti tra loro estranee. L'intelletto e l'immaginazione, già nella dottrina sviluppata da Tommaso d'Aquino, non presentano il problema del *ponte*, proprio delle prospettive dualistiche, ma piuttosto quello del rapporto tra due "perfezioni", una maggiore e una minore, e tra un elemento a priori e uno a posteriori a livello gnoseologico. La questione è semmai quella «della subordinazione naturale tra due facoltà di uno stesso suppositum»; una volta risolta la problematicità di tale rapporto, questa configurazione potrebbe rivelarsi d'aiuto per superare le aporie dello schematismo trascendentale kantiano⁴².

Supponendo di avere preventivamente sgombrato il campo almeno da un simile errore interpretativo, possiamo passare a considerare più direttamente i due tipi di causalità prima richiamati e la loro valenza analogica. La prima ed evidente *analogia* – con connessa complementarità – circa il rapporto tra intelletto agente e fantasma, rimanda alla causalità interna e quindi a quel fondamentale fattore della metafisica che è la «*sintesi di forma e di materia*»⁴³. Per precauzione è sempre bene ricordare che, considerando il caso della composizione sinolica, questo fattore ripropone e traduce un rapporto anche più basilare: quello «*di atto e potenza*»; questo è un rapporto di principi e a sua volta, nella sua dimensione ontologica più profonda, converge con quello tra essere ed essenza.

Precisati anche questi particolari, si può affermare che la «causa *totale*» (ovvero sinolica) dell'introduzione delle determinazioni intelligibili nell'intelletto possibile racchiude il fantasma come una sorta di elemento materiale, e passivo, per quanto sempre nella dimensione ideale: il fantasma rappresenta la parte della causalità materiale della conoscenza e rispetto a tale materia l'intelletto agente è la forma ovvero la causa formale e attiva. La corretta valenza *analogica* – «evidentemente ciò vale solo se inteso in senso analogico»⁴⁴ – dovrebbe essere facilmente individuabile: l'intelletto agente è forma e principio di attuazione rispetto al fantasma-materia, proporzionalisticamente e in forza della *species*, ma non è forma sostanziale così come il fantasma non è materia reale. D'altra parte l'intelletto non è la forma del sinolo così come il fantasma non ne è la materia. Perché vale la proporzionalità ma non la proporzione? Ciò che viene attualizzato dall'intelletto-forma, attraverso la *species*, è l'intelligibile e non il sensibile come tale: anche grazie alle rilevanti osservazioni di Melchiorre, possiamo sottolineare che l'intelletto è connesso alla sensibilità ma non ne è la vera forma⁴⁵.

⁴¹ «[...] Sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam». *S. Th.*, I, q. 75, a. 2 e «[...] non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque». *Verit.*, q. 2, a. 6 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 198 [pp. 165-166].

⁴² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *B. Analogie metafisiche. Una difficoltà dell'immaginazione*, pp. 197-198 [pp. 165-166].

⁴³ «Quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materiae causae*». *S. Th.*, I, q. 84, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 198 [p. 166].

⁴⁴ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 198 [p. 166].

⁴⁵ Una chiarificazione radicale della relazione tra analogia e *species*, sostenuta da Maréchal, può essere rinvenuta nelle significative osservazioni di Melchiorre. Si è notato a più riprese che la *species*, in sintesi, è costitutiva per la realtà intenzionale «ove «intenzionale» è da opporre, nel vocabolario scolastico, solo a «naturale», non ad «ontologico». Perché? Perché la *species* come essere intenzionale, rispetto alla realtà della cosa, «non è, in definitiva, che una «corrispondenza»: «conformitas rei et intellectus» o, se si vuole «similitudine vicariante», punto e medio d'incontro [...], un'analogia quale condizione di una «complementarità» o di una sorta di «armonia prestabilita». La *specie* in sostanza sussiste in virtù dell'analogia, tra soggetto e oggetto, e costituisce una mediazione dinamica che ripresenta l'analogia a livello mentale: «l'esperienza dell'oggetto coincide con

Proprio in questo quadro, e in forza della precisazione appena riportata su atto e potenza, Maréchal richiama la metafora della luce a proposito dell'attualità dell'intelletto agente – come causa che rende tali gli intelligibili in atto e che quindi 'illumina' gli oggetti e la loro intelligibilità – e riafferma, con Tommaso d'Aquino, che tale atto dell'intelletto è essenzialmente «l'atto stesso» degli intelligibili, quell'atto prioritario che permette all'intelligibilità stessa di passare dalla condizione «in potentia» alla condizione «in actu». In questa prospettiva più definita dovrebbe emergere bene la dimensione 'luminosa' del *logos*: essa consiste nell'intelligibilità come dimensione sia 'passiva' (nell'oggetto) sia 'attiva' (nel soggetto) e nell'unità intenzionale tra ideale e reale. Inoltre dovrebbe risultare più comprensibile il tentativo di esplicitare la presenza dell'atto d'essere, della realtà conosciuta, nella prospettiva del piano trascendentale (della verità): è il tentativo di mostrare l'inerenza gnoseologica di questo atto rispetto al concetto e all'intelletto, intesi a loro volta come atto, a fronte della chiara diversità sul piano dello statuto ontologico e, così, di evitare il divario tra realtà e idea nonché tra cosa in sé e fenomeno. «Fit [intellectus noster] actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium»⁴⁶; «Mens nostra comparatur ad res sensibiles [...] ut actus ad potentiam: in quantum scilicet res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, quia facit intelligibilia actu»⁴⁷.

Occorre dunque avere ben presente lo statuto dell'*analogia*. Questo, nello specifico, si traduce nel riconoscere sia A) la similarità sia B) la differenza tra l'attuazione «in ordine intelligibili» e quella «in ordine naturali». Da una parte la potenza e l'atto, e il primato dell'atto, riguardano sia il piano ideale sia il piano reale e non si potrebbe ammettere una tale similarità senza ammettere al contempo un'analogia come proporzione; dall'altra parte occorre riconoscere che tra piano ideale e piano reale vi sono delle differenze, intrinseche alla stessa analogia, e così pure avviene tra il darsi della coppia potenza-atto in un caso e il darsi della stessa coppia nell'altro caso; tutto questo diventa più evidente una volta arrivati a considerare il vero aspetto analogico della realtà. Proviamo a considerare più nello specifico la similarità e la differenza.

Guardiamo alla *similarità*. Nel caso di partenza il passaggio dalla potenza all'atto riguarda propriamente l'ordine intenzionale. Se si considera la dimensione trascendentale sottesa all'intenzionalità, tuttavia, non si può certo considerare questo ordine avulso da quello metafisico. L'ordine intelligibile infatti è tale in quanto è «un aspetto» direttamente connesso alla «realtà ontologica»; per un verso, anzi, si deve insistere proprio sul fatto che l'attualizzazione ha comunque rilevanza metafisica ed è in questo orizzonte che ultimamente si spiega.

Guardiamo alla *differenza*. La precedente considerazione non va nemmeno esasperata. Il rischio è quello di far passare il messaggio secondo cui, seguendo Tommaso d'Aquino, si dovrebbe considerare l'intelletto agente come l'atto generale dell'intelligibile «in potenza», cioè l'atto globale dell'intelligibile: l'intelletto agente diventerebbe semplicemente l'attualità di ciò che prima era potenziale e, in questa potenzialità, sarebbero ricompresi sia la sensibilità sia il fantasma. Tale prospettiva sarebbe controproducente perché torcerebbe l'analogia: secondo una simile interpretazione, infatti, l'intelletto sarebbe (anche) il 'materiale' della conoscenza, o comunque una forma inscindibile dalla 'materia', e non si avrebbe una

l'intuizione sensibile e insieme con l'assunzione categoriale di quest'ultima» e la ragione di ciò sta nel fatto che «alla proporzione ontologica tra oggetto e soggetto deve anche corrispondere una proporzione all'interno del soggetto conoscente fra senso e intelletto, fra recettività e formazione conoscitiva». L'implicazione di fondo è abbastanza chiara: «per usare un linguaggio più strettamente tomistico, siamo in definitiva all'*unione sostanziale dell'anima e del corpo*». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 141-142.

⁴⁶ *S. Th.*, I, q. 87, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 199 [p. 166].

⁴⁷ *Verit.*, q. 10, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 199 [pp. 166-167].

dimensione ulteriore ma al massimo una piena ontologia 'materialistica'. La conseguenza di tale lettura sarebbe insomma il decadimento dell'intelletto agente da forma spirituale, ovvero da atto secondo di una forma spirituale, a forma *materiale*.

Maréchal in definitiva mette in guardia da eventuali separazioni indebite come pure da concretizzazioni o 'materializzazioni' della razionalità. La teoria kantiana non rientra di per sé in una simile deriva, ma nella sua diffidenza nei confronti della metafisica rischia una linea di tangenza con il materialismo. L'intelletto agente è forma ed è connesso all'essenza dell'oggetto; se esso fosse inteso semplicemente come l'atto proprio del fenomeno, allora tale intelletto potrebbe anche configurarsi come forma relativamente superiore ma tale 'causa formale' non avrebbe alcuna autonomia e spontaneità: questo atto (intellettivo) sarebbe nient'altro che una forma intrinseca alla materia e quindi, più propriamente, sarebbe una causa o, meglio, una modalità 'solo' sinolica. In altri termini: se la forma intellettuale fosse ritenuta solo forma della materia, senza una forma agente previa, la conseguenza sarebbe appunto la materializzazione e la trasformazione in composto forma-materia; questa sarebbe però la realizzazione di qualcosa di smaccatamente diverso da un 'intelligibile in atto'.

In estrema sintesi va notato che «la subordinazione di due facoltà» in uno stesso soggetto ovvero «nell'unità di uno stesso «suppositum», presenta necessariamente alcune proprietà caratteristiche» dei fondamentali rapporti metafisici ricordati, «di materia e forma o di atto e potenza», perché nel loro essere 'reali' tali facoltà non possono essere radicalmente diverse dal reale stesso. Allo stesso tempo occorre cogliere la differenza – «soltanto «alcune»» proprietà – ad esempio rimarcando che tali facoltà non sono reazioni fisiche anche se hanno a che fare con il piano fisico: occorre osservare che esse promanano da una entità spirituale e agiscono sul piano intenzionale. Solo tenendo adeguatamente conto di tutto questo, si può affermare che le facoltà del soggetto ripresentano le proprietà e i rapporti citati.

In conclusione, per quanto concerne questo versante dell'analogia forma-materia, secondo Maréchal non bisogna dimenticare la realtà e «l'unità radicale delle facoltà», per non cedere a facili dualismi, e parimenti non si deve obliare lo statuto sia gnoseologico sia ontologico delle medesime facoltà, e «la loro distinzione formale», per non aderire ad altrettanto facili riduzionismi⁴⁸.

Per chiarire ulteriormente questo asserto ci si può ora giovare del secondo e complementare tipo di *analogia* metafisica ricordato, cioè quello che pertiene alla «*causalità efficiente*».

L'analogia di proporzionalità ci permette di rilevare (anche) a questo proposito la caratteristica sinolicità della conoscenza umana. Sia l'intelletto agente sia il fantasma possono essere considerati cause efficienti proporzionate, quanto alla formazione della specie, almeno se si considera il rapporto che hanno con l'effetto corrispondente a ciascuno dei due. Tuttavia, rispetto all'analogia metafisica precedente, la necessità di procedere oltre e di ricorrere all'analogia di attribuzione è ancora più pressante: gli elementi citati non sono infatti allo stesso livello, come specificato più volte, ed esprimono dimensioni certamente correlate, all'interno dello stesso soggetto, ma pure diverse e gerarchizzate. Che cosa significa? Se si considerano, nella prospettiva della causalità efficiente, il concorso dell'intelletto agente e quello del fantasma – cioè i citati fattori complementari della formazione della specie intelligibile – si arriva a notare che essi sono analoghi rispettivamente alla causalità essenziale della «*causa principale*» e a quella derivata della «*causa strumentale*».

In ambedue i fronti emerge un innegabile principio di causalità, infatti, ma la connotazione di questo principio è differente e ripresenta in chiave gnoseologica il rapporto ontologico tra causa *essendi* e causa *fiendi*. Se non si può negare il fatto che l'azione traspare immediatamente nella causa prossima, nella causa del 'cominciamento' ('fiendi'), tuttavia

⁴⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 199 [p. 167].

occorre parimenti riconoscere che questa causalità è orizzontale e insufficiente: occorre riconoscere che la causa strumentale è ‘mossa’ dalla principale, e superiore, tipologia di causa (‘essendi’) e che quindi ha la sua ragion d’essere specifica in questa causalità verticale. «In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut *agens instrumentale et secundarium*, intellectus vero agens, ut *agens principale et primum*. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem *utriusque*»⁴⁹.

Nelle cause strumentali l’efficienza specifica è effettiva ed evidente, ma, in sostanza, è anche subordinata: tale causa è il veicolo dell’efficienza più profonda e (magari) meno palese. In questo senso l’agente, in quanto causa principale, non è pienamente paragonabile alle cause prossime, le quali hanno sì forma e natura di cause ma non sono davvero autonome⁵⁰. Certo, il discorso *analogico* si può (e si deve) naturalmente estendere, con le dovute distinzioni, all’ambito più profondo del rapporto tra Agente trascendente e agente immanente: esso è anzi l’ambito ultimo della proporzione-attribuzione e rappresenta il livello fondativo. Tuttavia, per prudenza, è bene notare che in questo caso si andrebbe già al di là del problema immediato: si dovrebbe trattare più propriamente del rapporto tra Realtà e realtà ovvero tra l’Atto infinito e l’atto finito; se si guarda alla vera e propria proporzione, infatti, la dinamica della conoscenza non può non riguardare la questione della realtà.

Nella fattispecie non si deve arrivare direttamente a ciò – non si sta parlando di realtà concrete (e diverse) – ma non si deve comunque abbandonare questo orizzonte. Il problema ‘circoscritto’ della gerarchia dell’efficienza intellettuale pertiene, più direttamente, all’idealità ed è per questo che lo si è considerato nella sua causalità intenzionale e che è stato introdotto proporzionalisticamente. In altri termini: è in questa peculiare articolazione della prospettiva sull’intellettività che, da una parte, si può riconoscere per *analogia* il rango di materialità al fantasma e si può comprendere l’effettività dell’implicazione del fenomeno nel sistema dell’efficienza – implicazione materiale ma appunto in senso intellettuale – e che, dall’altra, si può cogliere la subordinazione di questa causalità a quella dell’intelletto agente.

Acquisite queste specificazioni, dovrebbe risultare abbastanza chiaro che per Maréchal il fantasma non è solo un mero mezzo ma, allo stesso tempo, è certamente più ‘strumento’ che causa e, in questa prospettiva, «non esercita alcuna efficienza propria e diretta sull’intelletto possibile». Possiamo anche rifarci al precedente e cauto discorso circa il piano ontologico e la proporzione tra cause: si potrebbe affermare che il fenomeno sia causa non tanto in sé quanto per partecipazione a qualcosa che lo ‘trascende’, nello specifico all’intelligenza, e che il suo ruolo risieda nella diversificazione della forma o, meglio, nella «specificazione» materiale dell’attività dell’intelletto agente.

Nel senso appena esposto il fantasma può essere quindi inteso sia come causa della conoscenza sia come strumento dell’intelletto agente. «D’altra parte è lo stesso Tommaso d’Aquino a insistere su questa analogia»⁵¹ anche se non sempre in modo diretto. La cautela precedente è dovuta al fatto che proprio la proporzione tra causa principale e causa derivata ha suscitato alcune critiche: una tra tutte è quella storicamente formalizzata da Suarez – basata su un errore interpretativo – la quale si articola sulla lettura dell’intelletto agente e del fantasma alla stregua di due «*supposita*». In questa lettura intelletto agente e fantasma sono presentati come se fossero due realtà e, quindi, come «principi di operazione» che potrebbero anche avere un rapporto di subordinazione, in un modo non meglio definito, ma che sarebbero

⁴⁹ *Verit.*, q. 10, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 200 [p. 167].

⁵⁰ «Instrumentum habet *duas* actiones: *unam* instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; *aliam* autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; [...]: *non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam*: [...]. *S. Th.*, III, q. 62, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 200, n. 1 [p. 167, n. 17].

⁵¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 200 [p. 168].

comunque radicalmente distinti. Come accennato, la ragione di questa e di simili obiezioni viene meno nel momento in cui l'intelligenza e la sensibilità vengono distinte tra loro non al modo di due esseri ma come due «*facoltà*» aventi «la medesima origine» e dunque partecipanti, a diverso livello, «dello stesso essere»⁵².

Ancora una volta e in prospettiva complementare, rispetto alla questione forma-materia, occorre dunque avere ben presente lo statuto dell'*analogia* e, in questo caso, la similarità e la differenza nell'orizzonte della causalità efficiente. Il tentativo è quello di delineare la giusta proporzione nel suo intercorrere in un certo modo a livello intelligibile, nello specifico tra l'intelletto agente e il fantasma, e in un modo corrispondente e insieme distinto, nello specifico tra il principio in generale e il suo 'strumento', a livello ontologico. Su questa base, cioè «in senso analogico», si possono avanzare due asserzioni: 1) intelletto e fantasma sono comunque vere cause, rispettivamente principale e strumentale, nei confronti della specie ma lo sono solo a livello ideale e non sono 'realtà' causali; 2) intelletto e fantasma sono in relazione gerarchica, ma non come entità diverse bensì in virtù della stessa origine del loro essere, cui partecipano in grado diverso. Il discorso generale su principio-e-strumento riguarda dunque questo ambito ma comprende – e rimanda a – un orizzonte di cause a titolo pieno, per le quali vale una relazione simile a quella ricordata ma estesa a diversi piani dell'essere.

Quello che va riconosciuto per stornare eventuali dubbi è che: 1) «la mutua relazione tra l'intelletto agente e il fantasma» rientra effettivamente ma solo «imperfettamente nel quadro delle cause «predicamentali»» riferite agli oggetti (sensibili); 2) «per tradurre una simile relazione in concetti categoriali», logico-ontologici, bisogna associare e correlare almeno due tipologie di questi concetti.

A tal proposito si può tentare una revisione convergente delle due analogie metafisiche. Se l'intelletto agente muove il fantasma e rappresenta una causa relativamente 'trascendente' all'interno del soggetto, considerato come unitaria realtà ontologica, allora è in una condizione analoga, almeno a livello generale, a una causa principale rispetto a una strumentale. Il medesimo intelletto denota la vera attualità intellettiva e parimenti, se si passa dalla valenza attività-passività a quella formalità-materialità, non cessa d'essere l'analogo anche della forma rispetto alla materia "informata". Infatti dalle diverse valenze *analogiche* di attribuzione evidenziate, e dal *logos* emergente, risulta che «l'azione immanente confina contemporaneamente con la causalità efficiente e con la causalità formale»⁵³: tanto più vi è causalità efficiente, tanto più vi è causalità formale – e viceversa – e, allo stesso tempo, tanto meno vi è passività e causalità materiale⁵⁴. L'azione intellettiva, derivante da una entità

⁵² Cfr. *ibi*, pp. 200-201 [p. 168].

⁵³ *Ibi*, p. 201 [p. 168].

⁵⁴ La questione affrontata è complessa e richiede l'acquisizione di ulteriori elementi per essere meglio determinata; sulla base di quanto è stato considerato, tuttavia, è già possibile provare a risolvere alcuni dubbi e a ridimensionare talune obiezioni. A tal proposito possiamo prendere il caso di Maquart: egli rappresenta bene quella parte dei critici che cercano meritevolmente di chiarire i concetti, ma sembrano talvolta cadere in alcune eccessive semplificazioni – magari nella convinzione di salvaguardare una certa ortodossia (tomista, in questo caso) contro ingerenze improprie (Kant) – quando ricostruisce le tematiche più articolate. Un esempio circostanziato è fornito dal problema dell'analogia applicato alla causalità, in particolare formale ed efficiente, dal momento che ne viene proposta una lettura eccessivamente schematica e quindi, a volte, imprecisa e poco omogenea. Maréchal viene criticato sia perché «non c'è trasposizione che tenga: l'intelletto è o non è causa formale del fantasma. L'analogia non cambia nulla alla natura della causa formale: nozione metafisica come la nozione di causa materiale, anch'essa deve piegarsi alle regole che reggono tutte queste cause e che reclamano, l'abbiamo detto, la *proporzione* tra i correlativi» – e in questo già sembra esserci una leggera contraddizione interna e una tendenziale rigidità nel trattare il contesto analogico – sia perché «Ora, dal momento che la *nozione* di causa efficiente e di conseguenza quella di strumento è una nozione metafisica che conviene ad ogni essere creato, il quale è – comunque la pensi il reverendo Padre – analogo, è normale che il modo in cui le differenti cause strumentali esercitano la loro virtù propria sia analogo, cioè *essenzialmente* differente. La sola cosa che

spirituale, può essere espressa autenticamente e complementariamente, come fa Tommaso d'Aquino, con due diversi linguaggi e con la consapevolezza della loro imperfezione; anzi, si potrebbe affermare che non si possono trattare le «potenze operative» del soggetto *soltanto* come mere «forme incastrate staticamente» o *soltanto* come vaghe «entità», causanti e «dinamiche», blandamente autonome ed estrinsecamente relate⁵⁵.

Lo studio della funzione e della natura dell'intelletto agente, nella dottrina di Maréchal, diventa in questo modo una chiave per comprendere l'interazione di svariati fattori metafisici fondamentali e per rapportarli a una metodologia trascendentale⁵⁶. Abbiamo notato che in un composto sostanziale vigono una sorta di «solidarietà naturale», di convergenza strutturale, e insieme un'intercomunicazione vitale, un profondo dinamismo tra le potenze più caratteristiche di uno stesso e unitario essere, quali sono in questo caso l'intelletto agente e il fantasma: il sinolo umano di anima e corpo è appunto «una sostanza, una natura, un principio radicale» di azione-passione⁵⁷. Abbiamo notato anche che, nella dottrina tomista, si evita con decisione la moltiplicazione delle entità, per spiegare la conoscenza, e si sostiene la pluralità di *potenze operative* rispetto a quella che sarebbe una contraddittoria pluralità di forme: difficilmente si potrebbe parlare di *un* soggetto, nel momento in cui la natura di questo fosse derivasse da una composizione (anche) sul piano formale ovvero sul quel piano che dovrebbe garantire l'unità reale. Il sinolo è un'unità, non un mero aggregato, e sono il suo essere in senso profondo, la sua forma e il suo atto a costituire l'origine e l'analogato principale delle facoltà. A livello di metodo si può tenere tale prospettiva ancora come ipotesi, dal momento che si sta cercando di facilitare il confronto con il kantismo, ma la strada teoretica che si sta dipanando porterà ad affermarla come «unica ragione metafisica possibile» a fondamento della necessaria cooperazione «tra l'intelletto agente e il fantasma».

Per chiarire ulteriormente il concetto si può aggiungere che, secondo Tommaso d'Aquino e secondo la prospettiva ontologica per cui l'azione segue l'essere, «le potenze procedono» in modo analogo «dall'essenza» e «ne sono l'esplicitazione dinamica naturale»⁵⁸. Se si pensa all'uomo, si pensa a un'essenza per alcuni versi composta ma comunque unica, cioè sussistente sotto lo stesso «esse primum», e a una «perfezione della forma» che supera «il livello puramente materiale». In altri termini: pensando all'uomo, ci stiamo riferendo a una realtà creata – e quindi realmente composta di essenza ed essere – la cui essenza è comprensiva sia di forma sia di materia e, allo stesso tempo, ci troviamo di fronte anche all'essenza di un atto (relativamente) semplice ovvero a una natura sostanziale non composta;

conta è *che esse esercitino la loro azione propria*». Oltre a fornire una controbattuta a una simile tipologia di interpretazione del pensiero di Maréchal in queste pagine, si può già osservare che nell'ultimo caso sembrano esserci una certa coerenza di fondo ma, al contempo, una leggera contraddizione con quanto sostenuto prima. F.-X. Maquart, *De l'action de l'intellect-agent*, in «*Revue de philosophie*», 34 (1927), pp. 386, 395.

⁵⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., B. *Analogie metafisiche. Due tipi di spiegazione analogica*, pp. 198-201 [pp. 166-169].

⁵⁶ Una serie di precisi rilievi, proposta da Moretto, converge con le analisi appena compiute e ci può essere indubbiamente d'aiuto per ricapitolare le varie ramificazioni della questione. «In questo caso la difficoltà sta nell'attenta valutazione delle analogie che Tommaso usa per illustrare il rapporto tra intelletto agente e fantasma: [...] la stessa analogia metafisica di “materia e forma” non va presa alla lettera, perché si cadrebbe nel semiempirismo, che prevede una dipendenza intrinseca dell'intelletto dalla materia; [...] l'analogia di “potenza e atto” si può prestare ad un simile fraintendimento, perché potrebbe far pensare che l'intelletto agente sia coincidente con l'atto del fantasma; [...] anche l'analogia di “causa principale e causa efficiente”, sebbene sia stata elevata a paradigma interpretativo dai discepoli di Tommaso, deve essere presa con cautela, perché intelletto agente e fantasma non sono due principi di operazione (suppositi) radicalmente distinti tra loro, ma due facoltà che partecipano dello stesso essere. Di conseguenza per Maréchal non si deve accogliere un'unica definizione del rapporto tra intelletto agente e fantasma, ma si devono mantenere in tensione le analogie di causalità formale e di causalità efficiente, perché un'accentuazione unilaterale di quest'ultima porterebbe alla negazione della dottrina tomista delle facoltà». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., p. 306.

⁵⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 202 [p. 169].

⁵⁸ *Ibi*, p. 202 [p. 169].

a causa di questo incontro tra la dimensione della spiritualità, la quale di per sé prescinde dalla materia, e la dimensione della sinolicità, nell'umano, abbiamo un atto (primo) da cui derivano atti (secondi) che prospettano un'ulteriorità ma allo stesso tempo implicano, direttamente o indirettamente, composizione. Il «dislivello» metafisico interno all'essenza si traduce *analogicamente* «in gradi gerarchici di perfezione nelle potenze» e ripropone, in proporzione, lo stesso ed emblematico dislivello che si registra tra la natura umana come forma spirituale e la stessa natura come unione di anima e corpo⁵⁹.

Nella seconda prospettiva analogica (circa le cause 'esterne'), però, si era fatto trasparire anche il concetto di fine. Il motivo può essere ora esplicitato: Maréchal in effetti arricchisce il discorso nella linea trascendentale e, parlando dell'emanazione delle potenze secondo l'Aquinate, precisa la valenza *analogica* guardando sia alla «dipendenza gerarchica» sia alla corrispondente causalità e, inoltre, richiama l'essenziale collegamento tra la valenza della causalità efficiente e quella della causalità finale. Anche nel campo intenzionale, in quanto atto secondo dello spirito umano, vale la stessa proporzione ontologica della realtà: la stessa analogia che si incontra tra le cause seconde e la causa prima come loro analogato principale si trova – in una diversa prospettiva – tra i fini secondi e il fine ultimo e come non si possono dare cause relative senza causa assoluta così non si può dare finalità parziali senza finalità autentica.

«In his quae *secundum ordinem naturalem procedunt ab uno*, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota [...]. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias sicut *principium activum et finale*, et sicut *principium susceptivum*, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minus perfectum; consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, *sint principia aliarum per modum finis et activi principii*»⁶⁰.

Approfondendo questi snodi, e addentrandoci ulteriormente nell'analisi, siamo rimandati in prima istanza al principio generale, ma in modo nuovo, e guadagniamo un altro tassello anche per la questione unità-molteplicità. La 'pura' *molteplicità* delle potenze (umane) rimanda a una prima unità fontale sovrasensibile, a un atto sostanziale e prossimo che le possa spiegare, e al contempo rivela che questa causa, cui le potenze come possibilità e come azioni partecipano, è A) semplice ovvero spirituale ma B) non totalmente semplice. Questa causa infatti è A) efficiente (e finale) in un modo che prescinde dalla materia ma B) comunque limitata nel suo essere e nel suo agire. Girando la prospettiva possiamo dire con Maréchal che siamo portati a riconoscere l'*imperfezione* della forma essenziale – in modo analogo a quello che facciamo quando riconosciamo in generale l'implicazione ontologica tra la molteplicità e

⁵⁹ «Cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animae *ordinem esse* [...] secundum *dependentiam* unius potentiae ab altera [...] Dependunt autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest. *Uno modo* secundum naturae ordinem, *prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora*. *Alio modo* secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem, *potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis*: unde *dirigunt* eas et *imperant* eis [...]. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet [...] Illae potentiae, quae ordinantur secundum duos modo, ita se habent quod *actus unius dependent ab altera*». *S. Th.*, I, q. 77, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 202-203 [pp. 169-170].

⁶⁰ «Videmus enim quod *sensus est propter intellectus*, et non e converso. Sensus etiam est *quaedam deficiens participatio intellectus*; unde secundum naturalem originem, quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam *susceptivi principii*, e converso, potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum: sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur *sicut subjectum et materiale quoddam* respectu intellectus [...].» *S. Th.*, I, q. 77, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 203 [p. 170].

l'imperfezione – e per converso siamo anche spinti a riconoscere che l'unità gerarchica e l'*ordine* delle potenze rimandano alla perfezione, relativa, nella *unità* di questa forma:

[...] come la *molteplicità* delle potenze tradisce l'*imperfezione* della forma essenziale, così l'*ordine* delle potenze esprime l'*unità* di questa forma⁶¹.

In altri termini abbiamo un quadro più preciso circa lo statuto metafisico delle capacità e dello spirito dell'uomo in quanto intermedio tra le forme 'puramente' sinoliche e le forme pure. Se tale realtà formale, «né puramente sussistente né totalmente assorbita dalla materia», presenta sia un legame con il livello materiale sia un legame con il livello ulteriore, allora le potenze A) *analogamente* non possono che rispondere a questi diversi «gradi di perfezione» secondo un «ordine di *subordinazione*» – secondo «una gerarchia di virtualità distinte» che riflette «i gradi intensivi dell'essenza stessa»⁶² – e, loro per prime, B) non possono che rimarcare il rimando a un'attualità trascendente assoluta in quanto analogato principale vero e proprio.

Mediante le sue precisazioni e le sue argomentazioni, l'autore ha così fatto emergere che questa base *analogica* può essere sfruttata per guardare all'ordine delle potenze con diversa accentuazione e per distinguere il retto modo di intendere queste diverse accentuazioni. Le potenze, così come l'essere in generale, possono infatti venire indagate fondamentalmente in due modi: 1) «*staticamente*», su un piano comune ovvero (solo) secondo rapporti di causalità materiale e formale; 2) «*attivamente*», nella determinazione reciproca ovvero (anche) secondo rapporti di causalità efficiente (e finale). Il primo caso è un passaggio necessario, dal momento che riguarda il frangente della causalità interna, e in questo tipo di rilievo le potenze inferiori e, soprattutto, il loro soggetto hanno valore di «*principium susceptivum*» e di «*materiale quoddam*», mentre le potenze superiori hanno «il ruolo di *elemento formale*» e, in questo senso, di principio di attualità e «di *attuazione*». Nel secondo caso abbiamo un passaggio altrettanto necessario, per completare il quadro con la causalità esterna, e le potenze superiori assumono il valore di «*causa prossima e fine immediato*», rispetto alle potenze inferiori, e connotano così quella profonda dimensione di attuazione che si può riferire all'intelligenza e alla volontà umane⁶³.

Come si possono sintetizzare e tradurre in senso critico le precedenti asserzioni? In breve, attraverso di esse si dispiega quella via analogica che ci permette di oltrepassare la corretta ma ridotta proporzionalità, implicita nella prospettiva kantiana, per approdare al *logos* metafisico: essa prevede, da una parte, la proporzionalità tra il rapporto di forma e materia nel piano reale e il corrispondente nel piano ideale e, all'altra parte, la proporzione tra causa superiore e causa inferiore come fondamento per gli stessi piani derivati. Anzi, si può affermare che solo in questo modo trova pieno senso la doppia coppia individuata nei rapporti tra le «*attività*» rispettive delle «*potenze*»: nell'intelletto agente in quanto «sempre in atto» e nella «sensibilità in esercizio» in quanto fantasma. Si possono infatti prospettare – per il fatto che potenze e atti sono legati secondo il fondamentale principio «operari sequitur esse» – 1) una coppia statico-formale, la quale comprende per la parte formale l'atto dell'intelligibile «in potentia» e per la parte materiale il dato inteso come la «*materia causae*», e 2) una coppia dinamica, la quale comprende da una parte la causa principale («*movens*» e «*facies in actu*») e dall'altra la causa strumentale («*mota*» e «*facta in actu*») ⁶⁴.

Per Maréchal l'intelletto agente in quanto atto diretto dell'atto primo è così causa formale e causa efficiente rispetto al fantasma inteso come 'materia' e come 'strumento': tale intelletto

⁶¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 204 [p. 170].

⁶² *Ibi*, p. 204 [p. 171].

⁶³ Cfr. *ibi*, p. 204 [p. 171].

⁶⁴ Cfr. *ibi*, pp. 204-205 [p. 171].

in definitiva può risolvere il problema della connessione “schematica” tra le categorie e il dato; inoltre il medesimo intelletto può essere risolutivo anche per alcuni problemi della “dialettica trascendentale” in quanto diventa evidenza di una formalità e di una causalità più alte e più profonde, una forma-causalità perfetta e soprattutto non causata a sua volta: l’Atto puro. In altri termini: è stato sottolineato che tutto ciò mira a stornare l’interpretazione dell’intelletto e dello spirito come mere forme della materia e che l’argomentazione trova la sua basilare formulazione nell’*analogia*; essa infatti è naturalmente sottesa a quello stesso principio precedentemente richiamato, «operari sequitur esse», almeno nella misura in cui il significato di questo fondamento metafisico implica che l’atto (secondo) derivante da un atto (primo) deve essere in proporzione.

In sostanza l’atto derivato deve corrispondere alla sua attribuzione d’essere e quindi deve essere proporzionato all’atto da cui deriva e di cui partecipa. Questa proporzione inoltre non può non valere a tutti i livelli ed è appunto ciò che ci porta a inferire l’esistenza dell’Assoluto rispetto al relativo ossia l’esistenza di un Atto che è solo atto e che, in quanto tale, può sostenere nell’essere ogni altro atto. Già Tommaso d’Aquino, in effetti, mostra sia in senso orizzontale sia in senso verticale la totale comprensività di questo orizzonte. L’Aquate, almeno quando richiama la dipendenza degli atti e la determinazione gerarchica che ne consegue, traduce esplicitamente la questione del livello ontologico alla prospettiva gnoseologica, sia statica sia dinamica, delle potenze. Può essere opportuno articolare meglio una simile questione e lo si può fare concentrandosi proprio sulla «*subordinazione dinamica*».

Se l’intelletto è infatti da intendersi non solo come forma, in senso statico, ma anche come un principio attivo rispetto alla sensibilità, ciò significa che esso trascende la sensibilità, pur restando immanente al soggetto, e allo stesso tempo «si mescola» ad essa *analogamente* a una causa che – se si guarda in particolare alle cause dell’essere e non solo a quelle del semplice avvenimento – può dirsi per un verso ‘trascendente’ e per un altro verso ‘immanente’ rispetto all’effetto che produce. Ma allora l’intelletto umano trascende o non trascende? Può o non può agire in piena autonomia?

La risposta è che l’intelletto non è autonomo nella misura in cui è strutturalmente ‘mescolato’ e, tuttavia, è autonomo in quanto ha una priorità, di forma e di efficienza, rispetto alla sua controparte complementare. Inoltre, se si riconoscono questa influenza e questa priorità dell’intelligenza rispetto alla sensibilità, allora si deve parimenti ammettere il fondamentale ordinamento della sensibilità all’intelligenza: «il fine della sensibilità», in quanto facoltà ultimamente mossa dall’intelligenza, non può che convergere e ‘con-fondersi’, almeno sotto questo rispetto, con lo stesso «fine «intelligibile»» dell’intelligenza. Il fine dell’agente è il fine di ogni sua azione, «*finis agentis est finis actionis*»⁶⁵, e l’intelligenza con la volontà da una parte mira al fine più proprio e trascendente del soggetto mentre dall’altra parte rappresenta essa stessa il fine immanente delle facoltà subordinate. In termini leggermente più vicini alla teoria di Kant: le potenze superiori sono agenti, e per la precisione sono le azioni più proprie dell’agente, e quindi sono anche fini rispetto alle potenze inferiori; se si tenta di guardare alla questione in modo critico-kantiano, si dovrà concludere che nell’uomo, in quanto realtà fenomenica e noumenica, la «finalità interna» della sensibilità non può essere meramente confinata alla sensibilità stessa, «al concreto spaziale e temporale» in cui pure vive, ma deve essere riconosciuta come essenzialmente legata all’intelligibile.

Certo, alla fine il discorso presentato marca una certa distanza dai risultati del metodo di Kant – si pensi banalmente alla questione della *partecipazione* – ma anche in questo caso non è impossibile tentare una traduzione. Nel kantismo, in effetti, risulta abbastanza chiaro che le strutture della conoscenza dell’uomo non sono quelle di un ente dotato di sola sensazione; si tratta ora di capire meglio cosa rende propriamente umana l’esperienza. Una parte della linea

⁶⁵ *Ibi*, p. 205 [p. 172].

analogica permette, per un verso, di vedere come e quanto l'uomo può essere avvicinato agli animali, mentre un'altra parte della medesima linea *analogica*, altrettanto valida, ci permette di cogliere la somiglianza intercorrente tra lo stesso uomo e le realtà superiori.

Se dalla prima parte, dunque, si può evincere che vi è sensibilità sia negli animali sia nell'uomo, dalla seconda si ricava che tale sensibilità non è da intendersi in modo univoco, poiché ha una causa profonda diversa, e che il prodotto superiore dell'immaginazione nell'uomo (e solo in lui) invoca per natura un completamento che, in realtà, è una condizione a priori. Questa è una dimensione che per alcuni aspetti è superiore all'umano e che rimanda a un'ulteriorità fondativa: è la dimensione dell'*intelligibilità*. Questo è il significato di quella dizione sintetica che è tra le più vicine alla dottrina trascendentale: «*phantasmata est intelligibile in potentia*»; per parafrasare ancora di più si può affermare che in un soggetto «la potenzialità» designa sicuramente «l'aspetto negativo» o, meglio, la pura potenzialità di un atto che non-è-ancora, ma può anche essere intesa come «la *corrispondenza positiva*», tra l'attualità del fantasma e un'attualità più alta, senza la quale non si potrebbe rendere conto della negatività.

In sintesi: sembra che lo stesso Kant colga un effettivo dinamismo, tra fattore sensibile e fattore intelligibile, salvo non saperlo poi connotare rapportandolo alla realtà e al passaggio metafisico tra potenza e atto. Nel suo intrinseco rimando all'atto, infatti, la potenza manifesta – per usare una metafora – una sorta di desiderio nascosto: «*potentia appetit actum; materia est appetitus formae*»⁶⁶. Maréchal parte chiaramente dal presupposto aristotelico-tomista per cui non esiste la potenza pura, così come non esiste la materia pura, e conta in tal modo di risolvere la questione sensibilità-intelletto aperta dal criticismo: la potenza è sempre potenza di un atto rispetto a un altro atto e la materia è sempre materia di una forma (e poi, magari, di un'altra). Nello caso specifico del movimento naturale della sensibilità umana, ad opera dell'intelletto, si può poi parlare in modo più proprio e tecnico di facoltà «cogitativa», che prende il posto di quella estimativa, e di «reminiscenza» al posto della semplice memoria, nel momento in cui quest'ultima venisse intesa solo in senso passivo. Al di là di questa puntualizzazione, però, il fattore fondamentale è rappresentato dal fatto che nel «sistema ordinato dell'essenza», e delle sue facoltà, vi è un'attuazione, una causazione che si traduce in un movimento da una causa prossima (dal basso), e da una Causa trascendente (dall'alto), verso il fine totale – ovvero verso il fine prossimo e verso il Fine ultimo – e che si propaga «per gradi» e suscita costantemente «una tendenza verso la perfezione del livello immediatamente superiore»: utilizzando una terminologia antica, si può presentare il quadro per cui, se le potenze vegetative assecondano le potenze sensitive, «queste ultime collaborano all'esercizio delle facoltà intellettive»⁶⁷.

Il discorso appena ricordato circa il fine rappresenta a sua volta un elemento importante anche per la filosofia kantiana e, anche in questo caso, il progetto che Maréchal sta cercando di sviluppare consiste nel mostrare come vi sia un collegamento effettivo tra piano reale e piano ideale e nel far comprendere il collegamento tra gerarchia dell'essere e gerarchia delle facoltà. In fondo, come sottolineato, tale questione è intrecciata con quella della forma e della causalità efficiente: se prima abbiamo rilevato la necessità di una causa di tipo superiore già nel piano dell'immanenza, e a maggior ragione di una Causa suprema trascendente, ora dobbiamo arrivare a individuare un punto in cui la «finalità ascendente interessa *direttamente* l'intelligenza» e rimanda all'Intelligenza.

Seguendo l'autore e secondo la via *analogica*, infatti, si è specificato in che senso si può affermare che l'intelligenza, in quanto atto proprio del soggetto, è diffusa in tutti i piani della natura umana, fino alla corporeità, e si è anche capito che più ci si avvicina alla materialità più l'influenza dell'intelligenza è 'altra' e indiretta. Si può arrivare ad affermare, ad esempio, che

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibi*, pp. 205-206 [p. 172].

«la sensibilità esterna», in quanto umana, è sottoposta all'intelligenza ma «non ne porta il segno diretto». La finalità si dispiega nelle stesse dimensioni, per quanto la direzione della sua azione sia naturalmente inversa rispetto alla causalità efficiente, e inoltre ci permette di iniziare a completare il quadro a partire dalla proporzionalità: come la materialità, con la sua potenzialità, richiede la forma, la sua determinazione e la sua attualità, così la sensibilità rimanda all'intelligenza ed è finalizzata all'intelligenza, la quale è dunque causa e fine della medesima sensibilità.

Da quanto affermato, dovrebbe poi risultare consequenziale che, per arrivare a cogliere più nel vivo l'azione dell'intelligenza, è necessario comprendere meglio la proporzione dell'intelligenza nelle sue diverse espressioni e, nello specifico, risalire al grado più elevato della sensibilità: senza considerare «la sintesi dell'immaginazione», in effetti, la comprensione della causalità intellettuale come efficienza e come finalità risulterà limitata. In prima istanza bisogna quindi ricordarsi di distinguere tra la sintesi inferiore e «passiva», quella «per contiguità spaziale e temporale» o mnemonica, e la sintesi superiore e «attiva», quella propriamente «costruttiva o ricostruttiva»: la prima è importante e immediata ma deve inevitabilmente accompagnarsi alla seconda per entrare nella coscienza e produrre così, con la sua limitazione e la sua unitarietà, il fantasma. In seconda istanza occorre sgomberare la mente da un eventuale dubbio: se si guarda il precedente rilievo analogico, e in particolare il richiamo al parallelo animale-uomo, potrebbe sembrare che non si possa affermare in assoluto l'impossibilità di una qualche «sintesi costruttiva» senza intelligenza. Per alcuni versi, in senso lato, è forse possibile attribuire una tale sintesi anche agli animali; tuttavia, se si tiene presente anche l'altro aspetto del medesimo rilievo analogico, allora si comprende che la sintesi operata dall'uomo, nella quale traspare un'azione spirituale, avvicina l'uomo stesso e la sua capacità specifica a realtà superiori. In sostanza si deve al contempo affermare che, nell'uomo, l'atto supremo dell'immaginazione richiama il genere inferiore, per la sua connessione con la sua materialità, ma «avviene» al modo di un'attività superiore in virtù della forma e cioè:

sotto la mozione naturale e permanente dell'intelligenza, principio attivo e fine prossimo («principium activum et finale») dell'immaginazione⁶⁸.

Tutto ciò, per Maréchal, dovrebbe rendere chiaro almeno *analogamente* e metaforicamente la dinamica di connessione delle cause interne e delle cause esterne e risolvere, in particolare, la questione dell'uomo come soggetto sinolico e conoscente. Come è avvenuto per la causalità formale e per quella efficiente, così anche a proposito della finalità si è tentato di tratteggiare un'elevazione dell'immaginazione, da facoltà animale a facoltà spirituale, per sostenere l'istanza kantiana ed evitare sia dualismi di stampo platonico sia riduzionismi di stampo empirico. La salvaguardia dell'unità dell'uomo e dell'unità dei suoi prodotti mentali, a cominciare dal fantasma, ha imposto una serie di prudenze interpretative ma il risultato argomentativo conseguito sembra essere ancora una volta valido e 'impegnativo'. Attraverso la metafisica siamo giunti alla conclusione che, pur restando per molti versi materiale, l'immaginazione trova la sua unità costitutiva legata direttamente all'unità intelligibile – all'unità del soggetto il quale conosce l'unità dell'oggetto e la ricostruisce idealmente – e il fantasma così «assume nuove proprietà»⁶⁹ rispetto al suo versante passivo⁷⁰.

⁶⁸ *Ibi*, p. 207 [p. 173].

⁶⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 207 [p. 173].

⁷⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *C. La funzione dell'intelletto agente secondo la teoria generale delle potenze. La subordinazione naturale delle potenze in una sostanza composta*, pp. 201-207 [pp. 169-173].

2.2. La problematica della struttura conoscitiva. Lo statuto del sinolo e la natura della persona

Un possibile dubbio riguarda l'opportunità di rimarcare così spesso sia la gerarchia sia la sinolicità – discorso intrecciato a quello dell'analogia come attribuzione-proporzione piuttosto che come proporzionalità – per spiegare la realtà immanente e le condizioni della sua conoscibilità (e della potenza conoscitiva che la attua).

Parlando dell'uomo, per portare l'esempio più evidente, si è detto che è corpo ma non è solo corpo, che possiede la sensibilità ma non è connotato solo dalla sensibilità, e così via. Perché serviva scendere nei dettagli ontologici e gnoseologici? Ho cercato di mostrare come, per Maréchal, le obiezioni da smontare richiedano 'naturalmente' una simile scansione; si può aggiungere che, per rafforzare questa visione, l'autore arriva anzi a considerare un ulteriore momento in cui esercitare un prudentiale approfondimento. Egli ritiene opportuno specificare che l'affermazione di Tommaso d'Aquino a proposito dell'intelligenza, in quanto causa che «*presiede e muove il fantasma*», non mira certo a ridurre la stessa intelligenza a questa sola attività. Anche questa specificazione ha uno scopo antiempiristico – vuole rimarcare sia la vicinanza sia la distanza tra parte attiva e parte passiva – e mette in guardia dal ridurre l'attività spirituale dell'intelletto a «principio generativo prossimo» sullo stesso piano della facoltà sensibile: «ogni atto "intenzionale"» su un contenuto attuale (o conoscenza «in actu secundo»), per quanto elementare, è proprio «dell'operazione *strettamente* immanente» della facoltà intellettuale; l'atto sensibile a sua volta è dovuto alla stretta immanenza rispetto alla sensibilità e, proprio per questa diversa appartenenza, conserva una peculiare differenza.

Nella misura in cui le «determinazioni oggettive» sono «modificazioni ontologiche» (*secundum esse naturale*) della facoltà sensibile, per quanto cioè «entrano» concretamente in questa, «la loro attuazione *ultima*, come conoscenze (*secundum esse intentionale*) dipende» certamente dalla perfezione formale, senza la quale non avrebbero determinazione e unità, ma nello specifico della loro passività dipendono non già dall'attività dello spirito – sarebbe contraddittorio – bensì dalla ricettività della sensibilità⁷¹. In altri termini: il fantasma come tale, nelle diverse occorrenze causali indicate e nei differenti livelli metafisici in cui si articola secondo l'*analogia* che è propria di questi, in definitiva non può che conservare alcuni tratti fondamentali che lo differenziano (sempre) dal concetto.

Certo, l'immagine appartiene all'uomo e all'animale ma in modo non univoco e questo potrebbe suggerire una produzione totale del fantasma da parte dell'intelletto: nel primo caso infatti l'immagine rientra nell'intelligibile «in potentia» (nel secondo caso no) ovvero è costituita sotto la mozione dell'intelligenza. Occorre però evitare la lettura totalizzante: tale immagine è «conosciuta» comunque dall'immaginazione, non è l'oggetto conosciuto proprio dell'intelletto, e si caratterizza sempre e solo come «concrezione sensibile». In un certo senso, secondo un'accezione volutamente esagerata, si potrebbe addirittura considerare tale aspetto della conoscenza (quasi) come «autonomo», anche rispetto all'intelligenza, almeno per non cadere nell'eventuale errore interpretativo empiristico; naturalmente ciò non significa sostenere una reale autonomia dell'immaginazione dall'intelletto ma, più semplicemente, sottolineare che non può esservi identificazione.

Si potrebbe avanzare un'analisi anche più radicale. In quanto abbiamo riportato, Maréchal ha fatto più volte trasparire una precisa dottrina: il soggetto deve la sua unità alla sua spiritualità, cioè alla sua forma semplice, e tale unità spirituale è sia principio di unificazione delle facoltà, subordinate, sia principio di rivelazione dell'Unità spirituale superiore e creatrice. Lo spirito umano in sostanza è un'unità semplice ma finita, la quale unifica nel processo di attuazione – di ciò che le è inferiore – e allo stesso tempo necessita della

⁷¹ Cfr. *ibi*, p. 207 [p. 174].

partecipazione all'Unità semplicissima e infinita per spiegare la sua stessa esistenza e unità. Che cosa significa? L'azione unificatrice dell'intelletto sul senso, in definitiva, ha una caratura orizzontale, che è stata per molti versi ben colta da Kant, ma apre necessariamente a una verticalità giudicata con sospetto dal criticismo: è proprio in forza di questa partecipazione che l'intelligenza, pur appartenendo alla sfera dell'immanenza, o quantomeno non alla sfera della pura trascendenza, supera sempre quell'immanenza molteplice che è propria del senso. L'azione unificatrice, inoltre, non si aggiunge dall'esterno e non rappresenta una sommatoria del dato: su questa base si potrebbe addirittura affermare che essa avviene «a livello dell'*esse naturale*» – cioè ontologico, non intenzionale – «del fantasma»; il senso di una simile affermazione serve a marcare ancora una volta una decisa distanza dal fenomeno come tale, cioè a non far passare l'azione dell'intelletto agente per una modificazione sensibile intrinseca al dato. Nella sua dimensione ontologica di base, infatti, l'immagine non è ancora propriamente ricevuta e conosciuta: da una parte essa inerisce di certo alla potenza immaginativa, in quanto immagine; dall'altra parte e precedentemente, tuttavia, è caratterizzata da una dipendenza di tipo superiore e trascendentale, in senso forte, da parte di cause più attive.

Nel caso specifico dell'uomo e della sua intrinseca intelligenza, di conseguenza, «la dipendenza ontologica del fantasma dalla facoltà intellettuale è una *necessità di natura*», ma non perché l'intelligenza sia la causa 'prossima' del medesimo fantasma: il senso umano non è il senso animale e il legame apriorico tra soggetto e oggetto supera la materialità, apre alla vera conoscenza e rende la sensibilità 'mezzo' per procedere verso l'essenza. «L'origine dell'intelligibile corrispondente» all'immagine non deve dunque essere cercata banalmente nel solo fantasma «già presente alla coscienza sensibile»: essa si radica a livello trascendentale, a livello della "persona" e, più precisamente, in quella linea di convergenza, fra intelligenza e immaginazione, che traspare proprio dal fantasma ma che rimanda al noumeno. Nell'uomo, in definitiva, l'intelligenza non può non riguardare fundamentalmente anche l'immaginazione, ma ciò non significa che si sovrapponga ad essa né che operi sul suo stesso piano; di sicuro queste due dimensioni conoscitive sono «agenti naturali» che collaborano «alla sintesi» e, dunque, «al *fieri* dell'immagine», al «phantasma in actu primo», ma solo l'intelletto apre autenticamente la via dell'essenza⁷².

Forse, per definire meglio la questione e chiarire la distanza tra l'uomo e gli altri sinoli (viventi), occorre distinguere i due fattori e rendere ragione dell'ulteriore passaggio che ci permette di trapiantare da questa dimensione fenomenica e immaginativa all'intelligibile «in actu» o, se si vuole, alla specie intelligibile. In prima istanza è opportuno ricordare che tale ulteriorità è possibile soltanto in forza delle categorie in quanto elementi logico-ontologici e «nella misura» in cui il fantasma, nella sua attualità, è «il termine dell'attività naturale dell'intelligenza». In questa prospettiva metafisica il fantasma «diventa intelligibile», ovvero assume a tale condizione necessaria e universale, solo se già (e sempre) «immerso» nella costante luce dell'intelletto agente. In sostanza senza una simile facoltà, «sempre in atto», e senza la sottesa prospettiva gerarchica, e insieme sinolica, non si potrebbero evitare in modo efficace le modulazioni gnoseologiche del problema del ponte: basti ricordare il (problematico) passaggio kantiano tra fenomeno e noumeno o quello cartesiano tra sfera materiale e sfera spirituale. Lo stesso Tommaso d'Aquino infatti specifica che «Intellectus agens est semper in actu; est in actum secundum suam substantiam»: l'intelletto agente è atto continuo di un'attualità spirituale; è soltanto negli agenti caratterizzati da una componente materiale, e proprio «in quanto materiali», che la «passione» per alcuni versi precede, e in questo senso provoca, l'azione. «Agens, in quantum agens, non mutatur». Come diretta conseguenza si può esplicitare il fatto che una simile causalità formale ed efficiente non può

⁷² Cfr. *ibi*, p. 208 [p. 174].

prescindere completamente dalla materialità ma non può nemmeno essere radicalmente condizionata dalla passività di quest'ultima: l'intervento operativo dell'intelletto agente è «l'estensione della sua attualità permanente ad un paziente» e proprio in tale frangente emerge la spontaneità proporzionata al livello ontologico degli agenti spirituali, i quali possono agire senza alcuna «alterazione» preliminare⁷³.

Specificati questi fattori, in seconda battuta si può procedere a rilevare insieme a Maréchal – sempre con una certa cautela – anche la condizione di necessità di *una certa relazione fisica* preesistente tra lo spirito e l'oggetto. In sostanza, dopo aver evidenziato il diverso ordine gerarchico, si può provare a parlare di “affinità”, in senso sinolico, e affermare che l'oggetto deve essere «*prossimamente in potenza* rispetto all'atto che gli si offre» e che l'attualità dello spirito agente, come “azione” ovvero come atto di atto, deve avere la possibilità di estendersi a un nuovo contenuto.

Il riferimento torna a Tommaso d'Aquino, il quale si muove anche in questo caso nell'orizzonte del logos e dell'*analogia* ontologica: per spiegare tale affinità tra realtà spirituali e materia, dopo aver considerato il caso estremo dell'azione degli spiriti puri sulla materia, egli afferma che «la perfezione originaria» della loro essenza le pone anticipatamente – e in forma di potenze attive ed efficaci – in relazione “fisica”, ovvero con ricadute fisiche, con un certo campo di realtà corporee. Quale dovrebbe essere però il quadro analogico di riferimento? In sintesi Dio in quanto Spirito infinito è avulso dalla materia ma in quanto Creatore la produce; gli spiriti finiti in quanto agenti possono interagire con essa e, nel caso dell'uomo in quanto sinolo, avere con la stessa una peculiare e strutturale affinità. Anche il principio secondo cui «l'azione di un agente finito presuppone sempre un legame fisico tra l'agente e il paziente» si può ovviamente modulare *analogicamente* per l'indagine sull'uomo. «Nel caso dell'intelligenza che muove la sensibilità, il legame preesistente è» quindi lo stesso sinolo e cioè «*l'unione sostanziale dell'anima e del corpo*»⁷⁴.

In effetti il corpo come materia unito all'anima come forma «in uno stesso ente» non può che essere l'immediato campo naturale di influenza della stessa anima spirituale sulla materia. L'uomo in quanto *persona* e *sinolo* rappresenta il punto medio e del tutto peculiare della gerarchia dell'essere, la quale vede, da una parte, la sfera spirituale, che connota il livello d'essere della persona, e dall'altra parte la sfera materiale, che comprende ciò che può essere o non essere vitale ma è comunque sinolico. Il tentativo kantiano di non separare radicalmente i piani può essere ripensato proprio in questa prospettiva: si può così superare lo scacco in cui rischia di trovarsi la distinzione tra fenomeno e noumeno e, soprattutto, quella tra sensibilità e intelletto. Se «l'anima è causa formale del corpo, le potenze superiori che procedono» da questa forma devono possedere, a livello formale e intenzionale, «una relazione essenziale» e una reciprocità d'azione con le potenze inferiori: queste ultime nello specifico rappresentano le potenze che procedono dal composto come tale. Se si parte da una simile considerazione della sinolicità, e se ci si attiene a questo piano, risulta allora abbastanza evidente che gli elementi sensibili – i quali nel loro essere sensibili gravitano «nell'orbita dell'immaginazione» – rientrano (anche) nella zona di influenza immediata dell'intelletto e, proprio in questo senso, possono essere realmente considerati «*materia circa quam operatur*»⁷⁵.

Anche in questo caso Maréchal si premura di rimarcare i contorni precisi, e le conseguenze, di questa prospettiva. L'*analogia* è indubbiamente e ancora una volta fondamentale, ma occorre ricordare che si è partiti dall'esempio dello spirito puro e che quest'ultimo agisce secondo la conoscenza preliminare dell'oggetto della sua attività. L'opportunità di ricordare ciò emerge dal fatto che, da una parte, si è arrivati a determinare

⁷³ *Ibi*, p. 209 [p. 175].

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibi*, pp. 209-210 [p. 176].

meglio la natura dell'intelletto agente e tuttavia, dall'altra parte, si è notata una differenza importante: l'intelletto umano non può avere «una conoscenza anticipata della materia sensibile», nella misura in cui A) non può avere in se stesso «species» innate e B) non può nemmeno rimandare («all'infinito») verso un altro ipotetico intelletto agente che le possa fornire. La causalità dell'intelligenza umana sulla sensibilità – non propriamente diretta ma comunque necessaria – deve dunque esercitarsi «per modum naturae». In altri termini questa causalità si esercita secondo una «necessità assoluta», intrinseca alla particolare natura sinolica del soggetto, e quindi non è contraddistinta né da conoscenza preventiva né da «scelta» immediata dell'oggetto.

Forse, attraverso una pura ipotesi, si potrà chiarire leggermente la questione del rapporto sinolico tra spirito umano e materia in senso anti-riduzionistico. Se l'intervento dell'intelletto agente arrecasse ai nostri concetti non soltanto la formalità, l'essenziale possibilità di formarsi e determinarsi, nonché il loro modo d'essere 'nel soggetto' (modus quo) – come si è voluto sostenere – ma anche un *dato*, in sintesi un *contenuto* (*id quod*), allora quest'ultimo apporto sarebbe 'materiale' e singolare; che cosa implicherebbe ciò? Il fatto che tale apporto non potrebbe comunque essere frutto di una selezione fatta *a priori* sui dati sensibili, ma sarebbe una (ipotetica) proiezione immediata di oggettività.

In altri termini: ci troveremmo di fronte a una sorta di transizione immediata dell'oggetto conosciuto; per di più questo (ipotetico) contenuto intellettuale dovrebbe rispettare in modo fisso i rapporti naturali con i medesimi dati, dal momento che ne prenderebbe il posto, e quindi non avrebbe davvero un valore universale. Al massimo potrebbe essere considerato, ma in modo improprio, come un contenuto indifferenziato rispetto alla differenza vera in quanto data solo nella realtà. In questa ipotesi riduzionista della concettualità, che impone all'intelletto di fornire direttamente i dati a prescindere da immaginazione e sensibilità, si sono naturalmente presi in considerazione solo i concetti nella loro attualità, cioè l'intelligibile «in actu», e non le loro dimensioni virtuali previe, le loro possibilità non attuate ovvero l'intelligibile «in potentia». Questo snodo avrebbe imposto di considerare che la possibilità del concetto è radicata nell'oggetto reale e che, in questo senso, è l'oggetto reale «id quod primo cognoscitur» in modo effettivo.

Questa ipotesi può inoltre essere utile anche trapassando nel suo contrario. Che cosa significa? Si potrebbe inoltre affermare che se a tale *id quod*, non specificato, si desse il valore di «*idea innata* dei "prima intelligibilia" dell'essere in generale» – passando così dall'anti-empirismo all'anti-innatismo – il risultato non cambierebbe nella sostanza. Certo, ci sarebbero alcuni rilevanti mutamenti, ma si tratterebbe comunque di una improbabile traslazione immediata; la vera differenza consistere solo nel fatto che tale traslazione che sarebbe direttamente di ordine 'spirituale' anziché fungere da sostituto di una facoltà sensibile. In fondo nella stessa dottrina di Tommaso d'Aquino lo statuto di questo «id quod» proprio dell'intelletto, di fatto, non viene a indicare subito il dato sensibile (e nemmeno un'idea innata) ma si specifica solamente «come tipo esemplare, puramente *dinamico* dei «primi principi» o dell'essere» stesso⁷⁶.

Naturalmente queste ipotesi o altre simili possono essere ritrovate nel corso della storia della filosofia. Una conseguenza si può rintracciare in quelle teorie che, affrontando un (eventuale) problema sull'essenza dell'*a priori* intellettuale, non lo riconducono a quella capacità di delimitazione e determinazione categoriale delle essenze materiali, che è invece ben riconosciuta da Kant, ma al massimo lo rapportano a una qualche rappresentazione. Posto che si possa parlare di fattori apriorici rispetto all'esperienza, questi avrebbero attinenza solo con la rappresentazione ('intelligibile') delle stesse essenze. Certo, per un verso bisogna riconoscere che una simile lettura potrebbe non risultare totalmente erronea se la si guardasse

⁷⁶ *Ibi*, p. 210, n. 1 [p. 176, n. 22].

per il versante sinolico: la sensibilità è connessa all'a priori eppure si struttura in senso inverso; ancora una volta, tuttavia, occorre dipanare un altro e consequenziale dubbio – attraverso la consueta via *analogica* – e sottolineare che si rischia comunque l'eccessiva riduzione gnoseologica appena ricordata. Che cosa significa?

Lo snodo interpretativo in questo caso è incentrato sul rapporto (molto) prossimo tra «l'influenza naturale» propria dell'intelligenza, rispetto alla sintesi dell'immaginazione, e «il ruolo *chiarificatore*» e 'illuminante' dell'intelletto agente. Per tratteggiare meglio tale snodo, possiamo provare a considerare ancora una volta un generico 'agente spirituale' e quella peculiare transitività che ne caratterizza l'azione. Per Maréchal tale soggetto è *persona* e non agisce principalmente sul piano fisico; anzi, il medesimo soggetto, ancora prima di agire in modo 'completo', cioè volontario, deve mettere in campo un'attività apriorica di matrice nettamente spirituale, indispensabile per aprirsi alla totalità del *logos*, ovvero deve necessariamente 'conoscere' o, meglio, predeterminare l'oggetto della sua azione. In questo momento non è indispensabile approfondire ulteriormente il discorso circa il livello e lo statuto di questa conoscenza predeterminante: non ci chiederemo se essa sia propria o impropria, autentica o inautentica; ci limiteremo a rilevare l'essenziale priorità, su questo versante, del conoscere. L'intelligenza apre alla conoscenza dell'oggetto, al suo introiettamento e alla sua categorizzazione da parte dell'intelletto agente, quindi determina il suo primo possesso da parte del soggetto; il medesimo soggetto però, sempre in quanto *persona*, opera anche attraverso la volontà e completa la sua azione mediante la volontà conoscitiva nei confronti dell'oggetto. Una volta che è stata attuata in pieno questa azione, l'agente possiede comunque il 'medesimo' oggetto iniziale ma in un modo diverso; per evitare di cadere in contraddizione specifichiamo che la diversità nel possesso dell'oggetto non è da intendersi in modo completo ma *analogicamente*. In altri termini: il soggetto in quanto ente intelligente possiede «il disegno del termine oggettivo» dell'operazione e, per la precisione, nella forma (*specificativa e terminativa*) di questa stessa operazione.

Potrebbe sembrare che questa azione preliminare sia meramente esterna – nel qual caso lo sarebbe anche di più quella della volontà – e che l'oggetto non possa influire davvero sul soggetto in questo modo: come potrebbe essere prefigurato all'interno di un altro ente? Tuttavia è proprio tale condizione a fornire un indispensabile "bagaglio" a quella realtà conoscente ontologicamente finita che è l'uomo: quest'ultimo non potrebbe orientarsi nemmeno sulla superficie dell'oggetto, non potrebbe cogliere nemmeno il fenomeno, se non avesse il contatto trascendentale intelligenza-intelligibile con l'essenza oggettiva e pensabile. Il problema interpretativo può nascere dalla lettura del rapporto tra exteriorità e passività. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un'esteriorità dell'oggetto rispetto al soggetto, ma, come si è osservato in precedenza, non si deve per questo pensare inevitabilmente a una *vera* passività del soggetto (immateriale): non si sta prospettando una invasione-alterazione dall'esterno, una «*passio praedicamentalis, secundum materiam*», bensì quella passività ricollegabile all'immaterialità.

Da una parte infatti la realtà immateriale considerata, la *persona* umana, non è completamente in atto ed è proprio in questo che si radica la possibilità «di espansione e di arricchimento della forma»; dall'altra parte abbiamo la stessa realtà che, nella sua *immaterialità*, è attività aperta a tutta la realtà e si rivolge aprioricamente alle essenze o, meglio, agli atti delle essenze reali. In sostanza Maréchal vuole far presente che il termine di un'azione, in questo caso intellettuale, in quanto effetto di una causa è comunque «precontenuto» nell'agente – specie se si tratta dell'azione di un'entità spirituale – e che semmai si deve riconoscere una sorta di negatività a livello metafisico di questo agente: si tratta del «limite attuale» della potenza espansiva dell'agente, nella misura in cui questo termine d'azione non è anche 'prodotto' concretamente dallo stesso soggetto.

Persino questa negatività è anzi preconosciuta, in qualche modo, e non solo è funzionale, ma permette un ulteriore aggancio con la teoria critica. In generale infatti il limite non può essere conosciuto (e nemmeno prefigurato) in quanto limite, almeno nei termini in cui indica il non-essere, ma è indirettamente ricompreso nella conoscenza del reale che *possiede* quel limite. Nel caso specifico dell'azione di apertura trascendentale all'essenza e all'essere, da parte dell'intelligenza, il soggetto ricomprende, in modo diverso, sia l'oggetto con il suo limite sia se stesso con il suo limite. Inoltre, se e nella misura in cui esercita le sue potenze, l'agente può arrivare a conoscere 'effettivamente' se stesso e il suo limite e, per converso, può ottenere un quadro adeguato nella conoscenza della «realtà che lo limita»⁷⁷.

Questo ragguaglio ha una particolare importanza nel caso dell'intellezione della singolarità materiale in quanto materiale. La materialità è sensibile e, di per sé, non è (direttamente) intelligibile; come abbiamo rimarcato più volte, ciò costituisce un certo ostacolo nell'approssimare conoscitivamente l'essenza oggettiva. Per «*conoscere* l'oggetto esterno» però non è necessario 'comprenderne' (direttamente) la materialità: la conoscenza oggettiva come azione transitiva, in effetti, passa comunque attraverso la forma – la forma dell'oggetto, la forma del soggetto e la forma dell'operazione – e per ottenerla, in sostanza, è 'sufficiente' che «l'agente immateriale», esercitando l'intellezione oggettiva attraverso i suoi vari fattori, arrivi a prendere «coscienza di sé» in virtù della sua stessa attività e inferisca la positività sottesa al limite.

Naturalmente a questa impostazione è sotteso il tentativo di evitare ogni solipsismo. Tale dimensione è infatti determinata da una specifica condizione: l'autentica «capacità di «riflessione completa» su di sé». Che cosa significa? Maréchal ha ben presente l'io-penso di Kant e le sue problematiche: per 'completare' tale concetto, egli ricorda che Tommaso d'Aquino ritorna in più di un'occasione sulla conoscenza che 'accompagna' l'azione ed è misurata su di essa. Il principio fondamentale prima esposto – cioè la conoscibilità del *termine* di un'attività, come forma, in forza della *forma* di questa stessa attività – «si applica all'attività naturale dell'intelletto agente, *nella misura in cui* essa regola e sviluppa la sintesi immaginativa». Il soggetto come ente formale esercita un'attività che permette la presa di coscienza di sé mentre introietta e 'costituisce' idealmente l'oggetto: quest'ultima azione si connota come una «vera influenza causale attuale»⁷⁸.

In altri termini: vi è una basilare e "assoluta" *analogia* tra l'azione generale del soggetto con il suo termine, la quale già implica intelligibilità-conoscibilità dell'oggetto, e lo specifico dell'intelligenza in sé con la sua dimensione di coscienza e autocoscienza. Abbiamo anzi sottolineato che proprio l'intelligenza esercita un'influenza causale totale, con l'eccezione della dimensione materiale diretta, e che la esercita su ogni oggetto: l'intelligenza infatti è contraddistinta da una causalità sia efficiente sia finale sia formale rispetto alla sintesi dell'immaginazione; l'eccezione palese nella proporzionalità dei rapporti tra termini – soggetto e termine d'azione rispetto a intelligenza e coscienza – è rappresentata dalla causalità materiale, derivante dall'incidenza del sinolo, perché mentre vi è una sorta di introiezione delle forme nel soggetto in forza dell'intelletto non vi è, e non vi può essere, conoscenza diretta delle altre corporeità, recepite sensibilmente, o almeno non alla stregua della conoscenza della 'propria' corporeità.

Questa eccezione si manifesta appunto quando l'attività dell'intelletto agente è considerata in stretta connessione con la sensibilità. In quest'ultimo caso l'attività intellettuale è retta 'direttamente' dall'unità sostanziale sinolica – nella misura in cui l'azione considerata emerge più che altro dalle potenze inferiori e prevede una consistente parte di materialità – e, in definitiva, avviene senza una vera conoscenza preliminare del termine dell'azione. D'altra parte la materia in sé non è vero principio di conoscenza e – dato per acquisito il contatto

⁷⁷ Cfr. *ibi*, p. 211 [p. 177].

⁷⁸ *Ibi*, p. 212, n. 1 [p. 177, n. 24].

attuale fra le due facoltà – l'intelligenza non si connette alla sensibilità riconvertendosi al piano materiale rispetto a una determinazione sensibile: essa deve possedere già in modo adattativo «il 'tipo formale' del termine realizzato»; l'attività naturale dell'intelligenza, quindi, deve presentarsi come essenzialmente spirituale e allo stesso tempo, in forza della sinolicità della persona, spontaneamente adattantesi a tale materia (*materia circum quam*). Inoltre il 'tipo formale' in questione deve comprendere diverse caratteristiche: deve essere sia 1) «dinamico, intrinsecamente immateriale», sia 2)A) in relazione e 2)B) diversificato «rispetto alla diversità qualitativa di una materia sensibile»⁷⁹.

Visto che è stato citato il dinamismo, e che occorre profilare una soluzione critica, potrebbe giustamente sorgere una domanda: come si risolve funzionalmente il rapporto metafisico tra l'intelligenza come causa 'totale' e la dimensione materiale come 'eccezione'? L'*analogia* ci porta a scoprire che l'intelligenza, «nell'intima e attiva unione» alla rappresentazione sensibile ovvero «al fantasma», “muove” immaterialmente quest'ultimo, e lo “compenetra” di «finalità spirituale», in proporzione a come lo spirito umano, in quanto atto e forma, è principio d'essere e d'azione del corpo. Senza questa dimensione sinolica e 'personalistica' non si uscirebbe dalla insuperabile eterogeneità dei poli che porta allo scacco kantiano: categoria e dato e, prima ancora, noumeno e fenomeno sono distinti ma non equipollenti né completamente eterogenei; essi sussistono in un gerarchia dell'essere che rimanda a un'unità ontologica e, proprio in questa gerarchia, possono trovare una connessione.

In questa prospettiva si può addirittura affermare che, proprio attraverso il dato, la stessa intelligenza di converso «esce dalla sua indeterminazione originaria» e, anzi, nella sua propria attività e immaterialità «diventa» autenticamente «intelligibile a se stessa»: l'io può così essere consapevole di sé come soggetto-sostanza (spirituale e sinolica) e non essere solo l'io-penso kantiano – cioè l'appercezione concomitante alla 'mia' conoscenza – bensì una vera autocoscienza pur senza partire, al modo di Fichte, dall'autocoscienza stessa. Nel dato l'intelligenza, secondo quella determinazione immanente che essa si dà, arriva a produrre le condizioni di una «specie intelligibile» e di una compiuta autotrasparenza⁸⁰.

Tentiamo una sintesi delle conseguenze tratte da questa articolata serie di ipotesi e di riflessioni sull'attività del soggetto come persona: è in virtù dell'unità sostanziale del soggetto, cioè in virtù della dimensione «sensitivo-razionale» dell'ente umano, che la sua intelligenza – come causa 'totale' (efficiente, finale e formale) – può acquisire le determinazioni interne indispensabili alla «sua operazione immanente e cosciente». Si ha dunque l'autentica intellesione sia in virtù e nella misura dell'attualità dell'intelligenza, in senso ontologico, sia attraverso quell'azione (quasi) transitiva e “incosciente”, in senso trascendentale (moderno), che l'intelletto agente esercita «sulla sintesi dell'immaginazione». Siamo arrivati così ad affermare che le potenze e la dimensione *analogica* mostrano, a livello metafisico, la convergenza tra fantasma e intelletto agente nella messa in atto dell'intelletto possibile secondo una «specie intelligibile».

Più specificamente si possono sintetizzare diverse considerazioni e ottenere il prospetto dei seguenti fattori e della loro successione.

A) L'*intelletto agente* è il primo elemento importante da considerare: «nella *prima fase* del suo intervento, è» fondamentalmente da intendersi come «l'intelligenza stessa». Nell'esaminare l'intelletto agente, infatti, non si sta prendendo in considerazione tanto l'intelletto nella sua interezza quanto l'intelletto nella sua piena attualità-attività – e quindi 'a prescindere' dall'intelletto possibile – e questo porta a individuare in prima battuta l'atto più proprio del soggetto: l'*intelligenza*, appunto. Quest'ultima viene così connotata come attività essenziale e risulta indispensabile almeno per «l'influenza causale» che, attraverso l'unità

⁷⁹ *Ibi*, p. 212 [p. 178].

⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

sinolica e la subordinazione attiva delle potenze, esercita sull'immaginazione; in particolare risulta imprescindibile su alcuni fronti ovvero nelle prospettive, *analogicamente* esaminate, «della causalità formale» e «della causalità efficiente»⁸¹.

B) Il *fantasma* è un altro elemento importante da considerare in partenza: è «il risultato concreto della sintesi costruttiva» dell'immaginazione. Tale sintesi è formalmente determinata dall'intelligenza – come si notava nel punto A – ma, nella sua materialità, è effettuata nell'immaginazione stessa secondo «le leggi della sensibilità». Per questi aspetti si può quindi proporre l'analogia (proporzionalistica) del rapporto tra materia e forma nella convergenza di immaginazione e intelletto agente: l'attività dell'immaginazione sta all'attività dell'intelletto (agente) come la causa materiale sta alla causa formale e questo, allora, deve essere pure il rapporto tra il fantasma e il concetto.

C) L'incontro dell'intelletto agente (A) e della sensibilità – con ciò che ne risulta – (B) apre alla *seconda fase* dell'operazione dell'intelletto agente: qui si articola proprio il rapporto tra rappresentazione e concetto. Si tratta di un passaggio necessario – che si avvicina ma non risulta ancora appartenente all'alveo della piena coscienza – nel quale emerge la necessità di un rapporto dinamico di subordinazione secondo i diversi ordini *analogicamente* considerati: efficienza e finalità. In altri termini nel momento dell'attività, con la sua precisa subordinazione causale, si vede: da una parte, e in posizione 'successiva' ma superiore, l'intelletto (*causa principale*); dall'altra parte, in posizione 'immediata' ma di dipendenza, il fantasma (*causa strumentale*). Si attua così la «determinazione dinamica» dell'intellezione «corrispondente alla struttura qualitativa del fantasma».

D) Proprio in seguito alla determinazione risultante dall'incontro tra intelletto agente e sensibilità (C) si dispiega l'intelletto nella sua interezza: si costituisce l'*intelletto possibile*. Quest'ultimo è la versione più propria della specie, è l'elemento nuovo, quello mutabile e «arricchente», e inoltre costituisce il livello 'cosciente' (*species intelligibilis impressa*): esso è 'agito' dall'intelligenza, come effetto rispetto alla causa, e insieme 'agisce' in quanto «potenza immateriale» di quest'ultima. In effetti a questo livello non si ha ancora un vero contenuto, ma si sono realizzate le condizioni di possibilità (e di coscienza) dello stesso.

Maréchal ricorda a tale proposito un'acquisizione importante del tomismo. La differenza tra intelletto agente e intelletto possibile rientra nell'orizzonte della distinzione reale di due principi – similmente a essenza ed essere nel creato – e ha una valenza precisa proprio in questa: una simile distinzione ontologica, come l'«essere» stesso, ha carattere *analogico*. In sintesi una distinzione metafisica reale può valere a livello sostanziale, quando si intende indicare che due «cose» diverse sono distinte in quanto realtà, ma può assumere anche altre forme – appunto come nel caso ricordato di essenza ed essere nel creato – e indicare una demarcazione reale ma non entitativa (o ontica). Per quanto concerne l'intelletto, nella sua generale divisione tra agente e possibile, si tratta dell'opposizione per modo di operazione nella forma: da una parte attiva e imm modificabile, dall'altra parte passiva e modificabile; è in questa prospettiva che, nello specifico, si ha la «funzione *attiva e incosciente*» da una parte e dall'altra parte la «*ricettività formale e cosciente*». Sempre nel caso dell'intelletto e del rapporto agente-possibile, inoltre, si può naturalmente ravvisare anche un'altra valenza analogica che lo avvicina al rapporto, non 'numerico' bensì essenziale, essere-essenza: è il legame tra atto e potenza. Come corollario si può notare che la distinzione reale può riguardare i principi della sostanza come pure i diversi accidenti nella stessa «natura»⁸².

E) Specificato questo e in seguito allo sviluppo attuativo dell'intelletto (anche) nella sua dimensione di intelletto possibile – ovvero alla fine dell'azione che coinvolge l'intelletto possibile e la sua 'informazione' al modo della specie (D) – si vedono realizzate le condizioni

⁸¹ Cfr. *ibi*, p. 213 [p. 178].

⁸² *Ibi*, p. 214, n. 1 [p. 179, n. 25].

prossime dell'autocoscienza e della coscienza. In sostanza sono le condizioni dell'*intellezione* quale «coscienza» del soggetto e anche conoscenza «oggettiva».

Questa è la presentazione sommaria dei passaggi che Maréchal, in forza della teoria tomista delle potenze, conta di “spiegare” nel senso metafisico per risolvere le aporie della critica trascendentale kantiana. In definitiva si tratta comprendere quale sia il fondamento della sensibilità, dell'intelletto e del loro rapporto, mostrando gli elementi ontologici che ne sono alla base. Per l'autore occorre insomma mostrare i «*rapporti necessari*» che portano dall'«*intelligibile in potenza*», sottoposto all'intervento dell'intelletto agente, e quindi dall'essenza dell'oggetto – o dall'essere come intelligibile – presente nel fantasma all'«*intelligibile in atto*»: è un'indagine sulla natura dell'«astrazione», dell'universalizzazione operata a partire appunto dai caratteri «potenzialmente intelligibili»⁸³.

Tenendo conto delle problematiche incontrate e sollevate da Kant, inoltre, Maréchal ha presentato questo ordine metafisico con alcuni accorgimenti di carattere trascendentale e ha connotato la causalità dell'intelletto agente «*analogicamente e negativamente*». L'autore ha infatti cercato di procedere per «concatenamento di necessità razionali», mettendo sempre in luce la dimensione sia ontologica sia logica, e non ha nascosto che tale dimensione attiva e formale dell'intellezione, «nella sua intima natura», rimane a priori rispetto alla piena coscienza e dunque, per motivi diversi e opposti, risulta più inaccessibile della pura materialità. Nell'unità psicologica, conseguente all'unità ontologica, si può pure scorgere una chiara convergenza – per quanto non totale – con l'«unità pura della coscienza» o «unità trascendentale dell'appercezione» della filosofia critica circa la sensazione e la razionalità⁸⁴. In ultima battuta si è fatto intendere che il segreto dell'intelletto agente, di questo fattore indispensabile della conoscenza, resta chiuso nelle profondità dell'unità sostanziale sinologica. D'altronde, per un metafisico, non costituisce particolare sorpresa il fatto che nessun essere finito, proprio in quanto tale, può comprendere «fino in fondo la propria natura». Anzi, è proprio la limitatezza, che il soggetto può appunto trovare anche nella sua esistenza e coscienza, a spingere a cercare una ragione ulteriore, e superiore, per l'essere immanente: senza conoscere in qualche modo la Causa, scevra di limitazioni, non si può contare di conoscere davvero gli effetti, limitati, e anche il limite nella auto-coscienza da parte dell'uomo esprime un implicito rimando all'Essere infinito⁸⁵.

3. L'essere e l'identità. L'unità tra realtà, intelligibilità e universalità

3.1. L'unità: dalla realtà alla categoria

Maréchal ha più volte considerato il problema logico e ontologico dell'identità e dell'unità: che cosa implica per un ente, sia reale sia ideale, essere se stesso e, quindi, non essere nessun altro? come si connotano le distinzioni e le differenze? se la molteplicità implica l'unità, questa unità deve essere sullo stesso livello della molteplicità o (anche) deve rimandare a qualcosa di ulteriore? Questi sono alcuni esempi; a questo proposito possiamo ricordare quanto abbiamo appena notato con l'autore: questo genere di problemi ritorna in alcuni aspetti rilevanti del legame tra la realtà e l'idealità per quanto concerne i rapporti tra forma e materia, tra efficienza e fine, tra sinolo e persona e tra tutte queste sfere. Inoltre il discorso si è aperto in diverse occasioni e in diversi modi alla teoria delle specie come intermediari intellettivi dinamici tra sfere diverse. Possiamo pure proporre una lettura

⁸³ Cfr. *ibi*, p. 214 [p. 179].

⁸⁴ *Ibi*, p. 215, n. 1 [p. 180, n. 27].

⁸⁵ Cfr. *ibi*, C. *La funzione dell'intelletto agente secondo la teoria generale delle potenze. L'astrazione della «species intelligibilis»*, pp. 207-215 [pp. 173-180].

abbastanza netta sullo statuto epistemico delle *species*: se l'attività dell'intelletto agente ha come «effetto immediato» la presenza o, meglio, la “manifestazione” di «species» nell'intelletto possibile, e se queste di conseguenza determinano “formalmente” il passaggio dalla potenza all'atto del medesimo intelletto possibile, proprio alla ‘specie’ da una parte si deve riconoscere «una funzione *dinamica e formale (id quo)*» e dall'altra si deve negare una valenza *oggettiva* ove con ciò si intenda la pura valenza “contenutistica” (*id quod*).

Esse realizzano l'implicito dello schematismo kantiano: una tensione all'unità ideale che si fonda sulla realtà stessa ed è sviluppata dall'intelligenza. Tommaso d'Aquino le paragona in effetti alla «forma specificatrice» dell'azione esterna riferendole *analogicamente* all'azione intellettuale immanente⁸⁶: un'azione immanente non crea nulla – soprattutto non in senso fisico – al di là «della propria forma» e, quindi, la specie non costituisce la concettualizzazione del dato; tuttavia è la medesima specie a rendere possibile tale concettualizzazione in forza del suo essere dinamica formale procedente dalla sensibilità al concetto. Essa insomma diventa il vettore unificante e «il termine dell'azione immanente» in «un atteggiamento oggettivante»⁸⁷.

In effetti Maréchal sottolinea più volte che la teoria delle specie risulta efficace nel superamento dei problemi derivanti dalla convergenza di sfere (per alcuni versi) eterogenee nel processo di conoscenza. Gli stessi termini della questione di partenza possono essere presentati sotto un noto rispetto problematico. Occorre notare infatti che vi è sempre un elemento da decifrare, il quale non va dimenticato se si vuole avere un panorama più chiaro della relazione tra intelligibile e sensibile: la distinzione tra concetto e rappresentazione. Questa problematica della distinzione si dà anche, e forse soprattutto, quando vi è corrispondenza schematica e simbolica, quando i due fronti sembrano avere immediata consonanza. Di fatto, senza la consapevolezza di questo elemento, la teoria analogica delle specie, appena ricordata, apparirebbe insensata: non ci sarebbe il problema dell'unità formale emergente dalla molteplicità sensibile; il concetto potrebbe essere inteso come un'idea innata suscitata dalla sensazione oppure come la permanenza di una percezione puramente empirica. Tuttavia si correrebbe il rischio di fraintendere sia il rapporto effettivo sia la innegabile differenza tra l'immagine semplicemente presente e la vera nozione.

Quale potrebbe essere una conseguenza specifica e rilevante del fraintendimento appena denunciato? In definitiva sarebbe l'impossibilità di spiegare alcune dinamiche piuttosto evidenti, come la capacità di pensare (ed esprimere) un certo fenomeno in «un'altra» gradualità o qualità o situazione (a seconda della categoria). Per un motivo o per un altro verrebbero meno i legami tra il singolare e l'universale, tra la parte e il tutto: non verrebbero colte le possibilità offerte dal *logos* nella ricchezza propria dell'*analogicità* dell'essere. Questo esempio può risultare tanto più significativo, naturalmente, nella misura in cui 1) si hanno presenti le ragioni per rifiutare l'innatismo platonico e 2) si è notato che la sensazione, nel quadro del rapporto oggetto-soggetto richiamato, non può essere identica ma comunque si dà come ‘uguale’ all'immaginazione intesa nella sua concretezza. Da una parte l'autore nega la presenza di concetti intrinsecamente avulsi dall'esperienza; dall'altra parte egli sottolinea che, nella varie occorrenze percettive, non è necessario ipotizzare una seconda rappresentazione oggettiva o, comunque, una rappresentazione mutuata dalla rappresentazione sensibile e resa generale e ‘indipendente’ nelle facoltà sovrasensibili.

Alla fine le letture ricordate configurerebbero un non-senso: un intelligibile sensibilizzato o un sensibile puramente intelligibile. In questi casi non spiegherebbe come mai quel soggetto, che conta di procedere al di fuori dell'immagine, abbia obliato ‘pregresse’ conoscenze o si trovi di fronte al vuoto, psicologico, e non riesca in ultima istanza a trovare

⁸⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 215 [p. 180].

⁸⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 215 [p. 180].

quel “qualcosa” di permanente, al di sotto della mutevolezza sensibile, che pure deve essere riconosciuto.

In base a quanto evidenziato occorre ammettere, in prima battuta, che il concetto risulta elemento necessario e “cosciente” ma occorre ammettere pure, in seconda battuta, che non per questo il concetto puro è sufficiente a ricoprire o soppiantare il ruolo dell’immaginazione:

Il concetto, per quanto cosciente, non basta a se stesso, come rappresentazione, e mantiene quindi un *rapporto necessario* con l’immagine concreta⁸⁸.

Il concetto abbisogna dell’esperienza sensibile, in qualche misura, ed è ciò che si intende quando – in Kant e in Tommaso d’Aquino – si riconosce che la struttura categoriale-formale del concetto umano ha un legame intrinseco con la rappresentazione: è il *rapporto necessario* con la sensibilità. Come si spiega? A livello metafisico la ragione è da cercare nella condizione di sinolo del soggetto, ma per comprendere davvero la portata di questo punto occorre prestare attenzione alla natura della sinolicità propria dell’uomo: si tratta del solo livello in cui si può parlare di *persona* tra le realtà sinoliche. Che cosa significa? Avremo di approfondire maggiormente la questione nei capitoli successivi; per il momento possiamo rimarcare un punto essenziale che è già stato fatto trasparire in altre occasioni: il sinolo indica l’unità di forma e materia, e quindi anche dell’unità delle potenzialità derivanti da una causa e dall’altra, ma nel caso dell’uomo indica qualcosa di più ovvero l’unità tra una forma propriamente immateriale, con le sue corrispondenti capacità, e una materia che comporta la spazio-temporalità.

Proprio qui entra in gioco la specie e, in forza di questa, si deve cercare di evitare ogni facile riduzionismo ovvero – per richiamare il doppio errore citato in precedenza – ogni interpretazione che cerca l’unità, e anche l’identità, in chiave ‘monistica’: tutta la conoscenza o (aut) è dovuta allo spirito o (aut) è dovuta alla materia. Da una parte è l’intelligenza che concettualizza ma, nel farlo, non ci fornisce banalmente un «doppione», «autosufficiente» e «sublimato», della rappresentazione immaginativa e quindi, dall’altra parte, il concorso del fantasma non è, e non può essere, la totalità della conoscenza ma non è nemmeno secondario o (pseudo-)necessario solo al modo di uno «stimolo» per l’intelletto agente. Quest’ultima osservazione, inoltre, pertiene direttamente al ruolo della specie: né il fantasma né la specie sono cause principali ma neppure mere cause ‘occasionalì’. La specie ha funzione di convergenza formale e dinamica tra sensibilità e intelletto: non deve essere considerata un duplicato del fantasma. Per chi interpretasse la teoria in questo modo l’immaginazione diventerebbe ultimamente superflua, almeno in seguito alla produzione della «species» nell’intelletto possibile. In altri termini la specie assumerebbe la valenza di trasformazione del fantasma: rappresenterebbe intelligibilmente, di per sé, «ciò che l’immagine rappresentava sensibilmente». La questione dell’unità e il problema del rapporto tra la specie e il fantasma sono ben più articolati e profondi⁸⁹.

In definitiva Maréchal tenta a più riprese di mostrare come non sia opportuno cedere a interpretazioni che mescolano elementi eterogenei, nella loro stessa eterogeneità, per imporre una soluzione ‘semplice’ e risolvere i problemi dell’unità e del ponte tra una sfera e l’altra. Questo discorso è valido per la questione delle categorie, e del loro effettivo valore, e quindi per alcune problematiche presenti nell’analitica trascendentale kantiana, ma prepara anche il terreno per considerazioni ulteriori, presentate in seguito, che riguardano la dialettica trascendentale. Si pensi alle antinomie circa l’idea di mondo e alle critiche alle prove dell’esistenza di Dio. L’autore richiama ancora Tommaso d’Aquino, il quale aveva posto in chiaro questa situazione già prima della riflessione critica kantiana: l’Aquinata sottolinea che

⁸⁸ *Ibi*, p. 216 [p. 181].

⁸⁹ Cfr. *ibi*, pp. 216-217 [pp. 181-182].

l'oggetto della intellesione è la verità intelligibile, nella sua unità e purezza, ma contemporaneamente osserva che nessun atto primario di intellesione e nessun ricorso alla «species» è possibile, se non *in presenza del fantasma, nel fantasma*⁹⁰. Lo stesso Tommaso evidenzia altresì che bisogna evitare di cadere in un errore opposto e pensare che ciò contraddica la dottrina dell'*astrazione*⁹¹: l'unità che emerge dal fantasma, attraverso la specie, è per converso chiaro indizio di astrazione dalle particolarità e dalla molteplicità.

Se si guarda a questo frangente specifico, si può notare che ciò che manca davvero alla teoria kantiana (per quanto molto attenta al rapporto tra categoria e rappresentazione) rispetto alla dottrina tomista è ancora una volta la verticale metafisica. Maréchal propone infatti, per tramite dell'Aquinate, un rilievo esperienziale e un'analogia per rendere ragione del rapporto concetto-fantasma attraverso la realtà stessa e la sua identità ontologica. Si pensi allo stretto legame tra pensiero e immagine: vi è un'analogia che prospetta la proporzione necessaria tra il modo della nostra conoscenza intellettuale e l'oggetto proprio, in quanto connaturale all'intelligenza, a partire dall'unità di forma e materia nell'uomo. «Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata»⁹². L'attuazione delle specie nella mente è condizionata dal rapporto (e quindi dalla convertibilità) all'immagine attuale *analogamente* a come l'attualità (spazio-temporale) di una forma in quanto forma del sinolo è condizionata dal rapporto alla materia.

Dunque, se si guarda a questo ulteriore fattore e lo si guadagna, si può arrivare facilmente a comprendere la modalità d'azione del legame. Anzi, per spiegare la logica della rappresentazione occorre partire inevitabilmente dal reale e, su tale base, ci si accorge che può sussistere solo un tipo di “comunicazione” tra l'intelligibile e il fantasma: questa unità tra il concettuale e il rappresentabile è il risultato della convergenza forma-materia o, meglio, dell'attività dell'intelletto agente nell'unità sinolica del soggetto – ente sia sensitivo sia razionale – di cui si è previamente richiamata la natura: sia persona sia, appunto, sinolo. La *species* ricopre un ruolo fondamentale nella prospettiva della dimensione umana del *logos*: quello di «mezzo dinamico» (*via ad*) di convergenza; essa fa emergere l'universalità ma al contempo richiede il contatto con il fantasma per attuarsi e determinarsi. In definitiva la specie configura un'unità dinamica, la connessione tra forma e materia nell'intellessione, il passaggio tra potenza e atto che veicola la conoscenza dalla rappresentazione alla conoscenza compiuta. In tutto questo la specie ripropone un'*analogia* reale – la proporzionalità tra aspetti del soggetto e aspetti dell'oggetto – e costituendosi come «forma di un'operazione in atto», come risultante unitaria di un processo di unificazione, può risplendere nella coscienza con significato pienamente oggettivo pur non essendo l'oggetto effettivo della coscienza.

Questi rilievi hanno un certo peso per la questione dell'unità. Sulla via del *logos* e dell'*analogia* (e per alcuni versi della metafora) si può così affermare con Maréchal che: 1) nel fantasma è possibile intravedere la specie intelligibile, la quale si presenta nell'unità del dato e indica l'unità della dinamica concettuale; 2) anche le specie già acquisite non sono tracce statiche e possono “ridiventare” principi in atto (di conoscenza universale) solo in

⁹⁰ «Connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat [...]. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatis: sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis». *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 217 [p. 182].

⁹¹ «[...] intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, in quantum considerat naturas rerum in universali: et tamen intelligit eas in phantasmatis: quia non potest intelligere ea quorum speciem abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata». *S. Th.*, I, q. 85, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 217 [p. 182].

⁹² *S. Th.*, I, q. 84, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 217 [p. 182].

relazione o, meglio, in convergenza con un fantasma⁹³. In questa prospettiva la *species* non è nessuno dei poli tra i quali è tesa: né il semplice dato né l'immagine, né la pura categoria né il concetto; essa si presenta soltanto come «disposizione *dinamica* dell'intelletto, diversificata qualitativamente, in funzione del fantasma». Questa caratterizzazione, tuttavia, fa guadagnare alla specie un rilievo particolare rispetto alla ricordata questione dell'unità, in particolare per il versante tra logica e ontologia, e ci suggerisce che essa permette di cogliere meglio l'*analogia* sia tra pensiero e realtà sia tra i loro diversi livelli.

Per sottolineare l'importanza di questa acquisizione, si può fornire un'altra prospettiva circa la stessa questione. Si può sfruttare il concetto di «*habitus*» mentale: quando questa descrizione viene riferita alla «*species*», si sottolinea da una parte che essa è connaturata al soggetto – e non è un passaggio tassonomizzato in modo più o meno proprio – ma, dall'altra parte, si osserva che essa esiste solo nella sua dinamicità di “atto primo” della conoscenza, intrinseco all'atto primo (esistenza) del soggetto. Per l'uomo la specie esiste ma non come vero termine ultimo dell'azione intellettuale, bensì nel senso di principio virtualmente presente: è un ‘termine’, ma non definitivo; inoltre è principio di conoscenza formale, intermedio e dinamico – e ha il suo radicamento nella realtà del soggetto – ma richiede un'attuazione successiva.

In altri termini, nel suo livello essenziale, la specie intelligibile non è oggetto di conoscenza perché, al massimo, risulterebbe conoscibile solo per uno spirito capace di cogliere direttamente le essenze – ovvero per uno spirito che non avrebbe bisogno delle specie o, almeno, non della loro modulazione come fattori di mediazione della conoscenza – dal momento che solo questo spirito puro sarebbe capace di intuizione immediata, non di semplice appercezione o autocoscienza, anche nei confronti della propria essenza e, per proprietà transitiva, di tutti i suoi aspetti e di tutte le sue potenze. In questo caso le attuazioni intellettive dinamiche, le specie in quanto atti primi d'azione, sarebbero oggetti di conoscenza come aspetti dell'oggetto conosciuto, cioè dell'essenza personale, e della sua unità. Tuttavia questa intuizione può essere caratteristica peculiare nelle forme separate (negli angeli) ed è caratteristica eminente in Dio, ma sicuramente è assente nell'uomo “viatore”, nel soggetto come unità di forma e materia. Quest'ultimo, per altro, è l'unico ad avere davvero bisogno delle specie normalmente intese, cioè come unità dinamica di sensibilità e intelletto, e della loro capacità di rapportare l'immagine alle categorie del concetto⁹⁴.

Questo rilievo rientra in quelle connotazioni che collocano l'uomo nella sfera ontologica della realtà spirituale, e quindi nella possibilità del rapporto tra soggetto e oggetto, e che allo stesso tempo, tuttavia, lo individuano al piano più basso e suggeriscono la sua dipendenza da una entità trascendente. Ancora una volta l'*analogia* marca la somiglianza a livello generale, cioè nella realtà del pensiero, ed esplicita la differenza a livello specifico. La differenza – nella quale si cela comunque l'indice di partecipazione metafisica – emerge bene dalla *species*, la quale: 1) non è sicuramente necessaria per Dio, perché Dio è l'archetipo cui la specie aspira ovvero l'Identità di Intelligenza e Intelligibilità; 2) per il puro spirito e per la sua intellesione è già (e sempre) necessaria e sufficiente in quanto specificazione intellettuale – cioè in quanto differenza nell'unità essenziale – perché una pura forma (l'angelo) per conoscere non abbisogna dell'unificazione di sensibilità e intelletto; 3) nell'uomo è necessaria, proprio per il darsi della convergenza di fantasma-e-concetto, e ‘da sola’, tuttavia, non è sufficiente per strutturare la coscienza oggettiva, perché per compiersi e portare così all'oggettività deve sempre essere realizzata in quanto unità e relazione dinamica a un altro fattore di oggettività ovvero al fantasma attuale. Lo specifico della *species* nell'uomo è

⁹³ «Dicendum quod species conservatae in intellectu possibili in eo existunt *habitualiter*, quando actu non intelligit [...]; unde ad hoc quod intelligamus *in actu*, non sufficit ipsa conservatio specierum [...].» S. Th., I, q. 84, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 218 [p. 183].

⁹⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 218-219 [p. 183].

proprio questa unificazione dinamica tra immagine e categoria: è proprio questa unificazione a permettere di superare la visione schematica di Kant. Proprio per oltrepassare alcune aporie kantiane, però, occorre capire esattamente *che cosa*, nella specie, si relaziona al fantasma: è la significativa differenza tra l'essere umano e gli altri livelli di realtà personali⁹⁵.

Maréchal non ha dubbi e, se si considerano i vari rilievi *analogici* e i vari richiami al *logos*, non dovrebbe stupire il senso di un'affermazione apparentemente criptica: «il termine superiore della relazione imposta al fantasma dall'intelligenza è l'*unità speculativa dell'essere*»⁹⁶ che si basa sull'identità dell'essere stesso. Che cosa significa? Abbiamo affermato che il fantasma è importante ma da solo non avrebbe senso – non spiega tutti gli aspetti della conoscenza – e che va considerato in relazione alla specie intelligibile e, così, all'intelligenza stessa nella sua formalità e dinamicità; dobbiamo ora osservare che tale relazione non può non imporre quella che è la forma intelligibile per eccellenza cui l'intelligenza mira, in senso trascendentale, e che cerca di approssimare sempre più ovvero l'essere stesso come intelligibilità in sé. Certo, una simile sintesi della riflessione che abbiamo portato avanti necessita senz'altro di un approfondimento; una certa letteratura critica – come nel caso di Melchiorre – ci è di grande aiuto, ma per seguire il discorso di Maréchal adesso cercheremo di dimostrare, in prima battuta, che tale «termine superiore» è effettivamente «un'*unità*» e di spiegare cosa si intende con ciò⁹⁷.

A questo scopo si possono proporre due passaggi, mediante i quali possono essere ripresi e rivisitati alcuni guadagni precedenti.

Il *primo* passaggio. Dovrebbe risultare molto utile, per comprendere come la specie si relaziona al fantasma, ricordare che la relazione di fondo tra l'intelligenza e il fantasma è «immateriale e astratta». Per quanto infatti l'immagine abbia origine sensibile, e quindi materiale, il suo fattore o «supporto ontologico» superiore, l'intelligenza, è essenzialmente «immateriale». La ricezione intellettuale del fantasma, spogliato «da ogni materia individuale», è a sua volta immateriale e quindi si costituisce come «astratta»: in sostanza siamo di fronte alla nota astrazione «universalizzante», la quale è possibile in virtù della spiritualità del soggetto⁹⁸.

Il *secondo* passaggio. Utile e complementare dovrebbe essere il sottolineare 1) la non-staticità ovvero la dinamicità del rapporto (tra fantasma e concetto) e 2) il fatto che ogni potenza operativa dell'agente si orienta ai suoi oggetti materiali «secondo caratteri astratti» (o quantomeno generali). Il fatto che la persona umana possa recepire da subito l'oggetto, in effetti, non significa che possa coglierne appieno la singolarità (materiale). Vi è nell'intelletto una disposizione essenziale permanente – in questo senso si può richiamare l'attribuzione di “habitus” fatta alla specie e parlare di ‘abitudine’ metafisica – che non si rivolge direttamente e peculiarmente alla particolarità sensibile: non ha *questo* o *quello* come oggetti. Tale disposizione riguarda piuttosto i caratteri generali dell'essenza dell'oggetto considerato. In

⁹⁵ Cfr. *ibi*, *La «specie intelligibile». La «specie intelligibile» come relazione all'immagine*, pp. 215-219 [pp. 180-183].

⁹⁶ *Ibi*, p. 219 [p. 184].

⁹⁷ La cospicua incidenza della questione analogica nell'indagine sull'essenza e sull'unità – e sul legame tra le facoltà del soggetto e su quello tra il soggetto come realtà e il reale come oggetto – è messa in luce molto bene da Melchiorre. Possiamo rifarci alle sue considerazioni per inquadrare meglio il discorso: «Quale poi sia il modo strutturale di questa unità e com'essa permetta la subordinazione del sensibile all'intelligibile, del particolare all'universale, di nuovo si può dire solo pensando ad una gradualità d'essere che in sé implichi l'identico e il diverso, il continuo e il discreto, l'uno e il molteplice: analogia, dunque, nella costituzione del soggetto [...], ma ad un tempo analogia riconosciuta nel tessuto stesso del reale, nel nesso che da ultimo permette di raccogliere l'essere determinato nell'orizzonte delle categorie. Siamo così a quell'*unità categoriale del reale* di cui diceva Kant, ma dando all'espressione un valore non puramente gnoseologico: la misura che, ad un tempo, regola il discernimento ed il raccoglimento dei dati fenomenici, può attraversare questi dati solo perché vi sa riconoscere un'*unità analogica e propria dell'essere stesso*». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 142-143.

⁹⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 219 [p. 184].

modo *analogo* a come la specie si relaziona al dato privo della sua componente più contingente, l'intelletto agente si conforma attivamente al fantasma secondo i caratteri compatibili con la natura metasensibile dell'intelligenza. In questo modo l'intelletto attua l'universale traendolo dall'esperienza: rende l'universale un'unità non solo recepita ma compresa, "agita" e, quindi, capace di «entrare oggettivamente nella coscienza».

Per cogliere meglio il risultato dei due passaggi si deve infine ricordare anche che l'astrazione universalizzatrice è quella capacità spirituale che «collega una molteplicità in un'unità» a diversi livelli. Essa ad esempio sostituisce la pluralità individuale (spazio-temporale) con l'unità specifica, nell'unità di un concetto che può essere variamente distinto, e in modo simile sostituisce «la pluralità delle specie con l'unità del genere». In sintesi, se si sfrutta l'analogia, si può allora concludere che la relazione del fantasma alla specie e della specie intellettuale al concetto, e all'universalizzazione intrinseca al medesimo concetto, è necessariamente il rapporto, su base immateriale e in una prospettiva dinamica, «*di una molteplicità ad una unità: «unum in multis»»*. Se si comprende la necessità di questa unità, tra realtà e astrazione universalizzatrice, si può procedere a definirla ulteriormente per capire meglio cosa intendeva Maréchal con unità speculativa dell'essere⁹⁹.

Kant aveva approfondito il rapporto tra dato e categoria, attraverso lo schema, ma alla fine non era riuscito a fornire davvero una ragione 'reale', la quale al massimo era chiusa nel noumeno, e non aveva potuto prospettare adeguatamente la convergenza tra esperienza e universalità sulla base della realtà: le stesse antinomie erano frutto di una tale impostazione. Quello che si è cercato di mostrare è che l'unità concettuale nelle intellezioni particolari può certamente essere descritta in modo più articolato, come generica o specifica a seconda dell'estensione e dell'intensione, ma anche che, a questo livello di unità, si riscontrano solo connotazioni di parzialità e subordinazione: la stessa diversità rilevabile tra queste unità corrisponde in definitiva a quella che emerge dal fantasma (e dalla sua unità). Il problema risiede nel fatto che l'unità del fantasma è derivata, non è autosufficiente ovvero richiede un'unità superiore e una peculiare attitudine unificante. Quella che deve essere compresa per spiegare il fondamento di ogni unità concettuale è l'astrazione dell'essenza oggettiva, «*unità universale ultima*»: è in questa unità in senso proprio che si riversa appieno l'apporto della nostra intelligenza ed è sempre in questa che la specie intellettuale trova il suo senso. Poi, a partire da tale unità, si può cogliere «la gerarchia delle unificazioni astratte» e cercare di procedere dall'unità astratta all'unità concreta¹⁰⁰.

Ciò da cui Maréchal mette in guardia, riscontrabile in certe letture del dettato kantiano, è l'autosufficienza del dato, dell'immagine e quindi del fantasma: sono fenomeni della realtà ma non sono la realtà e non restituiscono il 'mondo' nella sua totalità. La stessa teoria della specie indica con forza la necessità di collegare l'unità dell'oggetto e l'unità del concetto oltrepassando la fenomenicità; per questo bisogna inevitabilmente scartare la rappresentazione come autentica sorgente dell'universale e partire, semmai, da «un dato immaginativo *qualsiasi*» per poi rilevarne i sottesi fattori universali. Per capire questa affermazione si deve ricordare che un risultato cui si mira – secondo un'accezione di cui anche Kant riconosce l'importanza – è la comprensione della vera natura del concetto come ulteriorità rispetto alla semplice rappresentazione. Cercando di tradurre in termini critici questo proposito metafisico, si può osservare che è stato portato avanti il tentativo di cogliere «*l'unità categoriale del*

⁹⁹ Cfr. *ibi*, pp. 219-220 [p. 184].

¹⁰⁰ «non dimentichiamo che la potenza dell'intelletto possibile, potenza immateriale, è la potenza di un "atto primo", tesa per natura verso un fine. La recezione della specie intelligibile non vi si presenta come pura "passione"; è l'assimilazione attiva che segna una tappa nel divenire infinito». J. Maréchal, *Au seuil de la métaphysique*, cit., p. 156. In questo modo si rimarca la necessità di tenere presente la gerarchia e, a maggior ragione, la pluralità dei livelli analogici coinvolti quando si tratta del rapporto essere-verità. L'unità e la pluralità degli elementi in gioco, così come l'attività e la passività richiamate, sono diversamente connesse a seconda della prospettiva considerata.

reale»: questa unità deriva essenzialmente dalla realtà, dall'identità reale, e quindi non solo non è (pura) immaginazione, o rielaborazione immaginativa, ma è «specificata unicamente dal rapporto «trascendentale»»; l'unificazione in sostanza sussiste in virtù del rapporto «puramente *a priori*», dell'intelligenza con la realtà e, all'interno di questo orizzonte, da quello «dell'intelligenza con la sensibilità»¹⁰¹.

Il dato e la sua rappresentazione sono dunque tanto importanti come punti di partenza quanto insufficienti per ottenere la conoscenza dell'oggetto: essi sono ricompresi ma anche superati dalla dinamica intellettuale, la quale cerca di ricostruire l'unità reale dell'oggetto in forza dell'unità categoriale ed universale del concetto. Per operare in questo senso occorre, per l'appunto, escludere o comunque sospendere i contenuti materialmente definiti con l'eccezione, semmai, delle «intuizioni *a priori* di spazio e tempo». Solo in tal modo si può sperare di giungere in qualche modo all'oggetto formale, cioè all'oggetto proprio della conoscenza nella sua essenza, almeno per quanto concerne l'intelletto *umano*. Se quest'ultima specificazione dovesse sembrare strana, potrebbe essere utile ricordare che, nell'analisi della proposta di Maréchal, è spesso indispensabile considerare la totalità del reale in oggetto e che, ancora una volta, ci si sta riferendo all'*analogia* – intesa come similarità e differenza rispetto a un analogato di riferimento – tra l'intelletto umano e ogni intelletto possibile; anzi, a livello trascendentale, è stato previamente indicato qualche fattore discriminante, di base analogica, che sarebbe opportuno riprendere per fornire una sintetica conclusione.

Abbiamo affermato che l'unità categoriale del reale, in sostanza, rappresenta il punto focale per approssimare l'identità dell'essere e superare, attraverso un guadagno metafisico, i rischi di aporia dell'impianto kantiano. Tuttavia abbiamo anche ricordato i diversi livelli di unità in gioco, per il soggetto umano, e le possibili articolazioni dell'astrazione. Si tratta di estendere tale indagine: sulla scia di Tommaso d'Aquino dobbiamo notare che ciò che in prima battuta resta, dopo i passaggi astrattivi ricordati, è «l'unità dell'essere *quantitativo*» in quanto tale; in realtà, di per sé, sarebbe l'unità dell'essenza ma, data la natura dell'esperienza umana ovvero il suo stretto legame con la natura sinologica dello stesso uomo, si tratta in prima battuta di essenze materiali. La specificazione è dovuta al fatto che l'unità quantitativa è importante, ma non è ancora la risultante fondamentale: essa corrisponde all'oggetto proprio della nostra intelligenza ma nella sua versione immediata e cioè, appunto, alla «quidditas sive natura in materia corporali existens»¹⁰². Tutte «le *quiddità* materiali sono essenzialmente quantitative», e «moltiplicabili per identità», quindi la loro unità 'comune' deve possedere «i caratteri dell'unità indeterminata di numero» o dell'«ens principium numeri». Con queste osservazioni Maréchal collega l'ente, e l'essere, alla quantità come principio del numero e indica al contempo che l'identità dell'ente è ciò che si cela dietro – e supera – l'unità numericamente intesa. Questa unità quantitativa è dunque più palese ma è possibile solo in forza dell'unità trascendentale: la sua astrazione rimanda all'essenza, per quanto avvenga nella misura della materialità dell'ente stesso.

Questo è il connesso e ulteriore passaggio che l'intelletto umano compie secondo Maréchal: dalla quantità discreta e, cioè, dalla quantità ricavata dal singolo esso giunge *analogicamente* alla quantità in sé o, meglio, all'unità in quanto quantità. In altri termini l'intelletto passa dagli aspetti materiali degli enti, in quanto quantità, all'essere in quanto quantità¹⁰³; lo scarto tra i due poli potrebbe sembrare ridotto, ma in termini critici rappresenta

¹⁰¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 220-221 [p. 185].

¹⁰² *S. Th.*, I, q. 84, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 221 [p. 185].

¹⁰³ Avremo modo di tornare più ampiamente sul concetto sotteso a questo passaggio, ovvero quello di «astrazione matematica», ma il punto essenziale da sottolineare al momento è abbastanza chiaro o, almeno, lo è in una prospettiva metafisica realista: la materia segnata (spazio-temporale) è intrinsecamente quantità e la conoscenza di questo aspetto è essenziale per cogliere l'essenza delle realtà (in qualche misura) materiali; tuttavia non è possibile comprendere ovvero portare nella mente la quantità individuale; occorre operare

la versione matematica o quantitativa della differenza tra il fenomeno e il noumeno. Solo così si può delineare una vera e ulteriore «via ascendente» verso l'essenza e, attraverso l'essenza, verso l'essere: l'intelligenza procede, sotto l'aspetto gnoseologico, dal fantasma al concetto e in proporzione, sotto l'aspetto metafisico, dal molteplice all'uno. Se si prosegue in questo solco, si può capire come l'uomo supera il piano materiale e numerico – nella misura in cui riesce ad astrarre sempre più dalla sensibilità che comunque ci accompagna – e guadagna «l'unità universale pura»: è quest'ultima che riguarda nel modo più proprio l'intelligenza ed esprime il rapporto strutturale tra la stessa intelligenza e il fantasma. Per la precisione si delinea compiutamente il nesso un po' criptico da cui siamo partiti: la relazione tra ciò che l'intelligenza «ha di più generale» come oggetto, cioè «l'essere» e la sua unità, e quella «proprietà fondamentale di ogni fantasma, la *quantità concreta*»¹⁰⁴.

Adesso dovrebbe risultare più chiaro il significato di “unità speculativa dell'essere” – unità dell'essere recepita e ricostruita dall'intelligenza – e sulla stessa linea si potrebbe denominare «elemento di rappresentazione», rispetto al concetto, tutto ciò che proviene dalla relazione diretta o indiretta del medesimo concetto con il fantasma: è il molteplice da cui emerge un primo livello di unità. Ciò che è stato più volte fatto trasparire, alla fine, è il fatto che «l'unità suprema del concetto» per un verso è presente nella “rappresentazione”, cioè in ogni contenuto sensibile, ma al contempo la supera: l'unità concettuale che abbraccia il contenuto sensibile rappresenta essenzialmente il connubio tra il livello trascendentale e il livello quantificato dell'unità, il quale, se fosse autosufficiente, non permetterebbe di superare l'unità astratta del numero.

Quest'ultimo rilievo può valere contro molte teorie filosofiche. Ma vi è un riferimento particolare, all'interno della storia della filosofia, che motiva direttamente tali osservazioni? Effettivamente c'è, secondo l'autore, e si può capire se si guarda al rischio di errore intravisto nella *Critica della ragion pura*: senza l'apporto metafisico diventa difficile spiegare che l'unità matematica è certamente superiore all'unità percettiva-sensibile e, soprattutto, diventa impossibile mostrare che essa non è l'unità fondamentale ed è anzi inferiore all'unità essenziale. Si possono anche girare i termini. Se «la funzione *oggettiva* del concetto» fosse totalmente sovrapponibile con la sua «funzione *rappresentativa*», allora si dovrebbero trarre due conclusioni. 1) A livello gnoseologico: «la spontaneità dell'intelletto agente», il quale forma le “species”, coinciderebbe con il potere formale di «sintesi numerica»; 2) a livello metafisico: «l'unità intelligibile» e trascendentale in definitiva potrebbe essere ridotta a unità astratta e quantitativa.

Pur seguendo l'indagine di Kant, Maréchal si vale come sempre delle riflessioni attingibili dalla dottrina di Tommaso d'Aquino e osserva che una interpretazione riduzionista, come quella appena paventata, non permetterebbe di rendere ragione dell'«estensione» e della «comprensione» dell'unità intelligibile stessa: queste due però sono radicalmente superiori rispetto alle corrispondenti dell'unità numerica. L'unità intelligibile infatti indica l'unità dello stesso essere e, quindi, copre ogni oggetto e ogni aspetto dell'oggetto: essa non può essere inferiore alla virtualità originaria della realtà conoscibile – rispetto alla quale la quantità rappresenta solo una parte – e, inoltre, questa virtualità conoscitiva rivela la verticale ontologica in quanto è «*proprietà esclusiva* dell'intelletto agente» ovvero della massima facoltà spirituale umana. Solo una facoltà spirituale infatti può trascendere il qui-e-ora per aprirsi a ogni realtà: proprio questa apertura alla totalità dell'essere viene ‘riversata’ nelle “species”, e nell'intelletto possibile, attraverso i principi universali. «*cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam [...]. Principium hujus actionis [est]*

un'astrazione da ‘questa’ quantità per rendere la quantità stessa intelligibile e, così, coglierla come categoria dell'essere e come sostrato complementare della forma.

¹⁰⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 221 [p. 185].

*virtus intellectus agentis*¹⁰⁵; «Inest [...] unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet *lumen intellectus agentis*, per quod cognoscuntur statim a principio *naturaliter* quaedam *universalia principia omnium scientiarum*»¹⁰⁶; «In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo *omnis scientia originaliter indita*»¹⁰⁷.

Al fine di comprendere al meglio questa prospettiva antiriduzionista, presente nelle argomentazioni di Tommaso d'Aquino, può forse risultare utile richiamare brevemente alcuni elementi fondamentali.

Primo elemento: la scienza universale (*omnis scientia*) è il sapere nella sua purezza e racchiude aprioricamente «anche la conoscenza *analogica* dell'essere trascendente», la citata verticale ontologica (e usiologica) del sistema.

Secondo elemento: i primi intelligibili (*prima intelligibilia*) sono gli aspetti fondamentali, sia del piano reale sia del piano ideale, e «comprendono nella loro estensione gli oggetti interamente non quantitativi» fino all'essere nel suo senso più proprio ovvero «fino all'atto puro d'essere».

Terzo elemento: i principi universali delle scienze (*principia universalis scientiarum*) sono i principi logico-ontologici e, quindi, «sono prima di tutto i principi fondamentali della metafisica»¹⁰⁸.

Quali conseguenze specifiche ha questo ragguaglio rispetto al discorso fatto in precedenza? Una conseguenza diretta può essere il 'ridimensionamento' epistemologico della matematica a fronte della metafisica: esso è naturalmente in proporzione al ridimensionamento dell'unità numerica rispetto all'unità intelligibile. La matematica è indubbiamente la regina delle scienze, per quanto concerne i saperi fondati sul numero, e il medesimo numero è quanto vi è di più universale in questa sfera. Tuttavia, se si dovesse indicare una scienza originaria e quasi "innata" («originaliter indita») rispetto alla natura immateriale della nostra intelligenza, questa scienza non dovrebbe avere limiti, neanche quelli numerici, e non potrebbe che essere «la filosofia del mondo *metaempirico*». Come abbiamo cercato di mostrare, l'intelletto umano è 'capace di infinito' e lo stesso intelletto agente, in definitiva, gode essenzialmente dello statuto di «un'universalità costruttiva illimitata» rispetto alla conoscenza oggettiva.

Per superare il rischio dell'aporia riscontrabile in Kant, Maréchal ricorre quindi a Tommaso d'Aquino, il quale di fatto porta a perfezionamento un pensiero già approntato da Aristotele: il sapere più alto è definito dall'oggetto e dal principio più alti, i quali non possono non darsi all'intelligenza almeno virtualmente. Ciò cui si fa riferimento è l'innatismo del «primo principio» in quanto «principio dell'«essere», *in modo assoluto*», principio supremo del reale e dell'ideale, non solo principio dell'«ens quantitativum». «Advenit habenti ipsum» e altre espressioni consimili, riferite al principio di identità e di non-contraddizione, corrispondono in sostanza alla formula dell'*a priori* virtuale e dinamico: questo da una parte esplicita se stesso nella conoscenza oggettiva – e quindi in seguito all'incontro costitutivo con la sensibilità – e dall'altra parte manifesta la causalità dell'intelletto agente in quanto «possessore» *a priori* del principio primo, cioè della regola suprema dell'essere (in tutta la sua estensione) e non già della sola dimensione numerica.

La differenza tra l'orizzonte mostrato dalla metafisica e la proposta avanzata dal criticismo, in questo caso, emerge dalla possibilità e della necessità di superare l'unità numerica, la quale è sempre anche 'molteplicità'. Certo, potrebbe sembrare che già la filosofia trascendentale sia oltre tale livello; tuttavia questo è vero a livello di esigenza, ma non altrettanto al livello di giustificazione effettiva della conoscenza oggettiva. Nel caso di

¹⁰⁵ *S. Th.*, I, q. 79, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 222 [p. 186].

¹⁰⁶ *S. Th.*, I, q. 117, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 222 [p. 186].

¹⁰⁷ *Verit.*, q. 10, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 222 [p. 186].

¹⁰⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 222 [p. 186].

Tommaso d'Aquino risulta chiaro che, nella dottrina gnoseologica, non si limita l'azione dell'intelletto agente a semplici sintesi a base quantitativa, ma gli si attribuisce, fin dall'inizio della sua dinamica, «tutta la portata virtuale» della mente come apertura al reale; anche in Kant si può trovare una linea speculativa simile ma si dà anche una distinzione di non semplicissima interpretazione e, per alcuni versi, sembra che Maréchal voglia superare il rischio di una dicotomia che intravede nel criticismo. L'autore infatti, in modo netto, riferisce all'intelletto agente e alla conoscenza scientifica quella virtualità che Kant sembrava dividere ovvero quella che veniva attribuita «non solo alla "conoscenza" ma anche alla «"ragione" metaempirica». In quanto causa effettiva dell'astrazione, l'intelletto agente produce l'elemento universale, e numerabile, e allo stesso tempo punta a ricostituire l'unità dell'essere: esso agisce sempre «in virtù di un *principio di unificazione*» che è logico-ontologico ed è commisurato «a tutto il "conoscibile"» non solo all'essere quantitativo.

Le conclusioni cui si conta di giungere dopo le suggestioni fornite sono riassumibili in tre affermazioni conseguenti¹⁰⁹:

- 1) l'unità oggettiva dei nostri concetti è, di per sé, *universale*;
- 2) essa può essere racchiusa nell'unità limitata dell'individuale solo *per riferimento al concreto sensibile*;
- 3) l'unità oggettiva non è univoca ma *analogica*¹¹⁰.

3.2. *L'unità del reale e l'universalità del concetto: confronto tra modelli speculativi*

Guardiamo in modo complessivo alla conoscenza umana. Sia per i metafisici classici sia per i filosofi critici si può sinteticamente affermare che il processo conoscitivo inizia «con la percezione di oggetti individuali» e che questa priorità del sensibile (e del numerabile) è indubbia. Tuttavia Maréchal insiste sul fatto che si può – e per altro verso si deve – parlare di priorità della conoscenza universale distinguendo i piani ontologici e gnoseologici. Tralasciando ulteriori considerazioni circa la descrizione basilare – quando si constata che “c'è qualcosa” – il primo oggetto della nostra ‘conoscenza’ chiara è sicuramente particolare: questo significa che abbiamo l'immediata percezione della singolarità, per quanto non se ne colga l'essenza e l'unità profonda; anzi, a questo livello l'oggetto è singolo in quanto è uno-

¹⁰⁹ Cfr. *ibi*, *La «specie intelligibile». La «specie intelligibile» come relazione all'unità oggettiva dell'intelligenza*, pp. 219-223 [pp. 183-187]. Questo è il primo dei passaggi (del *Cahier V*) considerati in questo capitolo nei quali, secondo lo stesso Maréchal, è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio. Tale passaggio è anche il primo dopo gli apporti introduttivi che abbiamo presentato nel primo capitolo e mira a fare leva sulla sue condizioni di possibilità logico-ontologiche sviluppate negli snodi successivi. Anzi, sia l'analisi speculativa condotta all'interno di questa sezione sia quella che si dipana negli ambiti seguenti dovrebbero proprio chiarire la struttura dell'argomentazione, di caratura analogica, e la sua stretta connessione con la ricerca (sottesa) del fondamento. I fattori distintivi di questo momento sono le *specie* intelligibili e l'*unità oggettiva* dell'intelligenza, mentre l'elemento di partenza è l'unità speculativa dell'essere: si afferma che nella sua immaterialità la mente, per quanto in connubio con l'immaginazione e la sensibilità, non può non convergere verso quella *unità* metempirica che è la sola a poter rendere ragione della forma e del dinamismo dello stesso intelletto. Le stesse *species*, che permettono la conoscenza oggettiva, possono anzi essere connotate come effetto di questa condizione, la quale permette la conversione del semplice universale astratto in un'unità effettiva – l'unità categoriale ultima che deriva dal reale stesso – e così il compimento dell'unificazione della molteplicità (dei dati) nel concetto essenziale. Ciò cui si mira strutturalmente, in sostanza, è la stessa identità dell'essere, la quale non è l'unità dell'essere quantitativamente inteso, che implica sempre una molteplicità, bensì quella dell'*essere* in senso proprio e trascendentale; questo collegamento implica però l'apertura a tutto l'essere, e alle sue strutture, e quindi si intreccia con il discorso analogico e, attraverso questo, rimanda al piano della trascendenza in cui l'analogia d'essere trova la sua origine. L'autentica scienza universale deve quindi racchiudere la conoscenza *analogica* dell'essere *trascendente* in forza dei primi intelligibili – principio di *identità* e di *non-contraddizione* – intesi come aspetti fondamentali del piano ideale e di quello reale e, in definitiva, non può che costituirsi come indagine metafisica. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 370.

¹¹⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 223 [p. 187].

tra-i-molti, è una parte della molteplicità. La formazione della rappresentazione e la conseguente e speculare “conversione” al fantasma, le quali edificano la via della «conoscenza delle forme intelligibili», costituiscono un importante e indubbio avanzamento, ma rispetto alla vera conoscenza dell’essere sono una riaffermazione dell’asserto iniziale e della singolarità sensibile. Per parlare di vero oggetto, di oggetto ideale radicato nell’essenza reale, e di unità oggettiva occorre giungere alla formazione del concetto e al giudizio. Come abbiamo più volte sottolineato, i termini di questo passaggio verso la forma (e la finalità) oggettiva non sono semplici da individuare. Adesso possiamo aggiungere che, per comprendere adeguatamente proprio questo passaggio, è necessario un altro elemento: Maréchal ci fa notare che, parallelamente al darsi del concetto, bisogna anche considerare l’ordine di acquisizione degli «*attributi* dell’essenza»¹¹¹.

Che cosa si intende? In questo caso si vuole fare una duplice affermazione: da una parte la conoscenza umana, considerata nella fase di effettiva formazione concettuale, è sempre incentrata sull’unità; dall’altra parte l’unità di partenza non è esattamente l’unità di arrivo. Se nella sensibilità l’unità non è mai disgiunta dalla molteplicità, nell’intelletto emerge l’unità in sé e, tuttavia, il processo intellettuale parte dall’unità secondo le «note più generali» per arrivare, o quantomeno per avvicinarsi, all’unità delle «note individuanti» e all’essenza dell’individuo.

In termini molto sintetici si potrebbe concludere che, se per un verso è necessario fin da subito un rimando al “distinto”, all’ente nella sua singolarità, per altro verso e sotto altri rispetti questa dimensione è anche il fine del processo conoscitivo. Prima di arrivare a una definizione tendenzialmente completa, infatti, il soggetto ha dovuto conoscere *questo* e *quell’*ente, l’ente nella sua singolarità (spazio-temporale e) materiale; in seguito la natura di tale ente si è manifestata in relazione alla nostra esperienza, all’universalizzazione e alla via *analogica* dell’essere: è stata ricostruita attraverso l’intensione del concetto, l’insieme delle proprietà, nella sua unità essenziale. Possiamo fornire un esempio radicale: la nostra esperienza può dirsi conoscenza nella misura in cui ci fa passare dal *qualche cosa* alla *sostanza*. In prima battuta si ha la sostanza in senso generico – e la sostanza seconda in quanto universale – mentre in seconda battuta si approssima la sostanza in senso proprio ovvero la realtà con le sue connotazioni *essenziali*; «Sed, tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis»¹¹². In questo modo possiamo giungere intellettivamente all’essere più proprio, alla sostanza reale dell’ente, dopo aver superato la sensibilità ed essere partiti dall’essere più generale del medesimo ente¹¹³.

Nel campo gnoseologico (o psicologico) si riscontrano dunque due «anteriorità» che si compenetrano: quella ‘a posteriori’ «dell’oggetto individuale» di derivazione sensibile e quella ‘a priori’ «del genere» (o del genere e della specie) di derivazione intellettuale. Si tratta di capire come caratteri uguali, e anzi identici, si predichino di realtà diverse e come, da questi, si possa giungere all’essenza individuale; in ordine alla presente trattazione, di conseguenza, bisogna certamente cogliere la convergenza e affrontare almeno parzialmente la questione degli universali. Nello specifico si deve tenere presente l’analisi ««trascendentale» del concetto» e, soprattutto, occorre «definire il *ruolo oggettivo dell’intelligenza*» – per comprendere l’orizzonte del *logos* – «nella nostra conoscenza iniziale degli individui sensibili». A tale proposito si possono sintetizzare, secondo una scansione logica ma non cronologica (e non tradizionale), tre soluzioni paradigmatiche:

¹¹¹ Cfr. *ibi*, p. 226 [p. 189].

¹¹² *S. Th.*, I, q. 85, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 226 [p. 189].

¹¹³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 225-226 [p. 189].

La soluzione nominalista. In questa è compresa anche la variante concettualista¹¹⁴. A causa dell'«apprensione» intellettuale «diretta» – se così si può chiamare – dell'individuo materiale, il punto di partenza della cognizione e dell'intelligenza stessa è – sempre se si può chiamare così – «un concetto *singolare*». Rispetto a un simile concetto singolare, posto che si dia un'eventuale azione riflessa, il passo successivo è l'astrazione degli “universali”: essi tuttavia rappresentano i “generi” non in virtù di un'identità tra alcuni aspetti dei concetti, bensì per somiglianza e conformità alle percezioni.

Appare chiaro che, all'interno di questa concezione empirica e insiemistica, si ha una certa facilità nel passare dalla sensibilità all'intelletto. Il problema epistemologico intrinseco, come suggerito, diventa evidente nel momento in cui si deve rendere ragione delle caratteristiche del concetto e, guardando al suo supposto radicamento, dell'intelligibilità del reale. Infatti tale intelligibilità, per quanto ‘fenomenicizzata’, giocherebbe comunque un ruolo importante in questa prospettiva: sarebbe la caratteristica necessaria per il coglimento immediato dell'individualità materiale e per il darsi del concetto di partenza. Ma a quali condizioni? A) Si potrebbe «postulare l'innatismo di tutte» le idee individuali (come intelligibili in atto), e quindi una reminiscenza percettiva, in una sorta di versione materialistica del realismo esagerato; ma questa è una soluzione che in definitiva va contro ogni evidenza. B) Si potrebbe supporre che non vi sia conoscenza previa ma che, semplicemente, la «singolarità» dell'oggetto sia «data» nello stesso concetto; così però non si spiegano l'universalità e la necessità del concetto e si arriva «a confondere la *spontaneità* dell'intelligenza», che cerca di ricostruire l'unità dell'essenza in una circolarità di a priori e di a posteriori, «con la *ricettività materiale* del senso interno»¹¹⁵.

La soluzione kantiana. Si intende la teoria presentata nella *Critica della ragion pura*¹¹⁶. Per molti versi ci troviamo di fronte a una proposta affine al realismo e, per di più, ‘moderna’; essa tuttavia comprende alcuni problemi della precedente ‘soluzione’ e quindi non storna il rischio riduzionista. Secondo Kant l'intelletto non possiede davvero oggetti singolari: la sua funzione consiste essenzialmente «nell'informare il dato sensibile». In questa prospettiva si evidenzia la natura del concetto, l'«universalità» e la «necessità», e si pone attenzione alla dinamica dell'intelletto, la quale consiste nel “creare” «spontaneamente l'*universale* nel particolare». Da una parte vi è «la rappresentazione concreta» derivante dalla sensibilità e dall'altra vi sono i «concetti puri», le «categorie», insomma i tipi formali della sintesi concettuale; proprio l'unità «sintetica universale» trasfigura la rappresentazione in concetto. Se però la distinzione e la convergenza tra sensibilità e intelletto risultano chiare, risulta meno comprensibile la relazione di queste facoltà con l'intelligibilità del reale e, in definitiva, con la realtà stessa.

L'universalità del concetto, la quale corrisponde all'universalità del concetto puro che ne è la sorgente, è pensata per alcuni versi a prescindere dall'essenza, noumenica, e così risulta in rapporto solo con il fenomeno: tale universalità non può portare all'essere perché non può andare oltre «il campo dei dati sensibili». Il problema epistemologico della filosofia critica, quindi, è la relatività dell'unità categoriale ovvero – per prospettare un'immagine drastica – la riduzione di una tale unità al numero e «alla quantità»: la spontaneità dell'intelligenza è riconosciuta e persino enfatizzata, da una parte, ma dall'altra parte è ritenuta avulsa dalla ricerca del noumeno e ridotta a «pura forma di sintesi» numerica. Se dunque Kant riconosce

¹¹⁴ Per ottenere un quadro più completo della ricognizione operata da Maréchal circa l'anti-realismo nella storia del pensiero e, in particolare, circa il nominalismo-concettualismo si possono considerare le sue riflessioni sulla teoria di Ockham e sullo sviluppo empiristico delle antinomie: J. Maréchal, *PdM*, I, cit., pp. 223-252.

¹¹⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 226-227 [p. 190].

¹¹⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 141-170, 211-218. In sostanza Maréchal considera le osservazioni kantiane circa i rapporti tra oggetti e concetti puri – comprendendo il discorso sulla deduzione delle categorie – e circa gli stessi concetti puri considerati come “intelligibili”.

indubbiamente «l'unità oggettiva» che emerge dall'intelletto, la diffidenza nei confronti della metafisica (come scienza) depauperava tale unità: essa alla fine non differisce dall'unità che si ricaverebbe da quell'ente 'univoco', ovvero da quella visione univoca dell'ente, che è l'«ens principium numeri». Certo, Kant riconosce l'importanza del principio formale, e di quello finale, senza contare che attua un prolungamento «dialettico» dell'attività intellettuale «verso l'assoluto»; Maréchal ha in gran considerazione questi aspetti. Nella filosofia critica tuttavia, pur con riflessioni non omogenee, tale tensione verso l'assoluto è intesa come problematica ed è posta come successiva alla formazione dell'esperienza. In altri termini: Kant relega la forma a forma mentale, riconosce effettivamente il valore della finalità, e inoltre la collega alla questione del noumeno, ma in generale la confina ai margini dell'oggettività. Ciò che oltrepassa l'intelletto e il suo connubio con la sensibilità è «la ragione metaempirica», «*a priori*» e «necessaria» del punto di vista soggettivo, ma questa non trova e non «crea» (intellettivamente) «un oggetto irrefutabile»: alla fine regola l'intelletto sulla base di una totalità non conoscibile e lo «orienta verso un ideale problematico»¹¹⁷.

La soluzione del realismo (moderato). In particolare si intende (naturalmente) la dottrina tomista. Similmente a quanto si riscontra anche nella dicitura kantiana, nella misura in cui può essere definita realista, anche per Tommaso d'Aquino «ogni concetto diretto è universale». Il concetto come verità acquisita (riflessivamente) non può essere né il frutto di intuizione ontologica, o almeno non di un'intuizione ontologica effettiva e pura, né un ricordo di un universale reale o, comunque, un'idea innata. L'universale deve essere un fattore in sé astrattivo e universalizzante rispetto all'unità essenziale e individuale. La differenza rispetto alla filosofia trascendentale kantiana emerge semmai nel riconoscimento di una ulteriorità: in sintesi si nota per quanto concerne il *logos*, la necessità del rapporto con la realtà (rapporto tra universale *in re* e universale *post rem*) e l'attenzione alle implicazioni logico-ontologiche. Il «principio *a priori*» della funzione universalizzatrice, infatti, è sì considerato come un'unità formale ma questa non può essere ridotta a una valenza puramente logica: un'unità solo mentale – priva della dimensione *realistica* ovvero *metafisica* – mancherebbe di fondamento e non sarebbe davvero connessa con il reale; tale unità potrebbe forse essere pensata come una specie di ente di ragione, comune e univoco, ma allora appartenerrebbe indifferentemente a ogni dato. Che cosa significa? Questa unità solo logica non sarebbe davvero logica o, almeno, non sarebbe logica nel senso classico: sarebbe solo psicologica o, meglio, dipenderebbe più dal funzionamento della mente che dalla connessione del pensiero con la realtà; questo impedirebbe il darsi di una valenza ontologica e, allora, l'unità citata avrebbe poco senso in quanto non apporterebbe nulla alla molteplicità delle sensazioni; alla fine, anzi, essa non sarebbe diversa dallo stesso dato ovvero dal fenomeno.

In effetti basta riflettere anche solo su quest'ultima considerazione per evitare alcuni possibili errori della filosofia critica. In altri termini: per il darsi di una disposizione formale universale (e universalizzante) rispetto alle concrezioni individuali, sono necessari una somiglianza e un'alterità tra ideale e reale, un legame e contemporaneamente «una incompatibilità irriducibile tra questa disposizione» e «l'individualità concreta»; tra il concetto universale e l'oggetto concreto, specie se considerato non nel suo essere ma nella sua dimensione fenomenologica, ci deve essere convergenza ma pure una differenza reale. In sostanza, *analogamente* a ciò che si riscontra nel rapporto tra la forma e la materia nel sinolo, l'universale deve essere rapportabile ma anche diverso rispetto al particolare che ci si mostra. Un semplice universale è sempre aperto alla moltiplicazione, e alla concretizzazione, senza essere legato a una particolarità: questo può accadere in virtù del fatto che la forma (ideale), che è alla base dell'universale, non è uno statico ente di ragione e si riferisce a un aspetto della forma (reale) dell'oggetto; per assurdo una forma che fosse «definita *unicamente*» dalla

¹¹⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 227-228 [pp. 190-191].

dimensione mentale, dall'universale come pura funzione, non potrebbe caratterizzarsi come funzione universalizzante.

Questa è la soluzione che Maréchal mira a recuperare. La condizione *a priori* dell'universalizzazione deve quindi avere radicamento reale e insieme «escludere positivamente» tutto ciò che costituisce «l'individuazione dei materiali sensibili»: nel nostro intelletto, in quanto astrattivo, essa non può che darsi come «anteriore» all'altra forma logica, quella dell'«ens principium numeri», dal momento che «ne è la condizione di possibilità». L'unità trascendentale, intrinseca all'unità reale, è infatti condizione dell'unità quantitativa e, per di più, la sua acquisizione come ideale ovvero come universale, in opposizione alla quantità, ne fa emergere la radicalità. In altri termini la quantità presuppone l'unità, ma questa unità può essere inizialmente colta dall'uomo solo come universale e in virtù della dimensione dell'essere immateriale (per natura) che è proprio del soggetto. Questo è il risultato cui perviene la teoria metafisica dell'astrazione in Tommaso d'Aquino: egli cerca il principio attuante immediato dell'unità concettuale, la quale è forma universale e rimanda alla forma reale, e lo trova in una «"natura" attiva» che lo porta a escludere, proprio a motivo dell'attività, «ogni concorso intrinseco» della materia. L'universalità dell'unità intelligibile è quella universalità che richiede «*la stretta immaterialità del principio intelligente*»¹¹⁸.

Quale sarebbe dunque la natura del concetto in questa specifica prospettiva?

In prima istanza occorre comprendere che il realismo moderato tomista comporta questo riconoscimento della spiritualità, e quindi dell'essere persona, del soggetto: il soggetto è soggetto perché la sua forma è immateriale ed è aperta all'acquisizione intenzionale di tutta la realtà attraverso l'intelligenza (e la volontà). Per l'Aquinate l'intelligenza è appunto l'atto (secondo) di un atto (primo) spirituale – trattandosi di atto si considera precipuamente la forma più che il sinolo forma-materia – e per questo può attuare per astrazione le forme ideali; anzi, dal momento che essa è «facoltà metasensibile», essenzialmente «immateriale», ciò porta a concludere che tutte le sue operazioni immanenti non possono che essere immateriali, «*Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis*»¹¹⁹. In tale orizzonte, in definitiva, il concetto può essere tale solo se, analogamente all'intelletto, è «immateriale»: per le sue caratteristiche l'ente concettuale non può essere né una pura virtualità, ovvero una pura potenzialità, né una mera 'concretezza', ovvero una reduplicazione dell'impressione sensibile, ma deve coincidere con l'effetto proprio di una realtà che supera la materia.

In seconda istanza, tuttavia, si deve ricordare con l'autore che l'intelligenza umana non è pura (o separata) e tale è anche il suo effetto in quanto proporzionato: il concetto in effetti non è totalmente *a priori*, almeno nella misura in cui prevede un «elemento di rappresentazione», ed è sempre, in qualche modo, in relazione con il contenuto tratto dalla sensibilità.

Questo, comunque, è lungi dal costituire una negazione del guadagno del realismo e, per alcuni versi, lo accentua. La necessità dell'astrazione in fondo deriva proprio dall'incompatibilità tra la «condizione materiale dell'oggetto» immediato – da “eliminare” in quanto oggetto chiuso nella sua particolarità fenomenica – e quella natura immateriale dell'intelligenza che consente l'accesso all'universalità e alla necessità. Possiamo forse specificare meglio quanto riportato prima: per essere tale il concetto deve connotarsi immaterialmente e, quindi, secondo Maréchal esso deve A) essere immateriale e insieme B) contenere la «dematerializzazione» della pur inaggrabile rappresentazione dell'oggetto.

Anche in questo frangente si è fatto ampio ricorso all'analogia specificando la differenza tra l'analogia della materia e l'analogia della forma: se la rappresentazione ha una forte componente sensibile, il concetto è sicuramente da intendersi come *analogo* all'oggetto in sé,

¹¹⁸ «Intellectus agens est virtus spiritualis, semper in actu». Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Unità intelligibile e unità universale. Il ruolo dell'intelligenza nell'appercezione dell'oggetto individuale: tre tipi di soluzione*, pp. 226-229 [pp. 190-192].

¹¹⁹ *S. Th.*, I, q. 12, a. 11 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 229 [p. 193].

in quanto ente ideale proporzionato all'ente reale, nel senso specifico della forma e, quindi, della *forma astratta*: «[...]. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concrezione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes *formam in materia*, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se»¹²⁰. La rappresentazione concettuale rimanda alla realtà, in forza dell'analogia tra forme, e questo è possibile perché la concettualità si struttura in virtù dell'eliminazione virtuale della materia e del conseguente emergere del principio di determinazione e intelligibilità, della «forma» ovvero – secondo una sfumatura più “greca” – dell'«idea» costitutiva.

Se si parla di analogia, tuttavia, e si ricollega questa conclusione al fatto che il concetto non è totalmente a priori, può sovvenire un'ulteriore questione riguardante il rapporto tra unità, formale e quantitativa, e il ruolo della sinolicità umana. In effetti vi è un fattore di eterogeneità non esplicitato, il quale non è da sottovalutare: nessuna forma «è, in sé e per sé, moltiplicabile» proprio in quanto forma e l'unità formale non è quindi quantificabile. Come si può predicare dei più, e quantificare, se non si può moltiplicare?

In realtà la non moltiplicabilità della forma non significa che la distinzione e la differenza non appartengano al piano formale: il principio della molteplicità può, e in senso ontologico deve, essere fondamentalmente ricondotto alla forma – o più specificatamente all'essere in quanto uno – in almeno due sensi (connessi). In senso *trascendentale* secondo la proporzionalità tra l'uno e il diverso: la forma in quanto identità (con sé) è unità e, allo stesso tempo, è distinzione e differenza (da tutto il resto); in ogni ente si trova lo stesso rapporto tra essere-uno ed essere-diverso. In senso *trascendente* secondo la proporzione d'essere: la forma può essere unità-e-differenza sia in senso finito, tra ente e ente, sia in senso infinito, tra Essere ed ente, ovvero è identità con sé e corrispondente diversità da ogni altra realtà in proporzione al suo livello metafisico. In sostanza la forma permette o meno una qualche distinzione e anche una effettiva moltiplicabilità a seconda che ci si riferisca a qualche aspetto del piano immanente piuttosto che alla trascendenza.

Ponendo attenzione a questi rilievi, si può affermare che, se ci si attiene al piano relativo o comunque non si esce completamente da questo, alle forme può competere la moltiplicabilità: il concetto stesso presenta qualche aspetto di quantificazione-numerabilità; una forma generalmente considerata, soprattutto a livello (solo) logico, determina la specie ma non l'individuo e, in questo senso, è considerata moltiplicabile. Naturalmente non è la forma come essenza individua, come sostanza di un preciso atto d'essere, che si duplica ma è la formalità nei suoi caratteri comuni che ricorre in tutta la specie. Questo modo di intendere d'altronde è tipico della prospettiva della sinolicità, dove la forma è considerata innanzitutto in 'complementarità' con la materia che ci fornisce la sensazione; in questo il concetto evidenzia appunto la sua origine umana e le problematiche connesse. La forma considerata in senso trascendente esclude la molteplicità ma per arrivare a questa occorre scoprire la valenza ontologica della causa formale in sé e quindi operare una riflessione che oltrepassa la prima conoscenza a posteriori della forma. In assenza di questo passaggio lo stesso concetto di formalità rischia di appiattirsi sulla considerazione della formalità più comune nel piano immanente, quella connessa al sinolo, e di restare intrinsecamente legato più al livello della materia che non a quello della stessa forma reale¹²¹.

Come si può notare anche attraverso queste argomentazioni, per risolvere 'realisticamente' alcune questioni si deve inevitabilmente guardare all'intero della dimensione dell'essere e se ne deve ricavare la profonda prospettiva *analogica*. Maréchal puntualizza il discorso grazie ad alcuni esempi che esplicitano la dottrina di Tommaso d'Aquino, prima sintetizzata, circa la questione del rapporto tra unità-forma e unità-quantità. Abbiamo fatto riferimento al piano relativo in senso ampio perché, a proposito del rapporto tra tipi diversi di unità, si può

¹²⁰ *S. Th.*, I, q. 12, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 230, n. 1 [p. 193, n. 6].

¹²¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 230 [p. 193].

opportunamente considerare – a metà tra pura immanenza e pura trascendenza – il caso delle realtà spirituali. In questo modo da una parte si guarda alle anime umane, la cui differenziazione non può prescindere completamente dal corpo, e dall'altra parte si riflette sugli angeli in quanto forme separate.

Come è stato ricordato in precedenza, la forma dell'uomo è spirituale ma è pure forma di un sinolo: l'unità umana è quindi un'unità semplice ma strettamente connessa al principio della molteplicità per eccellenza (materia). L'essere dell'uomo non attua mai in pieno l'essenza, e non esaurisce la specie ontologica, e di conseguenza non rende possibile alla forma di differenziarsi nella sua singolarità formale e, cioè, per specie; «Si extra corpora animae fuisse creatae, oportuisse eas esse *specie* differentes»¹²². Per converso gli enti interamente spirituali vengono connotati come forme pure proprio perché sono forme spirituali che sussistono a prescindere dalla materia: per corrispondenza tra forma e unità, nella scala analogica, sono anche unità semplici pure. Il loro essere è realmente distinto dalla loro essenza ma la attua in pieno e, così, fa essere ciascuna forma specie a sé: la distinzione tra forme non può quindi avvenire al modo del numero (come pura quantità) ma è resa possibile in virtù della stessa forma; «Si *angeli* non sunt compositi ex materia et forma [...], sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei»¹²³; «In angelis, non est *numerus* qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus *ex distinctione formarum*: prout *multitudo* est de transcendentibus»¹²⁴.

Se dunque la forma non è in sé moltiplicabile, in particolare se è spirituale, questo non significa che non vi siano differenziazioni e persino moltiplicazioni. Certo, quella Forma che è l'Atto puro, cioè Dio, è Unità in senso eminente e quindi è Unicità; le forme finite, separate o meno, sono tuttavia atti limitati e, proprio per questo, realizzano le varie unità in forza di un'infinita possibilità di imitare l'Infinito; la forma umana, inoltre, 'acquista' per via della sinolicità (anche) la possibilità della moltiplicazione spazio-temporale. La causa formale sostanziale nell'uomo resta quindi unitaria in quanto identica rispetto a se stessa – e diversa da qualunque altra – e indivisibile (cioè priva di parti); allo stesso tempo la stessa causa formale può dirsi 'davvero' moltiplicabile per quanto ciò avvenga solo in relazione a un principio esterno di moltiplicazione.

Il problema riguardante il fattore di eterogeneità tra la forma e la molteplicità ci ha portato a considerare il corpo come una sorta di sintesi (dell'omogeneo) tipica della categoria «della quantità» e, più radicalmente, di quella essenziale indeterminazione che è propria della materia¹²⁵. In altri termini una forma può anche 'ripetersi', naturalmente senza perdere l'identità con se stessa e la distinzione dalle altre, ma solo a livello relativo e sinolico ovvero a condizione di subire la quantificazione propria della materia: questa moltiplicazione ha insomma dimensione spazio-temporale e avviene nella misura in cui si può dire che tale forma entra nel composto materiale¹²⁶.

Che cosa significa questo ragguaglio nell'economia della dottrina realista? Il punto così guadagnato è il fatto che l'astrazione avviene in virtù della forma ma non elimina l'eventuale connessione sinolica alla materia, nella forma considerata, proprio a causa dell'*analogia* tra realtà e pensiero rispetto alla forma e all'unità. Se l'ente considerato è composto, allora il concetto che ne deriva deve rendere conto della composizione e ciò avviene a maggior ragione se lo stesso soggetto e lo stesso concetto sono proporzionati in quanto composti. Ciò

¹²² *Pot.*, q. 3, a. 10 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 230, n. 2 [p. 193, n. 7].

¹²³ *S. Th.*, I, q. 50, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 230, n. 2 [p. 193, n. 7].

¹²⁴ *S. Th.*, I, q. 50, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 230, n. 2 [p. 193, n. 7].

¹²⁵ «Omne compositum ex materia et forma est *corpus*: *quantitas* enim dimensioniva est quae primo inhaeret materiae». *S. Th.*, I, q. 3, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 230, n. 3 [p. 194, n. 8].

¹²⁶ «Forma *in se* considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur *in materia* fit forma determinatae hujus rei». *S. Th.*, I, q. 7, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 231, n. 1 [p. 194, n. 9].

che l'astrazione opera è l'eliminazione della particolarità, e quindi della molteplicità individuale, connessa alla materialità e non il legame con la causa materiale: nella ricerca e nella ricostruzione intellettuale dell'essenza, l'intelletto deve prescindere da "questa" o "quella" materia segnata (ovvero particolare) e, con questa accezione, le elimina almeno in modo virtuale e arriva a sottrarre la forma alla molteplicità numerica. In questo senso l'astrazione consiste nel «dematerializzare» e, in modo transitivo, nel "demoltiplicare" la forma¹²⁷.

Ma allora il precedente ragguaglio e quanto appena detto sull'astrazione costringono ad affermare che non è possibile conoscere direttamente la particolarità assieme all'essenza dell'ente? Per quanto concerne l'uomo, effettivamente, non si dà questa possibilità. Però Maréchal, vista l'attenzione da porre sull'analogia, nota pure che non si tratta di una impossibilità in sé: dipende dal livello metafisico. «Dio conosce direttamente l'individualità molteplice delle cose sensibili» perché conosce l'essere dell'ente e quindi anche tutti i caratteri dell'ente; questo tuttavia è possibile perché Dio conosce se stesso ovvero l'Essere stesso cui gli enti partecipano. Essendo la Causa dell'essere e conoscendo perfettamente Se stesso – cosa impossibile per una prospettiva a posteriori, per la quale Dio è ineffabile e inesauribile causa trascendente – Dio ne conosce perfettamente l'effetto. In definitiva il Creatore non può non conoscere il creato e, quindi, anche la materia oltre alla forma¹²⁸.

L'universale propugnato dal realismo è quindi l'essenziale cifra della conoscenza umana della realtà secondo quanto prospettato prima: esso non è una semplice generalizzazione induttiva e non è neppure una percezione elaborata e privata del riferimento alla materia. L'universale vero e proprio è quella 'entità ideale' che è sia unitaria sia astratta dalla quantità (individuale): ciò significa che la sua universalità si basa su di un'unità astratta, basata a sua volta su di un'unità reale, e che tale astrazione non aliena la molteplicità e la predicabilità dei più; il carattere ottenuto dall'astrazione è quindi identico in sé ma anche nei diversi casi in cui ricorre.

Il primo risultato della riflessione a partire dal realismo è il primo carattere dell'universale: «Universale est *unum actu*»¹²⁹.

Certo, questo primo risultato è necessario ma non sufficiente. Come abbiamo ricordato, la forma di un sinolo – inteso come ente «non in sé sussistente» in senso metafisico generale – è comunque indivisa in quanto forma e nella sua astrazione rispetto ai singoli si presenta come non-indivisa; la condizione di indivisione, in sostanza, si ripercuote a livello ideale sull'individualità immanente dello stesso universale. Che cosa significa ciò? La forma universale, in quanto forma-unità (astratta), si trova a essere comunque priva di autentica individuazione numerica; in tale situazione la forma ideale, che non è in sé forma reale, da una parte condivide l'individualità ontologica della forma del soggetto, come sua modalità più propria, ma dall'altra parte si trova in una condizione di particolare *analogia* rispetto alla forma sostanziale: la formalità come concettualità e intenzionalità, infatti, non è certo un elemento accessorio e, tuttavia, l'essere forma in senso astratto non indica la sostanza in quanto tale ma ne viene a dipendere e quindi, in questo senso, si trova nella condizione di un accidente sostanziale rispetto alla forma reale ovvero rispetto alla sostanza del soggetto.

In altri termini: l'universale non è individuato come una forma sussistente e quindi si distingue in modo simile a come si distingue l'accidentalità in generale dalla sostanzialità in generale; in effetti, pur nel suo essere rappresentazione oggettiva dell'essenza, tale forma demoltiplicata non può più offrire (da sola) «gli elementi necessari per identificare un individuo, un «suppositum»». L'universale in quanto unità astratta non ha più la

¹²⁷ «Dicitur [materia sensibilis] signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum *harum* scil. *illarum*». *Verit.*, q. 2, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 231, n. 2 [p. 194, n. 10].

¹²⁸ *S. Th.*, I, q. 57, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 231, n. 2 [p. 194, n. 10].

¹²⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 231 [p. 194].

determinazione completa dell'ente che, sul piano immanente, richiede la materialità individuante. Infatti, nonostante di per sé sia proprio la materia in generale a essere principio di indeterminazione, la materia particolare completa l'individuazione (numerica) dell'ente composto: la forma astratta dal sinolo – nel quale di per sé indica la versione ideale del principio di determinazione reale – è unitaria, ma, dal punto di vista quantitativo, si può considerare quasi 'indeterminata'.

In altri termini ancora: la forma astratta, quando è privata della materia spazio-temporale e nella misura in cui non può più essere davvero individuata, perde quasi la determinazione. Naturalmente non si tratta della determinazione sul piano dell'unità trascendentale, ma della determinazione del singolo rispetto ai molti. Nella misura in cui è conseguente alla "dematerializzazione" si può affermare che questa 'indeterminazione', cioè questa non-individuazione della forma non sussistente, indica in definitiva la "de-individuazione" subita dalla stessa forma per via astrattiva¹³⁰.

Dal momento che queste considerazioni sono state fatte per chiarire il quadro del realismo (moderato), può sovvenire un dubbio: questa forma quasi indeterminata, in quanto de-individualizzata, resta davvero un'essenza ovvero può indicare davvero una (forma-)sostanza? L'autenticità di tale forma è importante per sostenere il legame con l'essere reale e per parlare quindi di una qualche oggettività della conoscenza. Possiamo ricordare a tale proposito alcuni guadagni raggiunti: come tale forma ideale non costituisce una forma sussistente ma la presuppone, così l'essenza ricavata per astrazione non costituisce una vera sostanza ma la presuppone. Ancora una volta ci si deve valere del richiamo all'*analogia* realtà-pensiero: tale essenza de-individuata è «*substantia secunda*», sostanza in senso (solo) logico e conserva un significato nettamente oggettivo in quanto si riferisce in modo proporzionale, «direttamente o indirettamente», «all'esistenza» (ontologica) della sostanza o, meglio, all'essere. Per alcuni versi, secondo Maréchal, ci troviamo di fronte alla versione tomista della questione dell'*intuizione* intesa secondo il dettato di Kant.

Che cosa significa? Questo costante rapporto «all'ordine delle realtà esistenti» si articola sia attraverso la disposizione trascendentale generale sia, per lo specifico della persistente «esigenza» di completamento sinolico, attraverso la riconversione al fantasma. Da una parte il concetto ha una dimensione di unità e universalità che solo la forma e la sua astrazione possono garantire; dall'altra parte lo stesso concetto può evidenziare in se stesso la sinolicità dell'esistenza, il connubio della materia e della forma – sia della forma del soggetto sia della forma dell'oggetto – e rimandare al dato della sensibilità attivamente recepito.

Il concetto umano come tale, insomma, deve avere una certa aprioricità ma non può essere puro: esso indica una complementarità, in questo caso formale-materiale, ovvero quella connessione alla materia *secondo* la quale la forma-sostanza sussiste, e deve essere pensata, nella dimensione spazio-temporale. La forma è così «oggettivata» non come versione ideale della realtà singola ma come forma propria che emerge all'interno della dimensione numerica e della molteplicità di individui: può essere autenticamente considerata concetto oggettivo umano in quanto riveste questo «secondo attributo caratteristico di un'essenza universale», la quale proprio in quanto universale deve essere «una in sé» ma deve anche essere «*in potenza moltiplicabile*»¹³¹.

L'ulteriore risultato della riflessione a partire dal realismo è proprio questo secondo carattere dell'universale: «Universale est unum in se, *multiplex potentia*»; l'essenza astratta rappresenta così sia la forma sia la «quantità intelligibile» degli oggetti ovvero l'«esigenza» della quantità concreta.

¹³⁰ «Omnis forma, in quantum hujusmodi, *universalis* est, nisi forte sit forma subsistens, quae ex hoc ipso quod subsistit, *incommunicabilis* est». *Verit.*, q. 2, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 231, n. 3 [p. 194, n. 11].

¹³¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 231-232 [pp. 194-195].

Riunendo i due caratteri dell'universale, possiamo concludere con Maréchal che «l'*universalità* della forma astratta è dunque una conseguenza» in via *analogica* «dell'*immaterialità* dell'atto astrattivo» e in ultima analisi della spiritualità della forma umana ovvero «dell'immaterialità del principio intellettuale». Partendo dalla tesi tomista – si pensi alla conoscenza per universali e al principio di individuazione – non è possibile concludere altrimenti¹³². Attraverso l'universalità, nei termini specificati, si compie il passaggio *analogico* dall'unità reale all'unità ideale; il “principio *a priori*” che struttura tale costituzione dell'universale, e che fa passare l'universale dalla potenza (ovvero da come si trova nell'«essenza concreta») all'atto (ovvero all'attuazione in quanto «essenza astratta»), è l'unità stessa del soggetto in quanto «forma trascendente e immateriale»¹³³.

Come corollario, proprio guardando all'*analogia* sulla scorta di Tommaso d'Aquino, occorre però notare o, meglio, ricordare che nell'ordine degli intelligibili «il modo dell'universalità *astratta*» è sostanza seconda ma è anche «qualcosa di accidentale». Anzi, proprio a motivo della natura dell'astrazione, non potrebbe essere altrimenti: l'universale rappresentare l'intrinseca relazione tra elementi eterogenei quali A) «l'immaterialità del nostro intelletto» e B) «il carattere materiale delle rappresentazioni». Tale specificazione può essere d'aiuto perché, tra i (tre) modelli presentati in questa sezione, non era stato considerare il realismo esagerato (o platonismo) – dal momento che ipotizza il massimo livello di innatismo – ma per completare il quadro del realismo (moderato) è opportuno farvi un veloce cenno. Se infatti, per pura ipotesi, una forma ontologicamente immateriale e individuale potesse presentarsi direttamente alla nostra intelligenza, quest'ultima «ne coglierebbe immediatamente l'individualità» in virtù della determinazione formale. Perché si sta specificando ciò? Per sottolineare che l'intelligenza è *analogamente* ed essenzialmente legata sia all'unità sia alla verità, sul piano trascendentale, e quindi non evita il singolare in quanto tale ma quel singolare spazio-temporale concretizzato nella materia: «singolare non repugnat intelligi in quantum singolare, sed in quantum materiale»¹³⁴.

4. L'essenza e la differenza. La relazione tra unità numerica e unità trascendentale

4.1. L'unità astratta e l'essenza individuale

Dopo aver aperto un orizzonte, a livello analogico e trascendentale, per spiegare come si può risalire dalla molteplicità all'unità e, parallelamente, dal fantasma all'immaterialità, per Maréchal occorre compiere anche il passaggio inverso. In realtà questo passaggio non consiste tanto in un superfluo percorso a ritroso quanto in una ripresa di alcuni passaggi e di alcuni problemi lasciati parzialmente in sospeso. Certo, il punto di partenza è sicuramente da rintracciare nel precedente punto di arrivo ovvero nell'essenza ideale; come è stato spiegato, questa è una ««forma» immateriale», da intendersi come unità astratta, che si basa sulla forma reale – sull'essenza (e sull'essere) dell'ente – e che viene prodotta dall'attività intellettuale di uno spirito cioè di una forma immateriale sostanziale. Si è insistito nel sottolineare che il valore (globale) implicito del concetto in quanto universale, così come inteso dal realismo moderato, «supera quello di una semplice unità astratta di numero»; ciò tuttavia non deve far

¹³² «Dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster *directe et primo* conoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est *materia individualis*. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est *universale*. Unde intellectus noster *directe* non est cognoscitivus nisi universalium». *S. Th.*, I, q. 86, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 232 [p. 195].

¹³³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 232 [p. 195].

¹³⁴ Cfr. *ibi*, *Unità intelligibile e unità universale. L'universalità del concetto, conseguenza dell'immaterialità dell'intelletto*, pp. 229-233 [pp. 193-196].

dimenticare che proprio tale forma universale, la quale non deriva dalla sola sensibilità ma non è neppure innata, può essere conosciuta oggettivamente grazie alla species e in forza del vincolo alla rappresentazione ovvero al fantasma (corrispondente) da cui è stata tratta¹³⁵.

Proprio in questo solco è stato precisato che la “conversione”, o “volgimento”, al fantasma è un fattore obbligatorio nella misura in cui la forma astratta, universale e necessaria, è parzialmente indeterminata rispetto al suo essere come «forma oggettiva». Mentre l'essenza reale, in quanto attuata dall'essere, rappresenta l'identità e la totalità dell'ente, l'essenza ideale non restituisce l'individualità che pure ne sta alla base. Questo diventa particolarmente evidente se si considera l'intrinseco e inderogabile richiamo alla materia come complemento di determinazione: la forma di un sinolo mantiene il riferimento alla materia – anche se non a questa o quella materia – anche nella sua astrazione. Perché la forma sia conosciuta davvero «come oggetto», dunque, deve essere altresì riconosciuto il suo riferimento alla singolarità da cui trae origine: «Natura [...] cujuscumque materialis rei, cognosci non potest *complete et vere*, nisi secundum quod cognoscitur ut in particolari existens»¹³⁶.

Il passaggio inverso trae la sua opportunità pure da un altro e correlato elemento. Un ulteriore aspetto sottolineato è quello per cui, sempre nell'astrazione, emerge un'efficienza causale e, a livello metafisico, questo si declina nel passaggio dalla potenza all'atto: l'essenza reale costituisce (anche) l'aspetto potenziale dell'essenza ideale e l'astrazione rappresenta appunto l'attuazione di quest'ultima. *Analogamente* a quanto avviene nel puro reale, sul quale si basa, il processo intellettuale si articola in un passaggio dal non-essere all'essere ma questo non avviene a prescindere dal reale medesimo. Anzi, proprio perché vi è *analogia* sia in quanto proporzionalità, tra il rapporto potenza-atto nella realtà e il rapporto potenza-atto nel pensiero, sia in quanto proporzione, tra l'atto della realtà e l'atto del pensiero, è necessario che l'astrazione, nel suo attualizzarsi, riprenda una valenza di singolarità e torni all'atto concreto. La potenza come potenza, infatti, non è essere (e non è conoscibile) e parimenti l'essenza considerata solo come potenza, quindi, non può indicare l'intelligibilità; se però l'essenza è considerata come essenza di un ente esistente, allora essa costituisce effettivamente la potenzialità intelligibile e può essere conosciuta attraverso l'essere ovvero attraverso l'atto. L'atto reale, dell'oggetto e del soggetto, è in definitiva il fondamento oggettivo della conoscibilità stessa: è l'«è» che fonda il «che cos'è». Questo punto tuttavia implica un duplice riconoscimento: A) il primato dell'atto a livello logico-ontologico e B) la finalizzazione della conoscenza all'atto e alla sua specificità; l'atto è «concreto» e una conoscenza in ultima istanza priva di riferimento alla singolarità non renderebbe ragione di questo elemento.

Proprio in questi termini si pone un problema già incontrato ma per alcuni versi ancora aperto. L'atto come individualità deve «ricomparire» dall'universalità astratta, la quale ne è un derivato, e deve quindi essere ri-preso e ri-considerato – proprio nella prospettiva di far emergere la sua concretezza – nella misura in cui il completamento del processo di astrazione, e di riflessione, richiede per necessità l'interconnessione delle varie facoltà e quindi la riconvertibilità al fantasma. Maréchal non nasconde una possibile ed estrema eccezione, per quanto non la sviluppi in questo conteso: egli si confronta con la possibilità della mistica, con l'accezione religiosa-sovrannaturale della metafisica, e annota che questo, per alcuni versi, potrebbe essere una occorrenza in cui tale legge di conversione dall'universalità alla singolarità viene aggirata.

Comunque, al di là del peculiare statuto che si può riconoscere alla mistica, il primo problema da affrontare, con i suoi vari corollari, resta quello ricordato. Anzi, in prima istanza è bene sgomberare da subito un dubbio attinente: potrebbe sembrare che la citata

¹³⁵ «Impossibile est intellectum nostrum [...] aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata». *S. Th.*, I, q. 84, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 233 [p. 196].

¹³⁶ *S. Th.*, I, q. 84, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 233-234 [p. 196].

proporzionalità tra reale e ideale, l'essenziale concretezza dell'atto (nella realtà) e la strutturale riconversione immaginativa (nella conoscenza) portino a circoscrivere la questione della conoscibilità agli enti sinolici. In effetti nel caso di questi ultimi, i quali comprendono la materia nella loro essenza e nella loro idea, la rappresentazione del 'concreto' è già indiretta ma è 'omogenea'. In questo modo si porrebbe un altro ostacolo all'effettiva intellesione di forme che trascendono, totalmente o parzialmente, la materia – nonostante il principio di intelligibilità sia proprio la forma – e ciò finirebbe per inficiare l'argomentazione che si sta sviluppando. Tuttavia per Maréchal l'*analogia* e la sua necessità diventano "paradossalmente" più evidenti proprio quando si tratta della conoscenza degli oggetti immateriali e questo vale anche per la proporzionalità menzionata precedentemente: l'attualità delle realtà immateriali infatti non prevede la concretezza materiale, ed esclude quindi la possibilità della conoscenza sensibile, ma fa risaltare nella sua pienezza l'intelligibilità della forma in forza della proporzione tra le stesse forme.

In altri termini: la conoscenza dell'essenza dell'essere da parte dell'uomo è sempre indiretta, in qualche misura, ma tende comunque a costituirsi come conoscenza quidditativa ovvero come conoscenza dell'essenza nella sua purezza. Questo comporta due aspetti: 1) la conoscenza di essenze pure, nel senso di essenze non commiste di materia, in sé rappresenta il vero conoscibile a 'prescindere' dal fatto che si intraprenda una via dimostrativa *propter quid* o *quia* ovvero a priori o a posteriori; 2) proprio questa condizione di tensione all'essenza permette di evidenziare e capire le possibilità offerte dall'inferenza a posteriori. Infatti la mancanza della materia comporta mancanza della sensibilità e quindi la mancanza della possibilità della indispensabile (per l'uomo) conoscenza sensibile; la conoscenza che si ottiene circa i sinoli, tuttavia, da una parte è possibile grazie alla materia e dall'altra parte comprende inevitabilmente la conoscenza delle rispettive forme. Proprio questa conoscenza può essere impiegata in *via analogica* per approssimare quelle realtà che sono solo forme.

Anche gli oggetti immateriali non sono conoscibili che analogicamente, per mezzo della conoscenza dei loro effetti o delle loro corrispondenze sensibili¹³⁷

Questi oggetti in sostanza non si possono esperire sensibilmente ma, nonostante ciò, sono conoscibili: nello specifico – come è emerso più volte – la loro conoscibilità è una possibilità intrinseca alla loro causalità ovvero alla loro attualità di cause. Da una parte queste realtà restano 'altre' nella loro essenza, così come il loro essere è 'altro' rispetto alla dimensione sinolica; dall'altra parte, tuttavia, possono essere conosciute per mezzo della comprensione dei loro effetti e, quindi, come cause di questi effetti (o comunque delle loro eventuali ricadute in termini di sensibilità)¹³⁸.

Se si riconosce un minimo di rilevanza alla questione dell'oggettività e alla soluzione prospettata dal realismo, il punto diventa dirimente. Già l'essenza in generale non è conoscibile in modo (propriamente) diretto, ma l'essenza di tali enti rimane, totalmente o parzialmente, celata e irraggiungibile. Pur riconoscendo tutto ciò, attraverso la riflessione metafisica si arriva a sostenere che questo apparente scacco dell'intelletto non impedisce tanto un'intellesione oggettiva, da parte del soggetto umano, quanto un'autentica e profonda conoscenza. Ma come è possibile che simili realtà siano «oggettivate», anche solo indirettamente, da parte dell'uomo e perché la loro formalità dovrebbe far risaltare l'analogia? In sostanza secondo Maréchal è necessario e sufficiente A) «oggettivare, in un fantasma, un oggetto materiale» o comunque un elemento che sia relativo a tali enti e soprattutto B) notare in quali termini diventa rivelativo dell'*analogia*. Attraverso questo fantasma, e in forza della sua forma sottesa ovvero mediante l'essenziale proporzione tra le forme rispetto all'essere, si

¹³⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 234 [pp. 196-197].

¹³⁸ Cfr. *ibi*, p. 234 [pp. 196-197].

può ricavare una conoscenza oggettiva delle realtà prossime (e del loro essere effetti) e al contempo aprirsi alla conoscenza delle realtà ulteriori (in quanto cause). Nel rapporto di causa ed effetto si può far rientrare come esempio la stessa conoscenza umana: per comprendere l'oggettività del concetto si deve passare dal dato alla sensibilità e, in questa, si deve riconoscere l'azione dell'intellezione; ci si deve insomma basare sul fatto che il palese atto dell'aspetto materiale, in quanto effetto d'intellezione, rimanda autenticamente al corrispondente atto dell'aspetto immateriale in quanto causa dell'intellezione¹³⁹.

«Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata [...]. Et ideo, cum de hujusmodi [incorporeis] aliquid intelligimus, necesse habemus *converti ad phantasmata corporum*, licet ipsorum [incorporeorum] non sint phantasmata»¹⁴⁰.

Questa sintesi della soluzione del problema richiama a sua volta un'altra problematica. Se si è arrivati ad affermare che il riferimento attuale al fantasma, e alla sua singolarità, è possibile e intrinseco a ogni normale conoscenza umana – in virtù della relazione-corrispondenza *analogica* tra realtà e idealità e tra i diversi piani della realtà – occorre riconoscere contemporaneamente che tale fattore “limita” inevitabilmente «l'unità oggettiva della facoltà immateriale», in modo diretto o indiretto, «entro i confini posti da ogni relazione alla quantità». Quindi, da una parte, la spiritualità riesce a ‘liberare’ la sensibilità e permette di ricondurre alla rappresentazione anche ciò che non è rappresentabile, ma, dall'altra parte, la sensibilità non può che ‘vincolare’ la spiritualità e attraverso la rappresentabilità, e il suo legame alla materialità, impone il fattore quantitativo. In questo senso l'unità dell'intelletto come unità concettuale, la quale è di per sé un'unità «trascendentale», nella misura in cui deve riferirsi al fantasma assume la «funzione di *unità di numero*»: la funzione «rappresentativa» del concetto insomma non può non avere a che fare con la sua «funzione numerica».

Siamo arrivati al punto in cui, secondo Maréchal, si deve compiere il primo momento di riconversione, dall'universalità alla concretezza, e si deve rinvenire il ‘passaggio’ dall'unità trascendentale all'unità numerica. Proprio nel rapporto attivo dell'intelletto al fantasma e alla sua numerabilità emerge «ogni immediato *contenuto diverso*», la singolarità e quindi la «rappresentazione» diretta del concetto stesso; di conseguenza tutti gli oggetti saranno concepiti in virtù dell'unità formale ma saranno rappresentati «sotto la legge astratta del numero».

Forse questo rilievo potrebbe suscitare ancora una volta delle critiche da parte dei sostenitori del materialismo, i quali potrebbero contestare l'effettiva ‘utilità’ dell'universale. Tuttavia anche in questa occorrenza, similmente a quanto osservato altre volte, vale l'affermazione che la relativa strutturalità della quantificazione, per il darsi del concetto, non significa che l'unico oggetto formale dell'intelligenza umana sia la «quidditas rei materialis»: se è indubbio che questa limitazione ai termini quantitativi, ma pur sempre intelligibili, è inevitabile, è altrettanto indubbio che essa è dipendente «da una condizione *estrinseca all'intelligenza stessa*»¹⁴¹.

Questo punto però può avere una traduzione nei termini critici? Abbiamo già richiamato alcune questioni riguardanti la natura dello schema in Kant – si ricordi la trattazione della *species* e del collegamento dinamico tra sensibilità e intelletto – e in questo frangente può essere oltremodo opportuno richiamarsi appunto alla teoria kantiana dello *schematismo*. Come vi è *analogia* tra il rapporto (kantiano) noumeno-fenomeno e quello (tomista) essenza-rappresentazione, così vi sono analogie interne a quest'ultimo piano: 1) tra le categorie pure dell'intelletto e l'intelletto agente e, appunto, 2) tra gli «schemi» dell'immaginazione, i quali

¹³⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 88, a. 1 e a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 234 [p. 197].

¹⁴⁰ *S. Th.*, I, q. 84, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 234 [p. 197].

¹⁴¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 234-235 [p. 197].

«limitano» l'uso oggettivo delle «categorie» dell'intelletto», e il concorso necessario del fantasma prodotto dall'immaginazione, il quale «limita l'oggetto formale immediato dell'intelligenza».

Maréchal anzi afferma che «l'errore di Kant» – almeno rispetto alla dottrina realista di Tommaso d'Aquino – in fondo sta nell'aver sopravvalutato tale limitazione e, parallelamente, nell'aver sottovalutato l'effettiva possibilità dell'analogia dell'essere: l'analogia tra le due prospettive si arresta (ancora) proprio sul campo dell'analogia. Cosa si intende asserire? Rispetto al criticismo e al suo eventuale relativismo, occorre superare alcune pregiudiziali e ipotizzare che alcuni concetti *significhino* «oggettivamente altro rispetto all'oggetto che *rappresentano* direttamente secondo gli schemi»: è il rilevante problema del trascendimento (negato) dell'esperienza. La ricerca della soluzione è ciò che spinge, ancora una volta, a difendere e ad approfondire «la dottrina» scolastica «dell'*analogia*»¹⁴².

Da cosa si evince, però, che tale ipotesi abbia consistenza? Occorre (ri)partire momentaneamente da quanto osservato circa l'universale e l'intelligenza: quest'ultima «ha un oggetto formale più esteso» rispetto alla sensibilità e anzi, in quanto facoltà essenzialmente «spirituale», è aperta alla totalità. In definitiva si deve riconoscere che la potenza «intenzionale» manifestata dall'intelligenza non ha altro limite che l'«essere in quanto tale», *ens qua tale*, e ciò, a livello metafisico, è possibile nella misura in cui tale attività è propria di «una forma spirituale» ovvero di una realtà comunque «capace di sussistere in sé» e di non dipendere fino in fondo dalla materia. Se si ammette ciò, vi sono fondamentalmente due punti che non si può non arrivare a riconoscere, in quanto conseguenze inevitabili e complementari delle precedenti riflessioni, e a ricollegare agli specifici problemi.

Primo punto.

L'oggetto formale dell'intelligenza in quanto intelligenza è l'*essere*, in tutta la sua estensione¹⁴³.

La verità in senso ontologico indica appunto il vero nel senso del trascendentale classico ovvero come legame tra l'essere e l'intelligenza. La difficoltà epistemologica che si vuole così evitare o risolvere, la quale riguarda la possibilità di trascendimento dell'esperienza, emerge dalla necessità di traduzione di tale «oggetto formale illimitato» nei concetti oggettivi dell'uomo.

Secondo punto.

L'oggetto formale dell'intelligenza in quanto legata, nell'unità del composto umano, alla sensibilità è l'*essere principio del numero*, o l'*essenza astratta delle cose materiali*¹⁴⁴.

¹⁴² *Ibi*, p. 235, n. 1 [p. 197, n. 16]. In questa nota, secondo lo stesso Maréchal, è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio ovvero uno dei passaggi (del *Cahier V*) in cui emergono le condizioni di possibilità per strutturare l'argomentazione. In questo caso il punto di partenza è chiaramente interno all'ambito criticista: lo schematismo (kantiano); la chiave speculativa adottata è però sempre metafisica e porta a riconoscere che il concetto di schema deve essere riconsiderato in forza di un orizzonte *analogico*. Questo apporto consiste nell'individuare sia la proporzionalità tra il rapporto (trascendentale) fenomeno-noumeno e il rapporto (ontologico) rappresentazione-essenza sia il livello e i gradi analogici propri di questi ambiti. Kant infatti sembra sia sopravvalutare la limitazione imposta alla conoscenza dal fenomeno, e quindi dalla rappresentazione, sia sottovalutare la possibilità offerta dall'analogia dell'essere di indagare il noumeno e, quindi, l'essenza; occorre appunto individuare quella proporzione sottesa che consente ai concetti di significare altro rispetto alla loro rappresentazione e che giustifica la conoscenza oggettiva contro il relativismo empiristico. Si tratta del trascendimento dell'esperienza che permette di spiegare l'esperienza stessa e che è proprio della dottrina dell'*analogia*; ciò che permette all'idea di *Dio* di riferirsi effettivamente alla trascendente realtà divina. Cfr. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

¹⁴³ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 235 [p. 198].

¹⁴⁴ *Ibidem*.

La verità in senso gnoseologico è immanente al soggetto stesso e quindi comprende il concorso delle varie facoltà del soggetto. La difficoltà epistemologica che si vuole così evitare o risolvere, la quale riguarda la modalità di trascendimento dell'esperienza, emerge dal fatto che l'intelligenza umana ci rappresenta «direttamente» soltanto le essenze materiali in quanto numerabili¹⁴⁵.

L'insistenza su questi elementi è motivata dalla loro importanza in sede di impostazione metafisica per risolvere le aporie della teoria critica. Maréchal segue infatti Tommaso d'Aquino, il quale distingue puntigliosamente l'unità risultante dall'oggetto «formale adeguato della nostra intelligenza», che è appunto l'unità trascendentale «dell'*ens qua tale*», dall'unità risultante dall'oggetto «formale proprio, limitato», di questa intelligenza ovvero dall'unità astratta «dell'*ens principium numeri*: «[...] Sic igitur dicendum est, quod *unum quod convertitur cum ente*, non addit aliquam rem supra ens, sed *unum quod est principium numeri*, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens»¹⁴⁶. Certo, l'unità trascendentale 'introiettata' è comunque da considerarsi astratta, ma essa rimanda direttamente all'essere in sé e viene limitata nei termini quantitativi da alcune facoltà dello soggetto. L'unità quantitativa invece è un'astrazione della materialità singola, da un aspetto accidentale dell'essere, ed è naturalmente connessa alla sinolicità del soggetto. Occorre dunque evitare ogni possibile confusione tra l'unità (e la molteplicità) a livello dell'essere, trascendentale, e l'unità (e la pluralità) a livello del numero¹⁴⁷.

Affrontati questi problemi circa l'unità astratta nelle sue diverse declinazioni, possiamo ora proseguire, e procedere oltre l'unità numerica, verso l'unità individuale. Per l'intelligenza è infatti essenziale poter tornare all'individuo concreto, dal quale per altro parte; si può dire che questa prima tappa della sua dinamica approfondisce il quadro del *logos*, mostra la relazione tra la realtà come unità e la realtà come numero ed è, pertanto, necessaria. Tuttavia questa stessa tappa non è sufficiente perché manca la definizione del rapporto tra l'essenza specifica, astrattamente recepita, e la determinazione individuale. Abbiamo infatti visto che il primo passaggio parte dall'universale come forma astratta e termina in una «specificazione astratta dell'essere», la quale si rapporta «all'ordine quantitativo» e assume il ruolo di unità «di un numero possibile»; nel secondo passaggio si assiste invece alla conversione dall'astrazione universale, e moltiplicabile, alla conoscenza intellettuale di quegli stessi «oggetti individuali che la realizzano». Questa discriminazione tra le fasi è più opportuna di quanto potrebbe sembrare di primo acchito: senza questa accortezza si rischierebbe di credere – alla maniera di Duns Scoto – che sia possibile concepire l'individualità – che è sicuramente 'essenza specifica' – come una sorta di specie "specialissima", di specie individualizzata ma avulsa da ogni rapporto materiale.

Nell'eventualità che possa ancora sembrare una questione di poco conto e che l'ipotesi scotista non sia problematica, Maréchal oppone una riflessione di Tommaso d'Aquino. In forza dell'orizzonte emergente dall'*analogia* di attribuzione-proporzione tra l'uomo e Dio, e tra l'intelligenza umana e l'intelligenza divina, l'Aquinate arriva ad affermare che Dio stesso, il quale conosce tutto in sé in quanto Essere da cui dipende ogni essere, conosce certamente sia l'universale sia il singolare ma non potrebbe conoscere gli individui materiali attraverso la sola conoscenza delle loro forme.

Com'è possibile? Se da una parte, per proporzionalità, si può certamente affermare che la forma sta all'atto come la materia sta alla potenza, dall'altra parte si deve parimenti affermare che la materia non è potenza nel senso di un puro non-essere (come rischia di diventare, ad esempio, in una prospettiva neoplatonica): è non-forma e, in questo senso, è non-atto, ma è

¹⁴⁵ Cfr. *ibi*, p. 235 [p. 198].

¹⁴⁶ *S. Th.*, I q. 11, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 236 [p. 198].

¹⁴⁷ Cfr. *Pot.*, q. 9, a. 7. citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 236 [p. 198]. Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Prima tappa: verso l'unità astratta del numero*, pp. 234-236 [pp. 197-198].

comunque ‘sostanza’ almeno nel senso di sostrato. Quindi è vero che, in definitiva, è comunque attraverso la forma, reale e ideale, che si conosce l’essere e quindi anche la materia del composto – visto che l’essere del composto è dato dalla forma – ed è vero che questo vale, con le dovute differenze, sia per l’uomo sia per Dio. Tuttavia è altrettanto vero che il sinolo è la risultante sia della forma sia della materia e che, per conoscere l’essere del sinolo, occorre conoscere in qualche modo anche la materia. L’uomo in quanto atto spirituale-e-sinolico conosce il sinolo in quanto atto attraverso l’universalizzazione, mentre Dio in quanto Atto conosce propriamente ogni atto intuitivamente e, conoscendo l’attualità e la potenzialità totale di ogni ente, ne conosce a priori la forma ma anche la materia eventualmente connessa. In altri termini: Dio conosce l’essere e, proprio per questo, conosce l’essenza, la quale sostanzialmente comprende la forma ma, negli enti sinolici, anche la materia; Dio conosce e, per così dire, ‘deve’ conoscere direttamente anche gli aspetti materiali perché è la Causa dell’essere, il Creatore dell’ente nella sua interezza ovvero sia della forma sia della materia.

«Deus, per suum simplicem intellectum, utraque [universalia et singularia] cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales [...]. Sed istud non sufficit, quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, *quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materia individualem*. [...]. Unde secundum modum praedicatum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate [...]. Et ideo aliter dicendum est [...]. Cum virtus activa Dei se extendat *non solum ad formas*, a quibus accipitur ratio universalis, *sed etiam usque ad materiam* [...] necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur»¹⁴⁸.

Grazie a questo rilievo metafisico, tratto dalla dottrina tomista, si è potuto guadagnare un fattore logico che, per quanto possa sembrare disomogeneo, risulta decisamente importante anche per il criticismo. Se per alcuni versi nessun insieme di (soli) attributi formali potrebbe designare in modo assoluto e razionale un individuo materiale nel Pensiero divino, ciò varrà a maggior ragione «*nel nostro pensiero*». Certo, si potrebbe ipotizzare il caso in cui tale convergenza di connotazioni formali sia unica e, quindi, reidentificabile in modo certo: essa dovrebbe appartenere «esclusivamente a un individuo *in un universo dato*». Ma in un mondo (finito) che ha un’infinita possibilità di imitare la sua Causa (infinita) – anche solo nei termini matematici di un’infinita estensione dello spazio-tempo – sarà sempre possibile pensare una o più copie materiali, di quello schema formale, all’interno di questa panoramica di «universi possibili»¹⁴⁹.

Dopo aver sfruttato questo riferimento al piano della trascendenza pura, a Dio in quanto Essere ovvero ‘massimo polo’ dell’analogia ontologica – in quanto analogato principale e quindi apice della scala dell’essere e, parimenti, dell’intelligenza – per chiarire le condizioni di fondo, si può tornare a considerare in modo più circoscritto il caso dell’uomo. Egli infatti è un essere spirituale ma rappresenta il punto più basso della gradazione delle intelligenze. Non a caso abbiamo sottolineato che il discorso sulla non sufficienza della conoscenza ‘solo’ formale si fa più incisivo. Nel piano dell’immanenza umana (del pensiero) non vi può essere nessuna conoscenza «*a priori* delle condizioni materiali oggettive» e parimenti non vi può essere modo, per l’intelligenza «*di per sé sola*», di cogliere gli individui che da tali condizioni dipendono e che pure ci sono più evidenti degli enti il cui essere è pura forma.

Però una tale intellesione astratta, di fatto, ci consente comunque di riconoscere la distinzione degli individui: bisogna allora concludere che tale operazione avviene indirettamente e attraverso una sorta di riflessione, cioè nella convergenza tra intelletto e sensibilità e occorre altresì notare che questa convergenza, per analogia, riporta il legame di forma e materia: «Indirecte, et quasi per quamdam reflexionem, potest [intellectus]

¹⁴⁸ S. Th., I, q. 14, a. 11 (cfr. S. Th., I, q. 57, a. 2) citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 237 [p. 199].

¹⁴⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 237, n. 1 [pp. 199-200, n. 17].

cognoscere singolare; quia, [...], etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit [...] Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia quorum sunt phantasmata»¹⁵⁰.

In questo ulteriore sviluppo del rilievo metafisico, attraverso la proporzionalità, abbiamo potuto guadagnare un altro fattore logico importante per il criticismo. Kant stesso infatti si muove in questa direzione, almeno sotto l'aspetto logico, e afferma l'impossibilità di raggiungere «l'individualità degli oggetti d'esperienza tramite puri concetti»: «l'individuale si manifesta soltanto nel rapporto del concetto ad una intuizione empirica». Nello specifico, e al netto delle originarie intenzioni sottese, il filosofo viene sostenuto da Maréchal nel combattere una certa deriva del principio leibniziano dell'«identità degli indiscernibili»; per quanto a livello ontologico la forma sia specifica e anzi individuale, tuttavia ciò può non essere traducibile allo stesso modo sotto tutti gli aspetti. La forma non può soddisfare da sola la determinazione nella misura in cui questa è (anche) empirica e proprio questo si riflette a livello logico o, almeno, a livello categorico/universale: se diverse forme possono fornire lo stesso universale allora, per approssimare oggettivamente l'essenza nella misura in cui è sinolica, è indispensabile la materialità e la correlata sensibilità¹⁵¹.

Per Maréchal è Tommaso d'Aquino che, anche in questo frangente, può ampliare la riflessione di Kant. In un senso generico l'intelletto conosce da subito l'ente come oggetto singolare ma questo non significa che ne colga la forma o l'essenza o l'atto nella sua identità. All'inizio l'uomo percepisce «la concrezione» con la sensibilità: a essere recepito in prima battuta, anche se in una forma comunque immateriale, è l'essere in quanto materiale. Un'altra e connessa avvertenza da tenere sempre presente, a proposito delle acquisizioni dell'oggetto, risiede nel fatto che la coscienza non è meramente cronologica e nemmeno a compartimenti stagni: ha più funzioni, le quali si susseguono come «fasi logiche» prima ancora di avere una eventuale dimensione temporale, ma è «fondamentalmente una»¹⁵².

«Dicendum est quod anima, conjuncta corpori, per intellectum cognoscit singulare, non quidam directe sed per quamdam reflexionem; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis; et ejus speciei originem; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis cogitativae et imaginativae»¹⁵³.

All'inizio, in sintesi, è la sensibilità a operare e a mettere il soggetto direttamente in contatto con la singolarità (materiale). Solo in un momento logicamente successivo l'intelligenza, che è «capace di una riflessione completa su se stessa», può andare «a ritroso» e ripercorrere le fasi che hanno introdotto l'oggetto immanente e, cioè, l'«intelligibile in atto» («universale directum»): essa arriva allora alla sua «propria attività immanente» e quindi anche alla «forma dinamica specificatrice» («species impressa»); tale forma è per l'appunto ciò che risulta dalla convergenza dell'intelletto agente con il fantasma e permette quindi di risalire all'incontro tra facoltà spirituale e facoltà materiale. Per Maréchal l'intelletto resta intelletto, naturalmente, ma agisce per mezzo «del concorso attuale della sensibilità», dell'immaginazione, in virtù dello statuto sinolico e del «punto critico» in cui l'intelligenza si estende «nel senso»: proprio l'intelligenza «subordina a sé l'immaginazione» e ne subisce per

¹⁵⁰ S. Th., I, q. 86, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 238 [p. 200].

¹⁵¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 238, n. 1 [p. 200, n. 18]. Sul fronte critico Maréchal si richiama anche all'Appendice circa la «Anfibolia dei concetti della riflessione» della *Critica della ragion pura* (sezione *Analitica trascendentale*), la quale si contrappone a certe prospettive del principio leibniziano di identità degli indiscernibili. Cfr. id., *PdM*, III, cit., pp. 61-62.

¹⁵² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 239, n. 1 [p. 200, n. 19].

¹⁵³ *De Anima*, a. 20 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 238 [p. 200].

converso «la limitazione» *analogamente* a come ogni ente finito come forma, «anche spirituale», subisce «la limitazione della materia» sulla quale opera¹⁵⁴.

Nella stessa azione (non creatrice) è racchiusa una sorta di «sottomissione – attivata o passiva – alle condizioni estrinseche» del termine dell'azione stessa. Questo è il luogo, metaforico, in cui si origina la *species*, la quale rappresenta d'altra parte proprio il punto di compiuta convergenza logico-ontologica di azione e passione. «Nella *species*» infatti l'intelligenza in riflessione trova sia la pura espressione della spontaneità immateriale sia una determinazione della «relazione dell'intelligibile a qualcosa di estrinseco», di eterogeneo ovvero alla materia nella sua impenetrabile indeterminazione e nella sua individualità spaziotemporale¹⁵⁵.

L'*analogia* tra la realtà e l'idea nel campo del rapporto tra forma e materia chiarisce come un naturale complemento della *species*, quale la materialità-sensibilità, possa alla fine risultare definibile «solo in modo negativo». L'intelligenza umana sperimenta «dall'interno l'immateriale» – è l'atto immateriale di una forma spirituale in una sostanza composta – e ne è inevitabilmente 'condizionata': da una parte essa non può conoscersi autenticamente in modo intuitivo, non essendo né pensiero di pensiero come Dio né forma essenziale pienamente realizzata come l'angelo; dall'altra parte si scontra con il materiale e lo percepisce fondamentalmente come «condizione limitativa». L'attività immateriale acquisisce così per riflessione la consapevolezza del suo «limite inferiore» e, a corollario, si arriva a capire che le stesse facoltà sensibili si trovano a operare “sinolicamente” ovvero in modo materiale «ma sotto il tipo generale dell'immateriale». Avanzando un'ipotesi per assurdo, per chiudere il ragionamento, se queste facoltà fossero capaci di riflessione allora percepirebbero, «nella forma dinamica della loro operazione», qualcosa di estraneo, in questo caso l'immateriale, e questo sarebbe a sua volta definito in termini negativi come «limite superiore» della materialità¹⁵⁶.

In questa circostanza l'autore sfrutta anche il commento del Caetano¹⁵⁷ per rimarcare il modo in cui la singolarità materiale può essere intellettualizzata attraverso l'universale: «[...]. Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro, *non proprio sed alieno conceptu*, qui tamen est aliquo modo, scil. *Confuse et arguitive ejus, non repraesentative* [...]». Abbiamo così anche la versione logica della dinamica gnoseologica e psicologica secondo la quale l'intelligenza riflette sul proprio atto fino all'origine della specie. In altri termini un universale, come conoscenza oggettiva e connessa a un fantasma, rientra in quel procedimento dell'intelligenza che può essere descritto secondo un'accentuazione sillogistica.

Premessa della proporzionalità dal reale all'ideale: non si può dare pensiero di un oggetto se non in rapporto, diretto o indiretto, «con una sussistenza» e con le cause di tale sussistenza.

¹⁵⁴ Nel meritorio tentativo di chiarire alcuni punti ermeneuticamente complessi, in qualche caso É. Dirven ha semplificato il discorso di Maréchal a scapito del suo realismo analogico e metafisico. Un esempio è fornito dalla riduzione della 'specie' alla specie impressa, o se si vuole a una sorta di specie impressa, e si può raffrontare alle analisi precedenti e seguenti: in questa prospettiva la rappresentazione oggettiva viene ad essere una tappa successiva, ben distinta dal 'significato', e si arriva ad affermare che «l'attività trascenderà la rappresentazione dell'oggetto e ci condurrà all'esistenza di Dio o almeno a una nozione di Infinito che è tale perché rapporta a un Infinito che trascende ogni rappresentazione». Da una parte si afferma una verità metafisicamente necessaria: la capacità di 'trascendenza' dell'attività intellettuale che porta all'essere trascendente di Dio. Dall'altra viene però operata una sorta di convergenza verso posizioni più apertamente aprioristiche e, in qualche misura, dualistiche: si rischia così di perdere la circolarità virtuosa tra a priori e a posteriori. É. Dirven, *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S. J.*, Desclée, Paris – Bruges 1965, pp. 215; 220-221; 227; 232-233; 244; 248; d'ora in poi *De la forme à l'acte*.

¹⁵⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 239-240 [pp. 201-202].

¹⁵⁶ Cfr. *ibi*, p. 240 [p. 202].

¹⁵⁷ Il riferimento rimanda all'opera del Caetano: *In S. Th.*, I, q. 86, a. 1. citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 240-241 [p. 202].

Premessa della proporzionalità dall'ideale al reale: l'universale, non essendo sussistente in quanto forma (astratta), richiede un principio materiale «di sussistenza» oltre al corrispettivo formale (reale).

*Conclusion*e rispetto al rapporto reale-ideale: ciò porta a concludere che la conoscenza dell'universale è altresì conoscenza, indiretta, della sua condizione materiale di sussistenza e quindi della sua «realizzazione nelle esistenze *singolari*».

L'importanza di questi rilievi traspare anche nell'attribuzione-proporzione e, quindi, nella procedura della dimostrazione dell'esistenza di Dio. In sostanza si vuole sottolineare il fatto che è «l'intelligenza a percorrere, con i propri mezzi e a partire dall'universale», il cammino che la riporta all'"altro" sia che si tratti del completamento eterogeneo, e quindi del fantasma e del materiale di partenza, sia che si tratti della Forma efficiente per eccellenza ovvero della sua Causa e, cioè, di Dio in quanto Intelligenza creatrice. Maréchal nota che lo stesso Caetano evidenzia in particolare proprio «il parallelismo» tra le due polarità dell'alterità rispetto all'intelletto: da una parte il «modo indiretto» della conoscenza rispetto alla materia in quanto pura immanenza («ipo-intelligibile»), cioè rispetto alla sostanza di livello ontologico più basso, e quello propriamente «*analogico*» della conoscenza dell'Essere in quanto pura Trascendenza («iper-intelligibile») e, cioè, della sostanza per eccellenza: «[...] quemadmodum Deitas concipitur *in alieno conceptu*, qui est tamen Deitatis conceptus *non repraesentative sed arguitive*»¹⁵⁸. Naturalmente il discorso mira a riaffermare che anche nella conoscenza dell'essere trascendente si deve poter mostrare «l'accordo fondamentale» tra processo logico(-ontologico) e psicologico o, meglio ancora, tra la «necessità oggettiva» e quella «soggettiva»¹⁵⁹. Anzi, «una dimostrazione trascendentale si potrebbe sviluppare solo sulla linea indivisa in cui si stabilisce questo accordo»¹⁶⁰.

Nella dottrina di Maréchal l'intelligibile in atto, considerato come elemento «da cui procede il movimento riflesso dell'intelligenza verso l'individuale», è l'universale «directum» che apre alla riflessione, il «contenuto qualitativo» astratto dalla materia e partecipante «all'universalità della forma» in quanto tale. La funzione di universalità («intentio universalis») è però apertura perché non è già «*riconosciuta esplicitamente* dalla coscienza». A tale proposito viene richiamato ancora il Caetano, il quale in effetti distingue chiaramente due fasi dell'universale nella nostra coscienza¹⁶¹. Grazie a questi rilievi si può inoltre ritrovare un quadro sintetico di una parte della questione pertinente alla dimensione logica e ontologica del *logos*. La «conoscenza dell'universale in quanto universale», «*reflexum*», ha luogo ad opera di una riflessione «su concetti singolari», la cui origine può essere ulteriormente approfondita.

In particolare l'ordine delle tre 'fasi' della conoscenza intellettuale dovrebbe essere il seguente.

Prima fase.

*L'appercezione intellettuale astrattiva dell'oggetto sensibile concepito, come essere (sub ratione entis), secondo la relazione dell'unità intelligibile pura alla diversità qualitativa del fantasma [...]*¹⁶².

¹⁵⁸ *In S. Th.*, I, q. 86, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 241-242, n. 1 [p. 203, n. 20].

¹⁵⁹ La questione e la soluzione proposta, comunque, hanno indubbiamente un retroterra segnato da difficoltà di ricezione. Maréchal in effetti osserva: «Nell'ordine riflesso della giustificazione razionale, Dio, Verità prima, sarà il fondamento ultimo delle mie certezze; ma da ciò non segue affatto che io debba passare all'inizio attraverso la considerazione di Dio per possedere queste certezze. In ogni epoca la confusione della giustificazione critica con la descrizione psicologica ha rappresentato per i lettori delle opere d'epistemologia una fonte di malintesi. L'autore del *Cahier V* non può sperare di sfuggire alla sorte comune di chi lo ha preceduto». J. Maréchal, Lettera inedita alla censura di Bruges (1 Maggio 1925).

¹⁶⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 241-242, n. 1 [p. 203, n. 20].

¹⁶¹ Il rimando è a *In S. Th.*, I, q. 86, a. 1. citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 242, n. 1 [p. 204, n. 21].

¹⁶² J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 242 [p. 204].

Questo è l'universale «directum», originale e orientativo ovvero considerato a livello metafisico e trascendentale: tale universale vive nel suo rapporto diretto con l'essenza in quanto universale, cui è *analogo*, e forma una totalità, «nella coscienza *chiara*», con la percezione sensibile e la sua singolarità («*rei singularis*») tanto da “prolungarsi” in essa. A tale livello il soggetto, in quanto ente sia sensibile sia razionale, «ha coscienza dell'oggetto singolare» pur senza analizzare ancora la conoscenza globale.

Seconda fase. La riflessione operata dall'intelligenza sul proprio atto diretto *inizia* successivamente alla prima fase, quindi a livello logico-gnoseologico, e sancisce lo sviluppo di una coscienza della «solidarietà» di tale atto diretto con il fantasma e un richiamo *analogico* al legame dicotomico di forma e materia («*per quamdam quasi reflexionem*»).

Terza fase. La «*riflessione*» dell'intelligenza su se stessa si «*completa*» e, attraverso «l'opposizione cosciente» della fase 1) e della fase 2), produce «una conoscenza esplicita della condizione astratta e del valore oggettivo «transindividuale» del concetto diretto: questo stesso concetto resta insomma universale ma diventa «*reflexum*» e connota così il livello più propriamente logico¹⁶³.

Nel rapporto tra categoria e dato, per come lo si può trovare nella prospettiva kantiana, si possono trovare alcune indicazioni assimilabili ma viene a mancare la connotazione reale, soprattutto (se non esclusivamente) della categoria, e così si viene ad avere una sorta di terza fase priva delle precedenti. Senza questo processo di ordine reale e ideale, tuttavia, non potrebbero certamente svilupparsi le speculazioni né circa «i rapporti generali dell'universale con l'individuale» – come nel caso della stessa «*nozione esplicita*» dell'universale – né circa «le diverse *funzioni logiche* dell'universale riflesso» – come nel caso della «*definizione* dei predicabili» – e ne risentirebbe la possibilità di parlare di conoscenza oggettiva. Per la riuscita di queste ricognizioni è essenzialmente necessaria la conoscenza riflessa dell'universale dal suo livello «metafisico» al suo aspetto di «funzione logica». Per riuscire a portare avanti il discorso «*fondamentale*», riguardante l'apprensione intellettuale indiretta del singolare materiale attraverso il fantasma, si deve però ritornare brevemente proprio alla questione della convergenza tra quest'ultimo e l'intelletto¹⁶⁴.

4.2. *L'essenza specifica e l'unità individuale*

La possibilità della conoscenza umana del mondo in sostanza passa per la sensibilità e riposa nell'apertura al logos, in virtù della razionalità dell'universale, ovvero si trova in una condizione analoga alla condizione dell'esistenza stessa dell'uomo: la forma astratta, nell'intellezione, ‘riversa’ il suo valore “intelligibile” sulla sensibilità come la forma sostanziale, nel sinolo, ‘riversa’ il suo essere sulla materia per dare origine all'essere del composto; a livello di attribuzione-proporzione il secondo caso è fondativo, rispetto al primo, ma proporzionalisticamente vi è un uguaglianza di rapporti.

La conseguenza, secondo Maréchal, è che il singolare come individuale concreto ha certamente valore, e valore «pragmatico», ed esprime immediatamente la sua individualità nella materialità; tuttavia, nella misura in cui la essenza specifica non si dà come fenomeno sensibile e neppure come elemento propriamente intuibile da parte dell'uomo, è appunto nell'universale come forma – per il livello gnoseologico – che si struttura la conoscibilità dell'individuo nella sua unità, *analogamente* a come – per il livello metafisico – è nella forma che l'essere e l'intelligibilità del composto risiedono in ultima istanza. La distinzione in generi e specie operata dall'intelligenza, alla ricerca della ratio essenziale individualizzante, risponde a questa condizione e si configura come imitazione discorsiva dell'intuizione divina

¹⁶³ Cfr. *ibi*, pp. 242-243 [p. 204].

¹⁶⁴ Cfr. *ibi*, *Seconda tappa: verso l'unità individuale*, pp. 236-243 [pp. 199-205].

e, cioè, dell'intelligenza increata cui l'intelletto umano partecipa. «Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus: et haec sunt *species et genera rerum, et rationem earum* [...]. Cognoscere autem alia, *singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati*; nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit [...].»¹⁶⁵. In grande sintesi si può arrivare ad affermare che 1) l'«intenzione» di natura, puntando all'universale, riguarda la «*specie*» e che 2) l'astrazione reintroduce la quantità materiale proprio nella specie in quanto forma.

In altri termini: il genere rappresenta l'insieme logico e, come tale, comprende la materialità ma allo stesso tempo non può riportarci l'oggetto singolo perché è l'opposto della singolarità; la singolarità d'altra parte – come più volte sottolineato – non ci è data direttamente, ma può essere ricostruita attraverso la forma e la materia. Proprio la forma come sostanziale principio d'essere e di determinazione, ovvero nella misura in cui si può definire principio di attualità e di intelligibilità, non è immediatamente fruibile ma è 'direttamente' accessibile al nostro intelletto o, almeno, ci apre a se stessa come essenza specifica. La materia come materia-della-forma, come limite e potenzialità (non-oggetto), è immediatamente recepita (nella sensibilità) ma non può essere davvero compresa a livello intellettuale e può quindi completare la conoscenza dell'oggetto solo attraverso la forma: essa insomma diventa indirettamente e sinolicamente coglibile dall'intelligenza in quanto «ostacolo» naturale. «Ultima naturae intentio est *ad speciem*, non autem ad individuum neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam» e «Natura generis comparatur ad naturam speciei *magis per modum materialis principii*: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale»¹⁶⁶.

Maréchal fa una prima e ampia precisazione. Senza scendere nei dettagli di una «*metafisica dell'individuale*», per Tommaso d'Aquino l'individuale è intelligibile «*in quanto individuale*» ma non «*in quanto pura unità numerica*»: quest'ultima dimensione è più immediata ma diventa comprensibile solo alla luce della prima. L'individualità di per sé fa trasparire comunque la forma, mentre non può certo farlo l'individuo se considerato «*in quanto materiale*»: nella prospettiva della causa materiale l'individuo è addirittura da considerare come potenziale-indifferente rispetto sia al piano formale sia al piano divino. Il problema epistemologico, come accennato, emerge dal momento che nei «*nostri concetti l'individuo si presenta sempre come unità numerica*», riferita a una certa materia, e quando si pensa a un oggetto tramite i caratteri formali, lo si recepisce come unità «*moltiplicabile*» più che come individuo. In questo senso l'individuo si presenta in definitiva come «*un limite*» rispetto all'astrazione: si può conoscere «*asintomaticamente*», ovvero «*per approssimazione indefinita*», allontanandosi sempre più dal genere. D'altra parte la questione della materia non fa che accentuare una più profonda istanza metafisica: solo conoscendo la causa di un ente si può davvero conoscere la realtà in esame e, in ultima istanza, si arriva a riconoscere che la Causa di ogni ente è Dio, l'Essere stesso che trascende la piena comprensione umana.

Vi è poi un ulteriore aspetto da considerare. La forma indica anche la finalità naturale – nella dottrina aristotelico-tomista si riconosce la stessa proporzione d'essere tra forma e fine – e questa, negli oggetti precipuamente materiali, tende «*all'universale specifico*» e tende a questo proprio «*nella misura in cui l'essenza specifica è indifferentemente moltiplicabile tra i suoi inferiori*». In definitiva, per comprendere adeguatamente l'individualità specifica, non si può non fare riferimento alla scala analogica – rispetto a un massimo trascendente – la quale ci permette di diventare consapevoli del livello dell'essere e quindi anche dei gradi della formalità e della finalità che sono coinvolte nella determinazione dell'individualità e della conoscenza. Occorre valutare bene le corrispondenze e le differenze tra i diversi livelli della

¹⁶⁵ S. Th., I, q. 12, a. 8 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 244 [p. 205].

¹⁶⁶ S. Th., I, q. 85, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 244 [p. 205].

forma (prima e seconda), e della finalità, e su questa base è opportuno considerare le corrispondenze e le differenze tra il piano astratto e quello concreto.

Risulta indubbio che nel momento in cui si considera l'*inorganico*, la questione non risulta molto problematica: tutte le operazioni sono «transitive», gli accidenti ultimi «passivi» e la «differenziazione» tra individui ha scarsa rilevanza logico-ontologica; in effetti tale differenziazione non si rifà propriamente a un principio interno di individualità quanto alla «relazione causale» attiva-passiva («*correlazioni*») tra tutte le parti dell'insieme e alla centralità relativa nel gruppo. Il livello epistemologico di difficoltà sale nel momento in cui si deve considerare una forma che, pur nel suo essere effettivamente forma di una materia, non è solo forma materiale e fonda la possibilità di «un *potere di operazione immanente*»: essa è di un livello ontologico tale da essere davvero principio di determinazione individuante e, conseguentemente, non è più così *indifferentemente* distribuibile-moltiplicabile. Anzi, come accade nel caso dell'uomo, una tale forma può persino arrivare a sancire una sostanziale autonomia dalla materia. Questa forma superiore e «valida in sé» sovrappone alla «pura unità numerica», e alla passività come condizionabilità, una «*legge interna autonoma di assimilazione*»: è vero principio di atto e vero principio di attività.

Nell'ultimo caso, in sintesi, si ha un esempio della differenza tra l'analogia come proporzionalità e l'analogia come proporzione: il rapporto forma-materia è sempre lo stesso, in quanto rapporto, ma comprende realtà e livelli gerarchici diversi. Tale caso prevede infatti «*nell'essere materiale stesso, una caratteristica individuale di ordine formale*», intelligibile, una «intenzione di natura» e possibile oggetto di scienza. Salendo la gerarchia dei viventi, in definitiva, l'importanza dell'elemento formale di individuazione cresce in misura corrispondente e diventa sempre più plausibile parlare di «storia intima» e originale dell'agente. Con buona probabilità la teoria di Tommaso d'Aquino a tal proposito si può riassumere nell'affermazione per cui l'individuo «caratterizzato *unicamente* come unità numerica» è, «*sotto questo aspetto*», razionalmente interscambiabile e, in quanto tale, impossibilitato a essere davvero il fine di una «intenzione di natura»¹⁶⁷.

Chiaramente non si vuole affermare che la pura materia non sia esistente o sia non-essere in sé – per puntualizzare la precisazione appena riportata – ma si cerca di sottolineare il fatto che la materia non è il vero essere; essa può essere caratterizzata da una individualità ma questa singolarità è solo quantitativa (e spazio-temporale) e il nostro intelletto limitato, nell'immediato, non riesce a «integrarla» così direttamente all'«essere» e deve passare attraverso l'individuazione data dalla forma. Maréchal evidenzia che questa situazione inoltre comporta una differenza rispetto al razionalismo; nello specifico si sostiene che l'uomo considera l'essere in modo valido ma solo «eccentricamente» o, se si vuole, sotto un certo angolo. Tale strutturale *angolazione* non contraddice l'identità fondamentale del reale, o l'universalità e la necessità della conoscenza, ma nega radicalmente qualunque pretesa univocistica; l'intelletto umano, che è realtà, coglie le proporzioni sottese al reale e questo emerge bene nella «teoria della conoscenza analogica», propria del tomismo, soprattutto quando si devono prendere in considerazione le realtà assolute o, meglio, la realtà assoluta.

Un'altra precisazione opportuna è legata all'osservazione per cui l'universale in quanto intelligibile rappresenta con buona evidenza il campo di «interesse *speculativo*», ma per alcuni versi cede il passo all'individuale se si considerano gli «interessi *pratici*». L'intelligenza astratta ha naturalmente una priorità anche in questa sede, ma le sue direttive diventano attività anche attraverso la conversione alla quantità e l'individualizzazione nella materia; «*la relazione al fantasma*», con la sua sinolicità, permette questa trasmissione dal concetto all'esteriorità materiale¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 244-246, n. 1 [pp. 206-207, n.22].

¹⁶⁸ Cfr. *Ibi*, *Razionalità della specie, irrazionalità degli individui, nel mondo materiale*, pp. 243-246 [pp. 205-207].

Per districare il problema del rapporto tra intelletto e fantasma in merito al loro essere principi d'azione occorre nuovamente rifarsi all'analogia. Entrambi si possono considerare principi nel senso indicato, ma uno è contraddistinto da una priorità remota mentre l'altro da una priorità prossima rispetto alla stessa azione: «[...] non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam *phantasma*, per quo *universalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur*, unde intellectus est quasi movens remotum, sed ratio particularis et phantasmata sunt movens proximum»¹⁶⁹. In termini netti si potrebbe dire che l'intelligenza vera e propria partecipa delle facoltà inferiori attraverso l'*intelletto* in quanto connesso al fantasma: in questo senso, e pensando a Kant, si può anche parlare di intelligenza come «facoltà di generalizzazione» rispetto all'esperienza e alla sua realizzazione in rapporto all'unità individuale; richiamando – e in parte correggendo – Bergson, Maréchal sostiene inoltre che si potrebbe pure affermare che l'*intelligenza* o, meglio, «l'*intelletto*» è «geometrico» nel senso che esso parte dalla molteplicità ma non si adagia su di questa e, anzi, la trascende.

La facoltà d'astrazione, in sostanza, marca l'incapacità di conoscere direttamente il singolare – rispetto alle intelligenze superiori – ma non un'impossibilità di approssimarlo; questo può avvenire grazie all'essenza specifica in quanto fattore formale (e finale). La stessa astrazione sancisce altresì una capacità d'infinito e, quindi, una superiorità d'azione, intellettuale e pratica, rispetto agli agenti non intelligenti. Rispetto a una teoria meccanicistica dell'*intelletto*, questa prospettiva fa emergere una peculiare “indeterminazione”: essa non è l'indeterminazione supposta dalla fisica ma quella potenzialità-flessibilità propria di un agente spirituale nei confronti dell'azione. In altri termini si sta sostenendo che una facoltà superiore può essere in parte autonoma rispetto al suo organo di riferimento e che, nello specifico, l'*intelletto* può essere considerato come il vero agente rispetto – sia detto senza alcuna accezione meccanica – a vari «*strumenti*». Nella misura in cui l'intelligenza può arrivare a figurare infinite possibilità, può anche arrivare a “costruire” strumenti generali, e ad affermare così «la sua libertà» rispetto ai meccanismi istintuali, per poi tradurre in pratica la sua azione in forza della sinolicità del fantasma¹⁷⁰. «Anima intellectiva, quia est *universalium* comprehensiva, habet virtutem *ad infinita*»¹⁷¹.

5. L'essere oltre l'essenza. Essere di Dio e analogia dell'essere nell'orizzonte trascendente del *logos*

5.1. L'analogia: dal pensiero dell'essere all'essere di Dio

Per quanto concerne la possibilità di convergenza tra trascendentalismo kantiano e metafisica tomista siamo certamente arrivati a un punto cruciale, il quale ci offre una preziosa occasione di approfondimento e ci permette di gettare nuova luce su quanto affermato in precedenza. Dopo essere giunti all'universale ed essere tornati all'individuale, dopo aver portato avanti a più riprese il discorso sul rapporto di essenza ed essere, a livello del reale e a livello ideale, possiamo avanzare di un altro passo nello stesso solco: cercheremo di precisare

¹⁶⁹ *Vert.*, q. 2, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 247 [p. 207].

¹⁷⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Il pragmatismo dell'intelletto*, pp. 246-248 [pp. 207-209].

¹⁷¹ «Et ideo non potuerunt ei determinari a natura, vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem *ad aliqua particularia determinata*. Sed *loco horum omnium*, homo habet naturaliter *rationem et manus*, quae sunt *organa organorum*, quia *per ea* homo potest sibi preparare *instrumenta infinitorum modorum et ad infinitos effectus*». *S. Th.*, I, q. 76, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 248, [p. 208].

meglio alcune questioni fondamentali seguendo Maréchal e valendoci di un comparto critico specifico¹⁷².

In termini generali possiamo affermare che Maréchal mira a oltrepassare radicalmente alcuni ostacoli della analitica trascendentale e della dialettica trascendentale. Anzi, si ha una proiezione ulteriore: uno dei problemi della teoria kantiana, sempre pertinente al legame tra realtà e idea, è la questione del rapporto metafisico tra l'intelletto, per come è descritto nella *Critica della ragion pura*, e la ragione per come è descritta nella *Critica della ragion pratica*. Per superare le aporie tangenti a tale prospettiva abbiamo spiegato, ad esempio, in quale senso 1) la sensibilità umana si può dire immateriale e 2) l'intelligenza umana è vincolata (ma non totalmente limitata) alla rappresentazione. Per completare il discorso si dovrà giungere ai capitoli successivi, ma già ora possiamo e, anzi, dobbiamo scoprire altri particolari. *Analogamente* alla realtà dell'essenza umana, la quale è costituita ontologicamente in modo sinolico – da materia e forma – ed è contraddistinta gnoseologicamente da una condizione altrettanto sinolica, cioè da sensibilità e intelletto, l'intellezione stessa, come atto (secondo) più proprio dell'uomo, comprende per sua natura due fronti o “interessi”, quello «pratico» e quello «speculativo», a fronte del medesimo orizzonte «universale». Nella fattispecie si intende con “pratico” proprio l'interesse “tecnico-pratico”, etico e finalizzante dell'accezione kantiana: l'orientamento immediato all'azione in quanto esterna al soggetto, in riferimento al noumeno, ma sempre attraverso il fenomeno¹⁷³. Il caso del fronte pratico è quello in cui l'universale è considerato nel suo rapporto con il fantasma – come abbiamo visto – e quindi con il suo limite inferiore; il caso del fronte speculativo è quello in cui l'universale, complementariamente, è considerato nel suo rapporto all'«unità» autentica, «non-quantitativa» – altro momento preso in esame – e, quindi, alla stessa unità «immateriale» ovvero alla sua radice trascendentale¹⁷⁴.

Perché Maréchal propone questa caratterizzazione? Attraverso questo livello gnoseologico-psicologico, e in forza del suo aspetto dinamico e soprattutto *analogico*, tale duplice orientamento dovrebbe aiutarci a scoprire due corrispondenti movimenti (intenzionali) dell'intelligenza: essi sono parimenti opposti e complementari e si possono sinteticamente connotare come A) «esteriorizzazione» («*extrorsum*») e B) «interiorizzazione»

¹⁷² Il punto dirimente per la citata convergenza tra filosofia trascendentale e metafisica di trascendenza, implicante il più volte richiamato oltrepassamento del kantismo, è messo bene in luce da Melchiorre: esso risiede nel fatto che, per Kant, la costituzione dell'oggetto pensato non esclude affatto un rapporto con l'assoluto; il vero «passo ulteriore» verso un noumeno positivo, tuttavia, «non poteva essere fatto da Kant», preoccupato di cadere nel razionalismo di Cartesio o di Wolf. In sintesi «il limite del mondo fenomenico» può essere «inteso come una realtà, nel *sensu* assoluto di questa parola» solamente a patto di notare «che l'*intelligibile* e il *reale* coincidono». Ci si può richiamare a tal proposito anche a J. Maréchal, *PdM*, III, cit., p. 217: «La 'cosa in sé' è reale come 'condizione di possibilità' del fenomeno, né più, né meno». Melchiorre aggiunge un'indicazione significativa: «Va notato, a questo proposito, che una posizione in parallelo a quella di Maréchal, è stata assunta in Italia – e sempre nell'arco della tradizione «classica» – da Gustavo Bontadini. Si ricordino in particolare i suoi rilievi sul cosiddetto «gnoseologismo» e sul «dualismo presupposto» di Kant [...]. Conviene qui ricordare che, fra i primi scritti di Bontadini [...] si trova un'ampia, attenta e in larga parte consenziente, recensione dei primi tre *Cahiers* di Maréchal». Da parte di Maréchal in sostanza si mira «alla fondazione di un discorso più determinato sull'Essere, verso una metafisica più propriamente positiva. L'identità dell'*intelligibile* con il *reale*, del *pensiero* con l'*essere* [...] implica come tale non una semplice similitudine di forme» senza legame reale «bensì una comunione ontologica fra *soggetto* e *oggetto*» ovvero «quella analogia dei campi» intesa «*secundum continuationem quamdam*». Saremmo così alla dizione «appunto analogica, dell'Essere». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 148-149, testo e nota 18.

¹⁷³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 248, n. 1 [p. 209, n. 23].

¹⁷⁴ Alcuni critici hanno messo bene in luce la necessità del connubio tra i due fronti. A questo proposito Gilbert, richiamando un'indagine di F. Marty, pone l'accento sulla questione di fondo e specifica: «L'opera di Maréchal propone una ontologia, e non semplicemente una critica epistemologica: il metodo trascendentale ha una portata ontologica»; per il darsi di questa dimensione, però, occorre far ritornare nella «speculazione quello che Kant riserva all'etica». P. Gilbert, *Présentation*, in *Au point de départ*, cit., p. 16.

(«*introrsum*»). Il moto intellettuale che pone oggettivamente l'universale vive in una costante tensione alla molteplicità: esso fa emergere l'universale per cercare di ricostruire la concretezza e, quindi, universalizza ma allo stesso tempo individualizza. Tale aspetto del movimento dell'intelligenza ha il fine di saturare in modo (para)quantitativo – mediante aggiunte successive e nei limiti del possibile – l'indefinita potenzialità che connota l'intelligenza stessa. La traiettoria di questo vettore diretto è però sempre incrociata, proprio sul piano dell'«universale», con quella dell'altro vettore: quest'ultimo, per converso, può dirsi «riflesso» e infatti parte dall'astrazione, e dal suo legame con la quantità, per risalire dalla (metaforica) espansione (spirituale) del soggetto nei confronti del molteplice. Tale espansione dello spirito possiede per alcuni versi i tratti della concretezza ma in definitiva non è mai compiuta ed è superata dalla riflessione: proprio la riflessione, infatti, oltrepassa l'esercizio diretto di questa tensione, verso tutti gli aspetti individuali, per giungere all'essenza, alle strutture del concreto e ai principi generali che presiedono e rendono possibile questa medesima apertura a ogni ente individuo.

Se queste osservazioni, almeno in base a quanto esposto, non dovessero risultare di estrema importanza, potrebbe risultare utile sapere da subito che esse ci permettono di guardare meglio nel nucleo del problema e persino di tratteggiare meglio la questione dell'esistenza di Dio. Il movimento 'pratico' è fenomenologicamente rilevabile e rilevante, e già solo per questo è importante, ma in più rappresenta quell'orizzontalità dell'intellezione che richiede (e suggerisce) un'ulteriore spiegazione. Proprio «il movimento riflessivo e ascendente», caratteristico della speculazione, fa trasparire «al di là» dello stesso universale il *logos*, «l'unità oggettiva suprema dell'intelligenza»: da una parte questa unità si lega indubbiamente all'unità astratta e quantitativa; dall'altra parte, tuttavia, questa non è la semplice astrazione numerica, o accidentale, e anzi rimanda al livello ontologico più profondo e, cioè, rappresenta quell'unità trascendentale, quell'identità essenziale che è l'«essere» stesso¹⁷⁵. Tale prospettiva è chiaramente e intrinsecamente connessa con la dottrina dell'«unità dell'essere» degli scolastici, e di Tommaso d'Aquino in particolare, per i quali la nozione di essere non può rappresentare qualcosa di banalmente omogeneo: la nozione di essere non indica qualcosa di univoco e ancora meno può essere equivoca o significare precipuamente il genere più ampio senza distinzioni¹⁷⁶.

Certo, l'essere in quanto essere comune si presenta effettivamente come la nozione più generale; la nozione di essere in senso proprio è tuttavia *intensiva*, non meramente estensiva. Il primo punto da acquisire è dunque il fatto che la nozione di essere in generale deve comprendere *analogicamente*, sotto i diversi rispetti, il massimo dell'«attualità» e il massimo della «potenzialità». La distinzione tra essere come genere ed essere come realtà è chiaramente decisiva a livello logico-ontologico; proprio a fronte di questa avvertenza, la distinzione tra i due movimenti dell'intelligenza, orizzontale e verticale, ora dovrebbe mostrare maggiormente la sua importanza proprio per la connessione con questo discrimine fondamentale. La stessa distinzione è però decisiva anche sul fronte trascendentale: nella prospettiva kantiana le categorie e le analisi delle prove dell'esistenza di Dio risentono innanzitutto della non tematizzazione di un simile elemento.

¹⁷⁵ Naturalmente il confronto tra metafisica di trascendenza e filosofia trascendentale – riscontrabile anche in questi rilievi introduttivi – non è aggirabile nemmeno in questi frangenti; alcuni critici di Maréchal affrontano con competenza le questioni che stiamo facendo emergere, ma rischiano di conseguire un quadro parziale per aver sottovalutato il citato nesso speculativo. Si può ad esempio pensare a M. Yüan, il quale ricostruisce l'indagine intorno allo snodo della causalità – e in particolare la ricezione della quarta via tomista – ma non affronta adeguatamente il problema del rapporto tra ontologia e critica. Si veda M. Yüan, *Reconstruire la IV voie de Sain Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal s.j.*, diss., PUG, Taichung 1966, pp. 15-16, 53-58.

¹⁷⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 248-249 [p. 209].

Ma allora quali possono, o devono, essere i primi asserti di riferimento per non errare nell'impostare questa argomentazione? Maréchal evidenzia subito il problema 'logico-linguistico' con una sintesi esemplare: «*Esse, sine addito*»; si tratta della prima espressione di riferimento ed è solo apparentemente lineare. Questa è infatti un'espressione estrema che può significare 1) lo stesso essere, cioè l'«*esse purum*», in un'occorrenza (intensiva) e 2) l'essere comune o generale, «*ens commune, indeterminatum*», in un'altra (estensiva)¹⁷⁷. Se non si coglie la profonda differenza tra le due valenze concettuali, si può arrivare a confondere l'ontologia con la logica, in senso solo formale, e di fatto si può ingenerare il rischio di annullare la distinzione tra trascendenza e immanenza. Le conseguenze sarebbero naturalmente consistenti: seguendo questo errore interpretativo si perderebbe, per esempio, anche il senso della distinzione di essenza ed esistenza, o meglio tra essenza ed essere, e alla fine si attribuirebbe all'orizzonte scolastico, e tomista in particolare, un'impropria dimensione panteistica o, comunque, immanentistica.

Stanti queste premesse, che avranno diversi sviluppi, risulta opportuno delineare subito con un minimo di precisione questa stessa differenza, prima di riprendere e approfondire più avanti l'insieme dell'argomentazione. L'essere puro (*esse purum*) è in sostanza lo stesso essere (*ipsum esse* o *esse ipsum*) ovvero l'*ipsum esse subsistens* (lo stesso essere sussistente): è l'Essere in quanto essere in senso più proprio; questo essere è "senza (possibilità di) aggiunta", in effetti, perché è il più perfetto o, meglio, perché è la perfezione dell'essere, è l'essere stesso della realtà nella sua pienezza e, cioè, è lo stesso atto d'essere (*ipse actus essendi*); «*est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum*»¹⁷⁸. Se ci si riferisce all'essere in quanto «*essere puro*», quindi, si sta intendendo l'essere di Dio, il fondamento reale del principio di identità e di non contraddizione, cioè l'essere che non può non essere: questo è l'essere vero e proprio ed è "senza determinazioni" nel senso che è *oltre* le determinazioni e *oltre* i generi. L'essere di Dio è in definitiva l'essere trascendente, cui tutti gli enti partecipano, ovvero l'Atto di tutti gli atti e, cioè, il puro Atto d'essere: tale essere supera sostanzialmente ogni connotazione aggiunta perché è la totalità dell'essere (puro) ed è quindi scevro di ogni «potenza» (passiva). Dio non è dunque un essere, ma è lo stesso essere e, in quanto tale, è infinito: prescinde *a priori* da ogni determinazione, nella misura in cui quest'ultima è intesa non come perfezione ma come limitazione; ogni limitazione infatti inficerebbe l'essere divino con il non-essere.

Invece l'essere comune, ovvero «l'*essere astratto*», è l'essere in generale. Anche questo essere è "senza aggiunta", in effetti, ma non perché sia reale al massimo grado bensì perché di per sé non indica alcuna realtà: esso da una parte comprende tutto l'esistente ma dall'altra non significa una attualità (specificata). Se ci si riferisce all'essere in quanto *essere comune*, quindi, si sta intendendo non l'eminenza del reale ma la astrazione massima; di conseguenza la sua

¹⁷⁷ Una precisazione logico-linguistica che può risultare opportuna in generale – a cominciare da questa distinzione – riguarda l'«*ens*», come concetto e come termine, in Tommaso d'Aquino. Maréchal adotta la dottrina tomista e la sua fraseologia; quindi può capitare che, in alcuni contesti non specifici, *ens* sia usato come sinonimo di *essentia* e soprattutto di *esse*. Questo si può notare bene, ad esempio, nelle divisioni di base, che sono riferite all'*ens* e all'*esse*: reale e logico, *commune* e *divinum*, *per essentiam* e *per participationem*, (ecc). Il motivo risiede nel fatto che l'ente esprime la totalità della cosa e può essere quindi riferito, nell'orizzonte analogico, a ogni realtà: esso connota in modo particolare il suo rapporto con l'essere, inteso a sua volta in senso analogico, tanto che si può distinguere dalla *res* nella misura in cui quest'ultima fa riferimento in particolare all'essenza (*II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1). L'ente in sostanza è "ciò che ha l'essere" (*I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1) e "ciò che partecipa all'essere" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 2), è "essere in atto" (*S. Th.*, q. 5, a. 1) e ciò che "dice l'atto d'essere" (*I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2). Per approfondimenti si può consultare B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, pp. 210-212; voce «Ente» in id., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni studio Domenicano, Bologna 2000, pp. 238-242; d'ora in poi *Dizionario enciclopedico*.

¹⁷⁸ *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 249 [pp. 209-210].

assolutizzazione – cioè l’attribuzione a questo ‘tipo’ di essere della connotazione di essere (reale) assoluto – sarebbe contraddittoria; questo è l’essere universale ed è “senza determinazioni” nel senso che è ‘aperto’ alle determinazioni e a tutti i generi. In definitiva tale denominatore comune è l’essere indeterminato, cui tutti gli enti possono essere riferiti, ed è per questo che esso rappresenta la potenza d’essere dei singoli e, quindi, nessun essere attuale: tale essere si può predicare virtualmente di tutto e ciò è dovuto al fatto che esso «è in potenza rispetto a *tutte* le determinazioni». Questo essere è dunque comune nella misura in cui è l’essere non-determinato: in definitiva esso comprende potenzialmente ogni connotazione raggiungibile perché le esclude in atto ovvero perché non è nessuna di queste.

«Aliquid cui non fit additio potest intelligi dupliciter. Uno modo ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio [*excludit* additionem]. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio [*praescindit ab additione*] [...]. Primo igitur modo esse sine additione est *esse divinum* [purum esse], secundum modo esse sine additione est *esse commune*»¹⁷⁹.

Nello spiegare le valenze della ‘semplice’ espressione di partenza di Maréchal, in definitiva, siamo stati subito spinti ad affrontare radicalmente la questione di fondo e, quindi, a volgere l’attenzione verso i due poli dell’*analogia* dell’essere e al classico orizzonte logico-ontologico. Da una parte è emerso il vero analogato (principale), il polo assoluto, cioè l’Essere trascendente in quanto realtà nel senso più pieno; dall’altra parte ci siamo trovati di fronte quasi a un non-polo, all’essere immanente nella sua dimensione più vicina all’ideale generico ovvero nel suo senso più astratto. In virtù di tale struttura possiamo tentare di scandagliare e di comprendere la pressoché infinita varietà, reale e ideale, dell’essere¹⁸⁰.

Come si può notare nella teoria kantiana, e in particolare nella dialettica trascendentale, si può cercare di fare a meno di una simile impostazione, e delle sue implicazioni, nell’affrontare i problemi legati all’oltrepassamento dell’esperienza. Tuttavia ci si espone all’impossibilità di rendere ultimamente ragione dell’esperienza stessa. In effetti si può procedere per sola proporzionalità e, cioè, guardando ai rapporti, tra realtà o aspetti della realtà, senza considerare i diversi livelli degli enti; senza l’attribuzione-proporzione, tuttavia,

¹⁷⁹ *S. Th.*, I, q. 3, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 249-250 [p. 210].

¹⁸⁰ A questo punto potrebbe risultare opportuna un’altra precisazione, concettuale e terminologica, circa la dottrina di Tommaso d’Aquino. Come si è cercato – e si cercherà – di far emergere, Maréchal si rivolge alla metafisica tomista, nella speranza di correggere la filosofia trascendentale, perché riconosce alla prima un rilievo fondativo e originale: essa si incentra su un concetto di essere che va al di là del semplice fatto e approda all’atto e all’atto sommo; l’*esse* in generale è plurisemantico ma, soprattutto, è analogico in quanto si fonda sull’atto supremo che è l’*esse ipsum*. Certo, “*esse*” può rimandare anche a “*essentia*”, indirettamente e sotto alcuni rispetti, ma la sua connotazione più propria è quella di “*actus essentiae*”, cioè l’essere in senso ontologico, da cui deriva “*esse*” come “*actus judicii*” e cioè l’essere in senso logico. Dall’*esse* come *actus essentiae* deriva la capitale distinzione tra *esse commune* (o *esse universale*) e *esse absolutum* o *esse ipsum*: il primo indica il ‘reale’ minimo, ovvero lo stato d’esistenza in quanto predicabile di tutti gli enti, mentre il secondo indica l’intensità massima di realtà e, quindi, l’attualità e la perfezione di ogni atto; per conseguenza l’essere comune si configura come il concetto più astratto, in quanto privo di determinazioni, mentre l’essere stesso sussistente è la realtà come eminente pienezza di determinazioni. Nell’orizzonte tomista Dio è essere nel secondo senso: *esse ipsum* (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4); in lui l’essenza si identifica con l’essere e ciò sancisce la sua assoluta e radicale trascendenza. Nello stesso orizzonte, d’altronde, la forma è atto ma l’essere in senso intensivo è atto superiore alla forma stessa. Che cosa implica ciò? L’essere può costituire appunto l’atto della forma, pura o sinolica, ma al suo massimo è lo stesso essere sussistente ovvero trascende la dimensione formale generale: l’*esse ipsum* è per essenza e, cioè, perché è il suo stesso atto d’essere. L’essere in senso pieno è dunque l’attualità eminente, la causa di tutti gli enti in quanto partecipanti all’atto dell’essere (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1) e la perfezione somma. Quando si parla di Dio, in definitiva, non si può proprio applicare il concetto comune dell’*esse* ma solo quello intensivo: Dio è l’*esse ipsum*, *actualitas omnium actuum* e *perfectio omnium perfectionum*. Per approfondimenti si può consultare B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d’Aquino e i suoi interpreti*, cit., pp. 203-210, 212-216; voce «Essere» in id., *Dizionario enciclopedico*, cit., pp. 260-268.

non spiegheremmo davvero né il reale né la possibilità di oggettivarlo. A tal proposito è bene osservare che vi è poi da evitare, e forse a maggior ragione, un altro orientamento: se consideriamo la varietà ontica, la quale si trova tra la pura attualità e l'estrema potenzialità, e se ci poniamo come obiettivo quello di capire i vari «esseri», i vari piani e significati dell'essere, non possiamo pensare di ridurre tutto a un quadro metafisico troppo semplificato e in definitiva semplicistico¹⁸¹. Potrebbe sembrare una prudenza troppo generica, ma è tesa a evidenziare quella tipologia di errore che, nella sua massima portata, accomuna la prospettiva dell'univocità a quella (contraria) dell'equivocità; il nostro compito è per converso quello di arrivare a riconoscere in questi enti le «partecipazioni graduate» all'essere che sono comprese tra i due estremi indicati¹⁸².

Ma che cosa vuole sottolineare Maréchal, mediante questi approfondimenti teoretici, in merito alla possibilità di convergenza tra criticismo e tomismo? Il fatto 1) che da una compiuta analisi dell'intelligenza, e della sua struttura dinamica, si può ricavare una considerazione dirimente circa il legame essenziale di questa con l'essere, con la *realtà* del principio di identità e non-contraddizione – e non semplicemente con il mero *genere logico* – e 2) che il legame metafisico con il reale comprende diversi e inaggirabili aspetti. La ricerca e la 'ricostruzione' ideale dell'unità, imprescindibile per lo stesso criticismo, può compiersi solo come ricerca dell'unità trascendentale e questa ha senso e fondamento come unità dell'essere in senso analogico.

In altri termini: gli oggetti mentali possono essere spiegati, nella loro oggettività, solo nella misura in cui rimandano alla realtà, nella sua unità, e a loro volta gli enti reali si possono spiegare solo grazie alla loro proporzione rispetto all'essere stesso da cui dipendono. Sia che si parli di partecipazioni ideali sia che si parli di partecipazioni reali, queste in definitiva non possono che ordinarsi «in subordinazione a un'unica unità suprema»; «[...] dicit [Philosophus] quod ens, etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per

¹⁸¹ All'interno di espressioni apparentemente semplici, per quanto non immediate, si possono nascondere intrecci filosofici quasi 'vertiginosi'. La questione che qui emerge avrà un suo dispiegamento speculativo, ma può essere utile riportare una precisazione, dello stesso Maréchal, che chiarisce alcuni termini e alcuni sottili collegamenti concettuali. «Forse lei intende l'*ens transcendente* degli Scolastici: in questo caso si potrebbe rispondere: a) l'*ens transcendente*, o "*esse purum...cui non fit additio*" può rivestire due significati diametralmente opposti: "*uno modo ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio*" (Dio), "*alio modo...quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio*" (*esse commune*), dove il primo è il massimo di attualità e il secondo il massimo di potenzialità. b) o invece si potrebbe rispondere (come l'ho sentito fare da un eminente domenicano) che l'*ens transcendente*, non essendo un concetto oggettivamente *distinto*, ma solo un concetto *confuso*, il primo passo richiesto per trovare corrispondenze reali deve essere condurlo allo stato di *distinto*; ma allora invece di avere un concetto unico abbiamo almeno una coppia di concetti: "*ens a se et ens per participationem*": il suo problema non esiste più. Ma forse lei intende l'essere trascendentale nel senso dei filosofi critici? In questo caso il trascendentale è per definizione qualcosa di *immanente al soggetto*: una condizione a priori, un concetto, un giudizio. Impossibile quindi che il trascendentale sia per identità un "trascendente", *a fortiori* nemmeno un "dio trascendente"; tuttavia a rigore in un sistema idealista il soggetto trascendentale, costretto per prendere coscienza di sé a frazionarsi oggettivamente davanti a se stesso (creazione immanente), potrebbe per abuso di parola essere chiamato Dio; ma ciò sarebbe un dio panteista, relativo al mondo, che crea per necessità di natura. Si dirà tuttavia senza scorrettezza che il "trascendentale", con la sua infinità logica e la sua totale universalità, è *l'immagine di Dio* nell'intelligenza discorsiva: meglio ancora, il "velo" di Dio, il velo che rivela e insieme nasconde». J. Maréchal, Frammento della Lettera al curato di Patigne (9 Ottobre 1943). Circa il rapporto tra trascendentale e trascendente, e quindi tra l'essere nella sua totalità e l'Essere di Dio, Maréchal ha sempre cercato di delineare un quadro organico e sistematico ma non troppo rigido. Egli ha insomma tentato di rendere conto della ricchezza e della complessità della trama sottesa; l'autore infatti cerca da una parte di fare suo l'orizzonte classico, e quindi anche l'articolata e analogica connotazione transcategoriale dell'essere, e dall'altra parte di guardare a quelle sfumature, certo problematiche, che possono condurre a una convergenza con la prospettiva più moderna e critica.

¹⁸² Cfr. *In IV Metaph.*, lect. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 250 [p. 210]. Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; 2ª ed., S.E.I., Torino 1950; 3ª ed., S.E.I., Torino 1963; 4ª ed., EDIVI, Roma 2005.

respectum ad unum: non quidam ad unum quod sit solum *ratione unum*, sed quod est unum sicut *una quaedam natura* [che abbia, davanti allo spirito, il valore reale di un *oggetto*]¹⁸³. Questo guadagno metafisico – che abbiamo prospettato già dalle prime strutturazioni della ricerca e che continueremo a sviluppare – ha una ricaduta pesante sul tentativo di affrontare le aporie lasciate aperte dalla filosofia trascendentale. In linea di massima possiamo qui sintetizzare il problema affermando che, secondo le nozioni kantiane, quello che si sta cercando di approfondire e risolvere è ciò che sta alla base della distinzione tra l'unità come «ideale supremo» e l'unità come «oggetto»¹⁸⁴.

L'approfondimento che si sta portando avanti deve allora compiere un altro passo dopo la chiarificazione circa la nozione di “essere senza aggiunte”. Esso non può non riguardare una questione che è stata impostata (anch'essa) dall'inizio, che è emersa a più riprese e che tornerà spesso: l'*analogia*; in tutti i frangenti di occorrenza essa costituisce in fondo uno snodo teoretico centrale. Nella speculazione di Maréchal vive certamente la ricca riflessione intorno all'*analogia* e quindi anche intorno alla interessante ma problematica distinzione tra due principali versanti. In questa circostanza può essere opportuno precisare che la citata distinzione non è riconosciuta da tutti gli autori – naturalmente ci si riferisce ai filosofi afferenti alla scolastica (o alla neoscolastica) – o quantomeno non da tutti allo stesso modo; tale distinzione, tuttavia, ha indubbiamente un suo senso e una sua tradizione. Proponendo una sintesi inevitabilmente sommaria, rispetto a quanto emerso fino ad ora, possiamo affermare che da una parte abbiamo la “analogia di proporzionalità”, in quanto proporzione basata sul *rapporto* dei rapporti degli analogati, e dall'altra parte la “analogia di attribuzione” o “di proporzione”, in quanto proporzione fondata su un *analogato principale* ovvero su di un unico e fondamentale riferimento del rapporto tra analogati¹⁸⁵.

¹⁸³ *In IV Metaph.*, lect. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 250 [p. 210].

¹⁸⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 250, n. 1 [p. 210, n. 24]. Al fine di guadagnare subito un ragguglio importante, in merito a tale snodo, possiamo riportare una dirimente considerazione di G. Bontadini: «Per il p. Maréchal l'assoluto trascendente è direttamente implicato nel meccanismo della nostra conoscenza, non come oggetto d'intuito, ma come *relazione trascendentale*, come cioè, condizione di possibilità, come fondamento di validità oggettiva. Ma chi vieterà di ritenere l'unità trascendente come puramente ideale, o meglio come l'ipostasi della stessa funzione unificatrice? Non dell'ente trascendente, ma della “ragion di ente” che diversamente (analogicamente) si attaglia alle varie sintesi obbiettive, ha necessità, per sé, la nostra cognizione». G. Bontadini, *Cahier I-II-III*, recensione, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 16 (1924), p. 70. Le osservazioni teoretiche di Bontadini sono estremamente precise e ‘calzanti’, anche se in realtà tengono conto – come si potrà notare – soprattutto di ciò che emerge in Cah. I-II-III. Nel nostro caso, tuttavia, più che da obiezioni fungono quasi da linee guida: è proprio a questo genere di domande che, in virtù del Cah. V e della sottesa questione metafisica dell'analogicità dell'essere, si sta cercando di rispondere in modo adeguato. In effetti è vero che l'essere trascendente viene caratterizzato come condizione di possibilità della conoscenza, in virtù di una relazione trascendentale, ma questa connotazione riposa proprio nell'orizzonte logico-ontologico dell'analogia d'essere e, quindi, converge con l'indispensabile “ragion di ente”. Senza il fondamento dell'Essere, infatti, quest'ultima non si darebbe e senza di essa, effettivamente, non si darebbe l'intellezione; quindi è nello stesso darsi di questa ragione, possibile e attuale, che occorre riconoscere una realtà ulteriore, essenziale e implicita.

¹⁸⁵ La complessa e profonda questione in oggetto – l'analogia e i suoi significati – ha sempre costituito e costituirà un fondamentale perno teoretico, esplicito e implicito, e per questo non è stata né sarà scevra di svariati approfondimenti. Questo può però essere il momento giusto per una sintetica ma specifica precisazione, di caratura concettuale e terminologica, circa l'eredità della dottrina tomista a questo riguardo. Innanzitutto Tommaso d'Aquino si riferisce all'*analogia* anche con termini quali *proportio*, *proportionalitatis*, *similitudo*, *convenientia*, ecc., e in generale la definisce come una specie di unità che comporta sia un elemento di identità sia un elemento di diversità. Il discorso sull'identità e sulla diversità, a sua volta, implica altri elementi rilevanti: *res praedicata* e *modus praedicandi*, possesso di una perfezione per essenza o per partecipazione, ma soprattutto la gerarchia di priorità e posteriorità (*per prius et posterius*). Un fattore che emerge in modo chiaro è la diversa gradazione di appartenenza di una proprietà: ciò suggerisce che l'analogia, fondamentalmente, si connota come principio di unificazione, fra soggetti, secondo gradi differenti e che può assumere valore logico o ontologico o logico-ontologico. Il rapporto di somiglianza tra gli analogati, se non è ristretto a due elementi, può riguardare semplicemente la somiglianza dei rapporti oppure riferirsi a un analogato principale; in modo più essenziale si può considerare l'analogia *plurium ad unum* oppure *unius ad alterum*. In sostanza, comunque, tutte le divisioni

Certo, come è stato rimarcato fin dall'inizio, nelle varie riflessioni dell'autore a riguardo manca una trattazione particolareggiata e 'compiuta' della questione – per quanto fosse in progetto – e quindi non è facile tentare un paragone serrato con altri modelli interpretativi. Uno degli scopi della presente trattazione è tuttavia quello di cercare di tematizzare il più possibile questo orizzonte e questa è appunto una di quelle sezioni argomentative dove si sta tentando di approntare una discussione più specifica. Un'altra precisazione, anche questa ripetuta fin dall'inizio e valevole anche come anticipazione sul discorso, è un'affermazione forse ovvia, se si guarda ai diversi spunti già forniti: l'autore non attribuisce la stessa importanza o la stessa rilevanza a entrambi i versanti, e privilegia anzi quello 'verticale', ma cerca comunque di far convergere questi due aspetti. Questo progetto d'altra parte costituisce la chiave del tentativo più generale di Maréchal di riportare il criticismo moderno alla metafisica classica. La convergenza tra analogia di proporzionalità e analogia di attribuzione-proporzione, infatti, è da intendersi come la base per l'incontro tra una prospettiva solo proporzionalistica e una dottrina incentrata sulla proporzione dell'essere: è una base plausibile nella misura in cui entrambe le possibilità si possono intendere – sotto diversi rispetti – come proprie dell'analogia in sé; si tratta in definitiva di individuare il corretto impiego dei diversi apporti analogici e di riconoscere la loro giusta dimensione.

Un primo passo, più volte suggerito, consiste nel capire che la differenza tra proporzionalità e attribuzione-proporzione richiama quella tra orizzontalità e verticalità; un secondo passo, conseguente, consiste nel comprendere in che senso, per "paradosso", la discriminante è rappresentata appunto dalla proporzione dell'analogia stessa con il suo oggetto, e con il suo fondamento, e come ciò arriva a riguardare la questione dell'esistenza di Dio. La proporzionalità apre lo spazio del discorso analogico, e sembra pure salvaguardare le differenze metafisiche, ma in realtà rischia di perdere il nesso con il primo principio (identità e non-contraddizione), e di portare così all'equivocazione, nel tentativo di evitare l'univocità. Essa quindi deve essere riportata all'orizzonte della proporzione, la quale riesce sia a rendere ragione delle differenze in forza della sua capacità di svelare la similarità, e la gerarchicità, dell'essere sia, per conseguenza, a fondare la possibilità stessa del discorso analogico¹⁸⁶.

Per decifrare l'ampio orizzonte sotteso alla questione dell'analogia, e delle sue ricche implicazioni, possiamo validamente valerci dell'approfondito e articolato contributo di V. Melchiorre. In particolare, in questa sezione, consideriamo la sua attenta analisi circa la proporzione e la proporzionalità in Tommaso d'Aquino: in questo modo guadagneremo una cifra molto importante della base dottrinale di Maréchal. «Le figure dell'analogia sono infatti diverse, ma tutte riducibili sotto due possibili profili: quello della *proporzione*, nel senso di un diverso partecipare ad una medesimezza d'essere; e quello della *proporzionalità*, nel senso di una similitudine fra rapporti diversi, fra modi diversi di consistere e di operare nell'essere». A tale proposito Tommaso, pensando essenzialmente alla dimensione teologica del discorso, ha

presentate da Tommaso d'Aquino possono essere ricondotte all'analogia di proporzionalità e all'analogia di proporzione. La proporzione indica una perfezione che si realizza in grado diverso nei termini e costituisce una *attribuzione* che può essere *estrinseca* o *intrinseca*: o la realizzazione è formale in un termine e causale negli altri o è formale in ciascuno. La proporzionalità coinvolge invece un'uguaglianza di proporzioni, ovvero un rapporto di ordine, che può essere propria e metaforica o simbolica. La prima in definitiva è l'analogia fondante e dirimente: essa si compone dell'ordine di priorità e posteriorità, della dipendenza dell'analogato secondo rispetto al primo (analogato) e di quella somiglianza derivante dalla causalità efficiente ovvero dal principio *omne agens agit simile sibi*; solo in forza di questa si può rendere conto della trascendenza, nella misura in cui Dio non viene incluso e subordinato, in un genere comune, ma costituisce il primo e principale analogato delle perfezioni (assolute). Per approfondimenti si può consultare B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, cit., pp. 405-407, 428-440; voce «Analogia» in id., *Dizionario enciclopedico*, cit., pp. 36-42. Per un ulteriore ragguaglio cfr. E. Nicoletti, *L'analogia in S. Tommaso*, in G. Casetta (a cura di) *Origini e sviluppi dell'analogia*, Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 116-146.

¹⁸⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *L'analogia dell'unità intelligibile. L'unità intelligibile del concetto e l'unità analogica dell'essere*, pp. 248-250 [pp. 209-210].

un duplice problema: da una parte preservare la «trascendenza di Dio» e, dall'altra parte, evitare una «sostanziale equivocazione». Egli giunge progressivamente a una «conciliazione» o «integrazione di ruoli»: «l'analogia di proporzionalità finirà col risolversi in una funzione essenzialmente strumentale ed ermeneutica, mentre l'analogia di proporzione si rivelerà come un necessario supporto ontologico della stessa proporzionalità e, da ultimo, come una inevitabile regola metafisica per ogni lettura di tipo analogico»¹⁸⁷

Che cosa significa tutto ciò? Per spiegarlo possiamo seguire l'articolato discorso di Maréchal circa l'oggetto e l'unità come elementi ideali e come elementi reali fino a trapiantare alle condizioni per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Per il kantismo l'unità ultima oggettiva è l'io-penso a livello intellettuale ed è l'idea di Dio a livello regolativo. Per la scolastica e, in particolare, per il tomismo l'unità ultima oggettiva è l'unità suprema dell'Oggetto cui si rapporta ogni oggetto pensato sul piano ontologico come su quello gnoseologico: essa deve in ultima istanza essere identificata «con l'essere stesso di Dio» in quanto Unità trascendente. Nelle due dottrine (anche) il discorso sull'unità implica sempre l'analogia, per quanto in modo decisamente diverso, e già questo mostra che possono non essere inconciliabili. Tuttavia è chiaro che il riconoscimento della dimensione metafisica dell'incondizionato impone l'ammissione di una verticalità che è assente, o obliata, nella moderna filosofia del limite; non è meno chiaro che le conseguenze in ordine alla priorità e alla rilevanza di una certa analogia, piuttosto che di un'altra, non sono trascurabili.

Se ci si concentra sul fronte del soggetto, risulta abbastanza evidente che nella prospettiva kantiana è tendenzialmente l'io come funzione a ricostruire l'unità di ogni oggetto, in modo sensibile-intellettuale (dati e categorie), all'interno di quella tensione all'unità che caratterizza la ragione; la ragione, anzi, si configura come limite della tensione dell'intelletto verso l'essenza unitaria, la quale è pensabile ma non conoscibile. Nell'orizzonte classico è invece Dio a costituire la vera unità dell'oggetto – in questo senso è l'Oggetto – nella misura in cui lo stesso essere divino si 'manifesta', *analogicamente* e causalmente, alla nostra intelligenza come *Logos*, come Verità reale e vera Realtà.

Ma in definitiva come possono essere circoscritti alcuni dei salienti fattori differenziali tra i due modelli speculativi? In prima istanza, semplificando molto, si può tornare a notare qualche punto fermo. A) La teoria kantiana 'scopre' il soggetto ma rischia di perdere il fondamento dell'oggetto, coglie nuovi aspetti della forma logica ma perde la connessione con la forma reale, pone l'accento sul dinamismo dell'attività intellettuale ma alla fine ne smarrisce la finalità. B) Nella dottrina tomista si possono trovare le risposte risolutive, di stampo metafisico, in particolare perché si riscontra una grande ricchezza di ragguagli teoretici su quei caratteri, «positivi o negativi», che convengono appunto «alla *nozione di Dio*» (anche) in quanto «unità» di tutto il molteplice creato e fondamento della sua incoerenza.

In seconda e consequenziale istanza inoltre, e per quanto si tratti di un'altra sintesi inevitabilmente non esaustiva, possiamo cercare di individuare proprio gli elementi logico-ontologici (quattro) che Maréchal vuole recuperare e mettere in risalto.

Primo elemento. La nozione di Dio ha una dimensione essenzialmente *analogica* e, per alcuni versi, simbolica: nella misura in cui ha senso parlare di questa idea – e di seguito specificheremo meglio condizioni, limiti e possibilità – dobbiamo pensarla come una conoscenza oggettiva ma indiretta ovvero come un sapere che cerca di trarre dall'esperienza

¹⁸⁷ Il dire teologico in sostanza può «distendersi solo in senso analogico»: da una parte fra Dio e uomo deve passare «una qualche *convenientia* nell'essere» per poter parlare di Dio – e già questa notazione «dal versante del dire si sporge su quello dell'essere» – ma dall'altra parte «la realtà di Dio non può essere raggiunta in sé» stante la differenza tra i due termini. L'analogia d'altronde ha due dimensioni: la «*proporzione*» in generale può darsi nel senso più proprio (*proportio ad invicem*), come «vera a propria similitudine ontologica» ovvero come «proporzione di similitudini», oppure in senso lato, come «*proporzionalità*» ovvero come «similitudine di proporzioni». V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, (Metafisica e Storia della Metafisica, 15), Milano 1996, pp. 271-276.

una misura di riferimento per connotare ciò che non è misurabile. Di certo essa «non rientra direttamente tra le "categorie"» (in particolare nelle pure e strette formulazioni aristoteliche e, a maggior ragione, kantiane) ovvero, più precisamente, «non è "predicamentale"»¹⁸⁸.

Tale nozione è anzi strettamente analogica, e quindi non predicamentale, per almeno due motivi e, cioè, in almeno due sensi.

(*Primo elemento*). *Primo motivo*. Essa non può corrispondere, per mera proporzione «quidditativa», «a nessun elemento positivo del mondo della rappresentazione», ovvero non è un genere e non è una differenza (specifico o individuale) all'interno di un genere, nella misura in cui Dio stesso non rientra in un genere o in una differenza su base generica. La nozione dell'essere divino può certamente rientrare in un'analogia di proporzione d'essere e, anzi, come suo termine fondamentale – cioè in quanto idea dell'Essere – deve necessariamente rientrare. Proprio questo, tuttavia, significa che essa non può essere intesa come un'unità di misura proporzionata ad altro, come se fosse un insieme logico, ovvero non può avere una funzione assimilabile alla mera misura della proporzione A) delle essenze tra loro stesse – in senso estrinseco e quantitativo – e soprattutto B) dei rapporti delle essenze tra loro stesse. Già per questi motivi Dio e la sua idea non possono certamente essere elementi direttamente definibili e traducibili in una qualunque proporzionalità.

(*Primo elemento*). *Secondo motivo*. In linea con la citata non proporzionalità, in senso diretto e materiale, e proprio in conseguenza di ciò la nozione in questione non è direttamente «suscettibile delle operazioni logiche» normalmente attuate dal soggetto sinolico. Queste ultime sono costituite da «una applicazione immediata delle categorie» al dato ovvero da un rapporto in proporzione – nel senso di proporzionalità – al rapporto di forma e materia e seguono la distinzione per genere e specie delle essenze astratte. Anzi, la nozione di Dio trascende a priori tali operazioni a motivo (in particolare) dell'intrinseco rimando delle categorie alla rappresentazione e quindi alla componente materiale. «Deus non est *in genere* [...]. Non habet *genus*, neque *differentias*, neque est *definitio* ipsius, neque *demonstratio* nisi per effectum: quia definitio est ex genere, et differentia; demonstrationis autem medium est definitio»¹⁸⁹. Nella misura in cui anche la dimostrazione è una definizione, che si richiama a generi e specie, la nozione dell'essere divino non rientrerà neanche in quella; come forse si potrà intuire, la dimostrazione cui ci si sta riferendo non è una 'qualunque' forma di passaggio argomentativo che, in quanto tale, porta a una affermazione necessaria, ma la dimostrazione «propter quid». Questa è la forma dimostrativa detta *a priori* ed è l'unica strettamente «epistemologica»: essa è la sola che fornisce una conoscenza autenticamente scientifica¹⁹⁰. «Deus non potest esse in aliquo genere [...], non est species nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem»¹⁹¹; «Deus non est [...] in genere substantiae»¹⁹².

In termini più vicini alla traduzione critica si può affermare che la nozione di Dio non può essere trattata alla stregua di un generico fenomeno, non può fare «parte integrante della nostra rappresentazione del mondo» o, almeno, non può farvi parte come un'unità qualsiasi, soprattutto non come un'unità quantitativa/numerale o come un principio quantitativo di misura. Di Dio in quanto Essere – per fornire un esempio significativo – si può certamente predicare la sostanzialità per proporzione d'essere ma non per proporzionalità o comunque quantitativamente. In termini più metafisici: se la sostanza indica la realtà in senso proprio, a fondamento delle altre categorie, e se possono dirsi reali, per quanto con accezione diversa, sia l'essere sia l'Essere allora, nell'orizzonte di questa accezione, Dio in quanto Realtà, cioè in quanto assoluto della realtà, è massimamente sostanza ovvero è sostanza come non può

¹⁸⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 250 [p. 210].

¹⁸⁹ *S. Th.*, I, q. 3, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 250-251 [p. 211].

¹⁹⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 251, n. 1 [p. 211, n. 25].

¹⁹¹ *Pot.*, q. 7, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 251, n. 2 [p. 211, n. 26].

¹⁹² *S. c. G.*, I, 25 citato in J. Maréchal, *Il punto di partenza della metafisica*, V, cit., p. 251, n. 2 [p. 211, n. 26].

esserlo nient'altro. Questo vuole significare che tale predicazione non deve concludersi in una facile equazione e che può avvenire solo nell'orizzonte della trascendenza e nella consapevolezza dell'ulteriorità dell'essere divino: occorre tenere presente la differenza di fondo nelle diverse valenze concettuali – nello specifico capire la 'negatività' e l'eminenzialità emergenti in un certo uso di una categoria – e quindi comprendere la necessità di negare e superare i limiti del concetto usato, quello di sostanza, quando si passa dal finito all'infinito. Il rischio in agguato nel ricorrere solo a una proporzionalità è quello dell'estrinsecità e della perdita di senso dei 'gradi' (di realtà): è il far rientrare Dio nel "genere" della sostanza o, peggio, in quello della sostanzialità quantitativa. Una sintesi di questo primo elemento si può trovare, per esempio, nell'obiezione secondo cui «Unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum», alla quale Tommaso d'Aquino risponde «Objectio illa procedit de mensura proporzionata; hanc enim oportet esse homogineam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse quantum ei appropinquat»¹⁹³.

Secondo elemento. La nozione di Dio ha una dimensione essenzialmente *analogica* (anche) perché non è possibile ricollegarla neppure «indirettamente» alle categorie nella loro accezione completa, nella misura in cui con tale ricollegamento si intende un'applicazione comprensiva di tutte le normali connotazioni della categoria.

Nella misura in cui si ricorre alla categoria logica per una definizione (solo) 'positiva' e non eminentiale, in effetti, la nozione di Dio non può esservi connessa neanche in modo mediato. In questo senso essa non rientra propriamente nel campo di una qualunque categoricità, per quanto apparentemente di plausibile applicazione, come – per fare un altro e connesso esempio rilevante – quello attinente alla «sostanza incompleta» ovvero ai fattori 'complementari' della realtà. In altri termini: come abbiamo già cercato di rimarcare nell'analisi del primo elemento, tale nozione non può appartenere alla sfera di una qualunque concettualità nella misura in cui la citata concettualità, nonostante possa essere valida su molti fronti, risulta limitante; questa osservazione comprende anche il caso in cui il concetto da impiegare di fatto non implica il limite tanto in modo diretto quanto attraverso il richiamo a un'intrinseca "complementarità".

Che cosa significa quest'ultimo passaggio? Per comprenderlo occorre tenere presente innanzitutto il fatto che il nucleo dell'affermazione è anti-relativistico. Ogni teoria che, al di là delle intenzioni dell'autore, cerca di far rientrare adeguatamente e in senso pienamente positivo (e umano) l'assoluto in una prospettiva relativa, o l'infinito in una prospettiva finita, si traduce non già nel tentativo di arrivare a Dio per somiglianza e differenza – come avviene al modo della quarta via tomista: in forza della corretta lettura della proporzione tra l'essere immanente e l'essere trascendente – ma nella pretesa contraria, e contraddittoria, di "proporzionare" Dio in senso riduttivo. In altri termini: è necessario ma non è sufficiente optare per una via indiretta di conoscenza; quando questa si chiude comunque su se stessa, non può riuscire a mostrare quali sono le condizioni di possibilità per superare i suoi stessi limiti. Il risultato sarebbe un sistema (forse) proporzionalistico ma di fatto sarebbe contraddittorio e si porrebbe come alternativo e incompatibile rispetto alla via qui proposta: questa via necessita indubbiamente di passaggi indiretti, e di un quadro di proporzionalità, ma ne mostra al contempo possibilità e limiti; in definitiva il percorso delineato permette di approssimare Dio, pur nella sua essenziale alterità, attraverso la *proporzione d'essere*.

L'esempio proposto da Maréchal, quello pertinente all'espressione "sostanza incompleta", si applica bene a questa indicazione teoretica. Per una maggiore fruibilità iniziale si può

¹⁹³ S. Th., I, q. 3, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 251 [p. 211].

volgere in negativo il concetto e ridurlo ai termini essenziali: Dio non è sostanza nel senso generico del termine così come non è un generico elemento della sostanza. La incompletezza cui ci si riferisce, infatti, è una possibile dicitura tecnica per indicare alcune connotazioni, come quelle della materia e della forma, in cui si evidenzia la distinzione dei principi, rispetto all'essere categoriale, e si mostra al contempo la loro complementarità. Normalmente non si avrebbe una nozione completa di sostanza senza considerare sia la materia sia la forma, dal momento che – se si pensa alla dimensione del sinolo – senza una delle due non vi sarebbe sostanza; ma questa complementarità dice di un limite, anzi di limiti (complementari), e come tale non consente l'applicazione di nessuno dei complementi, né di quello materiale e neppure di quello formale, all'idea di Dio. In realtà però, come ribadito in più occasioni, la forma è sostanza a maggior titolo sia della materia sia dello stesso sinolo – tanto che le sostanze ontologicamente superiori possono essere solo forme – e quindi, nella misura in cui si può attribuire a Dio la sostanzialità, questa è a priori da connotarsi come forma.

Ma allora come si possono conciliare questi esiti apparentemente opposti? Analogamente a quanto si è detto a proposito del concetto di sostanza, la convergenza tra la nozione di Dio e quella di forma è sensata, ma solo se quest'ultima viene considerata nell'orizzonte della trascendenza: si deve passare dalla proporzionalità delle diverse occorrenze forma-materia alla proporzione d'essere della forma¹⁹⁴. L'ulteriorità dell'essere divino non impedisce di connotarlo come causa formale – la forma costituisce anzi l'unica causa di tipo interno che può essere usata – ma solo sotto certi rispetti. In sintesi: si può predicare la causalità formale del Creatore e tuttavia questo può avvenire considerando solo alcuni degli aspetti della forma e, soprattutto, a prescindere dalla generica complementarità con la materia.

In altri termini: l'essere divino è Forma ma proprio per questo non è una forma qualunque, o un'ipotetica (e omogenea) forma del tutto, e la nozione di Dio non è una mera forma astratta e non è nemmeno la generica idea di forma; questa nozione non può far parte, gnoseologicamente, «della composizione essenziale di nessuna delle cose *rappresentabili* dai nostri concetti» *analogamente* a come Dio stesso non può far parte, ontologicamente, del mondo e delle cose – soprattutto se si concretizzasse l'eventualità di dover essere (pure) «materia prima» – a modo di «forma immanente», di «anima» o di «soggetto ultimo». «*Omnia enim haec manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale*»¹⁹⁵ e «*Si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia sed intra omnia; immo aliquid omnium*»¹⁹⁶.

A questo punto, come dovrebbe risultare abbastanza evidente, un discorso simile può essere fatto anche per altre coppie concettuali, che indicano corrispondenti coppie metafisiche, adattando il quadro analogico. A tal proposito, prima di passare all'elemento successivo individuato da Maréchal, risulta decisamente opportuno sviluppare ulteriormente un aspetto di questo tema. Nello specifico si può approfondire un'occorrenza nota, a motivo del valore particolare e significativo di questa all'interno del nostro discorso, ovvero il rapporto *potenza-atto*.

Abbiamo sottolineato in più occasioni – come nell'esempio precedente – che Dio in quanto Essere, cioè in quanto essere puro e trascendente, è «sostanzialmente indipendente» dagli enti immanenti e, a maggior ragione, possiamo arrivare a concludere che è «al di sopra di ogni "potenza"» (passiva). In effetti abbiamo fatto presente in più modi che l'essere divino in quanto Causa manifesta la sua esistenza ed è partecipato dagli effetti, attraverso i quali la manifesta, ma non è dipendente da questi. Per determinare l'argomentazione abbiamo fatto ricorso al principio del *primato* dell'*atto* e, conseguentemente, alla coppia *potenza-atto*. In

¹⁹⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 251 [p. 211].

¹⁹⁵ *S. Th.*, I, q. 3, a. 8 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 251 [p. 211].

¹⁹⁶ *S. c. G.*, I, 26 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 251 [p. 211].

questo orizzonte, e per diverse altre ragioni, abbiamo infatti seguito l'autore e abbiamo connotato Dio come Atto in quanto *atto puro d'essere* e, al contempo, abbiamo rimarcato la differenza tra atto generico e atto puro sia nell'essere atto sia rispetto alla potenza.

Ma come dovrebbe configurarsi, in sintesi, la lettura corretta del rapporto potenza-atto rispetto alla dimensione trascendente? Per comprendere meglio ciò, secondo Maréchal, si può certamente continuare a contare sull'*analogia*, secondo le precisazioni fatte prima, e arrivare a riconoscere che – se si guarda sia al significato dei principi metafisici (di potenza e di atto) sia al loro legame generico (tipico del creato) – allora da una parte dobbiamo riconoscere che Dio per alcuni versi può e, anzi, deve essere connotato come atto, nel senso di Atto, ma dall'altra parte dobbiamo riconoscere anche che questo non significa che Dio in quanto atto abbia una corrispettiva potenza (passiva) come se ci fosse una sorta di contraddittorio Dio in potenza o un assurdo Dio in quanto potenza. La predicazione di attualità è sensata nei termini dell'analogia di *attribuzione-proporzione*: nella misura in cui l'atto è l'essere (dell'ente), soprattutto rispetto all'essenza intesa come potenza, Dio in quanto Essere è (l')Atto; la conclusione si può naturalmente presentare in maniera speculare, e corrispondente, affermando che Dio è atto in quanto è l'atto d'essere (*Actus Essendi*) – cioè l'Atto puro scevro di ogni «potenza» (passiva), «purus actus absque permixtione potentiae»¹⁹⁷, e di ogni limitazione generalmente connessa all'essenza – ovvero in quanto è l'Essere semplicissimo, l'Identità stessa dell'essere. Nella dicitura 'semplicissimo' riferita a Dio, infatti, si nega ogni divisione intrinseca e dunque tutte le complementarità di fattori: l'Essere è privo sia di distinzione reale dei principi, come nel caso di essenza ed essere, sia di qualunque composizione interna, «nullo modo compositus, sed omnino simplex»¹⁹⁸.

Il discorso lascia trasparire anche un'altra rilevante questione. Se da una parte questa connotazione esprime il riconoscimento dell'incondizionato nel senso della necessità dell'essere divino – consente di risalire a Dio in quanto “essere che non può non essere” ovvero in quanto Essere necessario – dall'altra parte fa sorgere pure la considerazione per cui, proprio in quanto Atto ed Essere semplicissimo, Dio è Causa autentica e libera. Dio è il Creatore ed è tale perché è sempre se stesso senza limitazioni, esterne o interne, e può quindi rendere ragione del tutto, esterno, che esiste in quanto partecipa del suo fondamento; l'essere trascendente è cioè caratterizzato sia da necessità assoluta sia da spontaneità e da libertà perfette: «Impossibile est Deum agere ex necessitate naturae aut etiam kontrollare ex necessitate quidam morali»¹⁹⁹.

Le ulteriori e importanti implicazioni del nesso necessità-libertà nella trascendenza divina sono per il momento rimandate, onde poter tornare alla linea originaria del discorso. In termini ontologici radicali la conclusione di questo elemento, proposto da Maréchal, è che si può certamente affermare, allo stesso tempo e a livello superficiale, che Dio esiste e che il mondo esiste: l'analogia di proporzionalità ci permette per l'appunto di cogliere l'equivalenza tra il rapporto del creato con la sua (propria) esistenza e il rapporto di Dio con la sua (propria) esistenza. Si tratta di un rilievo importante e inaggrabile. Per accedere a un livello veritativo più autentico, e comprendere cosa significhi davvero l'esistenza nei due diversi casi, è tuttavia indispensabile considerare soprattutto l'*analogia d'essere*, la proporzione d'essere che è naturalmente sottesa alla prima constatazione e che allo stesso tempo la supera: è l'essere in generale, nelle sue forme immanenti, che è (più o meno) proporzionato e si rapporta a Dio, in quanto Essere, non è Dio a essere commisurato all'essere dell'ente qualsiasi o a funzionare da

¹⁹⁷ *S. Th.*, I, q. 9, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 251 [p. 211].

¹⁹⁸ *S. Th.*, I, q. 3, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 251 [pp. 211-212].

¹⁹⁹ *Pot.*, q. 1, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 252 [p. 212]. Il discorso sulla necessità, sulla libertà e sul loro rapporto merita sicuramente un ampio spazio, che in questa sezione non possiamo fornire per non allontanarci troppo dalla linea argomentativa principale. Tuttavia avremo modo di riprendere e approfondire questi temi nei capitoli successivi (in particolare nel quinto e nel sesto).

misura (quantitativa) tra diversi esseri. In sostanza l'attribuzione-proporzione, per quanto possa a sua volta essere connotata come analogia estrinseca o intrinseca a seconda delle accezioni considerate, può arrivare a indicare il livello più proprio di intrinsecità analogica – come nel caso ricordato – ovvero quello che non può essere autenticamente raggiunto mediante la proporzionalità; pur con i suoi limiti, quindi, la proporzione ci consente di rapportare e insieme di distinguere in modo più corretto l'Essere necessario e l'essere contingente.

Il significato e i termini della premessa per cui la nozione di Dio è essenzialmente analogica ora dovrebbero essere più chiari. Nello specifico quello che emerge dalla riflessione interna a questo (secondo) elemento del tomismo è il fatto che solo Dio è ovvero che, rispetto all'essere divino, il mondo non 'è' per quanto di fatto esista. Il senso di questa affermazione verrà meglio articolato più avanti, ma si può anticipare nelle linee essenziali: solo Dio in quanto Essere "è", cioè solo Dio – in quanto è l'Essere e non un essere o il generico essere comune – è l'*Essere stesso sussistente (ipsum Esse subsistens)* e quindi "è", aprioricamente e propriamente, il suo stesso essere. In sostanza non solo Dio esiste ma, più precisamente e radicalmente, è il puro e trascendente atto d'essere (*actus essendi*) e, a confronto, si può dire solo impropriamente che il mondo, in quanto esistente, 'è': il creato infatti 'è' il suo essere solo in senso improprio – in quanto ogni ente del piano immanente in realtà "ha" semplicemente l'essere – ovvero esiste perché nel suo atto partecipa all'Essere che è lo stesso Atto d'essere.

L'articolazione di questo e di altri snodi connessi ci spinge a proporre un ulteriore confronto e a individuare un'altra chiave teoretica che può risultare alquanto efficace: un'acuta analisi circa la metafisica di trascendenza a opera di D. Sacchi. Questa infatti può esserci di grande aiuto nel comprendere meglio la natura e gli sviluppi intrecciati di questi cruciali passaggi – l'analogia e l'aprioricità, l'esistenza e la totalità, la trascendenza e l'essere di Dio – all'interno di una dottrina neoscolastica più radicale e rigorizzata. Premettiamo che questo genere di approfondimenti si avvicinano di più alle occasioni in cui – per fornire l'esempio più chiaro – ci confrontiamo con le importanti riflessioni di Melchiorre che non riguardano direttamente l'opera di Maréchal ma ci risultano di insostituibile supporto per le argomentazioni sull'analogia. Il fine di questa operazione, infatti, non consiste propriamente nella presentazione del pensiero di Maréchal quanto nella sua problematizzazione e, per trarre gli adeguati guadagni, dobbiamo considerare questi passaggi nel loro insieme e nella ricapitolazione che avverrà nel raffronto teoretico a conclusione di questa ricerca.

Il perché di questa scelta e di questa referenza esplicativa emerge bene quando Sacchi attribuisce a G. Bontadini – pensatore che aveva dimostrato attenzione e interesse per la proposta speculativa di Maréchal – la «*più limpida e cristallina affermazione dell'esistenza di Dio cui la filosofia dell'Occidente sia mai pervenuta in tutta la sua storia*» in forza del fatto di aver portato alla luce «qualcosa che forse nella tradizione aristotelico-tomista è sempre rimasto latente o implicito, e cioè che l'esistenza di Dio non si inferisce propriamente dal "mondo" [...], perché la considerazione del mondo o dell'esperienza, o meglio il rilevamento di certe sue peculiari caratteristiche, serve soltanto a imporre l'affermazione della *trascendenza* di Dio. [...] il fatto che il mondo sia in divenire mi impone di considerarlo come non-Dio e, quindi, come creato da Dio: il mutamento attesta infatti una limitazione che non ha senso riferire all'essere originario o assoluto, al di là del quale, per definizione, non c'è nulla [...]. *Se la totalità fosse in divenire, allora, prima di subire un incremento o dopo aver subito un decremento, essa sarebbe al tempo stesso illimitata (perché totalità) e limitata (perché incrementabile)*». In questo senso la molteplicità e, a maggior ragione, il mutamento manifestano di per sé l'impossibilità di intenderli come totalità del reale: l'esistenza di Dio è sostanzialmente già racchiusa «in quel "Principio di Parmenide" che si configura come il

corollario metafisico di un principio di non contraddizione assunto primariamente in veste logica (= *non est simul adfirmare et negare*)»²⁰⁰.

Tornando al dettato di Maréchal, sulla scorta di queste osservazioni, possiamo affermare che l'analogia ci ha dunque permesso di giungere ancora una volta a una conoscenza più adeguata, anche se non immediata, e questa – come abbiamo precisato – verrà approfondita più avanti. Per il momento abbiamo comunque guadagnato un altro tassello teoretico sul concetto di analogia e circa il corretto modo di declinare l'idea di Dio: se proporzionalisticamente si può affermare che Dio è Dio come il mondo è il mondo, a livello di proporzione d'essere Dio è Dio in modo sia simile sia diverso da come il mondo è il mondo Perché? Perché è Dio il principale e vero referente dell'essere: Dio non “esiste” semplicemente, Dio è – è l'essere a fondamento del principio di identità e di non-contraddizione – mentre il mondo ‘è’ solo nel senso che esiste (in virtù dell'essere divino) e nella misura in cui esiste.

Terzo elemento. Attraverso le (due) precedenti argomentazioni, atte a delucidare i motivi della particolarità del divino ovvero a spiegare perché la nozione di Dio non può che avere una dimensione radicalmente *analogica*, si è cercato (anche) di rendere ragione del fatto che un simile discorso è possibile perché Dio, pur nella sua trascendenza reale e ideale, è realmente oggetto della nostra conoscenza²⁰¹.

Si è arrivati ad alcuni risvolti interessanti e dirimenti: 1) in una forma di via negativa, si è affermato che Dio in quanto tale «non è «rappresentabile»», è ‘altro’ dalla normale concettualità – soprattutto se intrisa di immaginazione – e che la sua nozione non ricade in modo né diretto né indiretto – nei sensi specificati – sotto le categorie; 2) allo stesso tempo, in una corrispondente via positiva per eminenza, sono anche state indicate le chiavi di volta delle argomentazioni basate appunto sull'analogia, le aperture speculative possibili al mistero dell'essere divino. Si tratta ora di esplicitare con Maréchal un serie di passaggi intermedi che ci permetteranno di giungere a una rigorizzazione, a una chiarificazione delle condizioni di possibilità dell'inferenza analogica e quindi a una migliore comprensione – con una caratura critica leggermente maggiore – dell'orizzonte delle relazione sottese: quella tra Dio e gli altri oggetti e quella tra la sua idea e gli altri concetti.

Abbiamo spesso specificato che si sta tentando di far collimare filosofia trascendentale e metafisica del trascendente attraverso l'analogia e in definitiva dobbiamo ora cercare di comprendere maggiormente questa convergenza di versanti: da una parte il rapporto tra Dio e la sua nozione e, dall'altra parte, ciò che esperiamo sensibilmente, che rappresentiamo astrattamente e che, naturalmente, definiamo categorialmente. Proprio in vista di questo

²⁰⁰ Il riferimento è a G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 213. Questa rigorizzazione del procedimento a posteriori consente anche di rettificare la classica prova anselmiano-cartesiana e, nello specifico, si sostanzia nell'evidenziare il vero valore del principio di non contraddizione: esso fonda contemporaneamente la ‘rivelazione’ logico-ontologica dell'esistenza di Dio (come conseguenza principale) e lo stesso principio di causa. Questa fondamentale scoperta – che sancisce la differenza tra causa del divenire e causa dell'essere – viene così presentata: «ora *non si attribuisce più l'essere a un'essenza infinita* – con ciò prestando il fianco alla ben nota accusa di passare indebitamente dall'ordine ideale a quello reale – ma, viceversa, *si attribuisce l'infinità all'essere*». In altri termini non si parte da un'ipotetica idea dell'infinito per asserire «*l'infinito deve esistere*» ma si constata che ciò che esiste, in quanto essere, non può venire originariamente limitato dal non essere – l'essere vero e proprio non può non essere – e che quindi «*l'esistente deve essere infinito*»; proprio perché ciò non si dà nel piano dell'immanenza, non resta che traguardare al piano della trascendenza e passare dall'esistente in genere all'essere. In questo orizzonte si dispiega il significato di ciò che abbiamo riscontrato (anche) in Maréchal e che riprenderemo più avanti: «soltanto l'Assoluto propriamente è, è essere (anzi, è l'Essere stesso sussistente, secondo la definizione di S. Tommaso d'Aquino). Tutto il resto non è: non nel senso che sia un'illusione e, quindi, nulla [...], ma nel senso che, anche quando esiste (questo appunto è il termine appropriato per il finito: ec-sistere), non è l'essere, ma *ha l'essere*». D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Edizioni Studium, (La Dialettica, 29), Roma 2007, pp. 69-71, 105.

²⁰¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 252 [p. 212].

obiettivo, e per continuare a evitare talune contraddizioni e prevenire alcune spontanee obiezioni, si rivisiteranno in una chiave specifica, per tappe salienti, alcuni dei punti più saldi e contestualmente verranno indicati dei rimandi specifici alle fondamentali riflessioni di Melchiorre.

A) La condizione *a priori* basilare perché si dia la possibilità di conoscere Dio, «attraverso l'esercizio naturale della nostra intelligenza», è necessariamente ed evidentemente l'esistenza di «un certo legame» e soprattutto di una certa proporzione «tra l'essere di Dio», cioè l'essere in senso assoluto, e «l'essere degli oggetti predicamentali» ovvero l'essere in senso relativo. Il criticismo non ignora tale questione, ma la mantiene a livello problematico nella differenza tra intelletto e ragione.

B) Questo legame a base proporzionale, nello specifico, non può caratterizzarsi come quelle analogie improprie, eccessivamente estrinseche o potenzialmente fuorvianti, le quali sono di fatto similitudini traducibili «in un concetto "univoco"» e, magari, pretendono proprio di basarsi su di una realtà univoca. Si è sottolineato in più modi che tra Dio e gli esseri finiti non può esistere simmetria e quindi neppure «una misura comune». Vi sono però diversi orientamenti che hanno provato a risolvere la problematicità della filosofia kantiana, prima ricordata, proprio attraverso simili prospettive.

C) La necessità dell'analogia per comprendere l'essere stesso è comunque innegabile. Tra la pura «equivocità», cioè la completa «assenza di legame oggettivo nonostante l'omonimia», e la pura «univocità», cioè la «comunione astratta» e irrealistica «in un concetto oggettivo omogeneo», non resta che una soluzione – per quanto possa essere meno immediata e semplice da articolare – ovvero un «termine medio» ma non di compromesso: questa è appunto «l'*analogia*»²⁰² in quanto analogia dell'essere ovvero in quanto *logos*. Essa è la dimensione autentica e intrinseca del reale, l'espressione propria e originaria dell'orizzonte logico-ontologico e la figura metafisica della realtà e del sapere.

D) In termini epistemologico-ontologici (sintetici) l'*analogia* in generale può essere connotata come una «similitudine parziale» e precisa, cioè strutturata solo su alcuni aspetti ma con un senso compiuto e determinato (e dunque per nulla arbitrario), e soprattutto – particolare importante e ricco di ulteriori articolazioni nella distinzione tra i tipi di analogia – come un proporzione «fondata interamente» su un unico riferimento, sull'analogato principale cui sono necessariamente proporzionati i diversi elementi. In altri termini essa è fondata «su una *relazione* di unità oggettiva» – «senza nessuna univocità, neanche minima» – «tra termini non identici» e quindi, se considerata al livello più profondo, si presenta come *attribuzione-proporzione d'essere*²⁰³: «Neque enim in iis quae analogice dicuntur est una ratio, sicut est in

²⁰² L'autore, nell'indicare una connotazione significativa per l'analogia, rimanda a *S. Th.*, I, q. 4, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 252 [p. 212].

²⁰³ Al fine di comprendere meglio la questione analogica in Maréchal – come anticipato – si può seguire la parte iniziale dell'efficace articolazione, proposta da Melchiorre, circa la progressione del pensiero di Tommaso d'Aquino. Nella «stagione del *De Veritate*» sembra prevalere «un pensiero proporzionalistico», a causa dell'avvertita difficoltà nell'esprimere un nesso di «effettiva partecipazione» nella «differenza ontologica»; in questo modo, tuttavia, si avrebbe una similitudine «*secundum aliud ad aliud*», basata sui modi e a rischio di equivocazione, e non quella analogia completa che viene indicata, ad esempio nel *Commento alle Sentenze*, «*secundum intentionem et secundum esse*». Inoltre diventa difficile considerare i «modi senza *traguardare* alle forme». Tommaso allora riconsidera la natura della 'identità' di conoscente e conosciuto in senso «*intenzionale*» e propone una similitudine di caratura analogica, con Dio, capace di tener ferma «la trascendenza» perché «non implica una identità d'essere». La presenza del divino è «originaria» ma non costituisce una «equazione con l'essere della forma formante»; si salva così la «corrispondenza di realtà» e l'essere trascendente. Tuttavia si presenta un problema. Nella conoscenza del divino anche l'analogia in quanto proporzionalità richiede comunque un rapporto «alla *stessa essenza divina*»: in essa si «esige la notizia dei rispettivi soggetti» e si «sottende» pure «una qualche *medietà*»; questo *medium*, anzi, «è costituito dal soggetto maggiore, cioè da Dio stesso». Si scopre allora che siamo ancora alla «superficie dell'intelligenza analogica»: «la similitudine delle proporzioni troverà allora la propria verità in un rapporto di partecipazione e si convertirà in una proporzione di

univocis; neque totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat *diversas proportiones ad aliquid unum*²⁰⁴, «Quae de pluribus analogice dicuntur necesse est quod dicantur *per respectum ad aliquid unum*»²⁰⁵.

E) In ultima istanza questo «aliquid unum» delle proporzioni, in particolare se si sta considerando il piano logico-ontologico, non può avere solo valore ipotetico e non può che essere un elemento unico ed eminentemente metafisico: può essere riconosciuto, almeno secondo gli scolastici e in particolare secondo Tommaso d'Aquino, appunto nell'essere di Dio. Questo ragguaglio conclusivo del terzo punto sintetizza e rimarca due fattori: E 1) da una parte Dio rientra e, anzi, non può non rientrare – in modo diretto o in modo indiretto – nella costituzione delle proporzioni e nelle relazioni tra le stesse proporzioni; E 2) dall'altra parte proprio la proporzione d'essere ci rende più chiaro il fatto che occorre discernere adeguatamente l'unicità dell'essere divino, la sua rilevanza fondamentale e la sua ulteriorità rispetto a ogni proporzionato. In sostanza l'ultimo di questi punti saldi sottolinea che Dio è l'*analogato principale* per eccellenza e non è mai, propriamente, un analogato qualsiasi: in realtà l'essere divino – per quanto possa certamente comparire secondo proporzionalità tra i 'rapportati' – è ciò che costituisce il fondamento delle proporzioni e quindi non può essere proporzionato intrinsecamente a qualcos'altro. Dio è sempre presente nel discorso analogico, ma non può semplicisticamente comparire come un elemento qualsiasi, anche quando è compreso nella citata proporzionalità tra rapporti, o come un mera unità di misura, proporzionata ad altro, e neppure come limitante e riduttiva parte "complementare"²⁰⁶.

similitudini». Melchiorre chiarisce con estrema precisione questo ragguaglio essenziale (nota 18): «In tal senso è stato giustamente notato che l'analogia di proporzionalità non è che un'applicazione dell'analogia di attribuzione (G. Righi, *Studio sull'analogia in S. Tommaso*, Marzorati, Milano 1981, pp. 108, 137). Aggiungerei che questa dipendenza vale in senso costitutivo, mentre, stando al percorso conoscitivo e alle vie dell'espressione, si potrebbe dire al contrario che l'attribuzione è disgelata, o quanto meno chiarita, attraverso la proporzionalità». Rispetto all'*aliud ad aliud* occorre dunque un'integrazione: «il *medium* che rende possibile l'*ad* si dà infatti come un'*interessenza* e si comunica per se stesso nella similitudine che lo nomina»; si individua così il circolo virtuoso dell'analogia «che ritorna sul proprio principio» e cioè «sulla *forma Dei*». Nelle altre opere maggiori, a cominciare dal *De Potentia*, Tommaso porta a compimento queste riflessioni e chiarisce «quale sia la corrispondenza ontologica che, in definitiva, rende possibile il nesso intenzionale con il divino»: «la divergenza» tra «forma del divino», nella conoscenza, e «essere stesso di Dio» è mediata «dal concetto di partecipazione»; nella *Summa* si arriva all'affermazione «di una *communicatio in forma secundum analogiam tantum*» (*S. Th.*, I, q. 4, a. 3). «L'ente» viene connotato come «determinazione dell'essere» nel senso di «similitudine finita dell'infinita perfezione» e «il molteplice», per conseguenza, «ha il suo senso nella *reductio in unum*» (*S. c. G.*, II, 15): proprio tale *reductio*, colta «nella diversità», può essere «tradotta in una *proportio ad unum*» (*Compendium theologiae*, I, 1, c. 27); in virtù «dell'unità radicale, l'unità delle proporzioni ascendenti» costituisce così «un sistema di proporzioni». V. Melchiorre, *La via analogica*, cit., pp. 272-281.

²⁰⁴ *S. Th.*, I, q. 13, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 252 [pp. 212].

²⁰⁵ *S. Th.*, I, q. 13, a. 6 e cfr. *S. c. G.*, I, 29 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 252 [p. 212].

²⁰⁶ Per comprendere meglio tale orizzonte analogico, come nell'occorrenza precedente, si può opportunamente seguire una ulteriore parte del ricco discorso con cui Melchiorre ricostruisce teoreticamente la progressione del pensiero di Tommaso d'Aquino. Il nucleo del guadagno speculativo riguarda la *proportio ad invicem*: risulta indispensabile comprendere che «La proporzionalità come similitudine di proporzioni non potrebbe darsi senza una proporzione di similitudini ed è ultimamente rivelatrice proprio di questa similitudine»; il senso della proporzionalità è stato reinterpretato «in forza del *medium* sotteso alle proporzioni». Anche nel riflettere sulla differenza tra due modi di rapportarsi a Dio (etico e contemplativo), Tommaso fa capire che «la prospettiva della similitudine» è aperta ai due sensi ma in un caso ci troviamo «nella analogia di proporzionalità» tra «il nostro modo d'esistere e il modo d'essere di Dio» e, così, si è «distanti proprio da ciò che costituisce l'analogia, dall'unità che apparenta i diversi»: la «similitudine dei soggetti». Anzi, la questione «va al di là della stessa *analogia proportionalitatis*» e riguarda «ogni processo di tipo 'logico'» e distintivo: «il pensiero analogico» deve giungere «a contrarsi nella forma dell'*analogia attributionis* per dire più propriamente di Dio». Ciò «non oltrepassa l'astrazione», perché i nomi divini sono ricavati dall'esperienza, ma apre all'«*excessum*» – «*Dio è sapiente*» in quanto «pienezza della sapienza» – in forza della «forma delle attribuzioni» e permette la distinzione «risolutiva» tra «*res significata*» e «*modus significandi*». Melchiorre sottolinea l'emergente possibilità di sintetizzare «i contrari dicendone ad un tempo l'identità e la differenza». La «medietà» e la

In questo terzo elemento Maréchal ha voluto evidenziare che l'essere divino è il costitutivo del *logos*, è *Logos*, cioè è il «termine principale dell'analogia», della proporzione logico-ontologica e di tutte le relazioni rintracciabili «negli altri oggetti del nostro pensiero». «Nessun altro essere potrebbe occupare questa posizione unica e dominante»²⁰⁷. Questo guadagno è imprescindibile per cogliere il nucleo della differenza – la quale di per sé non si traduce in incompatibilità assoluta – tra la filosofia critica e la metafisica tomista: nella misura in cui Kant riconosce o quantomeno sottintende svariati riferimenti analogici, egli sta compiendo un'operazione importante che, però, può diventare contraddittoria se viene fatta in controtendenza rispetto a ciò che abbiamo qui riassunto. Se si nega o comunque si mette da parte la trascendenza dell'essere, ovvero l'essere trascendente che rappresenta l'implicito e strutturale rimando di ogni analogia, al contempo si toglie al discorso analogico il suo senso o, alla meno peggio, lo si inficia nella misura in cui lo si aliena da quello che abbiamo indicato come il fattore essenziale.

Quarto elemento. In forza dei passaggi precedenti possiamo concludere, in questo punto, la delimitazione essenziale del recupero di specifici nuclei del pensiero di Tommaso d'Aquino operata da Maréchal. Nello specifico possiamo notare che l'ultimo elemento da prendere in considerazione emerge proprio alla stregua di una naturale conseguenza rispetto alle premesse – ovvero rispetto alle affermazioni che si possono trarre in seguito alle precedenti e sintetiche riflessioni sull'*analogia* in generale e sulla sua applicazione alla nozione di Dio in particolare – e che ci spinge conseguentemente a proseguire la via dei ragguagli teoretici.

In realtà, come nel caso dell'elemento precedente, anche in questo frangente si vuole approntare da subito una soluzione ad alcune difficoltà circa la natura «di queste relazioni d'analogia che convergono nell'essere divino» anche in vista del fronte critico. In base a quanto evidenziato, dovrebbe essere consequenziale il considerare tali relazioni a livello logico-ontologico e non come una qualunque ipotesi verificabile o come «un sistema *sovraggiunto* in un secondo momento». In altri termini: i legami di tipo proporzionale, e proporzionalistico, non dovrebbero essere intesi come mere interpretazioni, come rapporti arbitrariamente figurati e unificati «sotto un ideale comune», rispetto a «oggetti già costituiti». Ciascuna forma di analogicità rappresenta un 'fatto' e non è indipendente dall'oggetto, bensì, come elemento che «nasce con l'oggetto», gli resta essenzialmente inerente²⁰⁸.

A rigore, sulla base della prospettiva metafisica sostenuta, si deve anzi affermare che «l'essere dell'oggetto finito è proprio *il termine inferiore* di questo rapporto analogico». Se infatti si considera «la totalità degli enti», risulta che essa non è ontologicamente omogenea, cioè non è composta solo da entità equivalenti, e che anche nel momento in cui si predica l'esistenza di tutto ciò che esiste, bisogna considerare l'asimmetria e la gerarchia del reale. Per fornire una esemplificazione significativa di questa riflessione, si può considerare quanto emerge dalla dialettica sottesa tra le prime tre vie tomiste e la quarta. Vi è una differenza metafisica di base e, per quanto ricca di sviluppi, è abbastanza semplice: da una parte vi è

«partecipazione» sottese all'analogia, e alla metafora, si ritrovano ad esempio nella «figura del *Verbum* [...] incarnato ove finito e infinito» sono «dati in perfetta intimità». Anzi, in Tommaso sussiste un legame – in virtù di quel sotteso «*medium* di partecipazione» che porta dalla «proporzionalità» alla «attribuzione» – anche tra concetti e nomi «che dicono *propriamente*» di Dio, «come bontà, sapienza, giustizia, essere, ecc.», per «comprensione infinita e universale» e quelli «che dicono *impropriamente*» e simbolicamente; proprio questo intreccio emerge nella questione della loro predicazione – sempre sotto il rispetto della «*res*» e di quello del «*modus*» – «*per prius et posterius*» ovvero del loro valere primariamente o secondariamente «*in Deo*» piuttosto che «*in creaturis*». V. Melchiorre, *La via analogica*, cit., pp. 281-294. Per un ulteriore ragguaglio cfr. E. Nicoletti, *L'analogia in S. Tommaso*, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, cit., pp. 146-161.

²⁰⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 252 [p. 212].

²⁰⁸ Cfr. *ibi*, pp. 252-253 [p. 212].

l'Essere creatore, trascendente, che esiste perché è «per essenza» ovvero per definizione e dall'altra vi sono gli enti creati, i quali esistono perché sono «partecipanti» all'essere²⁰⁹.

Se non si perviene a questo genere di comprensione, si rischia inevitabilmente lo scacco rintracciabile nelle antinomie kantiane, l'impossibilità di ottenere razionalmente la risposta alle domande sulla natura del mondo stesso. Certo, se anche la teoria di Kant venisse integrata con quanto guadagnato finora, non mancherebbero alcune ulteriori questioni speculative derivanti proprio dal fronte metafisico a cominciare dalla creazione; d'altra parte lo stesso Tommaso d'Aquino riconosce la necessità di chiarire e razionalizzare alcuni snodi, in questo ambito, e Maréchal ritiene opportuno riprendere proprio alcune argomentazioni dell'Aquinate per cercare di dipanare taluni dubbi in merito ai rapporti tra gli essenziali concetti di analogia, creazione e partecipazione.

Innanzitutto occorre tenere presente che l'azione creatrice in Dio è identica al suo stesso essere – in quanto nell'Essere semplicissimo non possono venire realmente distinti essere e azione – mentre l'effetto ovvero la «"creazione" nelle creature» è altro da Dio ed è precisamente lo stesso «essere» creaturale in quanto essere «partecipato» (le creature sono «entia per participationem»). In questi frangenti pure la terminologia può essere difficoltosa: «Creatio [...] est emanatio totius entis a causa universalis»²¹⁰. Nella prospettiva metafisica in oggetto con «emanazione» non si intende certo una contraddittoria trasmissione di sostanza o la condivisione/ricezione necessaria di potenza (passiva o attiva) da un essere teoricamente unitario: questa sarebbe una forma di panteismo, o comunque di immanentismo, nel quale il «prodotto» sarebbe di fatto coevo o coeterno, rispetto al Principio, anche a dispetto della eventuale (e indefinibile) preesistenza del fondamento. Il significato cui si mira, secondo l'*analogia* in senso forte, è «una posizione totale dell'effetto» da parte dell'Assoluto, una costituzione ontologica dell'ente relativo a partire dal non-essere (dal 'nulla') di questo stesso ente: «ex nihilo sui et subjecti»; «Creatio non est *mutatio*, nisi secundum modum intelligendi tantum»²¹¹.

Se si riuscisse a comprendere l'autentica dimensione del principio di creazione, ovvero il senso in cui la creazione può essere conseguentemente e oggettivamente presentata, allora potremmo risolvere non poche difficoltà metafisiche e critiche. Il mondo può sembrare autonomo o a sé stante perché la creazione non è propriamente un oggetto fenomenologico; dal punto di vista dell'effetto rispetto al vero Principio e, cioè, alla Causa dell'essere, la creazione è tuttavia «la relazione *costitutiva* dell'essere creato»: «Unde relinquitur quod *creatio in creatura* non sit nisi *relatio* quaedam ad creatorem ut ad *principium sui esse*»²¹². Data questa premessa, bisogna osservare che, a maggior ragione, il «rapporto ontologico totale della creatura» con il Creatore non può essere ridotto al «primo momento della creazione»: al di là della non evidenza immediata, la creazione è 'continua'. Dal «sussistere di questo rapporto dipende» infatti, «in ogni momento, la conservazione dell'essere creato»: proprio questo, nella sua contingenza, «rimane interamente sospeso all'atto creatore», all'azione dell'Essere necessario, «per mezzo del quale continua ad essere»²¹³.

5.2. La trascendenza: dall'essere in quanto analogo a Dio in quanto Essere

Da questa ricognizione di Maréchal attraverso quattro elementi, essenziali e concatenati, dovrebbe risultare più facile comprendere un'avvertenza di fondo della dottrina di Tommaso d'Aquino. Abbiamo dimostrato che la nozione di Dio non può che avere una dimensione

²⁰⁹ Cfr. *ibi*, p. 253 [pp. 212-213].

²¹⁰ *S. Th.*, I, q. 45, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 253 [p. 213].

²¹¹ *S. Th.*, I, q. 45, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 253 [p. 213].

²¹² *S. Th.*, I, q. 45, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 253 [p. 213].

²¹³ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 253 [p. 213].

radicalmente *analogica* e che ciò è possibile perché lo stesso Dio è realmente oggetto di conoscenza ma a fronte della *trascendenza* propria dell'*Essere sussistente*; abbiamo argomentato in merito al fatto che l'essere divino è l'Essere stesso, il *Logos* e, cioè, il termine principale dell'analogia come *proporzione logico-ontologica*; abbiamo così rilevato la differenza metafisica di base, la quale mostra da una parte l'Essere creatore, trascendente, che esiste perché è per essenza e, dall'altra parte, gli enti creati, i quali esistono perché sono "partecipanti" all'essere. Quale correttivo si può trarre? Alcuni dei più frequenti errori filosofici, e in generale speculativi, tra quelli dovuti all'oblio del livello *analogico* profondo – ovvero dell'autentico orizzonte del *logos* – consistono nell'ignorare la contraddittorietà dell'assolutizzazione del relativo, nel limitare la natura dell'esperienza alla sola ricezione del dato e, quindi, nel ritenere che ciò che è limitato possa esistere e possa spiegarsi da solo²¹⁴. La retta lettura dell'analogia e del principio di creazione ci permette di evitare di rendere uno o più degli oggetti del mondo, semplicemente in quanto esistenti, dei "corrispondenti" enti «assoluti» o comunque degli elementi «in se stessi sussistenti». In forza della metafisica, diversamente rispetto a quanto avviene nella dialettica trascendentale e nella filosofia kantiana in generale, siamo in grado di determinare teoreticamente la relatività – e la contraddittorietà dell'assolutizzazione – dell'esistenza di ciò che è "commisto", l'impossibilità dell'autonomia di ciò che comprende essere e non-essere e quindi, parallelamente al rilievo circa l'«indigenza ontologica», possiamo evidenziare l'«esigenza» di un autentico e trascendente «principio d'essere»²¹⁵.

Nella prospettiva critica moderna, anche al di là delle intenzioni effettive nell'individuazione dell'incondizionato, gli elementi relativi rilevati sono sottovalutati: se si guarda all'analisi dell'esperienza e delle prove dell'esistenza di Dio, sembra che essi non riescano a far scaturire una vera e propria ricerca della loro ragion d'essere e che, per molti versi, siano trattati come aspetti secondari e collaterali. Nella prospettiva scolastica questi stessi elementi risultano connotazioni «radicali» degli enti mondani – e dunque lo sono tanto nei successivi momenti della loro esistenza «quanto nel primo» – e rappresentano una tappa fondamentale della scoperta dello statuto ontologico del reale, attraverso la medesima riflessione sull'esperienza, ovvero rivelano la necessità di un'ulteriore spiegazione. «Hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione: dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse»²¹⁶.

Pur senza scendere nei dettagli, dovrebbe risultare abbastanza chiaro che questi errori assolutizzanti di stampo relativistico sono complementari ad altre tipologie di fallacia con cui ci siamo, direttamente o indirettamente, confrontati. Naturalmente Maréchal segue Tommaso d'Aquino anche in questo discorso e, attraverso l'orizzonte della sua dottrina, tenta di richiamare l'attenzione anche su di un altro gruppo di errori – di orientamento simile al precedente ma per alcuni aspetti 'opposto' – e di chiarire che pure questa variante deriva sempre dal fraintendimento dell'*analogia*. Queste sono le prospettive che riconoscono l'assoluto come altro dal relativo – contrariamente alle precedenti – ma, nonostante questo, lo relativizzano, lo rendono più o meno omogeneo al finito e dunque annullano la trascendenza

²¹⁴ Una sintesi precisa di alcuni degli aspetti essenziali messi in campo si può trarre dalle riflessioni di Sacchi: «La differenza fra l'Essere e gli enti è tutta qui: questi ultimi, anche quando non sono un nulla perché esistono e sono reali, semplicemente "partecipano" l'essere, ossia lo ricevono da ciò che propriamente è. La figura dell'essere partecipato (espressione della Scolastica medioevale per indicare la creatura, cioè questa singolare realtà che in un certo senso è pur non essendo, ovvero è, ma non per forza propria) costituisce appunto il *tertium* non contraddittorio che, insinuandosi fra l'essere *simpliciter* – che è poi l'essere originario – e il puro nulla, consente di leggere l'esperienza senza tradire il *logos* o, se si preferisce, di rimanere fedeli a quest'ultimo senza negare l'esperienza». D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, cit., pp. 105-106.

²¹⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 253 [p. 213].

²¹⁶ *S. Th.*, I, q. 104, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 253 [pp. 213].

in modo più o meno consapevole. Si può tentare una grande sintesi esemplificativa dell'operazione e della conclusione: quando si cerca di livellare l'ordine dell'essere sull'ordine del divenire, e nella misura in cui si pretende che il piano immanente sia l'unica realtà, allora o si sta abdicando all'approfondimento teoretico dell'essenza della realtà o si è arrivati a ritenere che il rapporto d'essere della creatura a Dio (eventualmente riconosciuto), pur nella sua radicalità, sia «completamente paragonabile» al rapporto dell'effetto alla causa per come appare «nell'ordine della nostra» immediata «esperienza».

Stante la descrizione generale, e in vista del tentativo di risoluzione dell'errore, quali sono però i passaggi che identificano un tale schema? Come si voleva suggerire in occasione dell'analisi del quarto elemento tomistico da recuperare, quando sono state citate le antinomie kantiane, anche in questo caso i fattori da considerare sono fisici e metafisici.

Primo passaggio. Per la precisione si devono innanzitutto distinguere una causalità 'prima' (metafisica) e una causalità 'seconda' (fisica): in realtà la seconda ha una sua immediatezza, mentre la prima deve essere dimostrata; dal momento che la seconda ha per noi un'evidenza che la prima non ha, si partirà proprio dalla dimensione fisica.

Secondo passaggio. In seconda battuta, dunque, all'interno della causalità seconda – la quale è «soltanto una causalità "secundum fieri"» e non «una causalità "secundum esse"» – si devono distinguere i fattori costitutivi ovvero tre elementi: A) «l'agente», B) «il fieri o il "divenire"» che porta all'effetto, C) «l'effetto in se stesso». Quest'ultimo (C) può essere considerato per molti versi autonomo, ma solo perché è ricevuto in un «"soggetto" preesistente» (in una potenza fisica come la materia individua) e vi trova quelle condizioni di sussistenza «che gli permettono di rompere», di staccarsi dalla sua causa produttrice. Al contrario il «divenire» (B) nel senso di «fieri» – «pur distinguendosi» comunque dall'agente a livello di ragione e pur «svilupandosi» nel paziente – «resta inseparabile dall'azione causale» dell'agente e non ha realtà in sé: tale divenire segna «l'applicazione», e l'evoluzione, di questa causalità e dunque può e, anzi, 'deve' venire meno con essa senza per questo incidere davvero sulla successiva esistenza dell'effetto.

Terzo passaggio. In ultima istanza si sancisce una traslazione più netta dalla fisica alla metafisica: è il passaggio in cui si riconosce l'insufficienza di una simile causalità 'estrinseca' per spiegare molti aspetti del mondo stesso – ad esempio, per richiamarsi a Kant, la libertà e il rapporto tra la contingenza e la necessità – e si cerca di approdare a una ragione fondamentale e totalizzante. Nell'azione creatrice si può trovare questo fondamento logico-ontologico: ci si trova di fronte a una causalità «secundum esse» e, in questo caso, bisogna superare la differenza ontica e considerare essenzialmente l'orizzonte dell'*analogia* e la connessa differenza ontologica²¹⁷.

Che cosa significa? Da una parte dobbiamo certamente riconoscere che possiamo 'ricostruire' tale livello superiore di causalità in virtù della sua somiglianza con l'altro, dal quale non possiamo non prendere le mosse; dall'altra parte, sempre su questa linea, dobbiamo però riconoscere anche le differenze e, in particolare, il fatto che ci sono e, anzi, ci possono essere soltanto due termini: l'agente e l'effetto. Il motivo di questa 'riduzione' da tre a due elementi è per l'appunto metafisico: in questo fronte l'effetto «è solo effetto», cioè esiste ma è un non-essere rispetto alla causa, e data questa disparità riscontrabile tra l'essere-causa e l'essere-effetto perde senso trattare il "fieri" come un fattore a sé stante. In altri termini: a questo livello non ha senso parlare di un divenire della causa e quindi si deve affermare che, rispetto all'effetto (fisico) del "fieri", questo effetto è tale solo rispetto all'agente; anzi, questo effetto non solo non viene originato da un divenire ma, semmai, potrebbe essere considerato esso stesso la realtà di quel divenire riscontrato nel livello causale fisico. In definitiva si deve

²¹⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 253-254 [pp. 213-214].

concludere che il medesimo divenire resta estraneo a questa accezione o, meglio, diventa un aspetto problematico da risolvere.

In questo ultimo passaggio si vuole mettere bene in luce l'importanza di una simile connotazione. Maréchal sostiene che, in sostanza, l'effetto "secondo l'essere" non può che essere ontologicamente limitato e non può essere considerato davvero autonomo. In questo caso non può esservi quella sorta di completamento che si ha tra la causa fisica, con il suo divenire, e un sostrato di riferimento; l'azione della causa dell'essere «non incontra» e non può incontrare, in nessun modo, «alcun soggetto» (o materia) «preesistente su cui innestarsi» e quindi l'effetto corrispondente «rimane nella dipendenza» essenziale e immediata «dalla sua causa», nella sussistenza «che la causa stessa gli comunica». Nell'orizzonte della trascendenza il divenire, in quanto passaggio non-essere/essere, non è identificabile con l'essere – infatti l'essere finito non realizza in pieno il principio di identità, e di non contraddizione, come invece può fare l'essere infinito – e quindi non può che essere avulso dal rapporto agente-effetto.

Il discorso sarebbe più ampio e ricco ma, a costo di una eccessiva semplificazione, possiamo azzardare che quanto è stato presentato indica alcuni aspetti della differenza tra causa *essendi* e causa *fiendi* ed è ciò che, come anticipato, segna il limite metafisico del divenire. Ne discende anche una differenza radicale fra l'essere agente della causa prima e l'essere agente di una causa seconda. In altri termini: l'essere creato, in quanto effetto esistente nell'orizzonte della causalità prima, non può sussistere senza l'agente causante; una conseguenza perspicua consiste nel fatto che da una parte questo effetto è più differente dall'agente di quanto non lo sia l'effetto del *fiendi* dall'agente del *fiendi*, nella causalità seconda, e che dall'altra parte l'effetto nella causalità prima risulta «più inseparabile dall'atto creatore» – il quale si identifica con l'essere creatore – «di quanto non lo sia il *fiendi* o il "divenire" dall'attività dell'agente» nella causalità seconda²¹⁸.

Primo punto. Compiendo una sintesi teoretica rielaborativa delle considerazioni e dei passaggi riportati, si può dunque affermare, per prima cosa, che abbiamo guadagnato con una certa sicurezza una caratteristica complessiva importante dell'«essere creato»: esso normalmente è l'unico oggetto o, se si preferisce, livello d'oggetto «direttamente accessibile alle intelligenze finite» – è il mondo dell'esperienza evidenziato dal kantismo – ma resterebbe ultimamente inspiegabile, ed anzi inintelligibile, se non vi fosse la possibilità di un oltrepasamento dell'esperienza in forza delle stesse condizioni che rendono possibile l'esperienza.

Secondo punto. Proseguendo verso un altro ed essenziale punto, da una parte abbiamo notato che vi sono precise proporzioni nei rapporti tra i principi dell'essere: queste proporzioni di rapporti ci permettono di conoscere e (per di più) di conoscere in modo oggettivo. Dall'altra parte abbiamo compreso che ciò è possibile perché vi sono precise proporzioni tra gli stessi principi dell'essere, i quali ci permettono di accedere persino al fondamento logico-ontologico della conoscenza oggettiva e della medesima realtà; queste proporzioni (e proporzioni di rapporti) convergono nel «rapporto analogico» fondamentale «degli esseri creati al loro «analogatum princeps», l'essere divino» sussistente. Questo rapporto, oltre a non essere un'estrinseca e arbitraria relazione e nemmeno una banale corrispondenza quantitativa, è precisamente il fattore logico-ontologico principale, quello che li costituisce «per ciò che sono» – che «riguarda ognuno di essi nella totalità del proprio essere» – «intrinsecamente», e incontraddittoriamente, e che va recuperato nel dialogo che Maréchal tenta con la teoria di Kant²¹⁹.

Terzo punto. Un terzo e correlato punto, che si può ricavare dalle tesi precedenti, è la notazione per cui «la relazione costitutiva di ogni essere creato», di ogni ente considerato «sia

²¹⁸ S. Th., I, q. 104, a. 1 e cfr. Pot., q. 5, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 254 [p. 214].

²¹⁹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 254 [p. 214].

come essenza sia come esistenza, lo rapporta» immediatamente «all'essere divino» trascendente e, cioè, riconosce la capacità creativa solo a Dio nella differenza ontologica rispetto alla creatura. In questo modo si esclude l'appiattimento sul piano orizzontale-immanente dell'analogia, e della causalità fisica, e quindi si nega sia «la mediazione di agenti creatori subordinati» sia un'accezione emanazionistico-panteistica.

La ragione della notazione, emergente da questo terzo punto, risulta facilmente individuabile dalle riflessioni proposte da Maréchal circa l'essere immanente e il suo esistere per partecipazione in quanto ente creato. Quest'ultimo certamente "ha" l'essere ma non in qualunque senso: esso non ha «l'essere in sé» – soprattutto se con ciò si intendesse affermare che l'ente generico possiede l'essere come sua caratteristica intrinseca – ma può venire descritto così in senso specifico e distintivo. In che senso? Si può insomma affermare che l'ente creato esiste in quanto ha l'essere, ma occorre contemporaneamente notare che esso esiste non al modo dell'Essere trascendente, il quale propriamente "è" l'essere, e quindi, per quanto 'abbia' l'essere, non può trasmetterlo: l'esistente non può mai diventare una vera causa dell'essere per quanto «estensivamente o intensivamente limitata»²²⁰.

Anche in questo caso è l'*analogia* rettamente intesa a fornirci le giuste dimensioni del discorso. Da una parte essa ci permette di parlare, in senso ampio e fenomenico, di una vera pluralità di cause a livello fisico; queste però possono essere considerate cause "dell'essere" solo in modo improprio (secondo alcune accezioni proporzionalistiche) e soltanto nelle correlazioni seconde del *fieri* ovvero del divenire. Dall'altra parte, al contempo, l'analogia di proporzione ci porta a riconoscere la differenza ontologica, il vero piano dell'essere e dunque la trascendenza: essa ci dimostra l'unicità della Causa dell'essere – la quale è appunto causa dell'essere a livello metafisico e proprio – ovvero implica il riconoscimento sia della gerarchia dell'essere sia dell'Unità e dell'Identità della Causa nella misura in cui l'argomento verte sul fronte logico-ontologico in senso stretto; «Nulla potentia creaturae potest aliquid creare, neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum»²²¹.

Se il primo e il secondo punto della precedente sintesi indicavano apertamente anche l'incidenza sul fronte della filosofia critica, potrebbe invece sembrare che simili ragguagli, che approfondiscono il terzo punto, non comportino una grande guadagno rispetto al tentativo di far convergere il criticismo kantiano e la metafisica tomista. Anzi, in un senso molto diretto le cose stanno effettivamente così. Tuttavia questo tipo di questioni non solo ha più di un aggancio rilevante, per quanto indiretto, con la teoria di Kant, ma riguarda anche quello specifico aspetto che Maréchal lambisce in più occasioni e con il quale avrebbe voluto confrontarsi in maniera più approfondita. Stiamo parlando delle ragioni per cui, nell'ottica della risoluzione delle aporie kantiane, la prospettiva idealistica risultava comprensibile e persino idonea, specie per il recupero del fronte metafisico, ma solo fino ad un certo punto. Possiamo provare ad articolare qualche ulteriore passaggio per evidenziare maggiormente questo tentativo.

A livello generale, se si tiene presente la precedente tesi della distinzione ontologica tra causalità metafisica e causalità fisica e le si associa la tesi della «libertà sovrana dell'atto creatore», dovrebbe risultare evidente come l'autore compia una rilevante scelta di campo: «il tomismo si distingue nettamente», magari non sempre per lo stesso numero di aspetti, «da tutte le teodicee emanatiste». Ma, andando nello specifico, come si configura questa distinzione? Il punto di frizione speculativa consiste nella visione che queste teorie immanentistiche, tendenzialmente, danno di Dio. In simili prospettive sicuramente l'essere divino resta (almeno) il centro della 'creazione'; ma si può parlare davvero di atto creativo, sia pure in una accezione particolare? Già il significato del concetto di creazione eventualmente propugnato dalle correnti immanentiste, infatti, non rientra nel senso in cui

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Pot.*, q. 3, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 254 [p. 214].

abbiamo inteso l'azione divina. In sintesi: in questa ottica Dio non è e non può essere Essere e Creatore, contro ogni pretesa interpretativa avanzata in tal senso, perché la realtà divina viene ad essere identificata *non solo* con l'azione divina – azione che viene appunto descritta come emanazione o processione o simili – *ma anche* con il risultato di questa ovvero con la contingenza e l'imperfezione; l'essere divino, in definitiva, non risulta *sostanzialmente* 'altro' né rispetto all'agire né rispetto ai suoi effetti, che ne rappresentano la diminuzione.

Andiamo ancora di più nello specifico: quali sono le accennate ricadute dell'Idealismo? Il punto della questione sta nella più o meno marcata immanentizzazione (e relativizzazione) che l'essere divino rischia di subire in questa prospettiva: per quanto Dio sia riconosciuto come l'assoluto e come l'infinito, questo non porta a sancire una differenza autenticamente *ontologica* e una dimensione veramente *trascendente*. Certo, a tale proposito vi sono rilevanti differenze tra i diversi autori che possono essere ascritti a questa corrente; ma in tutti si presenta una certa accezione di Dio in divenire e ciò, in misura corrispondente, può comportare il rischio della identificazione del divino con l'immanenza.

In questo senso si può azzardare un'analisi secondo la quale – al costo di una certa semplificazione – l'Idealismo porta ad ammettere un rapporto biunivoco di necessità tra assoluto e relativo, tra infinito e finito, tanto che l'uno non potrebbe esistere senza l'altro; in questo contesto Dio potrebbe certamente continuare a risultare il vero vertice del reale, ma non si potrebbe stornare il rischio che questa condizione di vero vertice coincida con l'essere il (vero) risultato di un processo cosmico. A questo punto ci si potrebbe anzi chiedere se un simile essere 'totale', per alcuni versi in senso sommativo e (magari) finale, sia da considerarsi davvero l'Assoluto, l'Infinito o, in una parola, Dio.

Forse una ipotesi ci aiuterebbe a chiarire il concetto. Portando il discorso precedente a un livello estremo – e identificando il divino con il dinamismo della realtà – si rischierebbe il configurarsi di un (inconsapevole) passaggio livellante dal Dio 'divino' a un Dio 'mondano': nel giusto tentativo di cogliere la relazione tra il mondo e Dio, si arriverebbe a rendere il mondo indispensabile per il darsi di Dio stesso. In tutte le forme più o meno raffinate di emanatismo l'essere divino risulta in definitiva configurare quell'unità totale (o maggiore) che è direttamente costitutiva del tutto; alcune accezioni dell'Idealismo sembrano riproporre una simile configurazione. In effetti vi è pure un'altra lettura: lo stesso essere divino può essere presentato come uno specifico ente necessario che (però) necessita di ciò che apparentemente è contingente; in questo caso si tratterebbe di una necessità che è ad un tempo assoluta e sottoposta a una necessità 'esterna'. In altri termini: Dio sarebbe una realtà totalizzante e, anzi, la sola realtà dell'unico piano reale e questa dimensione sarebbe ciò che «si estrinseca *necessariamente*» in altre unità e «in realizzazioni»; queste ultime, per alcuni versi, sono inferiori a questa realtà divina – in una prospettiva astratta e relativizzata – ma, per altri versi, sono 1) non meno esistenti, 2) non meno necessarie e 3) non meno libere e "creative" nel comunicare l'essere alle seguenti²²².

Questa è la problematica, interna all'Idealismo, tratteggiata da Maréchal. L'essere divino risulterebbe essere una sorta di «centro unico» – di sostanza o di potenza – che però si deve per forza diffondere e "modalizzare", attraverso le forme transitive, verso la risultante «periferia molteplice». Di fatto non potrebbero darsi le condizioni né per una autentica differenza di gradi e di sostanze né per un vero e proprio concetto di partecipazione; solo l'estremità dell'emanazione sarebbe quella 'realtà' che al limite, almeno nella misura in cui non produce altro, potrebbe pure essere considerata (parzialmente) diversa dal principio; naturalmente non si tratterebbe di una vera diversità ontologica bensì, in effetti, di una diversità funzionale.

²²² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 254-255 [p. 214].

Secondo la dottrina di Tommaso d'Aquino, invece, «solo Dio», in quanto essere trascendente, è autenticamente *causa essendi*: solo l'Essere «dona direttamente» e propriamente «l'essere a ogni cosa» esistente – e proprio nella misura in cui ogni ente esiste – e «la virtualità creatrice» rimane di conseguenza «concentrata» nell'Essere stesso. In altri termini è solo Dio come Atto d'essere a fondare ogni attualità e ogni potenza e, quindi, a poter essere sia l'Essere necessario sia l'Essere creatore. Per comprendere meglio questo snodo occorre tenere presente che l'essere divino, in quanto Essere semplicissimo, si identifica effettivamente con l'azione divina ma non con il risultato dell'azione: in Dio da una parte non vi è distinzione reale tra l'atto primo (essere) e l'atto secondo (azione) e dall'altra parte non vi è identificazione con i suoi effetti ovvero con gli esseri contingenti e limitati. Si può al massimo affermare che tali esseri relativi si diffondono dall'Assoluto nel senso che sono causati da Dio: essi partecipano dell'essere trascendente in proporzione – e in rapporto di proporzioni – in linea con l'*analogia* d'essere che abbiamo più volte rimarcato, «secondo il libero piano divino» e «attraverso la gerarchia» del reale²²³.

Per la precisione, come in parte già sottolineato, tale «relazione» *analogica* d'essere non può che A) costituire la creatura sia come essenza (potenza) sia come esistenza (attualità) – ovvero «nella sua totalità» – e parimenti non può che B) essere «relazione immediata di ogni essere creato» all'essere del Creatore, nonché C) escludere la divisione, la particolarizzazione e la diminuzione «del suo termine superiore» assoluto a fronte della moltiplicazione relativa. In definitiva «la relazione analogica» tra essere ed Essere sussistente, emergente dalla dottrina tomista qui esposta, si configura in una prima battuta come una soluzione efficace alle aporie kantiane: non solo esiste un modo per affermare l'esistenza di un incondizionato reale, ma è necessario arrivare a questo risultato perché senza ammettere un infinito reale, e un essere necessario, non si spiegherebbe fino in fondo la struttura del mondo di cui si fa esperienza. In seconda battuta essa si prospetta come un miglioramento rispetto agli approcci idealistici, i quali già riproponevano giustamente la metafisica ma non potevano escludere del tutto problematiche immanentistiche. Questo guadagno quindi non può che essere espresso, «ontologicamente», nei «termini di *causalità assolutamente trascendente*»²²⁴.

²²³ Cfr. *Pot.*, q. 3, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 255 [p. 214].

²²⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *L'analogia dell'unità intelligibile. L'essere assoluto (Dio) come termine principale («analogum principale») della relazione di analogia*, pp. 250-255 [pp. 210-215]. Le analisi dei contenuti teoretici approntate per questa parte, e per quella affrontata più avanti, dovrebbero chiarire – naturalmente insieme ai referenti speculativi di volta in volta indicati – il senso e la ragione per cui Maréchal ha indicato in questa peculiare ricognizione, nonché in quella connessa immediatamente successiva, uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio e, più precisamente, le condizioni di possibilità di questa. Nello specifico si è cercato di mostrare la necessità dell'analogia in quanto analogia dell'essere e, al contempo, si è provato a determinare i termini in cui poterla intendere rettamente; si è così passati dal versante della *proporzionalità* a quello dell'*attribuzione/proporzione* e, in forza di questo passaggio, è stata scoperta la dimensione verticale della realtà: una relazione metafisica caratterizzata sia da gradualità sia da differenza ontologica. Un punto essenziale di tale percorso verso il *logos* riguarda da una parte la non-riconducibilità immediata della nozione di Dio alle categorie a causa della loro limitazione intrinseca e dall'altra parte – i basilari concetti di forma e sostanza rientrano in questo discorso – la possibilità di una predicazione più indiretta e peculiare ovvero analogica ed eminente. Lo snodo è costituito dalla scoperta di Dio come misura *assolutamente trascendente* della proporzione d'essere (e non come misurato): in questa accezione solo Dio è propriamente e come Causa incausata, necessaria e libera rende ragione di ciò che esiste ma non è l'essere stesso. In definitiva si è potuto far emergere quell'articolazione tomista che rimanda alle prove o vie per inferire l'esistenza dell'essere, inteso in senso assoluto e infinito, a partire dal relativo e dal finito; l'argomentazione ci ha infatti condotto a Dio in quanto *Essere*, Atto d'essere, ovvero in quanto *analogato principale* di tale orizzonte logico-ontologico: Dio è lo stesso *Essere sussistente (ipsum Esse subsistens)*. Inoltre dobbiamo notare, in linea con quanto è stato sviluppato, che l'autore stesso ha sottolineato rimandi chiari e diretti alle argomentazioni e ai concetti della Scolastica – all'indagine su Dio come *Unità suprema* e come *Essere puro* – che ci hanno permesso di approfondire il tema. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

Dio infatti è l'atto primo assoluto perché è l'atto d'essere infinito e creatore – e in questo senso è l'atto degli atti ovvero l'Atto partecipato dagli atti – e non perché è il primo di una serie omogenea e nemmeno perché rappresenta una parte costitutiva del tutto o l'unità intrinseca dello stesso tutto:

«Primis actus [Deus] est *universale principium omnium actuum* [...]. Unde *participatur* a rebus, non sicut pars, sed *secundum diffusionem et processionem ipsius*»²²⁵;
«A primo igitur, per suam essentiam, ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum *participat* ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet *remote et efficeret* [cioè secondo la similitudine di un effetto con la sua causa]»²²⁶;
«Unde cognoscimus de ipso [Deo] *habitudinem* [la relazione] ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est *causa*; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec [quae ab ipso causantur] non remouentur ab eo [cioè non sono negate da lui] propter ejus defectum, sed quia *superexcedit*»²²⁷.

Ancora una volta abbiamo concluso, sulla scorta di Maréchal, che una certa dimostrazione dell'esistenza di Dio è necessaria per giustificare l'esistenza della realtà che conosciamo e, a maggior ragione, per giustificare la medesima conoscenza del reale. Rispetto al kantismo si è sottolineata l'inevitabilità di ciò che Kant riteneva problematico e, alla fine, inarrivabile: l'argomentazione sulla base del principio di causalità per riuscire a oltrepassare l'esperienza e per rendere ragione di quell'apriorità e di quella causalità che risultano intrinseche all'esperienza stessa. Rispetto a prospettive ontologiche che seguono un simile progetto ma rischiano la relativizzazione, abbiamo sottolineato che «il vertice» della realtà e «dell'unità intelligibile», in quanto essere puro, è Principio e Origine e proprio per questo non può che essere «assolutamente trascendente». Attraverso il concetto di assoluta trascendenza infatti si riassumono e si indicano quei caratteri essenziali dell'essere divino e insieme i caratteri dall'*analogia* come *logos*, dalla dimensione *analogica* della realtà, i quali permettono di eliminare la contraddizione intrinseca a una logica relativistica. Tali caratteri in sostanza sanciscono sia la profonda alterità ontologica di Dio rispetto all'esistente sia il forte e "asimmetrico" legame di partecipazione tra l'immanenza, proporzionata in quanto effetto, e ciò che la realizza e la supera in quanto Causa: senza questo orizzonte la realtà esperita (e *problematizzante*) alla fine dovrebbe spiegarsi da sola – l'assoluto e l'infinito sarebbero essenzialmente ridotti a un tutt'uno con il relativo e il finito e, quindi, ne condividerebbero la limitazione ontica – ma in quanto commista al non essere essa non potrebbe corrispondere in pieno al principio di identità e non-contraddizione ovvero si rivelerebbe contraddittoria. In sintesi: senza considerare l'*analogia*, con il suo corollario di partecipazione, la realtà esperita sarebbe da considerarsi "esistente" ma, allo stesso tempo, priva della sua ragion d'essere.

In effetti non è un caso se alcune teorie 'incorporano' la contraddizione, in senso dinamico, nella misura in cui non riconoscono la trascendenza. Questo infatti elimina la difficoltà di dover inferire l'esistenza di un ulteriore piano dell'essere, di un piano che è sia inevitabilmente simile sia intrinsecamente diverso; tuttavia questa soluzione porta anche a negare la piena realtà dell'identità e della non-contraddizione e quindi a imporre il divenire come originario. In definitiva tali teorie implicano una equivalenza difficile, e a tratti impossibile, tra essere e non-essere: per quanto essere e non-essere restino distinti, infatti, sono posti in un legame biunivoco di necessità, tanto da arrivare a sostenere che non vi sarebbe l'uno senza l'altro.

Da ciò che è stato precedentemente notato, per converso, dovrebbe risultare ancora più chiaro che, secondo Maréchal, in un orizzonte metafisico *forte* – come quello classico e in

²²⁵ S. Th., I, q. 75, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 255 [pp. 215].

²²⁶ S. Th., I, q. 6, a. 4 e cfr. S. Th., I, q. 3, a. 5 e q. 13, a. 1 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 255 [p. 215].

²²⁷ S. Th., I, q. 12, a. 12 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 255 [p. 215].

particolare scolastico – l’essere creatore e trascendente può risolvere il problema uno-molti ma non è coglibile direttamente, e neppure per una qualunque via indiretta, bensì solo attraverso un preciso percorso di “mediazione”. In sostanza Dio può essere speculativamente raggiunto, in prima istanza, solo attraverso il riconoscimento degli *attributi* che si devono *predicare* del divino, per inferenza e a partire dall’esperienza: in questo senso si può affermare che Dio viene conosciuto come ‘predicato’, in un senso eminente (e anche “negativo”), e che solamente su questa base, in una fase successiva e nei limiti del possibile, può essere guadagnato come ‘soggetto’²²⁸.

In altri termini l’*analogia*, come struttura essenziale del reale e della conoscenza, ci permette di passare dall’essere all’Essere; come dovrebbe essere stato chiarito, ciò non significa riconoscere un ruolo fondativo all’analogia bensì constatare che essa è la inevitabile conseguenza della fondazione, ovvero della creazione e della partecipazione, e che ci consente di scoprire le strutture dell’essere mentre ci apre la via all’assolutamente Altro. In questo senso si afferma che l’analogia ci permette di trovare la ragione (d’essere) dell’essere nell’Essere. In questa ascesa, per quanto essa possa darsi per vie diversificate, si richiedono comunque alcuni passaggi necessari: 1) non possiamo non partire dalla realtà o, meglio, dall’esperienza di alcuni aspetti strutturali della realtà – arrivando a rilevarli e a riconoscerli come aspetti della realtà in quanto tale – e, proprio per comprendere tale realtà, 2) non possiamo non individuare rettamente i sottesi principi logico-ontologici – a cominciare dal primo principio (di identità e di non contraddizione) e dal connesso principio di causalità – i quali ci fanno giungere 3) mediatamente, per negazione ed eminenza, alla constatazione dell’esistenza di quegli attributi divini in forza dei quali riusciamo a rendere ragione, e quindi a risolvere l’apparente contraddizione, della realtà iniziale. In questo genere di riflessione, come pure per altre assimilabili, si cerca di proporre anche una problematizzazione del pensiero di Maréchal, che verrà poi ripresa negli altri capitoli e nelle conclusioni.

Una constatazione che invece si può avanzare senza ulteriori articolazioni consiste nel fatto che la via ripresa dall’autore mira a un dialogo con la filosofia del limite di Kant; questa via riesce bene a mediare tra la necessità della dizione del divino e l’intrinseca limitatezza della stessa, tra gli estremi dell’innatismo e dell’apofaticità, ovvero evita gli insolubili problemi dei fronti contrapposti. Il rovescio di tale impostazione, più volte ricordato, sta nel fatto che il vero valore dell’analogia non è sempre semplice da decrittare: in questo caso – se si tiene presente la precedente serie di notazioni – una problematica che si innesta spontaneamente riguarda la possibilità di farsi «un’idea distinta degli *attributi* dell’essere divino» proprio in virtù del «rapporto di analogia» descritto²²⁹.

²²⁸ In alcune linee di pensiero di matrice neoscolastica, vicine a quella di Maréchal, non mancano osservazioni simili: si cerca di rendere conto della differenza tra l’evidenza dell’esistenza di Dio, la quale è in sé ma non per noi, e l’evidenza dell’esperienza comune. Si possono trovare dei validi riferimenti in Amato Masnovo e in Sofia Vanni Rovighi. Di quest’ultima, per un approfondimento, si possono ad esempio considerare le osservazioni circa il carattere degli argomenti filosofici – e in particolare circa lo schema della vie tomistiche – per dimostrare l’esistenza di Dio: S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Vol. II: *Metafisica*, 11^a ed., Editrice La Scuola, Brescia 2013, pp. 91-94.

²²⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 255 [p. 215]. Tutte le argomentazioni portate fino ad ora – e naturalmente anche le successive – dovrebbero rendere ragione delle obiezioni a quella parte della critica che può essere sinteticamente rappresentata da alcuni giudizi di H. Holz: egli sostiene che «il concetto dell’essere della filosofia trascendentale provoca una correzione del concetto di essere di Tommaso». Nella misura in cui si può parlare di concetto di essere nella critica moderna, occorre osservare che questo non è necessariamente da considerarsi l’archetipo essenziale per il fatto di essere posto innanzi come prospettiva di partenza. L’essere in senso critico-trascendentale, anzi, può essere ciò che da una parte ripropone il problema, sotto una nuova luce, e dall’altra parte viene corretto e integrato in virtù di precedenti soluzioni. Il discorso vale anche per il tentato avvicinamento di Maréchal a Husserl, sulla base del fatto che il primo sembra fondare l’unità profonda della conoscenza nell’anima sostanziale: possiamo affermare che è plausibile solo nella misura in cui non si

In effetti ci si potrebbe chiedere: alla fine della riflessione che ci ha portati all'esistenza di Dio, ma solo attraverso alcuni suoi connotati distintivi, possiamo affermare di trovarci davvero di fonte a un "concetto normale" o, per usare un'espressione storica, a una idea chiara e distinta? Si può infatti operare legittimamente una distinzione tra relativo e assoluto ma, allo stesso tempo, occorre riconoscere che il medesimo assoluto non potrà che trascendere la portata del relativo. Da una parte si può ipotizzare che sulla possibilità in sé della citata operazione di comprensione non permangano troppi dubbi – dal momento che in definitiva è già stata esaminata attraverso le stesse riflessioni, alle quali è correlata, circa l'*analogia* e le sue forme – dall'altra parte occorre notare che risulta comunque opportuno riprendere, in un modo complementare e attraverso alcuni punti precisi (premessa positiva, premessa negativa, conclusione), la questione dello statuto dell'idea di Dio. Il fine è quello di comprendere meglio le effettive possibilità e i limiti intrinseci di una simile ricognizione metafisica, specie dopo aver rimarcato che i concetti in esame sono necessari, per spiegare la realtà e la conoscenza, ma non possono che essere un risultato «molto modesto» e «completamente indiretto» rispetto all'Oggetto divino.

Vi è una *premessa positiva*; questa dovrebbe risultare relativamente chiara. «Tra una causa» in generale – e quindi comprendendo nel discorso anche la causa assolutamente «trascendente» – «e il suo effetto» non può esistere una «dissimilitudine totale»; in caso contrario vi sarebbe contraddizione nel concetto di causalità ovvero nel concetto della causa oppure in quello dell'effetto. Questa è la base positiva che sostiene la possibilità della dizione di Dio a posteriori: «tutto ciò che è essere nella creatura», a cominciare naturalmente dall'atto d'essere, «può venire attribuito positivamente a Dio», in quanto Essere, «ma seguendo una proporzione intensiva» a noi ultimamente sconosciuta. Questo è ciò che si è evidenziato – anche a vantaggio di un possibile ripensamento del «punto di vista critico» circa la dialettica trascendentale – quando (per esempio) si è mostrato come «l'attribuzione dell'*esse* a Dio e alle cose» è possibile ma non può essere banalmente e semplicemente «univoca» o «equivoca». Se l'equivocazione è da escludersi in quanto nega l'identità di ciascun elemento prospettandola come priva di riferimento reale e intercambiabile, ovvero perché porta smaccatamente alla contraddizione, per converso bisogna individuare tra i due poli «qualcosa di positivo e di intrinseco», qualcosa che li possa collegare secondo autentiche proporzioni, senza cadere nella tentazione dell'univocità che di certo non rende adeguatamente ragione delle differenze²³⁰.

Vi è una *controparte* "negativa"; questa dovrebbe apparire altrettanto chiara rispetto alla precedente. Se «nell'essere creato» consideriamo l'essenza e «il limite essenziale», dobbiamo riconoscere che il limite «caratterizza» l'ente generico nel suo stesso essere e che questo comporta l'imperfezione di tutte quelle «proprietà» dalle quali parte l'inferenza a posteriori. Questa è la base negativa che evidenzia l'impossibilità di una dizione propria di Dio: nella misura in cui guardiamo solo a questa, dobbiamo conseguentemente ammettere che «l'unico attributo di Dio rigorosamente appropriato» e "corrispondente" è inevitabilmente «la negazione di tutto ciò che appartiene alla creatura in quanto tale». In altri termini la via deve consistere nel negare il negativo: si nega l'essenza con il suo limite ovvero si nega quell'essere che è un esistente, in quanto finito, per approssimare l'essere che è l'Essere in quanto infinito; si nega l'ente come imperfetto, ovvero l'imperfezione che esiste e che si constata, per ascendere alla perfezione che esiste o, meglio, che è in senso proprio.

Quale dovrebbe essere la *conclusione* di questo ragionamento? Questa potrebbe non essere altrettanto immediata – è il suggerimento della via *intermedia* – ma dalle notazioni interne alle premesse dovrebbe emergere senza eccessive difficoltà, tratteggiando il completo

condividono le considerazioni metafisiche apportate. H. Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Grunewald, Mayence 1966, pp. 12, 21, 25.

²³⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 256 [p. 215].

orizzonte metafisico²³¹. La premessa positiva delinea la sensatezza del tutto e la premessa negativa denuncia il pericolo del relativismo: proprio perché ciò che si esperisce ha senso, ma non si spiega da solo, è necessario approdare all'essere che toglie quella che altrimenti sarebbe una contraddizione. Tra la via affermativa, sicuramente «legittima sotto certi aspetti», e la via negativa, di sicuro «altrettanto legittima sotto altri» aspetti, si deve quindi rinvenire un «atteggiamento intermedio» in cui il “positivo” si fa forza del “negativo”, e viceversa, verso una dimensione di *eminenza*. Certo, questo atteggiamento può allora apparire *paradossale* nella radicalità con cui rapporta condizioni così diverse: è la difficoltà intrinseca alla ricerca del *logos*, che non è non un tentativo di compromesso, e vede il positivo e il negativo (nei sensi indicati) in un rapporto che non conduce all'annullamento bensì al superamento dell'autentico negativo, che è il limite, e alla scoperta del vero positivo ovvero dell'illimitato; l'essere illimitato d'altra parte è trascendente e, cioè, non può non essere ontologicamente altro dall'esistenza finita ma, allo stesso tempo, non può essere alieno alla ricerca attuata dal nostro spirito, inteso come soggetto aperto alla struttura del reale e, per questo, capace di infinito²³².

Questa convergenza che nasce dalla necessaria similarità e dalla necessaria alterità corrisponde appunto al «rapporto oggettivo di analogia» con la sua dimensione logico-ontologica. Maréchal tenta di mostrare come non ci sia autentica via positiva senza negazione e viceversa; anche 'solo' le prime tre vie tomiste per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, per un verso, e la quarta via, per un altro verso, mostrano bene questa co-implicazione. In casi come quello della teoria di Kant si tratta di completare, nel senso indicato, un discorso in parte già presente. Anzi, l'autore si lancia anche in un peculiare ripensamento del punto di vista dialettico e idealistico: in termini dialettici si potrebbe affermare che il concetto analogico è la *sintesi* di una *tesi*, cioè della parte affermativa, e di una *antitesi*, cioè della premessa negativa, e che questa traduzione può essere d'aiuto per un paragone con la deduzione progressiva nei sistemi di idealismo trascendente²³³.

A questo punto dovrebbe risultare un po' più chiaro il particolare statuto dell'idea di Dio nel soggetto. Da una parte è un'idea umana vera, nella sua costruzione intellettuale a partire dalla positività dell'esperienza, dall'altra parte è l'idea-limite, ciò che viene scoperto nel suo essere costitutivamente *oltre*: non può che avere sia un aspetto negativo sia un aspetto eminente. Per completare il quadro si possono apprezzare con Maréchal, ancora una volta, le ricche articolazioni teoretiche che Tommaso d'Aquino mette in campo. L'autore delinea spesso e con attenzione questo particolare “atteggiamento metafisico”, di caratura tomista, e rimanda in diverso modo alla dimensione *analogica* in molte occasioni e, in particolare, tutte le volte che presenta la questione della conoscenza di Dio: per quanto possa essere presentato con varie sfumature, si tratta dello stesso nesso argomentativo di positività-negatività-eminenza. Basti pensare a quando Dio viene connotato eminentemente come Essere oltre l'essere, ««al di là» senza limiti» e absolutezza che trascende le comparazioni con cui è

²³¹ A tale proposito possiamo riportare le considerazioni di Moretto: vi si può trovare una sintesi efficace ed essenziale di alcuni aspetti del percorso teoretico approntato. «Il termine analogico “essere” ha quindi come termine principale l'essere assoluto di Dio [...], la cui nozione: a) non rientra tra le categorie predicamentali, perché Dio non fa parte della nostra rappresentazione del mondo; b) non si rifà nemmeno indirettamente alle categorie, come la nozione di “sostanza incompleta”, perché in Dio non c'è potenza; c) ha un certo legame con l'essere degli oggetti predicamentali, per analogia; d) è il termine superiore del rapporto che definisce l'ente finito. Perciò è anche possibile farsi una qualche idea degli attributi dell'essere divino, ma sempre tenendo presente che: l'attribuzione a Dio segue “una proporzione intensiva a noi sconosciuta”; l'essere creato è imperfetto e quindi proietta la propria imperfezione anche nelle sue rappresentazioni; rimane sempre una tensione tra l'affermazione e la negazione». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., pp. 311-312.

²³² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 256 [pp. 215-216].

²³³ Cfr. *ibi*, p. 256, n. 1 [p. 216, n. 27].

individuata: «[Deus] *superexcedit* [omnem creaturam]»²³⁴; «Deus negatur esse in eodem genere cum alias bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus et principium generis [...] et sic comparatur ad alia *per excessum*»²³⁵.

Anzi, si può forse fare una breve parentesi, a favore di questa specificazione logico-ontologica, per permettere di intendere meglio anche l'uso linguistico adottato. Come estrema dimostrazione del fatto che «gli attributi che prendiamo dalle creature» – e dai quali partiamo per dimostrare l'esistenza di Dio – possono essere in un senso negati e in un altro senso affermati, al fine appunto di approssimare l'idea di Dio, Tommaso d'Aquino prosegue nel solco teoretico appena delineato e mostra come sia possibile riconoscere e ricostruire la stessa verità, sempre in virtù dell'*analogia*, nei diversi e apparentemente opposti modi in cui essa ricorre.

Che cosa significa? Maréchal vuole mostrare che mediante la dottrina metafisica tomistica si può far emergere la verità, la quale è necessariamente una ma può essere diversamente presente, e che questo mette in luce un fattore rilevante anche per la critica: la verità è la *ratio* sottesa alla convergenza di quelle proposizioni che, di primo acchito, sembrano inconciliabili ma in realtà – se rettamente intese – risultano complementari. Il caso di Dio è naturalmente il più interessante e ricco di possibilità; un classico esempio può infatti riguardare la risposta alla domanda circa l'attribuibilità di un certo aggettivo all'essere divino. Anzi, si potrebbe pensare a una domanda, semplice per un verso e complessa per un altro, non immediatamente connessa: che cos'è la sapienza? Occorrono sicuramente alcuni passaggi per andare da questa domanda alla successiva, ma l'orizzonte teoretico che abbiamo delineato ci permette di capire in quale senso la ricerca di un'essenza, nello specifico la ricerca della definizione della sapienza, può (e deve) portare a un altro quesito: Dio è sapiente?

Ora, se questa domanda fosse intesa in un'accezione del tutto banale, le risposte andrebbero basilariamente a configurarsi o come affermazioni (“Dio è sapiente”) o come negazioni (“Dio non è sapiente”). Vi è però un'alternativa da considerare: si potrebbe azzardare una dicitura che metta in rilievo sia una valida risposta sia la difficoltà intrinseca alla stessa risposta (“Dio è più che sapiente”). A questo proposito si devono allora considerare almeno le seguenti possibilità di risposta: «*Deus est sapiens*» – «*Deus non est sapiens*» – «*Deus est supersapiens*». Per quanto a livello linguistico non sia difficile notare che esse sono distinte, almeno rispetto alla modalità della predicazione, a livello concettuale lo scenario può essere diverso: è possibile e, in definitiva, è necessario arrivare a mostrare che in un orizzonte realista simili affermazioni apparentemente eterogenee sono collegate da una *ratio*; solo un'analogia davvero intrinseca, tuttavia, può portarla alla luce e spiegarla. In effetti senza il passaggio dalla proporzionalità alla proporzione non si capirebbe che tutte e tre le affermazioni possono essere vere e, anzi, possono essere davvero vere solo tutte insieme; questo non vale nel senso di una mera somma ma in un modo più profondo: i concetti espressi sono aspetti essenziali della stessa attribuzione.

Tentiamo di configurare una possibile modalità esplicativa di ciò che prima era dato per possibile: sembra che si possa individuare una gradazione di sapienza; l'uomo deve stare al suo essere sapiente come Dio – posto che esista – deve stare al suo essere sapiente. Questa è una eventuale impostazione del discorso, utile a fornire il quadro generale; per cogliere il vero contenuto, tuttavia, dobbiamo considerare che questo non significa che Dio sia sapiente nel senso limitante del termine – senso rispetto al quale si deve piuttosto affermare che Dio non è sapiente – bensì che Dio è la Sapienza di cui l'essere sapiente, umanamente inteso, è una partecipazione. In altri termini: si scopre la necessità della Sapienza in ordine alla spiegazione

²³⁴ S. Th., I, q. 12, a. 12 e cfr. S. Th., I, q. 12, a. 1 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 256 [pp. 216].

²³⁵ S. Th., I, q. 6, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 256 [p. 216].

dell'esistenza della sapienza e a questa perfezione, a questa sapienza eminente, possiamo attribuire il nome di Dio²³⁶.

La chiave di lettura in declinazione critica, che è anche una sintesi di quanto abbiamo affermato, può essere rinvenuta appunto quanto Maréchal ci porta a riconoscere il giusto legame che si può eventualmente dare tra positività, negatività ed eminenza. Egli sostiene che per quanto concerne Dio, e quindi il fondamento della realtà e della conoscenza, è sicuramente *più* quello che *non* sappiamo di quello che sappiamo e che ciò che eccede la nostra comprensione, nella misura in cui appunto la eccede, ci rimane ignoto; questa limitazione nella comprensione dell'oggetto supremo, tuttavia, non sussiste al modo di una ignoranza assoluta, tanto che riusciamo appunto a delineare la modalità dell'oltrepassamento del limite (umano), e anzi richiede da parte nostra il possesso di una conoscenza oggettiva valida delle strutture logico-ontologiche e della loro origine. Il noumeno kantiano esplicita sia la necessità di pensare la realtà in sé sia la difficoltà di coglierla, specie quando questa eccede i nostri limiti, ma *esagera* nel profilare in modo netto l'ignoranza teoretica: anche il sapere di non sapere – nello specifico: che cosa sia Dio in sé – può essere un *vero* sapere se è sapere (oggettivo) delle *condizioni* di possibilità e di impossibilità di conoscenza dell'oggetto in sé.

«Dicendum quod, ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet *nostrum intellectus excedens*: et ita a nobis ignoratur. Et propter hoc, *illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire*, in quantum cognoscit, *illud, quod Deus est, omne ipsum, quod de eo intelligimus, excedere*»²³⁷.

Questa precisazione metafisica, logica e linguistica punta a far meglio emergere l'orizzonte del *logos*: l'*analogia* ci porta infatti a capire che la nostra intelligenza, per poter designare effettivamente Dio in modo oggettivo, deve guardare alla realtà e contemporaneamente «elevarsi al di sopra di ogni determinazione essenziale per noi concepibile». Da un lato non si può non partire da tali determinazioni, infatti, e dall'altro lato non ci si può fermare ad esse e alla loro immanenza – per quanto siano realtà per noi più evidenti – perché gli enti creati rivelano la loro limitatezza ovvero, a fronte del primo principio, il loro non-essere e non possono rendere ragione della loro esistenza. Abbiamo sottolineato più volte che è proprio a motivo della loro finitezza che essi, anzi, rivelano indirettamente che la loro ragion d'essere sta in altro e, nella loro profondità, rimandano strutturalmente all'essere della loro Causa creatrice. Quali sono le conseguenze dirette rispetto alla filosofia trascendentale? Senza guadagnare il piano trascendente e senza la consapevolezza sia della sua somiglianza e incidenza causale sia della sua differenza e superiorità metafisica – punto che sembra in parte sfuggire alle riflessioni di Kant – non ci sarebbe vera esperienza: tutto ciò che viene esperito non avrebbe senso, risulterebbe logicamente e ontologicamente contraddittorio in quanto 'commisto' di non-essere e privo del fondamento assoluto e incondizionato che ne possa giustificare l'esistenza relativa e condizionata²³⁸.

Certo, l'evidente e ricorrente 'presupposto' di questo argomento è la sensatezza dell'esistenza di ciò che si conosce, ma è un presupposto che risulta sostanzialmente difficile da negare. Partendo da questo rilievo e dalla constatazione di una realtà dell'esperienza, lo snodo teoretico emerge per l'appunto dalla riflessione circa il fatto che tale realtà non ha in sé il motivo della sua esistenza e che, allora, deve averla nell'Essere, in quell'essere che è eminentemente e propriamente, il quale è Realtà evidente in sé, ovvero è evidente se considerato in sé e per sé, ma non per questo risulta evidente anche per noi. Tutto ciò spinge ad affermare che, a maggior ragione, non si può pensare di sfruttare secondo un intendimento

²³⁶ Cfr. *ibi*, p. 256 [p. 216].

²³⁷ Cfr. *Pot.*, q. 7, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 256-257 [p. 216].

²³⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 257 [p. 216].

banale e diretto quelle stesse caratteristiche – che per noi sono certo più fruibili ma che sarebbero contraddittorie se assolutizzate – al fine di caratterizzare per proporzionalità e, peggio ancora, per attribuzione ciò che in ultima istanza le sostiene in modo essenziale.

Maréchal in sostanza punta a mostrare e a precisare ancora di più il significato del rilievo *analogico*, della sua connotazione di similarità e differenza logico-ontologiche, per aprire l'autentico orizzonte dell'essere e della trascendenza. D'altra parte il progetto di recupero in chiave moderna della metafisica di Tommaso d'Aquino non poteva non prevedere una certa insistenza su questo fronte. Tale rilievo in effetti risulta particolarmente evidente e importante già in molte tesi tomiste e, in particolare, in una dottrina fondamentale e più volte richiamata: il senso della distinzione di essenza ed esistenza. Perché tale questione dovrebbe essere così dirimente e legata all'analogia? Se da una parte si possono certamente predicare sia l'essenza (il "ciò che" una realtà è – *id quod*) sia l'esistenza (il "ciò per cui" ovvero "ciò in forza di cui" una realtà è – *id quo*), cioè l'essere (*esse*), di ogni ente (*ens – quod est*) ovvero di tutto 'ciò che' (*id quod (est)*) 'è' (*id quo – esse*), dall'altra parte è necessario cogliere l'autentico e sotteso valore metafisico della loro distinzione, nei diversi livelli del reale, e questo può avvenire proprio in forza della comprensione della proporzione e, correlativamente, dei rapporti tra le proporzioni. La proporzione d'essere ci permette infatti 1) di cogliere la differenza ontologica tra la semplice esistenza e l'essere autentico e, quindi, 2) di comprendere al contempo la loro differenza nel rapporto con l'essenza – a seconda cioè che si consideri l'essere come atto oppure come Atto rispetto all'essenza considerata come limitazione e potenza (passiva) – e 3) di arrivare ad affermare che Dio non è propriamente ente ('ciò che è') se non nel senso che è (l')Ente ovvero in quanto è l'Essere²³⁹.

Da questa sintetica scansione dei risultati dovrebbe risultare chiaro che, in una dottrina come quella di Maréchal, l'attribuzione-proporzione rappresenta proprio la profondità dell'analogia e l'ulteriorità della proporzionalità, di quella proporzionalità mediante la quale – se rettamente connessa alla proporzione – inquadrano in prima battuta la totalità del reale e grazie alla quale possiamo quindi capire la stessa realtà e aprirci alla necessità dell'orizzonte trascendente. In altri termini la predicazione di essenza ed essere può e, per certi versi, deve essere ricompresa in una prima forma che è rappresentata dal confronto tra le caratteristiche del creato, rapportate all'essere creato, e le caratteristiche trascendenti, rapportate all'essere trascendente. Per esemplificare nel modo più significativo: si può arrivare ad affermare che la possibilità di conoscenza oggettiva del tutto riposa sul fatto che l'essere dell'ente sta all'ente esattamente come l'essere di Dio sta a Dio. Questa forma della predicazione, se analizzata, rivela la sua correttezza ma anche la sua insufficienza e costringe, in seconda battuta, a procedere oltre: essa dice qualcosa di preciso (e anche di 'intrinseco'), ma in modo

²³⁹ In questo passaggio emerge una questione decisamente fondamentale e ricca di sviluppi. Per fornire un punto lessicale-concettuale di base si può innanzitutto affermare che la spiegazione dell'ente esistente necessita di questa coppia di principi: essenza ed essere. Si possono declinare come essenza ed esistenza o essenza ed atto d'essere e, intrecciandosi con la nozione dell'essere intensivo in quanto atto di ogni atto, fanno emergere la grande novità apportata da Tommaso d'Aquino alla metafisica. Un'occasione peculiare per tratteggiare tale distinzione è fornita dalla questione della finitezza degli angeli ovvero di quella limitazione dell'essere che non può venire per nulla attribuita alla materia. In definitiva si scopre che l'essere delle creature – angeliche in questo caso – è limitato da una realtà potenziale che coincide con l'essenza e che, in questo senso, il ruolo dell'essenza nei confronti dell'essere è analogo a quello della materia nei confronti della forma: è il principio potenziale che limita l'essere, mentre l'essere è la perfezione, l'attualità e, quindi, ciò che realizza l'essenza (si veda *S. c. G.*, I, 43 e *S. Th.*, I, q. 3, a. 5). La complessità della definizione dei termini è abbastanza chiara: l'essere in quanto attualità di ogni atto supera le categorie, costituisce il vero trascendentale e sostanzia quella partecipazione che costituisce il creato. A livello metafisico si parla di distinzione reale, tra essenza ed essere, negli enti finiti: così si marca la differenza ontologica tra l'ente e l'essere stesso, l'Essere, ovvero si sottolinea che l'essere in quanto atto non può essere identificato con l'essenza di una realtà finita. Per approfondimenti si può consultare B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, cit., pp. 301-306; voce «Essenza» in id., *Dizionario enciclopedico*, cit., 257-260.

superficiale; è solo in virtù della ricostruzione dell'autentica proporzione tra gli analogati, e quindi dell'individuazione dell'Essere in quanto analogato principale, che l'analogia dell'essere trova il suo senso. In questo modo l'analogia può rendere davvero ragione della distinzione tra essenza ed atto d'essere, e di quella tra semplice esistenza e vero essere, e così radicare la possibilità di quella indispensabile ricerca del fondamento dell'esistente.

Che cosa mira a far capire questa impostazione in ultima istanza? Maréchal rimarca in generale la necessità di un'autentica ripresa della metafisica, e della trascendenza, e per farlo, nel frangente specifico, arriva a sottolineare che in Dio «*essenza ed essere*» o, meglio, *essenza e atto d'essere (actus essendi)* sono logicamente distinguibili ma ontologicamente coincidenti. Dalla riflessione sull'esperienza della loro distinzione si deve infatti passare a spiegare la ragion d'essere del loro legame – in forza della partecipazione – e ciò può avvenire solo nella loro identità e, cioè, in Dio: in Dio essi possono essere indicati come distinti ma solo in una prospettiva 'di ragione'. Già in tutte le altre occorrenze, al di là delle pur significative diversificazioni, *essenza ed essere* non descrivono banalmente due 'cose' e, tuttavia, indicano comunque aspetti e principi realmente distinti: esprimono la basilare condizione per cui un ente, in quanto essere limitato, di fatto "è e non è" – si badi: non nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto – ovvero è una realtà che 'ha' l'essere, e infatti esiste, ma non 'è' l'essere e perciò è limitata; nell'ente, in altri termini, l'essere realizza l'essenza, la quale specifica il limite dell'essere e, quindi, dell'identità di questo esistente. Quando invece sono riferiti all'essere divino, *essenza ed essere (atto d'essere)* mantengono la loro distinzione logica e, tuttavia, convergono nell'indicare la stessa realtà semplicissima dell'Ente: in sintesi essi connotano l'essere come essenzialmente infinito, l'essenza come intrinsecamente priva di autentiche differenziazioni interne e, cioè, rimandano a quel massimo e puro atto d'essere che 'è' l'essere nella sua assoluta realtà e identità²⁴⁰.

Quale è in sostanza la ragione di questa unicità divina rispetto alla generalità della distinzione reale dei due elementi? L'Essere. Nella misura in cui si riconosce che Dio è *l'Essere* – il corrispondente filosofico e soprattutto metafisico dell'autorivelazione divina: *Io Sono Colui che Sono (Ego Sum Qui Sum)* e *Colui che è (Qui Est)*²⁴¹ – si sta in definitiva

²⁴⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 257 [p. 216].

²⁴¹ Il riferimento è al noto passo di *Esodo* 3, 14. Si tratta della traduzione della versione latina della (auto)presentazione di Dio a Mosè; la rivelazione del Nome nell'originale ebraico è 'ehyèh 'ashèr 'ehyèh, corrispondente a JHWH (Jahvé) ovvero al Tetragramma sacro, e viene resa come *egó eimi ho ón* nella traduzione greca dei LXX. Risulta opportuno proporre alcune precisazioni in merito all'intensione concettuale del Nome, dal momento che attorno alla questione ruota un dibattito rilevante e intrinseco all'idea stessa di filosofia cristiana; nelle analisi più inerenti e approfondite tale questione riguarda in particolare proprio il nesso tra elemento ebraico ed elemento greco e, cioè, i significati emergenti in forza di questo legame. Nella misura in cui la rivelazione, con la sua accezione religiosa, incontra la teoresi, con la sua accezione speculativa, non può non suscitare un percorso di indagine; ciò che si evidenzia in prima istanza è l'inaccessibilità intrinseca al nome divino, ma questo non solo non toglie bensì sostanzia la ricchezza delle possibili concettualizzazioni positive. Nell'originale intendimento biblico, cioè in senso prettamente religioso, si può ragionevolmente pensare che il Nome rimandi alla dimensione della cura e della scelta, della promessa – un'altra possibile traduzione è al futuro: *Io sarò Colui che sarò* – e della fedeltà (essere attivamente e sempre "in favore di" qualcuno). Questa dimensione, tuttavia, si accompagna già a un'indubbia affermazione di differenza metafisica, rimanda al connubio tra la relativa prossimità (rispetto alla creatura umana) e la trascendenza intrinseca di Dio e, quindi, dischiude il collegamento diretto tra l'orizzonte dell'essere e quello del divino. Quando il senso biblico viene sottoposto a un vero vaglio teologico, in definitiva, non emerge una precisa 'corrente' e tuttavia viene contemporaneamente a delinearsi almeno una prospettiva filosofica: se si guarda ai presupposti filosofici impliciti, che animano le sfumature prima ricordate, si deve affermare che il Nome trova il suo autentico fondamento speculativo nella metafisica dell'essere e in questo senso, cioè per quanto concerne la dimensione ontologica, non può che portarci ad affermare che Dio è *l'Io Sono Colui che Sono* nella connotazione dell'Essere (*ipsium Esse subsistens*). Certo, è chiaro che tutte le diciture bibliche del divino non sono pensate in prima battuta per comporre un sistema. Il mistero della Trinità – per fare l'esempio più lampante – non è espresso mediante tutti quei contenuti mediante i quali, nella tradizione, è stato di volta in volta (e nei limiti del possibile) inquadrato; in questo caso è sufficiente pensare alla connotazione dei rapporti tra le Ipostasi-Persone o alla

attestando che in Dio essenza ed essere si identificano perché Dio è l'*Ipsum Esse Subsistens*, l'Essere per Essenza (*Esse per essentiam*) ovvero l'Atto d'essere (*Actus Essendi*) nella sua Identità. In termini più estesi: con la dicitura "Essere", ovvero mediante l'attribuzione non della generica esistenza ma della infinita e perfetta attualità dell'essere, si sta in sostanza sostenendo che (solo) Dio è, e corrispondentemente che (solo) Dio è *il suo stesso essere*, perché il suo essere è quell'*atto d'essere* che è propriamente *l'essere stesso* – l'unico essere che 'è', per essenza, e che non può non essere: in quanto tale è atto puro e necessario in senso assoluto, infinito e trascendente – e cioè, per l'appunto, *lo stesso Essere sussistente*. In questo senso, anzi, la stessa dicitura "essenza" (o "Essenza") – soprattutto nella sua caratura di limitazione e potenza (passiva) – può anche risultare per alcuni versi superflua rispetto all'Essere ovvero, nei termini appena delineati, nella misura in cui si riconosce l'essere divino in quanto Essere sussistente e, cioè, in quanto Atto d'essere²⁴².

distinzione tra Trinità immanente e Trinità economica. Tuttavia è altrettanto chiaro che la Scrittura, nella misura in cui fornisce una base per la teologia, non può non delineare un implicito orientamento (anche) speculativo e non può non tratteggiare una traduzione concettuale. Come corollario, inoltre, è molto interessante notare che ben difficilmente si potrebbe rimandare in un modo migliore al concetto di Dio come *Essere*, nel contesto biblico, rispetto a quanto riescono a fare i termini specificati all'inizio. Per guadagnare un quadro più preciso in merito a questo contesto teoretico e, cioè, per approfondire la questione di tale *metafisica* dell'*Esodo*, intesa come *metafisica* dell'*essere*, si può efficacemente considerare E. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960; tr. it. A. Bettini, *Introduzione alla filosofia cristiana*, 2^a ed., Massimo, Milano 1986.

²⁴² Un efficace prospetto teoretico degli importanti e specifici snodi, emersi nello sviluppo della questione dell'essere e della trascendenza, può essere ricavato da un articolato approfondimento di Sacchi, di cui proponiamo alcuni rilievi correlati. Il *primo* rilievo da acquisire riguarda la distinzione reale – nonché «*relazione trascendentale*» e costitutiva – essenza-essere: esso consiste in sostanza nel fatto che «l'essere [...] è la perfezione in cui ogni altra si risolve e alla quale ognuna si riduce (*perfectio omnium perfectionum*), e pertanto è il fondamento dell'intelligibilità di tutto, anche dell'ordine ideale o delle essenze. A rigore, anzi, l'unica perfezione è quella di essere; tutto il resto non è che una sua restrizione o modalità. È l'essenza un modo dell'essere, e non viceversa» Il *secondo* rilievo scansiona la decisiva distinzione esistenza-essere: vi è «veramente una differenza tra atto di essere e fatto di essere, tra *esse* ed *existentia*, tra lo è e il c'è»; se, per ipotesi, l'esistenza «si identificasse puramente e semplicemente con atto di essere, conoscere l'esistenza di Dio equivarrebbe a conoscere l'essenza divina che in Dio coincide con l'atto di essere sussistente». Contro tale prospettiva si fa riferimento a Tommaso d'Aquino – *S. c. G.*, I, 12 e *S. Th.*, I, q. 3, a. 4 – e si osserva che l'esistenza può naturalmente essere riferita a Dio per affermarne la «realtà extramentale» e che, tuttavia, «il fatto di esistere rimane del tutto estrinseco alla costituzione intima di Dio, che è data dall'*ipsum Esse subsistens*». L'«*actus essendi*», inoltre, «non si moltiplica nei singoli enti», intesi come accidenti, contrariamente al suo effetto formale ovvero all'«*existentia*». Quale è il motivo di ciò? «l'*esse* o *actus essendi* è un elemento strutturale dell'ente, mentre l'esistenza è un mero fatto, [...] estrinseco all'ente», tanto che «in un certo qual modo questo vale anche per l'esistenza dello stesso *ipsum Esse subsistens*». Il *terzo* rilievo ci (ri)porta alla distinzione reale tra essere ed essenza e alla radice della identità/differenziazione ontologica: «*tutte le differenze e i gradi dell'essere possono scaturire solamente da una limitazione interna allo stesso atto di essere e non da qualcosa che gli si aggiunga dal di fuori*» e cioè solo «da un'intrinseca tensione tra la perfezione dell'atto di essere e la parziale limitazione del medesimo atto». Che cosa implica ciò? 1) il non essere ente dell'essenza, che in sé «è solo in potenza», e 2) la sua «fondamentale riducibilità [...] all'essere» – *S. c. G.*, I, 26 – fatto che comporta la «naturale, intrinseca [...] proporzione» con l'essere. Tale proporzione «scaturisce dalla medesima struttura intrinseca dell'ente» e porta ad affermare che «*l'essenza è piuttosto il luogo nel quale l'essere, per così dire, si arresta. Non c'è nulla in un ente che non sia essere. L'essenza è l'intrinseca limitazione dell'essere: è la sua cristallizzazione, contornata per così dire dal nulla*». In termini tomisti più specifici l'essenza è non-essere in quanto «con-creata» e «co-esistente»: «L'essenza non è *ciò che* limita l'essere, è *la limitazione* dell'essere; non è *ciò che* riceve, determina e specifica l'essere, è *la stessa specificazione* dell'esistenza». Da ciò traspare la dottrina della «comunicazione dell'essere» in virtù della Creazione: essa ci fa intendere rettamente anche l'espressione «*habens esse*» – *Pot.*, q. 3, a. 1 – ed è il *quarto* rilievo che occorre guadagnare. In che cosa consiste? Se l'essere è la realtà fondamentale, se «è *perfectio omnium perfectionum, actus omnium actuum*», allora il vero discorso ontologico-causale converge su Dio come Essere: «L'essere che Egli comunica fa sì che una cosa sia, l'essere che egli comunica *in maniera limitata* fa sì che una cosa [...] possieda una certa essenza». In definitiva «Le cose sono originariamente definite dal loro essere: Dio è semplice perché è l'*Ipsum Esse*; le creature sono composte solo perché sono limitate quanto al loro essere». Lo stesso nucleo del problema dell'unità e della molteplicità si

Sulla base di questo ulteriore ragguaglio dovrebbe risultare chiaro che l'analogia come *analogia d'essere*, secondo Maréchal, non può che trovare proprio in Dio in quanto Atto puro d'essere, ovvero nel biblico "Colui che è" in quanto Essere, l'analogato principale; contemporaneamente dovrebbe risultare altrettanto chiaro che nell'essere puro, cioè nel fondamento della scala analogica in questione e dello stesso principio di identità e non-contraddizione, la distinzione tra essenza ed esistenza o, meglio, tra essenza ed essere non può che essere semplicemente una distinzione di ragione. Infine dovrebbe risultare chiaro, quasi come il dato di esperienza da cui si parte, che nelle creature vi è invece una distinzione reale tra i due elementi, nella misura che si può desumere dagli stessi limiti creaturali, e che proprio questa distinzione deve anzi essere quella principale, interna e strutturale. In altri termini: occorre ammettere che nel finito l'essenza si dà – in senso reale e a fronte del trascendente e infinito atto d'essere – come limitazione d'essere.

In effetti è proprio a partire dagli enti del creato, dall'indagine sulla loro limitazione ontologica, che tale differenza è stata ricostruita: è sulla base dell'*analogia* nelle sue diverse forme e a partire dagli enti in quanto riconosciuti esistenti in virtù di altro, e quindi per partecipazione, che si è potuto 1) apprendere per proporzionalità l'uguaglianza dei legami tra il 'ciò che' un ente è e l' 'essere' di quello stesso ente e, così, 2) arrivare a inferire per proporzione la similarità e la differenza tra gli enti, con il loro non essere, e l'Essere sussistente e a scoprire così la dimensione ulteriore dell'essere in quanto essere divino, necessario e perfetto.

Per guadagnare una prima ed essenziale ricapitolazione speculativa – che sarà ulteriormente sviluppata nelle conclusioni della presente ricerca – circa la connessione tra alcuni degli aspetti fondamentali della questione dell'analogia in senso tomista, possiamo opportunamente rivolgerci alle ponderate osservazioni di Sacchi. Si è portati a notare, in prima istanza, che la «analogia dell'essere» in sostanza «rappresenta la premessa e la giustificazione speculativa» di «ogni ricerca sui "sensi" dell'essere» e, in seconda istanza, che la «dottrina dell'analogia» autentica deve possedere uno «slancio propriamente costruttivo o inferenziale» tipico «del *logos* preso in tutta la sua purezza». Tale dottrina in fondo mira all'essere e non può limitarsi alla «semplice rivendicazione della possibilità del molteplice» perché così si negherebbero le «vere ragioni che fondano, in definitiva, la stessa analogia». Queste ultime, in sintesi, sono da individuare nelle implicazioni principali dell'«*actus essendi*»: «La trascendentalità [...] dell'essere comporta di diritto, come corollario, la tomistica concezione dell'essere come atto o perfezione suprema (*perfectio omnium perfectionum*)» e, infatti, «se l'essere contiene già in sé tutte le differenze che possono essergli aggiunte, non può non costituire l'atto di tutti gli atti (*actus omnium actuum*)». L'articolazione di tale orizzonte – con riferimento a *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 – è complessa ma fondamentale: è in virtù di questo che si può evitare la «*contraddizione fra la comprensione e l'estensione del concetto di essere*», il cui snodo problematico è individuato nel fatto che «l'*ens ut actus* non può ridursi *totaliter* alla concrezione empirica data dall'*ens in actu*»²⁴³.

riduce alla questione dell'essere. Anche volendo ricondurre le essenze «alle Idee divine», inoltre, occorre rifarsi a «una Essenza Divina che comunque», per Tommaso d'Aquino, «è a sua volta riducibile all'*Ipsum Esse Subsistens*»: non si può che ricondurre «la spiegazione dell'essenza» alla «causalità efficiente dell'*Ipsum Esse*». D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, cit., pp. 251-257.

²⁴³ Ci si potrebbe chiedere: che cosa comporta tutto ciò nello specifico? Se, da una parte, si può dire che nello stesso genere o nella stessa specie «le differenze specifiche o le note individuanti *determinino* [...] la formalità per sé astratta» e «comune», dall'altra parte, si deve riconoscere che, per le individualità «in quanto enti», ciò che «differenzia» non vale «come *determinazione*» della «comune *ratio entis*»: il fattore differenziante, in effetti, cade «formalmente sotto quella *ratio*», la quale è piuttosto «*limitata* dalle differenze». In altri termini «la molteplicità degli enti» è dovuta alla «sintesi trascendentale di essenza» – cioè la differenza limitante – «ed esistenza o atto d'essere» e indica una «*diminutio* ontica»: è «il senso peculiarmente tomistico dell'analogia, secondo il quale il *commune analogum* si distingue dal *genus univocum* per il fatto che i suoi membri si

Arrivati a questo fondamentale snodo e di fronte a quella interconnessione dei fattori logico-ontologici che ha portato a questi rilievi, e che ricorre con una certa frequenza, ci si potrebbe pure chiedere: il guadagno speculativo ottenuto permette di gettare davvero una nuova luce sulle riflessioni che ci hanno condotto a esso? Come potrebbe configurarsi il percorso (inverso) di ricollegamento agli altri aspetti rilevanti, se si partisse da questa specifica base? In realtà le risposte a simili domande sono in parte implicite nel percorso: sono già state tentate nell'analisi delle concatenate osservazioni di Maréchal, in cui sono appunto emerse le (molte) articolazioni essenziali del discorso, soprattutto se si considera l'analogia correlata più prossima, cioè il rapporto potenza-atto.

In sintesi: proprio movendosi nell'orizzonte logico-ontologico del *logos* e della ricerca del fondamento del tutto, si è sempre cercato di correggere, grazie alla dottrina di Maréchal, una certa impostazione riduzionista della filosofia kantiana. Proseguendo in questo stesso solco, possiamo affermare che la chiave speculativa consiste nel comprendere e nello sfruttare in modo più approfondito l'*analogia* sia per rendere ragione degli aspetti strutturali di ciò che si esperisce nell'ente (comune) sia per riconoscere il loro effettivo significato. Pensando alla questione precedentemente richiamata, si può così rilevare che in generale «l'essenza sta all'essere» – nella misura in cui è l'essere a realizzare l'essenza ovvero a rendere reale l'entità – «come la potenza sta all'atto» e che l'essere in senso pieno, per il primato metafisico dell'atto, deve allora essere l'atto puro d'essere che rende ragione di ogni atto (e potenza): questo stesso Atto puro deve essere quell'Essere che è l'autentica sostanza e la vera realtà di Dio²⁴⁴; «Esse Dei est ejus substantia»²⁴⁵.

Parlando di sostanza a proposito della differenza tra essere ed Essere²⁴⁶, si può inoltre fare un richiamo comparativo alla questione della 'sostanza incompleta': un richiamo alle cause interne che può aiutarci a inquadrare meglio l'argomentazione. Si può infatti rilevare che le distinzioni appena considerate circa l'ente in generale, anche intese come 'composizioni', non solo riguardano la natura più profonda di questo – sia come essenza ed esistenza o, meglio, essere sia come potenza e atto – ma lo fanno in modo più marcato di altre connotazioni basilari, al di là dell'importanza che queste ultime possono avere. Nello specifico, citando la

differenziano e si gerarchizzano in base al possesso della stessa *ratio* comune di analogia», la quale non è partecipata *ex aequo* ma «*secundum magis et minus* o *secundum prius et posterius*». In questo senso si può anche affermare che «il principio quasi-formale dell'essere viene ricevuto (*actus receptus*) [...] dal principio quasi-materiale dell'essenza». D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, cit., pp. 186-189.

²⁴⁴ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 257 [p. 216].

²⁴⁵ *S. c. G.*, II, 52, 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 257 [p. 216].

²⁴⁶ La questione della sostanza, del suo significato logico-ontologico e della sottesa analogia dovrebbe ora risultare maggiormente chiara. Possiamo comunque sfruttare alcuni elementi di una puntuale analisi di Sacchi per proporre un rilievo globale. In definitiva «la sostanza è propriamente ciò *alla cui essenza* compete di esistere per sé» e dal momento che «l'essenza, considerata in quanto tale o a prescindere dall'essere come atto, non è altro che la *possibilità* di essere, la *potentia essendi*» allora si può affermare più precisamente che «la sostanza è propriamente è propriamente ciò che ha la *capacità o attitudine* a esistere per sé». Il richiamo alla distinzione essenza-essere è fondamentale per comprendere i diversi livelli ontologici e la dimensione della sostanza in generale «perché sancisce esplicitamente il discostarsi di quest'ultima dall'assolutezza dell'Essere sussistente, nella cui pura attualità l'essenza in quanto tale è come assorbita interamente e quindi, a rigore, non compare»: si può certamente predicare la sostanzialità di Dio in senso analogico ma per farlo, «se si vuol parlare di analogia», occorre comprendere la diversità e il rapporto tra la sostanza come essenza e la Sostanza come Essere. In questo modo Tommaso d'Aquino è riuscito a spiegare le condizioni della «autonoma consistenza ontologica di qualcosa che al tempo stesso può benissimo non avere in se medesimo la propria ragion sufficiente». Un correlato ed essenziale da riconoscere è il rapporto essere-unità e risiede nel fatto che «l'unità in quanto nozione trascendentale» è «l'unità intesa [...] come attributo che compete all'ente in quanto tale»: per «ogni ente» ciò «significa che è «indiviso in se stesso e diviso da qualsiasi altro», *indivisum in se et divisum a quolibet alio*» e questo è «il nucleo di un'autentica dottrina metafisica della sostanza». La conclusione è che «*La sostanza è un "principio" di sostanzialità e non si identifica con l'ente particolare e sussistente*»: da una parte, in fatti, l'ente creato è sostanza ma comprende gli accidenti e, dall'altra parte, l'Ente creatore è Sostanza ma in quanto Essere. D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, cit., pp. 148, 152, 156.

sostanza incompleta, si vuol significare questo: se si considera la causalità interna della materia e della forma, la quale è certo una strutturazione determinante, si nota che essa in prima istanza riguarda (solo) i sinoli e si vede che, per questo, tale distinzione ‘discende’ ma al contempo si diversifica da quella di essenza-essere e da quella di potenza-atto. Perché? Perché in determinate condizioni queste due ultime coppie metafisiche si possono ritrovare proporzionalisticamente nella prima coppia: in questo caso abbiamo da una parte essenza-potenza-materia e dall’altra parte essere-atto-forma. Quando si approfondisce la dimensione della proporzione d’essere, tuttavia, risulta che materia e forma rientrano pienamente nell’orizzonte analogico ma non sanciscono in modo eminente la differenza ontologica tra essere ed Essere sussistente – o almeno non al livello adeguato e diretto che è proprio delle altre due distinzioni – quanto la differenza tra la sostanza (anche) materiale e la sostanza (solo) formale. «Invenitur in [substantiis intellectualibus finitis] aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse et quod est»²⁴⁷; «Materia et forma dividunt substantiam materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune»²⁴⁸.

In altri termini la proporzione come proporzionalità, che si dà tra il rapporto di essenza ed esistenza da una parte e il rapporto di potenza ed atto dall’altra parte, vale sia per l’esistente sia per l’Essere stesso e ci permette di delineare in prima e generale istanza l’orizzonte logico-ontologico; sotto questo rispetto, quindi, la proporzione come proporzionalità può essere estesa al rapporto di materia e forma. Questo importante guadagno, tuttavia, non è sufficiente, ovvero non è sufficientemente intensivo, e non ci chiarisce come leggere autenticamente queste e anche le altre possibili analogie; in questo modo, in sostanza, non si spiega il vero significato dell’atto nell’esistente piuttosto che nell’Essere. Questo primo momento deve quindi essere trasceso in forza della proporzione come attribuzione d’essere: questa porta al suo culmine l’analogia in quanto analogia d’essere, mostra la proporzione radicale e, in forza di tale proporzione, consente di provare attraverso i suoi effetti (dimostrazione *a posteriori* o *quia*) la necessità dell’esistenza di Dio in quanto Atto puro d’essere e, cioè, termine supremo di riferimento della stessa analogia. Essa (sola), anzi, consente di cogliere e marcare sia la innegabile somiglianza sia la profonda differenza tra l’essere divino nella sua identità e gli enti attuati – quindi composti di essenza ed esistenza in senso reale – e di arrivare così alla notazione più volte rimarcata: il rapporto essenza-esistenza negli enti è effettivamente un rapporto *reale* di potenza-atto, che richiede un atto attuatore, mentre nell’*Essere sussistente* è un rapporto *di ragione* che porta a vedere nell’Essere come Atto l’autentica, unitaria e trascendente realtà dell’essere.

Per completare l’essenziale problematizzazione/ricapitolazione speculativa – quella riguardante la connessione tra alcuni degli aspetti fondamentali della questione dell’analogia in senso tomista – ci rivolgiamo ancora alle argomentazioni di Sacchi. Occorre riconoscere che la «analogia» è «caratterizzata in ogni caso dal rapporto *ad unum*». Perché? «L’analogia dell’essere [...] si sviluppa secondo due dimensioni: l’una, orizzontale, è quella della divisione dell’essere secondo le categorie ed è incentrata sulla sostanza; l’altra, verticale, è quella dei gradi o modi di essere costituiti dalle sostanze stesse». La sottesa e vera «gerarchia» metafisica è definita proprio da questa «gradazione» della «perfezione di essere, *ratio entis* o *natura essendi*» delle sostanze ed è appunto in questa gradualità che riposa l’«analogia per riferimento a un primo»: non si può non riconoscere «l’esistenza di un massimo», che ha valore di «primo» di riferimento, almeno nella misura in cui ci si fonda sull’«essere in quanto essere», e cioè sulla «perfezione che unifica le diverse sostanze», e sui «gradi della perfezione di essere». In negativo: «Ammettere una predicazione analogica [...] pretendendo nel contempo che la natura perfetta in relazione alla quale viene predicata la limitatezza delle altre simili ad essa non si trovi realmente esemplificata in nessuna sostanza»

²⁴⁷ S. c. G., II, 52, 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 257 [p. 216].

²⁴⁸ S. c. G., II, 54, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 257 [p. 216].

sarebbe anti-realistico e condurrebbe alle contraddizioni del «nominalismo» o del «concettualismo»; la «sussistenza» della «natura perfetta», inoltre, deve essere nei termini di «forma separata» e «una», dal momento che ogni «moltiplicazione» sarebbe una «restrizione». Dunque «l'analogia è sempre come tale analogia di attribuzione o per riferimento a un primo»: l'orizzonte analogico sussiste come «*multorum ad unum* [...] secondo l'*ordo cognoscendi*» ovvero «*unius ad alterum* se fin dall'inizio si considera il *prius*». A livello metafisico questa «identità-nella-differenza» dice dunque di una «dipendenza intrinseca e formale da un Primo che è termine ultimo di riferimento di tutti i sensi dell'essere, orizzontali e verticali, e principio d'ordine in rapporto al quale tutto il resto si unifica»; questo Primo è tale in forza della «perfezione di essere» e quindi è «*Ipsum Esse subsistens* racchiudente in forma eminente e assolutamente unificata tutto ciò che negli enti vi è di perfezione più o meno *diminuita*»²⁴⁹.

Incorporando queste osservazioni e tornando nello specifico a Maréchal, possiamo allora affermare che mediante l'analogia egli ha individuato e spiegato il rapporto essenza-essere e, contemporaneamente, il rapporto potenza-atto, arrivando a dimostrare (indirettamente) la necessità dell'esistenza di Dio e del suo essere l'analogato principale dell'essere. A questo punto la rilevanza di una simile riflessione nella prospettiva di superare le aporie della dialettica kantiana dovrebbe essere abbastanza evidente; si può naturalmente articolare maggiormente il discorso e approntarlo per un più diretto raffronto con il fronte critico²⁵⁰. Anzi, sempre dal punto di vista del *logos* e in piena transitività rispetto a quanto già indicato, possiamo da subito notare che l'*analogia* permette in modo complementare di evitare un errore di segno opposto con le relative obiezioni. Da una parte si vuole sostenere che l'idea di Dio è effettivamente un'idea limite, ma anche che tale condizione non pregiudica la sua concettualizzazione; dall'altra parte si vuole parimenti sostenere che il concetto non può essere completamente avulso dalla rappresentazione, ma anche che l'oggettività non è direttamente corrispondente alla rappresentabilità. Che cosa significa?

²⁴⁹ Certo, «l'analogia per riferimento a un primo» in senso generale può essere anche «estrinseca»; tuttavia quella autentica e profonda, e cioè «l'analogia trascendentale dell'essere e delle altre perfezioni eminenti» per come è stata connotata, «comporta al contrario una partecipazione intrinseca e formale dell'attributo analogico da parte degli analogati secondari» ovvero il «nesso di causalità che li lega all'*analogatum prius*». Che cosa comporta, alla fine, tutto questo? Una «dimostrazione dell'esistenza di Dio». Questa rappresenta, tra l'altro, una «rigorizzazione della quarta via tomistica»: al «termine "essere"» in quanto «analogo [...] deve allora corrispondere un Essere sussistente ipostaticamente distinto dagli enti»; in questo argomento, inoltre, «non c'è apriorismo di sorta», perché si cerca «semplicemente» di unificare l'esperienza ovvero «di pensarla *sub specie totalitatis*». Ciò costituisce il vettore essenziale di una modalità argomentativa a posteriori e, allo stesso tempo, la necessaria rettifica di una prospettiva a priori: dopo essere partiti dalla «sintesi di essenza ed esistenza» si giunge «alla conclusione che la *perfectio essendi* debba sussistere come tale» e si può così affermare «che l'unità concettuale del Tutto rivela di essere sospesa all'unità reale dell'*Esse subsistens* appunto perché l'unità assoluta non può essere un'unità *secundum quid*»; in questo modo in definitiva si riesce a evitare che il «trascendentale» (e così il trascendente) sia declassato a «predicamentale». D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, cit., pp. 189-201. Per un ulteriore ragguaglio cfr. E. Nicoletti, *L'analogia in S. Tommaso*, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, cit., pp. 161-170.

²⁵⁰ Lo stesso rilievo teoretico sotteso a questa impostazione della dottrina dell'essenza e dell'essere – e della potenza e dell'atto – si può ritrovare anche in un tipo di argomentazione 'alternativa' e sintetica dello stesso Maréchal. La particolarità di quest'ultima risiede nel fatto che essa appare essenzialistica (e 'anselmiana') almeno nell'articolazione iniziale – nonché, per alcuni versi, molto vicina all'*Unico argomento per dimostrare l'esistenza di Dio* (1763) di Kant – e, tuttavia, fa emergere il nucleo tomista dell'*actus essendi*: in questo modo essa supera le aporie delle vie apparentemente più vicine, apre all'essere e ci conduce all'esistenza di quell'Atto che è totalmente atto. «La necessità assoluta dei possibili, per quanto sembri confinarci nelle essenze ideali, fuori dell'esistenza, ci immerge in realtà nell'esistenza necessaria. In effetti, le proprietà delle essenze come tali non sarebbero affatto assolute, se non esprimessero, sotto angoli diversi, la necessità stessa dell'essenza che è assoluta per definizione, l'essenza divina. Ora l'essenza divina non potrebbe essere assoluta che per l'identità con l'*Esse* divino; senza questa identità, l'essenza divina resterebbe 'potenza' opposta a un atto, semplicemente non sarebbe assoluta». J. Maréchal, *Au seuil de la métaphysique*, cit., p. 106.

L'affermare «che Dio è "essere" puro e semplice», essere per essenza, e che la creatura è ente, nel senso che è realmente composta di «"essere" ed "essenza"», non significa affatto affermare allo stesso tempo che Dio allora è contraddistinto da un tipo di alterità-trascendenza che gli impedisce di essere conosciuto; si tratta di capire la dimensione e il senso dell'essere e del non essere *rappresentato* dai nostri concetti. Certo, la citata impossibilità può apparire come un'immediata conseguenza del fatto che ogni concetto oggettivo circoscrive di per sé un'unità astratta e un'«essenza» e, soprattutto, implica una rappresentazione di origine sensibile; in ultima istanza, tuttavia, l'affermazione di inconoscibilità risulta essere una presa di posizione contraddittoria almeno nella misura in cui si ammette che la realtà, in quanto tale, è intelligibile ovvero può essere conosciuta. Dio certamente supera il concetto in generale *analogamente* a come supera il reale in generale, ma non è sostanzialmente contrario al concetto *analogamente* a come non è sostanzialmente contrario al reale²⁵¹.

Un passo importante nella comprensione di questa direzione speculativa è già stato compiuto mediante la precedente articolazione della dottrina dell'*analogia* e, in particolare, proprio in virtù della distinzione di essenza ed esistenza. Si è infatti conseguita una duplice comprensione: 1) sul piano assoluto del primo principio l'ente non «è» rispetto all'Ente, ed è l'*analogia* che ci permette di vedere nell'ente l'essere per *partecipazione*, perché l'ente 'ha' l'atto d'essere e, proprio per questo, non 'è' (non è l'essere) rispetto all'Essere in sé; 2) sul fronte del rapporto causale l'essere in quanto esistenza creata non è identico al non-essere – è un essere ovvero è un atto che realizza un'essenza (ovvero una potenza) – e nella stessa misura non è opposto all'Essere in quanto Creatore. Si tratta di recuperare e impiegare opportunamente, ancora una volta, le considerazioni svolte per comprendere meglio come sia possibile ««cogliere» Dio» concettualmente anche senza un 'normale' «concetto oggettivo».

In mancanza di un concetto oggettivo o, meglio, della possibilità stessa di un concetto, infatti, la nostra conoscenza non potrebbe arrivare a Dio. Questo concetto oggettivo tuttavia non deve connotarsi necessariamente (solo e soltanto) in quella configurazione che sarebbe effettivamente impossibile – ovvero come ciò che un concetto umano non può essere – e che è rappresentata dall'ipotetico «concetto proprio e diretto», «"quidditativo" di Dio». Se, in altri termini e per pura ipotesi, ritenessimo A) di poter sostenere la conoscenza concettuale di Dio e B) di dover sostenere il ricorso esclusivo al concetto diretto, allora, per il secondo punto (B), staremmo certamente propugnando una teoria differente dalla presente. A costo di eccessive semplificazioni, si potrebbero prendere come esempi rappresentativi di una simile pretesa alcune forme, poco approfondite e poco sistematiche, di ontologismo: in questo caso ci si riferisce a quel tipo di teorie in cui si ammette una effettiva conoscenza diretta e persino intuitiva dell'essere divino, salvo magari il riconoscerla più o meno delineata; in alternativa, o complementariamente, si può pensare a una di quelle «teodicee» semplicistiche e «impotenti», in cui si fa coincidere «Dio e la creatura in un concetto univoco», e facilmente raggiungibile, ma si perde conseguentemente la possibilità di sostenere «la stretta trascendenza divina»²⁵².

Naturalmente non si sta sostenendo che la «via intermedia» – rispetto a estremi platonizzanti e idealistici oppure apofatici e addirittura 'scettici' – sia facile, priva di difficoltà e che sia strano non coglierne l'evidenza. Si sta semplicemente sostenendo che questa via risulta la sola ad essere veramente in contraddittoria: ciò che si ricava da Maréchal e da Tommaso d'Aquino è il fatto che, da una parte, è vero che proviamo l'esistenza di Dio e lo conosciamo «per mezzo di un concetto oggettivo», e che non può avvenire in modo diverso, ma anche che, dall'altra parte, ciò è possibile in forza dell'*analogia* a livello logico-ontologico; proprio nella *analogia*, come si è ricordato, Dio stesso riveste un ruolo essenziale e unico. In particolare – se si gira la questione – si tratta di procedere analogicamente determinando dei 'correttivi' deduttivi e inferenziali: è vero che «ogni contenuto oggettivo dei

²⁵¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 257 [pp. 216-217].

²⁵² *Ibi*, p. 257 [p. 217].

nostri concetti («*omnis ratio objectiva*») rappresenta direttamente un oggetto» in senso generale, cioè una realtà creata, e che quindi non può rappresentare direttamente Dio; è anche vero, però, che Dio non può non essere presente in modo indiretto e che dunque è sempre possibile un'«attribuzione a Dio», a partire dal creato e dal correlato concetto, con una peculiare «*correzione* da parte nostra». In assenza della dimensione *analogica* non potremmo certo giungere a questa affermazione – al modo di Kant dovremmo diffidare dell'applicazione del principio di identità, di non-contraddizione e di quello di causalità per realtà che vanno oltre l'esperienza²⁵³ – e non potremmo neppure rispondere alla conseguente obiezione circa la possibilità di effettuare tale “correzione” senza conoscere direttamente Dio e, dunque, in una apparente assenza di elementi «per paragonarlo alla creatura».

Il punto forse risultava già abbastanza chiaro, ma è da sottolineare in quanto delicato e importante. Grazie alla «conoscenza analogica» possiamo aprirci a tutta la realtà e in contemporanea possiamo realisticamente «paragonare Dio alla creatura», o meglio l'inverso, anche senza conoscere Dio direttamente «in se stesso». Quali sono in sintesi le condizioni di possibilità di un simile procedimento? A) Una «relazione» strutturale e «definita», seppure profondamente asimmetrica, che lega la creatura nell'intimo del suo essere a Dio e cioè all'essere creatore (ma non viceversa): è *partecipazione* da parte dell'ente e *Creazione* da parte di Dio. B) Una manifestazione essenziale di questa relazione almeno nel suo «termine inferiore»: la constatazione del mutamento, della contingenza e della imperfezione a fronte del *primo principio* e, cioè, della incoerenza dell'essere. C) L'analisi, il riconoscimento e quindi la conoscenza del termine inferiore «*in quanto relativo*» ovvero in quanto finito e, se considerato da solo, apparentemente contraddittorio: cercando ciò che leva la contraddizione – o meglio ciò che spiega l'esistenza di ciò che è ma non è l'essere in senso pieno – avremo «per ciò stesso», e «nella stessa misura» possibile per un tale tipo di sapere, anche «una certa conoscenza del termine superiore»²⁵⁴.

Anche in questo caso si possono ricordare le strutture argomentative delle prime tre vie tomiste per un verso e della quarta per un altro verso. Però, per meglio tentare la convergenza con la filosofia critica e allo scopo di fornire un esempio, si può pure passare dal piano metafisico al piano fisico. Certo, così facendo si perde inevitabilmente la piena specificità del discorso. Stante questa importantissima avvertenza, può risultare comunque utile tenere a mente la classica immagine – che per altro compare anche nella quinta via tomista – ovvero la freccia partita da un arco. Ci sono vari elementi e rapporti che legano le diverse parti, e pure i diversi piani, del tutto; nel caso dell'esempio della freccia si deve considerare soprattutto il fatto che la sua traiettoria ci fornisce «un indizio» circa la posizione «del bersaglio» o, almeno, della meta che raggiungerà. Una facile obiezione potrebbe essere la notazione per cui un bersaglio spazio-temporale può anche essere conosciuto direttamente; questo naturalmente è vero, ma per quanto tale valida conoscenza possa essere più evidente, ciò non toglie nulla alla verità della conoscenza indiretta e alla sua applicabilità in contesti diversi.

D'altronde proprio la diatriba circa il vero senso e il valore dell'esperienza, e dell'evidenza, ha accompagnato il progetto di dialogo con la filosofia kantiana. Quando si sostiene di poter conoscere Dio analogicamente, a partire proprio dalle prove della sua stessa esistenza, si sta affermando che possiamo ri-conoscere le creature di cui facciamo esperienza come effetti di una causa nell'ordine dell'essere, «*come relative* ad un principio» d'essere Assoluto, come esseri «*contingenti*» che esistono in virtù dell'Essere necessario, come realtà

²⁵³ Il principio di identità e di non-contraddizione, nonché i rapporti con l'orizzonte dell'analogia, sono stati un essenziale e sotteso riferimento di tutti questi capitoli a cominciare dal primo. Nel prossimo capitolo – anche in merito alla loro ricezione critica e a successive implicazioni – verrà proposto un approfondimento, il quale però necessita di qualche importante guadagno preventivo circa la questione dell'affermazione come affermazione d'essere.

²⁵⁴ Cfr. *ibi*, pp. 257-258 [p. 217].

finite e imperfette che sono attualizzate dall'Essere infinito e perfetto; proprio in questo modo, e «soltanto in questo», «conosciamo Dio»²⁵⁵.

Approfondendo ancora la questione, si potrebbe infine rilevare che le varie puntualizzazioni e risposte, approntate fino a questo punto, possono aver risolto il problema per un verso, ma ne hanno anche spostato un'altra parte di volta in volta. Innanzitutto come si è visto nella dottrina tomista – che funge da base speculativa – tutti i concetti sono originariamente «concetti di quiddità materiali» e questo rende difficoltoso trattare di un piano reale solo formale. Inoltre quei caratteri tipicamente creaturali che sono stati sinteticamente presentati come indici di insufficienza ontologica – e quindi di apparente contraddittorietà in mancanza di un fondamento d'essere – sono stati sfruttati come punti di partenza per dimostrare effettivamente l'esistenza di Dio: in definitiva si è partiti dalla pretesa di una loro intrinseca evidenza, per noi, per arrivare a un concetto oggettivo, per quanto indiretto, di Dio. L'obiezione riguarda per l'appunto la materialità e le condizioni di possibilità di una simile evidenza e può essere posta in questo modo: «la contingenza dell'essere creato», così come la finitezza e l'imperfezione, possono pure essere considerate come rivelatrici «della trascendenza divina», della differenza metafisica dell'Essere, in virtù dell'*analogia*. Esse però non ci sono date né nella «rappresentazione racchiusa nei concetti» né nella «forma astratta e universale» di questi²⁵⁶.

In effetti da una parte la rappresentazione in quanto derivazione sensibile (e come «mutata relazione al fantasma») non arriva a tale livello e dall'altra parte l'astrazione, come «procedimento di generalizzazione» o universalizzazione oggettiva, non può superare davvero il piano dell'essere immanente «della rappresentazione». A questo punto occorre una precisazione: nella misura in cui si pensasse che A) i limiti ontologici siano di per sé immediatamente evidenti e che B) il concetto sia «*soltanto* rappresentazione e pura astrazione generalizzatrice», allora l'obiezione varrebbe; nel concetto oggettivo non vi sarebbe traccia «di quella «relazione trascendentale»» alla realtà nella sua totalità, e quindi anche al trascendente, che è stata indicata come caratteristica «della contingenza», in senso metafisico, «dell'essere finito». Se si tenessero per veri i punti appena ricordati (A e B), in effetti, non si potrebbe sostenere che Dio in quanto Essere stesso e «termine assoluto e trascendente del rapporto» che ha come termine relativo e immanente la contingenza – ovvero Dio in quanto *analogato principale* del rapporto logico-ontologico che rende ragione dell'essere contingente – si manifesti «fosse pure in modo analogico» nelle «rappresentazioni finite» o nella loro «semplice generalizzazione». Maréchal ricorda che Tommaso d'Aquino stesso, nel delineare con precisione i limiti della conoscenza di Dio per *analogia*, sostiene che «il punto culminante della nostra conoscenza di Dio» in quanto essere in senso pieno è «sapere che Dio eccede tutto ciò che noi potremmo concepire di lui»²⁵⁷. «Dio» in quanto essere

²⁵⁵ Cfr. *ibi*, *L'analogia dell'unità intelligibile. La nozione oggettiva di Dio nella relazione di analogia*, pp. 255-258 [pp. 215-217].

²⁵⁶ *Ibi*, p. 258 [pp. 217-218].

²⁵⁷ Cfr. *S. c. G.*, II, 54 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 259 [p. 218]. Questa è una delle formulazioni attraverso le quali Tommaso d'Aquino struttura in modo ottimale questo principio classico; tra i possibili elementi per integrare l'argomento si possono considerare *S. Th.*, I, q. 12, a. 12 e q. 13, a. 2 e, soprattutto, a. 5. Questo principio viene bene espresso in forma di canone in ambito teologico – contro ogni rischio di univocismo simile a quello delle teorie di Gioachino da Fiore – durante il Concilio Lateranense IV (1215): «tra Creatore e creature non si può notare una somiglianza senza che si debba notare una maggiore dissomiglianza». H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 806 [432]. Una simile impostazione è estremamente ricca di possibilità di riflessione, che non possiamo svolgere esaustivamente; comunque ci siamo confrontati e continueremo a confrontarci con le condizioni sottese della questione. Si può anzi notare che la formula sembra trovare piena corrispondenza nell'*analogia di attribuzione-proporzione* emergente dalla dottrina tomista e ripresa da Maréchal. Guardando al percorso svolto – e alle argomentazioni dei prossimi capitoli – i motivi non dovrebbero risultare ignoti; possiamo provare a suggerire alcuni fattori a partire dalla dicitura del Concilio. Questa infatti pare riferirsi ai *soggetti* in rapporto prima, e più, che ai *rapporti* tra soggetti e predicati; d'altra parte sarebbe difficile parlare

«trascendente», dunque, non potrebbe essere rapportato all'immanenza e, quindi, «rappresentato dai nostri concetti» e nemmeno «avvertito come il limite verso il quale tenderebbe la generalizzazione di questi concetti»²⁵⁸.

Per spirito di completezza si potrebbe continuare a sviluppare questo modello di ipotesi problematizzante fino al punto in cui ci si troverebbe eventualmente di fronte ad un'unica e impegnativa possibilità risolutiva: la coscienza dell'imperfezione, della finitezza e «della contingenza radicale degli oggetti creati» si potrebbe dare solo nel caso in cui «potessimo evadere dalla loro finitezza», attraverso «la coscienza di una sovreminenza assoluta del loro principio su ogni *possibile* oggetto del pensiero». Dal momento che questa coscienza dovrebbe però configurarsi in uno dei modi impossibili per il nostro intelletto e per la nostra ragione – o come «intuizione intellettuale» o come «analisi di intuizione sensibile» in ogni sua 'componente' prossima e remota o come pura «considerazione astratta di una forma materiale» – resterebbe aperta la domanda circa il suo fondamento.

Esplicata l'impraticabilità di un simile tentativo, resta però da chiedersi se i punti precedenti (A e B) non siano magari la rappresentazione di una lettura troppo semplicistica di alcuni aspetti della dottrina presentata. Nel caso dell'evidenza del limite ontologico (A) per esempio, si può cadere in una ambiguità e anche in una contraddizione: si può confondere l'evidenza propria del livello logico-ontologico, evidenza data mediatamente attraverso il riconoscimento dell'autentico rapporto tra a priori intellettuale e a posteriori esperienziale, con quell'evidenza derivante dall'immediatezza sensibile, la quale ovviamente non può mai prescindere dalla molteplicità immanente. L'evidenza del limite cui ci siamo riferiti presentando la dottrina di Maréchal non è certo un'immediata evidenza sensibile. Se poi si riflette intorno allo statuto epistemico del concetto (B), ecco che veniamo portati a postulare, «nella nostra conoscenza oggettiva», qualcosa di altro sia rispetto a una mera «accoglienza statica» dell'immagine, dimentica della dimensione trascendentale e dinamica, sia rispetto a una semplice «analisi astrattiva di «dati»». Il discorso intrapreso intorno all'intelligenza, a proposito dell'intelletto agente, ci ha presentato una capacità formale e un movimento del pensiero che ci portano costantemente «al di là» di ciò che è «ancora rappresentabile concettualmente» e che è necessario, come livello apriorico, anche proprio per il darsi di questa concettualizzazione. Quella che si postula è una specie di «anticipazione metaempirica» che ci mostra «la possibilità oggettiva dell'intelligenza» come tale: questa è una facoltà umana e, come tale, è finita ma è anche facoltà spirituale e, come tale, è «capace di infinito»; l'intelligenza è quella peculiare azione di una forma immateriale dinamica che tende a «dilatarsi infinitamente, fino a superare ogni limite dell'essere» (immanente), sulla

di somiglianza/dissomiglianza nei citati rapporti senza presupporre una possibilità di conoscenza, seppure contenuta, della somiglianza/dissomiglianza tra le realtà in questione. Inoltre è molto interessante notare che la somiglianza tra Creatore e creatura viene data per implicita; nella stessa misura non si può non implicare un minimo di prossimità ontologica pur nella differenza (e trascendenza) di fondo. In effetti si può riflettere sul fatto che la netta e profonda dissomiglianza tra Dio e il creato viene rimarcata in proporzione alla somiglianza: non si possono non riconoscere sia la essenzialità di questa sia il suo connubio con la dissomiglianza. Si può anzi rilevare una priorità logico-ontologica: è in forza dell'identità che sussiste la differenza ed è proprio in forza dell'identità che la stessa differenza può essere spiegata; la proporzione (intrinseca) indica appunto in modo non superficiale, per quanto indirettamente, le identità a confronto; nella proporzionalità, per converso, la differenza viene immediatamente riconosciuta ma non viene spiegata perché si pongono a confronto le uguaglianze, o le identità, dei rapporti. Solo sulla base della proporzione sussiste la possibilità di guadagnare un minimo di comprensione razionale delle rilevanti differenze che non possono non essere riscontrate. Questo discorso implica la necessità di valersi di un analogato principale che, nell'analogia dell'essere, è l'Essere – la misura non misurabile – piuttosto che del rapporto di rapporti, nel quale, alla fine, gli analogati sono conservati nella loro distinzione ma tendono ad essere considerati in modo *ontico* (come enti diversi), non in modo *ontologico*, e quindi vengono considerati secondo un'equivalenza ovvero vengono 'misurati' nello stesso modo.

²⁵⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 258-259 [p. 218].

scia dell'*analogia*. Al di fuori di un simile orizzonte effettivamente non si darebbe oggettività conoscitiva ma neanche conoscenza in generale, neppure *analogica*, «del trascendente».

Allo scopo di comprendere e ‘salvaguardare’ proprio questa «conoscenza analogica» occorre appunto riconoscere e comprendere i diversi livelli dell’evidenza e questa «*finalità dinamica* del nostro spirito» in quanto forma immateriale: la verità non può essere scissa dal rilievo metafisico della finalità e il nostro spirito, in quanto trascendentalmente relato all’essere come intelligibilità, non può non possedere una «finalità interna» nella sua stessa intelligenza. Tale finalità dell’intelligenza pone in relazione la dinamica spirituale a ogni verità, cioè a ogni realtà in quanto intelligibile, e può permettere al soggetto, pur nella sua dimensione di immanenza e di contiguità con la materia, di «superare costantemente l’oggetto presente» e di «ricercare all’infinito», per perfezionarsi, un oggetto sempre «più ampio» e ontologicamente perfetto. Anche in questo frangente dovrebbe potersi intravedere il tentativo di soluzione del problema critico: dopo la ricapitolazione nel fondamento dell’analogia si consolidano gli spiragli aperti sulla connessione tra forma e fine e sulla dinamica tra soggetto e oggetto²⁵⁹.

6. I gradi della realtà e i gradi dell’idealità

6.1. I piani del reale e i piani dell’astrazione

Per introdurre questa sezione del capitolo ci si può riallacciare a uno snodo della parte appena precedente e partire da una ulteriore critica alla nostra risposta in merito alle obiezioni ricordate. Per alcuni versi, in realtà, si tratta di una opportuna riflessione di metodo: le sintesi che abbiamo proposto in merito alle letture accusate di semplificazione eccessiva, nei confronti del problema della «conoscenza *analogica*», possono esporsi a loro volta al rischio della semplificazione; se si considera l’ampio raggio delle possibilità specifiche che ricadono negli ambiti teorici considerati – si pensi anche solo alla varietà delle teorie relativistiche – risulta difficile negare che alcune specificità sono andate perse nella nostra analisi. Questo è anzi vero, ma lo è solo in parte: molte sfumature non sono state considerate; nella loro essenzialità, tuttavia, le presentazioni delle letture ‘riduzionistiche’ dovrebbero comunque

²⁵⁹ Cfr. *ibi*, *Prospettiva aperta sulla finalità interna dell’intelligenza come fondamento della nostra conoscenza analogica*, pp. 258-259 [pp. 217-218]. Come anticipato, le analisi dei contenuti teoretici approntate per questa parte – cioè questo paragrafo e quello precedente: *L’analogia dell’unità intelligibile. La nozione oggettiva di Dio nella relazione di analogia*, pp. 255-258 [pp. 215-217] – sono in linea con quelle messe in campo per la parte trattata immediatamente prima. Esse dovrebbero corroborare e concludere, sempre insieme ai referenti speculativi di volta in volta indicati, le modalità e i motivi sottesi alla significativa attribuzione, fatta proprio da Maréchal, nei confronti di queste peculiari ricognizioni: anche questa risulta essere uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove è possibile rintracciare una prova dell’esistenza di Dio e, più precisamente, le condizioni di possibilità di questa. Nello specifico è stata approfondita l’indagine circa la basilare questione dell’analogia in quanto *analogia dell’essere*, circa la relazione tra causa ed effetto e circa il complesso rapporto *essenza-esistenza*, rispetto all’*atto d’essere*, nella somiglianza e differenza tra piano immanente dell’essere e piano trascendente dell’Essere; in questo si è potuto notare ancora di più una netta articolazione tomista, che rimanda (almeno) alle prime quattro prove o vie per inferire l’esistenza dell’essere immobile, incausato, necessario, perfetto e sommo. Il discorso ci ha infatti condotto ancora a Dio in quanto *Essere sussistente (ipsum Esse subsistens)*, *Atto d’essere* ed Essere per essenza ovvero a Dio in quanto analogato principale dell’orizzonte metafisico; allo stesso tempo tale discorso ha messo in risalto la connotazione di autentica trascendenza di questo eminente fondamento e, in questo senso, si è confermato sia che l’esistenza di Dio deve poter essere conosciuta, per rendere ragione del creato, sia che, a proposito dell’essere divino, ciò che si conosce non può che essere radicalmente meno di ciò che non si conosce. Si può ricordare, d’altra parte, che lo stesso autore ha proposto rimandi chiari e diretti alle argomentazioni e ai concetti della Scolastica – all’indagine su Dio come *Unità suprema* e come *Essere puro* – che ci hanno permesso di attuare questo ulteriore approfondimento del tema. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

cogliere i punti più critici e rappresentare abbastanza bene i tipi di fraintendimento in cui alcune interpretazioni sono incorse a proposito del tomismo e in cui, similmente, potrebbero incorrere in questa riproposizione operata da Maréchal in vista della convergenza con il kantismo. Risulta abbastanza chiaro che queste, a volte, sono basate su «interpretazioni stereotipate»; in alcuni casi, per esempio, si attribuisce alla scolastica in generale la pretesa di far derivare «tutta la conoscenza intellettuale da un'astrazione, effettuata su oggetti materiali» senza ulteriori considerazioni.

Proprio sfruttando questo ultimo esempio si può utilmente tentare un'ulteriore precisazione a proposito di tale contro-critica. A tale riguardo in effetti si possano accettare alcuni punti, almeno in un dato senso, e questi a tutta prima sembrano giustificare lo stereotipo: se da un oggetto si può astrarre «solo quello che esso racchiude», e se si suppone che in un oggetto materiale e quindi sensibile sia racchiusa una «quiddità» proporzionata, allora si è portati a credere che si potrà ridurre la «comprensione» di quest'ultima sino ad ottenerne l'attributo più generale ovvero «l'*ens principium numeri*». Queste considerazioni di primo acchito sembrano chiudere il discorso e inficiare sia la riflessione fatta sull'unità essenziale sottesa all'unità astratta sia le argomentazioni a favore della possibilità di guadagnare il fronte analogico vero e proprio. Vi è però un passaggio ulteriore ed è questo a risultare più o meno inspiegabile a un assertore di un pensiero 'debole': è la pretesa di andare oltre, «di "astrarre" dalla quiddità materiale i concetti trascendentali», e quindi di ricostruire quegli aspetti strutturali della realtà (e della conoscenza) che «superano», intrinsecamente e per definizione, la quiddità citata fino a essere 'incommensurabili' rispetto a quest'ultima. Per delimitare meglio uno dei punti critici possiamo pure considerare, sempre in sintesi, una obiezione meno netta: posto che il trascendentale e persino il trascendente siano accessibili allo spirito umano, occorre ammettere che non si potrà comunque procedere alla loro acquisizione per analisi e astrazione – cioè il solo procedimento che viene spesso attribuito agli autori della scolastica – ma per dialettica estensiva e dinamica²⁶⁰.

Nel presentare la dottrina di Maréchal in realtà è stata sostenuta la correttezza del concetto di base di questa affermazione ma è stata parimenti sottolineata la necessità di una sua rivisitazione: abbiamo negato le implicazioni di quelle prospettive cui viene fatta risalire la medesima affermazione, come conclusione consequenziale, e soprattutto le abbiamo separate dall'insieme delle premesse considerate. In altri termini si potrebbe anche osservare che è proprio nella presentazione delle premesse che emerge un errore significativo: il termine «astrazione» per gli scolastici ha già una sua valenza *analogica* e designa «una gamma di processi diversi» che, da una parte, non sono estranei l'uno all'altro ma che, dall'altra parte, sono pure in distinti rapporti con l'oggetto in generale; si può anzi parlare di analogia, di somiglianza e dissomiglianza, proprio tra i processi stessi.

Per cominciare, bisogna ricordare che «ogni "potenza" attiva o passiva» è comunque un'attività a fronte delle sue possibilità – con l'eccezione di quella «pura potenza» (passiva) che è il non-essere atto e il non-essere forma: la «materia prima» nella sua indeterminazione – e che la potenza astrattiva del soggetto, sia nella sua componente passiva sia in quella attiva, non si radica nella sola materialità. Tale potenza *astrae* nel momento in cui si esercita ovvero opera una selezione «nei suoi "oggetti materiali"» in virtù del «suo "oggetto formale"»; questa astrazione prevede dunque sia un'attività sia una passività, nel senso di ricettività, ma nemmeno quest'ultima è «imposta» dall'oggetto esterno, soprattutto non dall'oggetto in quanto materiale, bensì 'predisposta' nella facoltà stessa in ordine alla struttura formale dell'oggetto. Questo punto è stato rimarcato più volte a causa della sua rilevanza nell'ordine logico-ontologico e per sottolineare la sua capacità di integrare la dottrina kantiana e il rapporto fenomeno-noumeno: è l'affermazione secondo cui ogni astrazione dipende in modo

²⁶⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 260 [p. 219].

essenziale «da un principio astrattivo *a priori*» e, quindi, dal suo legame trascendentale con la realtà. In seconda battuta Maréchal fa notare che, nell'ordine della conoscenza intellettuale, già Tommaso d'Aquino arriva a distinguere tre aspetti della realtà e «*tre gradi di astrazione*», di «astrazione totale», oltre la più immediata componente di astrazione dalla sensibilità: 1) l'astrazione diretta dell'universale, 2) l'astrazione matematica, 3) l'astrazione dei concetti trascendentali²⁶¹.

Astrazione diretta dell'universale. Al primo grado «intellectus abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili *individuali*, non autem a materia sensibili communi: sicut speciem hominis abstrahit ab *his* carnibus et *his* ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui [...]. Sed species hominis non potest abstrahit per intellectum a carnibus et ossibus»²⁶². Questa prima forma di astrazione non si allontana radicalmente dall'immediata astrazione dal dato ma è fondamentale – come notato in più occasioni a proposito della conoscenza della materia e della forma – perché è l'azione con cui l'intelletto astrae dalla materia individuale e non dalla materia come causa del sinolo: tale astrazione riguarda il singolo elemento sensibile e si realizza nel suo essere semplicemente «dematerializzante» e, proprio in questa stessa misura, «universalizzante». Essa non produce l'universale completo ma inizia a far emergere la struttura reale lasciando trasparire i «valori qualitativi (formali) degli oggetti sensibili». In quanto «astrazione diretta», anzi, si potrebbe pure definire «oggettivante» più che oggettiva: essa costituisce

il grado inferiore delle condizioni generali che elevano il contenuto della sensibilità allo stato di un oggetto intelligibile, «appreso» *sub ratione entis*²⁶³

Occorre ammettere che il fattore trascendentale, il legame con la realtà nella sua formalità ed essenzialità, è necessariamente già presente, almeno nella misura in cui si sostiene che questa astrazione è comunque conoscenza della realtà. Tuttavia la presenza di questo fattore non significa per ciò stesso una sua espressione a livello esplicito, la quale necessita di una vera riflessione: è presenza implicita e, cioè, lontana dal configurare qualcosa di più ovvero dall'integrarsi in un'autentica presa di coscienza.

Questo primo grado connota in sostanza «un atteggiamento oggettivo dell'intelligenza rispetto alla diversità qualitativa» del fantasma, il primo tentativo di ricostruire l'unità reale nell'unità ideale senza però incidere sulla rappresentazione. Esso implica una superiorità rispetto all'immagine e, infatti, fin dall'apprensione diretta dell'oggetto «il modo d'astrazione e di universalità esiste come «intelligenza in atto»»; questa modalità dell'intelligenza, però, è più un «modus quo cognoscitur objectum» che non un sistema per ottenere «*id quod cognoscitur de objecto*». Nel suo essere diretto, questo aspetto dell'astrazione non permette ancora di ri-conoscere l'universale come universale dell'oggetto: si tratta semmai dell'impostazione universale della conoscenza dell'oggetto; a tale livello «objectum cognoscitur *universaliter*, nondum autem *ut universale*»²⁶⁴.

Lo stesso «*a priori*» che presiede tale astrazione primaria, e «universalizzante», è 'semplicemente' considerato come «l'*a priori* di una facoltà immateriale immediatamente sovraordinata» – «nell'unità sostanziale» e sinolica «di un medesimo soggetto» – ad una facoltà materiale penetrata e diretta dalla prima. Secondo Maréchal tale *a priori*, tale livello apriorico, non altera davvero «la diversità qualitativa» dell'oggetto percepito: esso non è alterante né come intelletto possibile né come intelletto agente. Parlando di *a priori* in quanto elemento intellettuale, infatti, si può affermare che esso non opera 'modificazioni' sensibili né

²⁶¹ Cfr. *ibi*, pp. 260-261 [pp. 219-220].

²⁶² *S. Th.*, I, q. 85, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 261 [p. 220].

²⁶³ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 261 [p. 220].

²⁶⁴ Cfr. *ibi*, pp. 261-262 [p. 220].

quando, rispetto a questa diversità, l'intelletto si trova «*in potenza*» né quando, in prima istanza attuale, esso realizza solo le imposizioni di proprietà necessarie, cioè le configurazioni fondamentali, quali «l'immaterialità» e «l'universalità» (come dematerialità) ad essa conseguente. In effetti l'*a priori*, per un verso, è sempre lo stesso; il punto da rimarcare sta nel fatto che esso emerge in modo diverso nei diversi livelli. Ogni «astrazione», in quanto «unificazione», avviene per mezzo di quella «condizione *a priori*» che risolve in unità il molteplice e che viene postulata, nei contenuti di coscienza, come aspetto logico di un principio *a priori* metafisico. Tale principio è insito nella natura di una facoltà come l'intelligenza dell'uomo e si presenta come condizione logico-ontologica del versante «psicologico»²⁶⁵.

Essenzialmente ci si trova di fronte a una impostazione che apre alla conoscenza e a un livello di consapevolezza più potenziale che effettivo – in termini funzionali è una sorta di proto-intuizione – e per spiegare la comprensione dell'astrazione in generale, e di questa astrazione in particolare, occorre conseguentemente riconoscere un secondo momento: occorre considerare il passaggio alla riflessione, il quale di per sé è immediatamente connesso alla virtualità intuitiva, ovvero la convergenza tra la dimensione noetica e quella dianoetica. In forza della prima riflessione, e quindi in virtù dell'ingresso dell'«astratto» (primitivo) «nell'ordine del *pensiero riflesso*», avviene la manifestazione dell'universale, ora «*reflexum*», alla «coscienza»: è così possibile riconoscerlo come, appunto, *universale* e iniziare a stabilire la misura in cui è universale. Però l'autore avverte che bisogna porre attenzione: come questo universale è una prima forma di universale, così anche questa riflessione è una prima forma di riflessione. In sostanza non ci si deve arrestare, secondo una prospettiva più o meno platonica, a tale risultato e pensare di aver adeguatamente sottratto alla sensibilità, e quindi raggiunto e ricostruito, «l'*id quod*». Lo stesso portato della riflessione (primitiva) è la manifestazione coscienziale del «prodotto soggettivo» – e non perfettamente sovrapponibile all'essenza oggettiva – «dell'astrazione».

Nella percezione della funzione universalizzante traspare infatti una forma definita, oggettiva, ma ancora non re-individuata e comunque in potenza rispetto al suo 'ritorno' alla sensibilità, come fantasma, e al suo rapportarsi agli oggetti e alla loro specifica *essenza*. Il «vero oggetto esterno» – e quindi anche ciò che è «significato dal concetto astratto» – non è tanto un «universale in actu» ipostatizzato (proprio della prospettiva del realismo esagerato) quanto il fondamento dell'«universale in potenza» e, cioè, è il reale stesso in quanto potenzialmente ideale: è appunto la *realtà*, sotto l'aspetto di fattore potenzialmente conoscibile, a presupporre a livello logico la sua attuabilità e quindi, in senso operativo, l'«universale in actu».

La conclusione cui si può arrivare a questo livello è che si deve affermare che per gli oggetti sensibili è essenziale possedere e presentare «realmente» quei «caratteri suscettibili» di acquisire «valore di «forma ideale»»: senza tale caratteristica non ci sarebbe la possibilità dell'universalizzazione e della conoscenza oggettiva. Questo è quanto emerge nel momento in cui tali oggetti sono stati appunto riconosciuti come universalizzabili, in forza dell'intelligenza, attraverso la «dematerializzazione». L'universale in atto, nella sua valenza iniziale di impostazione universalizzante, è dunque «il rivelatore» soggettivo e «logico, immediato e proporzionato, di un universale» potenziale nell'oggetto: in questo senso (proprio del realismo moderato) «l'oggetto "fonda" l'universalità del concetto, ma non la precontiene» come una forma già compiuta ovvero per se stessa esistente²⁶⁶.

Astrazione matematica. Il caso dell'astrazione matematica fornisce un'ottima occasione per compiere alcune puntualizzazioni rilevanti. In realtà abbiamo aperto alcuni di questi fronti già trattando del rapporto tra i diversi aspetti dell'unità: unità trascendentale e unità numerica,

²⁶⁵ Cfr. *ibi*, p. 262, n. 1 [p. 220, n. 30].

²⁶⁶ Cfr. *ibi*, A. *L'astrazione diretta dell'universale*, pp. 261-263 [pp. 220-221].

unità reale e unità astratta nonché unità essenziale e unità individuale; Maréchal tuttavia, pur senza lanciarsi in una vera e propria filosofia della scienza, non può non notare l'importanza della questione dello statuto della matematica sia per la teoria di Kant sia per la stessa dottrina dell'analogia: la stessa proporzionalità non è certo un aspetto privo di implicazioni rispetto al campo della matematica, per quanto in questo caso sia limitata alla quantità.

Arrivando a questo secondo grado di astrazione, Tommaso d'Aquino colloca appunto qui «l'oggetto matematico»: «Species mathematicae possunt abstrahi per intellectus a materia sensibili, non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi; [...] materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subjacet quantitati»²⁶⁷. Questa seconda forma di astrazione si distingue in modo netto, per quanto 'sottile', dall'immediata astrazione e da quella più profonda: ha grande importanza perché è l'azione con cui l'intelletto astrae dalla materia comune sensibile – per quanto anche in questo caso non dalla materia come causa del sinolo – ovvero dalla sfera della sensibilità generale per far emergere il carattere categorico contraddistintivo della materialità. In sintesi siamo di fronte alla quantità in quanto materia intelligibile.

Si ha un universale già più completo, e presente alla coscienza, rispetto al caso precedente e quindi si ha davvero un'astrazione oggettiva e non 'solo' oggettivante. Essa costituisce un grado intermedio delle condizioni generali che elevano il contenuto della sensibilità allo stato di *oggetto intelligibile*. La possibile problematica inerente al fattore trascendentale, indubbiamente presente, riguarda il già trattato rapporto tra unità trascendentale e unità quantitativa. In altri termini: questa astrazione è una matematizzazione ed è certamente conoscenza; in effetti essa consente la comprensione di un aspetto rilevante della realtà; il problema si presenta a causa del fatto che l'unità cui si viene veicolati, in definitiva, non è la vera e propria unità reale dell'oggetto – la quale non può essere colta direttamente dall'uomo ma solo ricostruita idealmente – bensì l'unità della materia sottesa all'oggetto ovvero quella unità numerico-relazionale che, come ogni numero, comporta sempre molteplicità. Questo, in termini metafisici, significa che tale livello si distingue dagli altri gradi in quanto tralascia «tutte le determinazioni qualitative originarie del senso», e anche quelle sostanziali, per conservare la sola «quantità»: tale quantità – come dovrebbe risultare chiaro – non indica la singola quantità, ovvero quel principio di individuazione che è escluso già con il primo grado di astrazione, ma la «quantità intelligibile», la struttura matematica ovvero «la legge secondo cui la sostanza corporea», in quanto appunto corporea, «è sottomessa alla quantità concreta»²⁶⁸.

La rappresentazione di quella che si potrebbe definire «materia comune intelligibile», nel senso indicato di «quantità intelligibile», da una parte si riallaccia o, meglio, deve riallacciarsi al precedente livello ma dall'altra parte procede al di là di esso e suppone per sua natura un duplice sotto-ordine di astrazione: de-temporalizzante e de-differenziante.

A) La astrazione matematica de-temporalizzante è l'astrazione dal carattere particolare e concreto dello spazio-tempo («*hic et nunc*»). Questo aspetto presenta inevitabilmente le maggiori coincidenze con l'astrazione del precedente grado, almeno nella misura in cui tale "concettualizzazione" traspone in «forma» la caratteristica estensione dell'oggetto e cioè la sua corporeità.

B) La astrazione matematica de-differenziante è «l'astrazione» (quantitativa) «completa» dalla «differenza concreta» delle qualità sensibili. Questa fase del processo elimina i sensibili «propri» e lascia sussistere un'intellezione, più universale, di caratura appunto quantitativa: per quanto neppure questa sia il puro intelligibile, nella sua ricostruzione della realtà corporea essa rapporta all'intelligibilità la materia e cioè ciò che in sé non è intelligibile.

²⁶⁷ S. Th., I, q. 85, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 263 [p. 221].

²⁶⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 263 [pp. 221-222].

Tommaso d'Aquino sottolinea tale aspetto dell'astrazione, e i suoi sotto-aspetti, per fornire un quadro *analogico* completo e, nello specifico, chiarire quale dimensione gnoseologica sussiste per il correlativo aspetto metafisico, sotteso «all'*astratto matematico*», ovvero per «l'accidente fondamentale e primario della *quantità*»: «Materia intelligibilis dicitur *substantia secundum quod subjacet quantitati*; manifestum est autem quod *quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles*»²⁶⁹. Se la materia pura come tale non esiste e, a maggior ragione, non è conoscibile, la materia intelligibile può essere considerata sostanza perché indica la molteplicità del sostrato ovvero il sostrato molteplice, di un sinolo, determinato dalla forma: questo in definitiva è l'astrabile punto di incontro tra la forma in quanto sostanza, in senso pieno, e la materia in quanto modificabilità sostanziale. Questo configura una «priorità *ontologica* della quantità» in quanto intelligibile «sulle qualità» in quanto sensibili e una simile preminenza deve corrispondere *analogicamente* a una certa «priorità *ideale* della quantità» nella composizione della nostra rappresentazione.

Il confronto con il kantismo non è impossibile nemmeno su questo punti. Kant stesso individua nella matematica una peculiare punto di incontro tra l'elemento sensibile e l'elemento categoriale, tra l'a posteriori e l'a priori nonché tra il sintetico e l'analitico. Il «realismo tomista» appronta questa teoria dell'astrazione di caratura matematica partendo dalla constatazione che l'uomo si rapporta immediatamente agli oggetti solo per mezzo dei sensi e che la quantità, in quanto tale, non è «una delle qualità sensibili costitutive» dell'oggetto: in effetti non è percepita direttamente nelle cose, ma è sottesa alla materia percepita, e non è un oggetto formale della sensorialità esterna per quanto rappresenti la formalità del sensibile. Si può girare la prospettiva: la quantità nella sua 'concretezza' è un «sensibile comune», un sensibile sempre sotteso a ogni altro aspetto sensibile, e non un «sensibile proprio»; quando il senso «interno» considera «la quantità *in se stessa*» allora «unifica gli apporti» dei sensi esterni «*secondo i loro soli caratteri quantitativi*» (spazio-temporali) e deve agire avendo nel suo oggetto formale quel «principio prossimo» che permette il «discernimento astrattivo» dell'elemento comune in questione²⁷⁰.

Che cosa si intende con tale discernimento astrattivo? Il sensibile «comune» non subisce la stessa astrazione del singolo dato sensibile: esso si distingue dalla selezione qualitativa sensoriale in virtù di una percezione – in grado di cogliere questo aspetto “molteplice e unitario” all'interno del medesimo molteplice – ovvero di quella percezione capace di restituire una condizione comune «in quanto comune», non frammentata, per mezzo di una 'riduzione' «ad unità» della «molteplicità data»²⁷¹. In altri termini l'astrazione si articola, in questo senso, come «una *sintesi*» in cui «sentire unum et multa»²⁷². In questo caso matematico, i termini “analisi” e “sintesi”, per quanto sotto diversi rispetti, possono essere considerate descrittori equivalentemente validi almeno per due motivi: 1) L'astrazione è essenzialmente «un'*analisi* degli oggetti particolari» sui quali viene effettuata; 2) «*nel soggetto* conoscente» sia «l'operazione astrattiva» sia il suo «termine immanente», come «*universale in atto*», sono fondamentalmente «*sintetici*» nella misura in cui realizzano «un grado superiore di unità dei «dati» sensibili».

Certo, mentre alcuni termini come, appunto, “analisi” e “sintesi” ci riportano facilmente alla filosofia kantiana, altri, ancora una volta, sembrano allontanarci da essa; tuttavia la stessa indagine critica, in fondo, si sviluppa nell'ordine «della *riflessione*», «del *conoscibile in atto*» e quindi dell'ideale come «*oggetto immanente*» conosciuto, anche se declina in modo leggermente diverso il campo d'indagine. Alla fine la vera differenza si vede quando si tratta di stabilire – per Maréchal tramite l'inferenza ricostruttiva su base *analogica* – quale sia la

²⁶⁹ S. Th., I, q. 85, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 264 [p. 222].

²⁷⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 264-265 [pp. 222-223].

²⁷¹ Cfr. *ibi*, p. 265 [p. 223].

²⁷² S. Th., I, q. 78, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 265 [p. 223].

connotazione del «conoscibile in potenza» e, quindi, dell'«oggetto esterno» in quanto realtà sottesa all'idealità. A tale proposito, e seguendo Tommaso d'Aquino, si deve notare che il «conoscibile in atto» è la realizzazione del conoscibile in potenza ma questo significa che esso è, per il verso sostanziale, identico al «conoscente in atto»: tale idealità sussiste nel soggetto; è nella persona che si realizza l'universale e pertanto, in quanto conoscenza, tale universale deve darsi come «sintesi immanente» delle condizioni «oggettive» e «soggettive». Si può ravvisare una certa analogia tra questa impostazione e il rapporto individuato da Kant, tra «unità sintetica» e «unità analitica», nella parte dell'Analitica trascendentale della *Critica della ragion pura*²⁷³.

Per rendere più efficace il parallelo può essere utile sottolineare che, anche in questo caso, non ci si trova di fronte ad una vera e completa astrazione intellettuale. Questa in effetti è «esterna» all'attività di qualunque senso, ivi compreso il senso interno, ed è sullo stesso piano dell'appercezione individuata dalla filosofia critica a proposito del soggetto. A questo livello, piuttosto, l'intelletto è astrattivo soltanto «nella misura in cui «dematerializza» la rappresentazione sensibile»: non vi è propriamente «discernimento» esatto degli elementi della rappresentazione stessa, ma solo la liberazione di quest'ultima dalla concrezione materiale e la sua corrispondente “elevazione”. Alla eventuale domanda su quale debba allora essere lo statuto della vera astrazione, si può per il momento asserire che l'astrazione intellettuale originaria, scolasticamente intesa, è «totale».

Se dunque «alcuni elementi del *contenuto* stesso della rappresentazione» possono essere isolati, come di fatto avviene, allora questo non può avvenire in forza della semplice dematerializzazione dal singolo: il «principio immediato» di questa “individuazione” deve trovarsi fuori dall'intelletto ma deve essere in qualche modo omogeneo, e quindi formale, e presente «*sin dal livello della sensibilità*». Per diretta conseguenza bisogna riconoscere un preciso e ‘mediano’ «oggetto formale» (‘comune’ ad altri oggetti formali), «distinto» da quelli «dei sensi esterni» e da quello «dell'intelletto», come condizione *a priori* della conoscenza. Per Maréchal si tratta in ultima istanza di un grado intermedio che funge da base all'intelligenza astrattiva per ricavare «il *concetto matematico*». In effetti quest'ultimo è legato alla materia, ma nello specifico si ricava dalla quantità (comune) in quanto materia ‘informata’: il concetto matematico non può infatti fondarsi direttamente sui sensi esterni – almeno nella misura in cui separa la «quantità comune» dalle qualità sensibili singole – e deve rimandare all'«apriorità stessa del senso interno» («*sensus communis*»)²⁷⁴.

In questo primo guadagno circa l'astrazione quantitativa si cela un punto importante per la storia della filosofia moderna. La matematica è sempre stata indicata come campo privilegiato di convergenza tra il sensibile e il formale – e questi passaggi lo confermano – ma è stato riconosciuto che essa non è in grado di restituire l'essenziale, a livello ideale, perché la sua astrazione è limitata ad un aspetto rilevante ma ‘accidentale’ (nel senso categoriale classico). Al limite si potrebbe affermare che la matematica coinciderebbe con la filosofia solo nella misura in cui la quantità coincidesse con la realtà in quanto tale. Dopo aver riconosciuto il concetto matematico come astrazione intellettuale «di seconda potenza», operata sugli oggetti quantitativi «per mediazione del senso interno», il solco speculativo ci spinge però a proseguire verso un secondo guadagno.

Fino a questo punto, in effetti, avremmo al massimo un sorta di matematica «*induttiva*» e la dinamica astrattiva che vorremmo spiegare richiede di raggiungere un livello diverso. Tommaso d'Aquino a tale proposito distingue perfettamente – seppure non in senso diretto bensì attraverso un richiamo *analogico* – «la *necessità fisica*» induttiva, con la sua astrazione «dei generi e delle specie», «dalla *necessità apodittica*» con la sua «apriorità pura». In breve Maréchal vuole che si tenga ben presente la differenza tra un aspetto della scienza

²⁷³ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 265-266 n. 1 [pp. 223-224, n. 32].

²⁷⁴ Cfr. *ibi*, *L'astratto matematico: concetto induttivo?*, pp. 264-267 [pp. 222-224].

(matematica), che in qualche modo comprende anche l'empiricità, e un altro aspetto che esclude la stessa empiricità e, alla fine, rivela un oltrepassamento della stessa matematica.

Quello che si vuole sostenere è che, per capire il successivo livello dell'astrazione, dobbiamo prima guardare a questa «apoditticità» dell'oggetto matematico e caratterizzarla in modo adeguato. Una simile necessità, infatti, è 'mediana' rispetto all'apoditticità assoluta, alla necessità logico-ontologica, ovvero è indubbiamente analitica (in termini critici) ma non può essere «*strettamente analitica*» in quanto non può corrispondere alla normatività logico-ontologica del primo principio, del principio di identità e non-contraddizione. Si può notare, in effetti, che in questo fronte intermedio vi è sempre e comunque un effettivo apporto dell'intuizione rispetto a un preciso aspetto della realtà²⁷⁵. Per esclusione l'apoditticità matematica, pur conservando una certa analiticità, non può che darsi come necessità «*sintetica*» o, meglio, come necessità derivata da un «principio costruttivo necessario». Per far trasparire il connubio tra l'elemento analitico e quello sintetico si può parlare di «*legge sintetica*»: la legge in questione, infatti, ha il compito di regolare direttamente i rapporti quantitativi delle rappresentazioni e quindi deve essere la forma comune (unificante) della sensibilità e, in questo senso, la «*legge della sensibilità*». Naturalmente si può pure girare la prospettiva: questa legge è sintetica ma non radicalmente empirica; in quanto legge essa fonda quelle «proposizioni *apodittiche*» che, come tali, enunciano alcune incontraddittorie «condizioni *a priori* di possibilità»²⁷⁶.

Lungo la storia della filosofia ci si è spesso interrogati circa la portata di questo particolare valore della matematica. La prima ipotesi da valutare è il rilievo delle relazioni matematiche rispetto al «*mondo esterno*» ed esse, come anticipato, non sembrano superare il valore di un universale induttivo.

A tal proposito apriamo un breve inciso: il numero in sé rappresenta l'intelligibilità della quantità, una particolare unione tra «necessità intelligibile» e «*a priori* sensibile», tra deduzione e induzione, ma le «astrazioni *geometriche*» – giusto per portare un chiaro esempio – non si trovano in una dimensione di pura necessità, logica e ontologica, tale per cui il negarle porta indefettibilmente all'assurdità della «*contraddizione*». In questa sede non possiamo approfondire ulteriormente il discorso perché, come si può desumere dalla complessità dai fattori richiamati, ci porterebbe troppo fuori dallo stile argomentativo che cerchiamo di seguire; possiamo tuttavia fornire almeno un esempio: si può parlare di sistemi di quadratura del cerchio pur riconoscendo che il (perfetto) cerchio quadrato è impossibile; d'altra parte sia la relazione numerica sottesa alla quadratura sia il concetto di figura (geometrica) perfetta hanno pieno senso solo in questa dimensione. Ma allora dove ricade l'analiticità? Si può parlare di necessità e universalità?

A questo punto potremmo valutare una seconda ipotesi. Si può affermare che esiste un oggetto rispetto al quale le relazioni geometriche sono sicuramente apodittiche, cioè costituiscono una «condizione *a priori e assoluta* di possibilità», e questo è il mondo «interno» delle rappresentazioni e dell'immaginazione; all'interno di questa sfera ha senso parlare di un'analogia della necessità ovvero di un grado di necessità che compete a questo tipo di astrazione. Un altro punto che non è possibile sviluppare riguarda il fatto che la matematizzazione non può non riguardare le forme, ma essa trova nella materia in sé e nella sensibilità il suo sviluppo.

Quando si riconosce anche solo la differenza tra fisica e matematica, infatti, si sta implicitamente sostenendo, come fa Maréchal, che la matematica in generale è, «*prima di tutto*» e nella nostra coscienza, «la legge necessaria e universale della *costruzione*

²⁷⁵ Per un ragguglio su questa notazione si può rimandare a quanto Maréchal rileva, nei termini della critica kantiana, circa la sintesi a priori in matematica-aritmetica e in geometria ovvero nelle «scienze esatte». Cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 93-99.

²⁷⁶ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 267-268 [pp. 224-225].

immaginativa». Il matematico non induce ma «costruisce», sviluppa in forma sintetica, e forma la sua scienza in virtù di «una legge interna creatrice». D'altronde dovrebbe risultare abbastanza evidente che il numero come tale non esiste concretamente, in natura, ma ha sicuramente un radicamento nell'oggetto e nel soggetto. Vi è quindi una sorta di produzione di immagini, le quali però non sono certo arbitrarie e non sono nemmeno finalizzate a loro stesse, come nell'arte, bensì alla rappresentazione dello «schema» costruttivo: esse riproducono la «*forma pura*» sottesa e indipendente da qualsiasi apporto empirico. La regola necessaria del prodotto dell'immaginazione costruttiva viene in tal modo a coscienza.

La creazione immaginativa 'matematica' è dunque una sintesi che segue uno schema e quindi una legge: è sperimentazione «immediata e concreta dell'*a priori* del senso interno», una prova «della forma direttrice naturale di un'azione immanente esercitata sui dati». Tra la «*forma dell'azione*» e il «*prodotto formale*» della stessa non può che esistere un legame necessario e razionale di richiamo *analogico* e di valore «*apodittico*». La dimostrazione migliore è quella che dalla causa porta all'effetto e, in questo caso, abbiamo una proporzione perfetta tra la struttura mentale, come realtà e come campo dell'ideale, e il suo prodotto. Sulla scorta di questi rilievi si possono proporre un paio di conclusioni certe²⁷⁷.

Prima conclusione.

Ogni prodotto sintetico concreto, costruito dall'immaginazione per mezzo dei dati empirici, sarà conforme alle relazioni matematiche, legge costruttiva dell'immaginazione²⁷⁸.

Seconda conclusione.

All'interno stesso dell'oggetto puro della matematica, nella gerarchia delle forme che si implicano reciprocamente [...], tutti i *rapporti sono necessari*, come è necessario, nel percorso dalla causa all'effetto, l'ordine di espansione delle virtualità causali: *qualis causa, talis effectus*²⁷⁹.

I sottesi richiami analogici alla base della necessità apodittica dovrebbero risultare abbastanza chiari: la sintesi immaginativa nel suo aspetto quantitativo non rimanda alla totalità della sostanza ma rimanda comunque alla realtà; pertanto ha senso parlare di una tale sintesi nella misura in cui si basa sulla proporzione tra reale e ideale, sia nel compartimento formale sia in quello materiale, e mira alla ricostruzione (di un aspetto) dell'essenza. In questo senso il livello ideale dell'oggetto matematico, per quanto parziale rispetto all'oggetto ideale in sé, rivela tra le forme stesse una proporzione e una gerarchia: la forma matematica sussiste perché si dà una forma che unifica e determina la materia; in questa dimensione avviene un rimando al rapporto di causalità reale – rapporto che si estende tra ideale e reale e tra reale e Reale – e alla sua necessità. Nel fondamento delle sue sintesi la matematica possiede dunque un valore apodittico, almeno rispetto al piano ideale, la cui ragione risiede «nella natura dell'*a priori*» se rettamente inteso sotto il profilo epistemologico: nello specifico si tratta di un «*a priori*» più propriamente «*costruttivo*», rispetto all'unità essenziale, che meramente «*selettivo*»²⁸⁰.

6.2. *L'intellezione dei concetti trascendentali*

Ancora una volta ciò che si è voluto sottolineare, anche al fine di arrivare a comprendere meglio il successivo grado dell'astrazione, è dunque la valenza dell'*analogicamente* variegata dimensione logico-ontologica del *logos* e la sua declinazione nei termini della ricezione e

²⁷⁷ Cfr. *ibi*, pp. 268-269 [pp. 226-227].

²⁷⁸ *Ibi*, pp. 269-270 [p. 227].

²⁷⁹ *Ibi*, p. 270 [p. 227].

²⁸⁰ Cfr. *ibi*, *La matematica come scienza pura, apodittica*, pp. 267-270 [pp. 224-227].

dell'attività. L'oggetto immanente ovvero la sua origine non prevede sempre e univocamente la massima dinamicità del soggetto, ma la partecipazione fattiva di quest'ultimo è tanto più essenziale tanto più sono elevati e ricchi i gradi di astrazione. D'altra parte si è più volte evidenziato che, a livello del rapporto trascendentale tra il soggetto e l'oggetto, il «modus mentis» non è e non può essere totalmente altro rispetto alla realtà e che, proprio in virtù di questo, possiamo penetrare la «costituzione dell'oggetto esterno».

Anzi, a tale proposito, nel caso della matematica si è prima osservato un fenomeno astrattivo particolare. Come abbiamo visto nessun «universale induttivo» risulta per se stesso trasferibile all'oggetto esterno e, cioè, alla realtà e quindi all'universale «in potenza»: da questo punto di vista la matematica non è 'reale', perché viene a mancare una vera convergenza tra unità reale e realtà ideale. Abbiamo però visto che per converso la matematica manifesta la sua purezza di scienza proprio rispetto a quest'ultimo elemento: essa supera la valenza minima dell'astrazione – è superiore alla semplice e generalizzante indicazione di una condizione di concretezza che è suscettibile di logica sussunzione – e già nella materialità dell'ente fa emergere un aspetto del reale che in effetti è intrinseco e intelligibile. Per approdare alla piena comprensione dell'astrazione resta allora da definire meglio questo fattore: se si debba ammettere che la matematica è davvero «apodittica» solo nell'ordine «ideale» – conclusione che comporterebbe una frattura ontologica e quindi contraddirebbe la teoria del logos che si vuole sostenere – oppure se si possa individuare una lettura dell'apoditticità matematica comprensiva di più piani. Il fatto di esplicitare l'intelligibilità materiale, appena ricordato, implica in effetti la possibilità che la matematica traduca nella costruzione immaginativa «esigenze assolute» dell'ordine «delle esistenze»²⁸¹.

Asserire la verità del secondo caso significa infatti riaffermare, in generale, il naturale legame tra l'ideale e il reale nella loro *analogia* mentre si sostiene, nello specifico, che «la legge costruttiva» della sintesi concettuale matematica è «la legge metafisicamente necessaria dell'essere corporeo in quanto tale». Secondo Tommaso d'Aquino le «species mathematicae» hanno «un significato ontologico definito» («materia intelligibilis communis») e corrispondono, nell'oggetto, «alla quantità» come categoria ovvero come accidente (fisico) primario – e quindi immediatamente corrispondente alla sostanza nel suo essere corporea – e come supporto delle qualità sensibili: «Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva [...]»²⁸².

In tale visione il concetto matematico rivela qualcosa che non è immediatamente dato ai nostri sensi, cioè «la quantità come "essenza accidentale"» e caratteristica precipua dei corpi, e quindi come «legge ontologica latente» sotto le proprietà sensibili. In realtà il dare un inquadramento epistemologico preciso ai concetti matematici non è interesse specifico di Maréchal, ma risulta importante per comprendere la portata della vera astrazione. Per arrivare alle affermazioni precedenti, infatti, siamo partiti dalla constatazione della «necessità *a priori*» degli «schemi costruttivi» e, cioè, dalla regola universale di struttura dell'immaginazione; questo discorso vale naturalmente nella misura in cui tale punto di partenza «restituisce» la realtà. Perché si dia ciò, però, occorre il tramite di «una catena di necessità *razionali*» tra forme (ideali e reali): essa deve individuare il legame tra «la forma» dell'attività immaginativa e «la struttura» degli oggetti dati; l'apoditticità riscontrata nell'oggetto immanente rimanderebbe così, secondo *analogia*, alla «legge ontologica del mondo esterno».

Come accennato, tale indagine sulla matematica e sull'universale matematico non pretende di giungere a una prospettiva del tutto conclusiva; tuttavia è un passaggio importante per comprendere la natura dei concetti universali e le condizioni del loro legame alla quantità. Come anticipato vi sono anche concetti che prescindono totalmente dal

²⁸¹ Cfr. *ibi*, pp. 270-271 [pp. 227-228].

²⁸² *S. Th.*, III, q. 77, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 271 [p. 228].

riferimento quantitativo e, proprio per questo, saranno trattati a parte fra breve. Quello che si può opportunamente sottolineare dell'astrazione 'matematica', a livello filosofico e in vista della 'correzione' della prospettiva critica, pertiene al concetto di adeguazione dell'intelletto alla realtà: è il fatto che l'eventuale individuazione di un «ponte», tra «la *legge sintetica del soggetto sensibile*» e «l'*attitudine metafisica dell'oggetto*» rispetto a questa stessa legge, richiederebbe alla teoria che lo sostiene di dimostrare una certa partecipazione dell'immaginazione alla percezione, una partecipazione tale che la costruzione immaginativa sia ricettiva e al contempo si caratterizzi come «*ricostruzione*». L'astrazione matematica ci aiuta insomma a confortare la tesi della struttura logico-ontologica e del legame trascendentale tra soggetto e oggetto. Nello specifico occorre mostrare che la facoltà sintetica dello stesso soggetto si esercita sempre su una materia imposta dall'oggetto e, quindi, connotata dalle disposizioni che riconducono tale materia «alle leggi *a priori* della quantità»²⁸³.

In realtà l'autore vorrebbe tentare un approccio soprattutto critico ma, come spesso avviene, non può non far emergere la componente metafisica. Per meglio esprimere il punto del 'ponte' si può di fatto rimandare alla sottesa dimensione *analogica* e si può affermare che, a livello cognitivo, soggetto e oggetto si devono completare «come potenza e atto» – il soggetto e l'oggetto diventano veramente tali nell'attuazione ideale immanente, dell'oggetto, operata dal soggetto in forza dell'*a priori* e dell'esperienza – ovvero si devono trovare in una consonanza ontologica profonda e dinamica. D'altra parte il superamento di alcune problematiche del kantismo prevede proprio una simile ontologia generale della conoscenza.

Un corollario particolarmente problematico consisterebbe nel determinare «il grado di consonanza ontologica» necessario alla rappresentazione immediata dello spazio: «l'*id quod*» ottenuto apoditticamente, il «*ciò che*» universale e necessario degli oggetti, risulterebbe non appartenere alla «geometria in atto» ma a quella «in potenza» in quanto «principio ontologico». Lo spazio non sarebbe tanto quello 'concretamente' avvertito ma l'insieme di tutti i punti, la «condizione esterna proporzionata» alla scienza geometrica nonché «regola» delle rappresentazioni. Se la matematica ha una sua astrazione specifica, cosa rappresenta lo spazio rispetto ad essa? La estensione e la plasticità del mondo sensibile si presenterebbero come la corrispondenza oggettiva «dell'*a priori* matematico». La matematica, in quest'ottica, ci permetterebbe di vedere, oltre le apparenze, lo spazio come struttura in forza della «legge organica della *quantità*».

Al contempo sarebbe però bene tenere a mente che sussiste il pericolo 'deduttivista' di forzare l'analogia e, in particolare, il significato fisico della «corrispondenza necessaria tra la regola quantitativa dell'immaginazione e la legge quantitativa degli oggetti»: l'imperfezione dei sensi introduce «un certo grado di indeterminazione» nell'unione «dell'*a priori* soggettivo con il reale oggettivo». Dopo le considerazioni fatte dovrebbe risultare abbastanza evidente che non si vuole sostenere l'imprecisione dei teoremi (matematici e geometrici) come tali, ma evidenziare la presenza di una variabilità nell'"adattamento" della dimensione oggettiva, come «geometria in potenza», all'immaginazione. Quello che più interessa non è formalizzare la differenza tra la figura geometrica nella sua perfezione e la figura effettivamente esistente, ma sottolineare un rilievo epistemologico: si può affermare con certezza che, rispetto alla percezione sensibile del concreto, le proprietà reali (quantitative) vengono adeguatamente astratte, unificate e identificate nella teoria che se ne trae a livello matematico. In tal modo, da una parte, non si escludono pregiudizialmente né la possibilità logica di metageometrie né la possibilità metafisica di uno spazio a n dimensioni; dall'altra parte si constata che diverse geometrie e spazialità sarebbero comunque sottomesse «alle condizioni fondamentali della dimensione e alla legge del numero» ovvero, in senso tomista, alla «quantità»²⁸⁴.

²⁸³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 271-272 [pp. 228-229].

²⁸⁴ Cfr. *ibi*, *Il valore oggettivo della matematica pura*, pp. 270-274 [pp. 227-231].

La matematica in quanto astrazione, dunque, non è ricostruzione meramente soggettiva e non è un patrimonio di conoscenze da cui dedurre. Per quanto concerne l'aspetto filosofico tale astrazione è rilevante perché può penetrare nella «costituzione ontologica» (materiale) dell'oggetto materiale in virtù di «un *a priori* costruttivo». Per evitare un'accusa abbastanza comprensibile di incoerenza è opportuno ricordare ancora una volta la dimensione *analogica* sottesa al discorso, in Maréchal, e specificare – contro talune interpretazioni neokantiane – che bisogna “scolasticamente” distinguere tra «*idealità* delle scienze pure», comprensiva della relazione e della proporzione con la realtà, ed «*esclusiva* e totale soggettività» di quelle forme di sapere più autoreferenziali.

Che cosa significa questa distinzione? Per capirlo occorre tenere presente che tutto ciò che si può propriamente far rientrare nell'ambito *analogico* della “scienza” e della ricerca delle cause, dalla teologia agli studi più analitici della materia, deriva da quella naturale, trascendentale relazione tra il soggetto e l'oggetto che alla fine si traduce nell'idea. Ciò da una parte implica un ruolo attivo e costruttivo della facoltà intellettuale ma dall'altra parte esclude che la scienza possa prescindere dal fondamento reale o che sia “arbitra” a se stante. Si può anche ribaltare l'ottica in una sorta di complementare *analogia*: si sta affermando che ogni concetto scientifico, nella misura in cui è prodotto intellettuale, può essere indicato come costruzione mentale – il risultato di una sintesi attiva in quanto approssimazione all'oggetto – senza che questo debba tradursi in una inevitabile attestazione di estraneità all'essenza veritativa.

D'altronde, per quanto il metodo sia naturalmente importante, è fondamentale l'oggetto della ricerca a indicare la natura del sapere e il tipo della sua oggettività. Quando «*constato*», «*confronto*» e «*generalizzo*» secondo i dettami delle scienze ‘esatte’ conseguo già in prima battuta non una mia fantasia ma un tipo universale. Nello specifico questo è tassonomizzato e reso statico e descrittivo. Se però approfondisco l'analisi, e la sintesi, posso accedere all'«*idea esemplare*», e alla dinamica che la lega all'oggetto e alle altre idee, e arrivo a conoscere la «*legge interna*» nella sua «*causa prossima*»²⁸⁵.

Per compiere questo passaggio devo però basarmi sull'*a priori* e sulla scienza modellata su questo. In una tale scienza apriorica, che può essere intesa nel senso di conoscenza intellettuale, il nevralgico elemento «*a priori*» è indubbiamente “esercitato” su «materiali "dati"» ma non solo non restringe la conoscenza a questi bensì la apre alle cause di questi stessi dati: la portata di tale apertura e la tipologia di cause considerate segnano alcune delle differenze tra l'impianto classico e quello di Kant. L'*a priori* è capace di realizzare, o far realizzare, una scoperta e una sperimentazione di proprietà oggettive non propriamente immediate ma, comunque, correlate ai materiali dell'esperienza diretta. Quindi, anche escludendo il caso più evidente ovvero quello della metafisica, si può notare che senza il connubio di *a posteriori* e *a priori*, come per esempio la relazione tra induzione/deduzione e matematizzazione, non vi sarebbe scienza. Da tale operazione, e dalle conseguenti costruzioni, emerge per il soggetto e per l'oggetto proprio quella sorta di «*attitudine*» – o meglio di «*potenza antecedente*» e precisa – che dice della convergenza tra reale e ideale e che, come potenza attuata, presuppone onto-logicamente la sua «*ragione prossima*» cioè «un *atto* proporzionato».

Ma cosa si vuole implicare con ‘attitudine’ e quale dovrebbe essere il portato metafisico da recuperare in senso critico (e scientifico) secondo Maréchal? Si è accennato a potenza, convergenza e proporzione e allora, per prima cosa, è bene evidenziare la solita costante: nell'orizzonte della potenza e dell'atto – come si è inteso più volte – non può che emergere la realtà dell'*analogia* dell'essere e ciò risulta decisivo, o meglio essenziale, per comprendere un simile discorso. Nella problematica precedentemente richiamata, circa la prospettiva apriorica

²⁸⁵ *Ibi*, pp. 274-275 [p. 231].

e scientifica, è particolarmente opportuno sottolineare che ogni potenza (passiva), nonostante non indichi in sé qualcosa di esistente, traduce un aspetto fondamentale del rapporto di proporzione metafisica di due atti: essa si trova a “vivere” tra questi e quindi a indicare appunto una sorta di attitudine. Da una parte infatti essa richiede un atto *analogo* nel senso di una realtà effettiva che sussiste come principio ‘complementare’ – quel preciso atto di quella precisa potenza – e quindi come principio in cui essa si realizza («*potentia ordinatur ad actum*») o, in sostanza, come essere di ciò che prima ‘era’ non essere; dall’altra parte la stessa potenza dipende da un atto *analogo* nel senso di una realtà effettiva che sussiste come principio causale – l’atto che fa passare quella potenza all’atto – e quindi come principio che la realizza («*actus praecedat potentiam*») o, in sostanza, come essere che porta il precedente non essere ad essere. La conoscenza in quanto azione di un soggetto nei confronti di un oggetto non può che essere un divenire (immanente) cioè un passaggio dalla potenza all’atto che segue questa struttura e questa proporzione²⁸⁶.

All’interno di una simile impostazione l’a priori “costruttivo”, ben evidenziato da Kant, ridiventa elemento rivelativo e anzi causa di conoscenza delle condizioni logiche e metafisiche; queste ultime, a loro volta, sono causa d’essere – fondano la possibilità stessa – dei dati che vengono strutturati e dello stesso a priori che struttura questi dati. In una ipotetica radicalizzazione del discorso kantiano i dati offerti alla facoltà costruttiva potrebbero al contrario essere considerati nella loro piena distinzione e quindi come materiali sintetizzati solo in forma soggettiva: la loro «costruzione» sarebbe in definitiva una «ricostruzione» completa in tutto il suo ordine. Che cosa obiettare a questa visione? Il fatto che le nostre facoltà conoscitive, in definitiva, sono sempre «astrattive»: esse possono esserlo in diversa misura ma lo sono sempre in qualche misura. La conseguenza è che «la ricostruzione immanente dell’oggetto reale» non è solo ‘soggettiva’ e non può essere completa e perfettamente determinata: tale differenza tra la forma della conoscenza e l’oggetto esterno può essere rilevata in modo *analogo* – attraverso la somiglianza e la diversità tra ideale e reale – e in modo simile a come già in Aristotele si riconosce la separazione tra l’«universale» (*kathólou*) e la «sostanza individuale» (*ousía*) e anche a come in Tommaso d’Aquino si individua il motivo che impedisce di ricostruire, per “accumulazione” di forme, un «individuo concreto»²⁸⁷.

Astrazione dei concetti trascendentali. A questo punto è necessario completare in modo vero e proprio il quadro concentrandoci sul grado superiore di astrazione descritto da Tommaso d’Aquino. Naturalmente rientra anch’esso nella scala *analogica*: è strettamente connesso all’analogia dell’essere ed è in rapporto sia di similarità sia di eterogeneità rispetto ai gradi precedenti. «Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi *etiam a materia intelligibili communi*: sicut ens, unum, potentia et actus, et alia hujusmodi; quae etiam esse possunt *absque omni materia*»²⁸⁸. L’oggetto risultante da questa terza forma di astrazione sono dunque i *concetti trascendentali*, i concetti della realtà – degli aspetti fondamentali dell’essere – che come tali hanno connotazione prettamente formale e prescindono da qualunque materialità; per quanto possa sembrare un’ulteriore ripetizione, è decisamente necessario ricordare che i concetti sono trascendentali solo «in virtù del loro *significato analogico*».

Perché questa precisazione dovrebbe essere opportuna? Questi concetti peculiari sussistono all’interno dell’essenziale *analogia* della dimensione logico-ontologica e, anzi, permettono quant’altri mai di cogliere le proporzioni tra realtà, tra idee e tra realtà e idee; essi tuttavia non sono concetti puri o totalmente apriorici e, in qualche misura, devono sottostare al rapporto tra categoria e fenomeno. In altri termini questi concetti, da una parte, sono strutture idealmente sovracategoriali ma, dall’altra parte, sono idee rappresentativamente

²⁸⁶ Cfr. *ibi*, *Contro l’esclusiva «idealità» dell’oggetto delle scienze pure*, pp. 274-276 [pp. 231-232].

²⁸⁷ Cfr. *ibi*, *B. L’astrazione matematica*, pp. 263-276 [pp. 221-232].

²⁸⁸ *S. Th.*, I, q. 85, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 276 [p. 232].

strutturate: essi trascendono materia e categorie per loro stessa natura, però sono pur sempre prodotti umani e quindi «*rappresentano*, originariamente e direttamente, gli attributi essenziali» sulla base di essenze materiali. Il discorso riprende l'importante distinzione di Tommaso d'Aquino²⁸⁹ tra «l'uso *direttamente rappresentativo*» («*secundum formam propriam objecti*») e «il *significato analogico* di alcuni concetti»²⁹⁰.

Per cercare di definire leggermente meglio la questione si può tentare di operare attraverso un esperimento mentale. Per quanto possibile, si può provare a “sospendere”, in un contenuto di pensiero, sia «la determinazione individuale» sia «la differenziazione di origine sensibile» sia, infine, lo stesso rapporto «alla quantità»: si tratta insomma di togliere all'oggetto mentale i caratteri di cui si è dibattuto analizzando i primi due tipi di astrazione; in questo modo viene meno il riferimento all'individualità concreta, alla spazio-temporalità e alla quantificabilità. Da quello che è il punto di vista strettamente critico di Kant, dopo una simile operazione, resta l'«oggetto trascendentale puro» e indeterminato. Ma che cos'è questo oggetto? In definitiva nella prospettiva kantiana, secondo Maréchal, tale elemento più che rivestire il ruolo di un oggetto indica la semplice capacità della conoscenza, la quale può rendersi conto di se stessa attraverso questo aspetto dei concetti. Se però si allarga l'orizzonte speculativo alla metafisica, allora si può rispondere, con Tommaso d'Aquino, che sussiste ancora «una pluralità di determinazioni oggettive»: l'oggetto – per fare un esempio – è comunque unitario in sé e anche distinguibile dagli altri. Pure questi caratteri differenziali sono *trascendentali* ma nel senso di coestensivi alla realtà – si pensi appunto alla unità e alla differenza – e proprio per questo «sopravvivono alla scomparsa di qualunque differenziazione» categoriale originaria «della quantità pura e delle qualità sensibili». Questa prospettiva introduttiva implica però l'onere della delucidazione: occorre individuare il principio logico e reale che, a livello psicologico, pone in atto questa superiore differenziazione.

Questo principio, sicuramente, non può essere rintracciato nel semplice contatto fisico con l'oggetto. L'*a priori* dei sensi – che si dà nella misura in cui si parla di sensi umani – opera sì una distinzione, ma tale livello di aprioricità è basso rispetto all'aprioricità intellettuale vera e propria e vale 'solo' tra le qualità sensibili. L'*a priori* dell'immaginazione indica un livello già superiore, prossimo a quello intellettuale, ma è comunque implicato con la rappresentazione: proprio per il fatto di 'costruire' il fantasma, esso non può fondare un'astrazione nettamente superiore alla quantità. Anzi, persino l'*a priori* dell'intelletto, se considerato come funzione universalizzatrice semplice (primo o secondo grado) che dematerializza il sensibile, ci avvicina all'essenza indubbiamente più dei sensi, ma non procede davvero oltre e, cioè, verso l'essenziale noumenico. Di conseguenza, per spiegare l'origine di questi concetti, i quali sono certamente trascendentali ma sono comunque generati da un'astrazione – un'astrazione di terzo grado come detto – si può ricorrere solo al principio, interno al soggetto, «di una *diversità 'a priori' della facoltà intellettuale stessa*»²⁹¹.

In altri termini l'intelligenza deve essere considerata nella sua relazione ma anche, e fino in fondo, nella sua diversità rispetto alla sensibilità. L'intelligenza in sostanza deve essere connotata non solo come «il supporto immateriale e universalizzante», ma anche come «il principio costruttivo dell'oggetto intelligibile immanente». Essa non si limita a trarre dai sensi qualche aspetto dematerializzato, ma ricostruisce attivamente, a livello ideale e immanente al soggetto, la struttura del reale. Si tratta di una ricostruzione in forza dell'analogia, tra la realtà in sé e l'idea, e in un modo «analogamente» rispondente a quello in cui l'immaginazione si rivela «principio costruttivo dell'oggetto matematico». L'oggetto immanente in questione è propriamente il «*verbum mentis*» – il quale è da intendersi come «intelligibile in actu» ma solo rispetto al fantasma, alla rappresentazione in atto e che veicola l'«intelligibile in

²⁸⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 13 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 276, n. 1 [pp. 233, n. 35].

²⁹⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 276, n. 1 [pp. 232-233, n. 35].

²⁹¹ *Ibi*, pp. 276-277 [pp. 232-233].

potenza» – ovvero l’acquisizione fondamentale per conseguire l’oggettività ma non già la conseguente ed effettiva conoscenza oggettiva²⁹².

Può forse risultare utile chiarire questo punto. L’*analogia* richiamata deve essere considerata nella sua proporzionalità, nei suoi punti validi e nei suoi limiti: essa prospetta l’uguaglianza del rapporto tra l’intelligenza e l’intelligibile da una parte e tra l’immaginazione e il fantasma dall’altra parte, ma non permette di parlare di conoscenza compiuta – manca l’esplicitazione del giudizio – e non permette nemmeno, per esempio, di stringere il paragone e affermare che l’oggetto trascendentale dell’intelligenza è, nel suo ambito, una specie di «intuizione pura» (contenuto a priori di rappresentazione) come sarebbe una «intuizione pura», a livello inferiore, l’oggetto formale del senso interno. Infatti una tale interpretazione dell’*analogia* implicherebbe «una conoscenza immediata» ed effettiva – una pura intuizione intellettuale – dell’essere come tale e dell’oggetto trascendente. Questo, inoltre, porterebbe a sua volta ad una configurazione della teoria sfociante, se non nel mero «innatismo» o nell’«intuizionismo» più banale, nella concezione fondamentale del «razionalismo», rappresentata per esempio da Wolff: in sintesi essa è la prospettiva in cui si attribuisce alla nostra intelligenza il potere di ottenere «la rappresentazione formale di essenze oggettivamente possibili» attraverso la sintesi ma comunque *a priori*²⁹³.

L’importanza di questa puntualizzazione non è da sottovalutare. Quella forma di «diversità *a priori*» della facoltà intellettuale prima teorizzata, infatti, non può corrispondere a un’intuizione ontologica e nemmeno a un’«intuizione pura»: non si può spiegare la distinzione sostenendo che i concetti come tali sono già presenti nella mente o comunque sono immediatamente recepiti/subiti. Ancora una volta bisogna valersi della valenza *analogica* autentica e, insieme, guardare alla connessa questione di conciliazione affrontata a proposito delle due affermazioni tomiste fondamentali così sintetizzabili:

- 1) possiamo conoscere oggettivamente l’essere trascendente;
- 2) tuttavia, non possediamo, nella nostra conoscenza, la forma propria dell’essere trascendente²⁹⁴.

Privato del guadagno risolutivo dell’*analogia* (soluzione C), e senza ulteriori approfondimenti, il dilemma presente in questo scansione è destinato ad assumere la foggia di una alternativa inevitabile, e insolubile, tra (soluzione A) un ontologismo di basso livello e (soluzione B) un mero agnosticismo.

(A) *L’ontologismo di basso livello*: secondo questa prospettiva la nostra intelligenza contiene veramente determinazioni trascendentali al modo di autonome e immediate conoscenze. Queste determinazioni devono essere tali da poter venire applicate oggettivamente anche «al di fuori delle categorie dell’esperienza», a fronte del fatto che trascendentali come tali devono superare le citate categorie. Le (eventuali) condizioni di possibilità corrispondenti a tale ipotesi, però, implicherebbero invariabilmente una metafisica sia «sintetica» sia in definitiva puramente «*a priori*». In effetti, adottando un simile orientamento, si possono ipotizzare due sole spiegazioni per il darsi della conoscenza: (A1) l’intelligenza è intuitiva al massimo grado; (A2) l’intelligenza possiede almeno «un tipo formale», nel senso di essenziale o «quidditativo», «direttamente applicabile al trascendente».

(B) *Il mero agnosticismo*: secondo questa prospettiva, all’opposto, la metafisica (posto che si possa definire tale) non può che essere «puramente analitica» o descrittiva e, per questo, la

²⁹² *Ibi*, p. 277, n. 1 [p. 233, n. 36].

²⁹³ La ricognizione di Maréchal sulla critica di Kant a Wolf, soprattutto per la questione dei possibili, comprende il discorso pre-critico circa l’esistenza, la causalità e l’esistenza di Dio e, per correlazione, la critica delle prove dell’esistenza di Dio (ontologica, cosmologica e fisico-teologica) contenuta nella *Dialettica trascendentale della Critica della Ragion pura*. Cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 39, 46-60, 254-269.

²⁹⁴ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 278 [p. 234].

nostra intelligenza non può contenere «alcuna determinazione oggettiva *a priori*». Anzi, l'intelligenza umana deve trarre tutto il suo contenuto formale dall'esperienza. In una simile ipotesi, di conseguenza, viene aprioricamente esclusa ogni condizione di possibilità di astrazione dei concetti trascendentali: questi concetti, per essere tali, devono superare ogni categoricità e quindi, a maggior ragione, anche «la più ampia generalizzazione dell'esperienza».

(C) *La soluzione per analogia*: questa soluzione diventa possibile nel momento in cui si porta a dimostrazione che «l'*a priori* intellettuale», in questa astrazione «di terzo grado», può fornire «una *conoscenza oggettivamente valida* del trascendente» 1) grazie all'*analogia* logico-ontologica (contro l'ipotesi dell'agnosticismo) e 2) senza costituire una «*rappresentazione formale*» o comunque una sorta di dato intellettuale immediato e fisso (contro l'ipotesi dell'ontologismo di basso livello). Questa prospettiva è naturalmente inconciliabile con una visione riduttiva (materialista o innatista) e statico-formale della conoscenza: quest'ultima sarebbe certo facilitata nell'evidenziare in modo preciso alcuni elementi di base ma, comunque, non li giustificherebbe, non li metterebbe correttamente in relazione e non li coglierebbe nella loro dinamica. Si avrebbe una cristallizzazione formale, alla fine, e questa non potrebbe che snaturare il valore *analogico* dei concetti trascendentali – nell'eventualità che lo riconoscesse – e al massimo aprirebbe alla inconcludente scelta ontologismo-agnosticismo appena ricordata²⁹⁵.

Occorre allora rivolgersi al realismo e alla metafisica, per superare queste aporie, ma questo orientamento speculativo implica una dimensione di piena convergenza tra logica e ontologia e quindi un'*analogia* in senso forte. L'*analogia* permette di rendere davvero ragione dell'esperienza, e quindi di cogliere la presenza del Tutto nella parte, nella misura in cui riesce a far “sporgere” l'Infinito dal finito senza ridurre il primo al secondo. In questo suo portare ad espressione anche l'Essere trascendente, attraverso l'ente immanente, si differenzia in modo palese da un mero richiamo superficiale e statico. Attraverso l'*analogia* come attribuzione si mostra la partecipazione, il darsi dell'Essere nell'essere, e gli stessi caratteri trascendentali si possono ritrovare in questa declinazione-gradazione gerarchica. Questo non significa che l'*analogia* sia sempre immediata e chiara – soprattutto se non si intende la proporzionalità ma la vera e propria proporzione – ma è in linea con la considerazione che si va sostenendo dall'inizio: tale dimensione logico-ontologica è comunque, anche nella sua forma negativa, la sola via autentica che può orientare l'epistemologia.

In effetti occorre ampliare proprio questo orizzonte per capire in pieno la necessaria relazione tra l'aprioricità astrattiva e i trascendentali. Dal momento che abbiamo percorso con Maréchal le varie questioni pertinenti agli elementi fondamentali e ai 'termini', possiamo guardare ora alla sintesi complessiva e il primo passaggio (riflessivo) consisterà nel cogliere le «condizioni psicologiche» di questa «*oggettività* cosciente». Il luogo privilegiato, e già individuato, per scandire questa indagine sulla conoscenza va cercato nel giudizio. Sulla scorta dell'indagine kantiana e della lezione di Tommaso d'Aquino possiamo affermare che esso ci consente di avere coscienza del rapporto di verità logica, il «riferimento all'oggetto», a prescindere dal fatto che questa relazione si dia esplicitamente o implicitamente. Lo «studio del *giudizio*» si ripresenta quindi nella veste di componente indispensabile per completare l'analisi (tomista) della conoscenza oggettiva: solo attraverso questo passaggio si potrà determinare con maggiore efficacia in quali termini è possibile la conoscenza di un oggetto – e in particolare di un oggetto trascendente – per mezzo di concetti che non lo rappresentano in pieno in quanto non possono rappresentarlo in modo propriamente formale²⁹⁶.

²⁹⁵ Cfr. *ibi*, p. 278 [p. 234].

²⁹⁶ Cfr. *ibi*, C. *L'astrazione dei concetti trascendentali*, pp. 276-279 [pp. 232-235]. Questa è l'ultima parte, del presente capitolo, in cui le analisi dei contenuti teoretici dovrebbero chiarire – naturalmente insieme ai referenti speculativi suggeriti – la modalità e la ragione secondo le quali Maréchal ha indicato, all'interno di questa

Capitolo III – Sintesi

1. Il rapporto logico-ontologico tra *a priori* e *a posteriori* nell'intelletto

Abbiamo cercato di spiegare alcune delle ragioni per le quali Maréchal arriva a riconoscere la necessità della proporzione metafisica; abbiamo anzi approfondito questo tema attraverso snodi ancora più essenziali. In questo solco le *categorie* diventano un ambito di indagine inaggrabile; a queste, da parte di Kant, sono riconosciuti l'importante funzione di unificazione del concetto e (tuttavia) un valenza solo logica. Adesso occorre chiedersi se possano essere davvero tali senza un valore ontologico; per Maréchal le categorie rivelano un livello di spontaneità e di *attualità* maggiore di quello delle forme della sensibilità e, secondo la proporzione propria dell'atto, devono possedere un maggiore valore di realtà. Se l'unità risultante dalla loro sintesi è il vero oggetto mentale, deve esserlo perché corrisponde più propriamente alla forma reale.

Per comprendere il loro statuto si deve dunque ricorrere all'analogia e questo vale a partire dalla natura del soggetto che le possiede. Queste forme non generano da sole conoscenza, così come la forma del sinolo umano non dà l'uomo se intesa come separata dal corpo; tuttavia una forma spirituale come questa sopravanza comunque la corporeità e dà l'essere al composto. L'*a priori* categorico non può non appartenere a questa dimensione e non può non essere strettamente connesso con la realtà più della stessa sensibilità: le categorie hanno quella dimensione universale e necessaria che le rappresentazioni non possono avere. Certo, vale sicuramente la *proporzionalità* secondo cui i dati stanno alla sensibilità come la percezioni alle categorie, ma vale anche la *proporzione* secondo cui l'unità categorica è di un livello superiore a quella del senso con cui pure è in continuità.

L'intelligenza umana infatti, per quanto non sia attiva e perfetta come l'intelligenza divina, esercita una causalità non del tutto condizionata dall'individualità materiale e volta anzi a ricostruire l'essenza nei suoi caratteri reali. L'*a priori* e l'*a posteriori* possono così incontrarsi sul piano ontologico; per comprendere il processo mentale e questa convergenza dobbiamo innanzitutto distinguere, nell'intelletto, l'aspetto *attivo* da quello *passivo*: il primo è l'intelletto agente e marca la *somiglianza* con Dio, mentre il secondo è l'intelletto possibile e marca la *differenza*. Poi si deve riconoscere che l'attualizzazione dell'intelletto in potenza, ad opera dell'intelletto in atto, determina l'intelligibile in atto: questo ha valore oggettivo perché da una parte corrisponde al reale in quanto intelligibile in potenza e dall'altra parte coincide con il soggetto conoscente.

peculiare ricognizione, uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio e, più precisamente, le condizioni di possibilità di questa. Mentre indaga la natura dei concetti *trascendentali*, l'autore evidenzia il fatto che essi non possono essere negati nella misura in cui si sostiene l'oggettività della conoscenza – si pensi al concetto di unità – ma pongono una questione significativa sia per la critica sia per la metafisica: sono oltre le rappresentazioni e le categorie, quindi non possono dipendere da queste. Viene rilevato che essi possiedono una netta caratura *analogica* ovvero esprimono a livello intenzionale le caratteristiche proprie dell'essere in quanto tale, esulando dai normali concetti, e seguono la *proporzione* ontologica. Essi non risultano innati ma vengono caratterizzati come prodotti propri dell'azione dell'intelligenza sulla realtà; questa impostazione permette di superare sia l'ontologismo di bassa lega sia il mero agnosticismo e di affermare la possibilità della conoscenza dell'essere e quindi, attraverso l'ente immanente, anche dell'*Essere trascendente*. Per quanto infatti il possesso della forma dell'Essere sia impossibile, da parte dell'uomo, esso è comunque approssimabile grazie all'*analogia* logico-ontologica senza implicare una rappresentazione formale. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

Queste conclusioni sono proprie del *realismo* (moderato) e implicano una precisa valenza *analogica*: oltre un certo livello della forma, e dell'atto, si ha una vera e propria *immaterialità* – anche questa in diverse proporzioni – e a questa condizione corrispondono una intelligibilità superiore e una intelligenza. Il solo oggetto propriamente intelligibile *a priori* e *in atto* è Dio in quanto Essere intelligibile rispetto a se stesso in quanto Essere intelligente; gli altri oggetti e soggetti sono contraddistinti, in misura minore o maggiore, da aposteriorità e da processo intellettuale. L'uomo comunque ha nell'intelletto agente, e nel suo essere sempre in atto, una autentica manifestazione del *logos* originario: esso indica la sostanza spirituale ed è la radice della capacità di pensare all'infinito e alla perfezione. Un limite è rappresentato dal fatto che l'intelletto in atto non può recepirsi come oggetto e soggetto, alla stregua di quanto avviene per l'Intelligenza trascendente, e un altro limite, connesso, riguarda la presenza nella mente delle categorie: esse sono intrinsecamente connesse ma non da subito ri-conosciute.

Alcune di queste considerazioni circa l'intelletto non sono estranee al kantismo; si tratta semmai di giustificarle attraverso le altre ovvero attraverso i rilievi *analogici* e *metafisici*. In questa prospettiva, in sintesi, si può affermare che il concetto è a posteriori quanto alla sua materia e a priori quanto alla sua forma. Alcuni problemi inerenti, cui si è cercato di dare risposta, riguardano la causalità dell'intelletto rispetto all'immagine e alla ricettività.

2. Soluzioni metafisiche e gnoseologiche per problemi trascendentali. La dottrina dell'analogia e la teoria della 'specie'

2.1. La problematica della struttura ontologica: dalla causalità formale e materiale alla causalità efficiente e finale

A un livello generale del discorso Maréchal sfrutta la nota metafora della luce per esemplificare l'analogia e la partecipazione riguardanti l'intelletto. L'analogia ci porta infatti dall'intelligenza umana all'Intelligenza e ci consente di affermare che la prima è 1) sostenuta nell'esistenza, 2) "illuminata" e 3) resa a sua volta luminosa dalla seconda. Mediante simili diciture si palesano richiami classici, aristotelici e tomistici, e si vuole sostenere che la "illuminazione" che porta al fantasma e l'astrazione universalizzatrice che porta alla species (intelligibile) fanno parte di un unico processo intellettuale.

Ma il processo astrattivo è innegabile? Lo è nella misura in cui si riconoscono al ragionamento necessità e universalità, le quali non possono venire dalla pura materialità. Naturalmente questo rilievo va integrato nel discorso metafisico dell'analogia: è la proporzione tra l'essere dell'oggetto e quello del soggetto a dire della possibilità di approssimare l'essenza del primo da parte del secondo; in questo senso l'intelletto agente è forma (reale) che attua una forma (ideale) a partire da una forma (reale). Stante ciò, la relazione dell'intelletto con il fantasma o immagine, nonostante l'eterogeneità dei caratteri, deve essere strutturale; d'altra parte lo stesso fantasma, pur nella sua attinenza alla materia, non può non avere caratteri formali. Per capire la dimensione della causalità metafisica che giustifica tali asserzioni occorre tenere presente sia la sinolicità sia la spiritualità dell'uomo.

Che cosa significa? L'intelletto e l'immaginazione non sono due cose ma due facoltà che concorrono, in misura maggiore e minore, al perfezionamento di quella unità conoscente che è l'uomo. L'intelletto agente e il fantasma hanno quindi una modalità di sintesi corrispondente per analogia a quella tra forma e materia, e tra atto e potenza, ed è per questo che il primo è l'atto stesso che attua l'intelligibile e, in questo senso, produce anche l'immagine. Siamo nella dimensione intenzionale del *logos*, che porta a determinare una continuità tra atti di livelli diversi e a sancire l'unità radicale delle facoltà a fronte della loro distinzione formale.

Per avere un quadro più completo, però, si deve passare dalla causalità formale e materiale a quella efficiente e finale. In questa dimensione l'analogia di attribuzione ci porta a individuare l'intelletto agente come causa principale e l'immagine come causa strumentale; l'azione intellettuale infatti traspare nella causa prossima, ma questa da sola è insufficiente e non spiega ogni aspetto essenziale; vi deve essere una causalità profonda (e verticale) che rende ragione anche di quella più immeditata. Il fantasma e così pure il fenomeno non sono certo meri mezzi; in questi, tuttavia, non vi è alcuna efficienza propria ed esclusiva. L'intelletto agente per converso indica un'azione immanente che si configura in senso sia formale sia efficiente; questi sono ordini di causalità ontologicamente più rilevanti e, inoltre, sussistono secondo una corrispondente proporzione all'interno dell'orizzonte analogico.

Nell'uomo, quindi, il dislivello interno all'essenza stessa – spirito e materia – si traduce in una gerarchia delle potenze conoscitive; questa considerazione, però, non può essere completa fino a quando non si considera anche il concetto di fine. Ogni atto mentale ha la sua finalità, ma le diverse facoltà sono contraddistinte da fini di livello superiore o inferiore; alcune possono essere a loro volta finalità per altre, mentre il termine di riferimento analogico eminente e trascendente non può che essere il fine ultimo. Da una parte la molteplicità di facoltà attesta l'imperfezione dell'essenza del soggetto da cui dipendono; dall'altra parte la tensione all'unità dice della indivisibilità spirituale della forma sostanziale umana.

Maréchal riconosce alla teoria di Kant il merito di aver cercato di superare una visione statica della conoscenza, ma ritiene che la vera giustificazione di una teoria del dinamismo intellettuale non possa che prevedere il piano ontologico. Il discorso sulle quattro cause, appena rimodulato, diventa necessario e ciò vale pure per il passaggio dall'analogia di proporzionalità a quella di proporzione: l'intelletto agente in quanto atto diretto dell'atto primo è causa formale e causa efficiente rispetto al fantasma inteso come 'materia' e come 'strumento'; solo così diventa possibile evitare schematismi e parlare di pensiero della realtà.

L'intelletto agente rimanda però a una forma-causalità perfetta e non causata: l'Atto puro. Se l'atto derivato deve infatti corrispondere alla attribuzione d'essere, ovvero deve essere proporzionato all'atto da cui deriva e di cui partecipa, questa proporzione ci porta a inferire l'esistenza dell'Assoluto rispetto al relativo: l'intelletto umano in effetti non è autonomo almeno nella misura in cui è strutturalmente 'mescolato', anche se è autonomo in quanto ha una priorità, di forma e di efficienza, rispetto alla controparte materiale. L'analogia d'altra parte ci permette di distinguere gli aspetti delle facoltà che avvicinano l'uomo agli animali e quelli che lo avvicinano alla realtà trascendente.

Maréchal cerca di risolvere in questo modo la questione sensibilità-intelletto, aperta dal criticismo, e per farlo parte dal presupposto per cui non esistono la potenza pura o la materia pura: la potenza è propria di un atto rispetto a un altro atto e la materia è sempre materia di una forma. Vengono poi individuate una gerarchia di facoltà, una causalità prossima che spiega l'interconnessione delle stesse facoltà e una causalità verticale che rende ragione dell'esistenza del soggetto (e dell'oggetto); in questo senso si afferma che la finalità sia articolata attraverso i fini intermedi verso il Fine ultimo e nell'orizzonte analogico, come la causa formale e quella efficiente, è connotata da una caratura ascendente che ci porta dall'intelligenza all'Intelligenza.

2.2. La problematica della struttura conoscitiva. Lo statuto del sinolo e la natura della persona

Quando si specifica che l'intelligenza presiede e muove il fantasma, in forza della sua priorità trascendentale, non si intende sostenere che essa compia solo questo ma sottolineare il fatto che il fantasma non viene prodotto da questa cui pure è sottoposto. Le determinazioni oggettive come modificazioni ontologiche della facoltà sensibile hanno la loro attuazione

ultima in dipendenza dalla perfezione formale ma, nello specifico della loro passività, dipendono dalla ricettività della sensibilità. Lo spirito umano per converso è un'unità semplice ma finita: da una parte unifica i dati e dall'altra parte necessita della partecipazione all'Unità semplicissima e infinita per spiegare la sua stessa esistenza e unità; l'azione unificatrice dell'intelletto sul senso ha una caratura orizzontale ma apre necessariamente a una verticalità ed è proprio in forza di questa partecipazione che l'intelligenza, pur nella sfera dell'immanenza, supera quell'immanenza molteplice che è propria del senso.

Nell'uomo l'intelligenza, che apre la via all'essenza, non può non riguardare anche l'immaginazione, ma ciò non significa che si sovrapponga ad essa. Lo stesso intelletto agente infatti non può prescindere completamente dalla materialità ma non può nemmeno essere radicalmente condizionato dalla passività di quest'ultima. L'orizzonte del logos e l'*analogia* ontologica ci permettono di spiegare meglio differenze e affinità tra realtà spirituali e materia: Dio è avulso dalla materia ma in quanto Creatore la produce; gli spiriti finiti in quanto agenti possono interagire con essa; l'uomo in quanto sinolo può avere con la materia una peculiare affinità. Però la causalità dell'intelligenza umana sulla sensibilità non è contraddistinta né da conoscenza preventiva né da "scelta" immediata dell'oggetto.

Questo significa che occorre distanziarsi sia dall'empirismo sia dall'innatismo. Nel primo caso si corre il rischio di una identificazione di sensibilità e di intelligenza, la quale diverrebbe produttrice materiale del dato; nel secondo caso il dato stesso sarebbe inutile a fronte della presenza di idee innate, e non di un semplice a priori, nello spirito. Si deve insomma operare una chiarificazione circa il rapporto tra l'influenza naturale propria dell'intelligenza, rispetto alla sintesi dell'immaginazione, e lo specifico ruolo *chiarificatore* e 'illuminante' dell'intelletto agente. Il soggetto in quanto *persona*, principio contraddistinto da intelligenza e volontà, è connotato da un'attività apriorica, e spirituale, che lo apre alla totalità del logos: è l'intelligenza che predetermina l'oggetto dell'azione soggettiva. Su questa base il soggetto completa la sua attività attraverso la volontà conoscitiva nei confronti dell'oggetto, il quale era il prefigurato nella forma specificativa ed è ora pienamente conosciuto; in sostanza l'uomo non potrebbe orientarsi intellettivamente senza il contatto trascendentale intelligenza-intelligibile, con l'essenza oggettiva, ma questo implica già un precontenimento dell'oggetto e un'azione apriorica che poi portano al dinamismo mentale volontario.

In questa progressione il soggetto riesce a comprendere pure il negativo: egli acquisisce coscienza sia dell'oggetto d'esperienza e del soggetto stesso sia dei loro limiti. Questo permette di spiegare la possibilità di conoscenza della materia, la quale è in sé potenza e, in questo senso, non-essere e non-conoscibilità. Se poi il soggetto, come ente formale, esercita un'attività che ha essa stessa una forma e permette la presa di coscienza di sé, mentre l'oggetto viene introiettato e 'costituito' idealmente, allora vi è una analogia tra un'azione del soggetto rispetto al suo termine, la quale già implica l'intelligibilità, e lo specifico dell'intelligenza in sé rispetto alla dimensione della coscienza. In sintesi l'intelligenza è contraddistinta da una causalità sia efficiente sia finale sia formale, ma non materiale, rispetto all'immaginazione; l'attività naturale intellettuale, quindi, è essenzialmente spirituale e allo stesso tempo, in forza della sinolicità della persona, spontaneamente adattantesi alla materia.

La differenza tra intelletto agente e intelletto possibile rientra invece nell'orizzonte della distinzione reale di due principi – similmente a essenza ed essere nel creato – e ha una valenza precisa: una simile distinzione è ontologica e, come l'essere stesso, ha carattere *analogico*; essa dice di un preciso livello nella scala delle forme sostanziale e anche di un certo rapporto tra atto e potenza. Questa spiegazione in senso metafisico e, appunto, analogico è necessaria anche per rendere ragione della possibilità della (auto)coscienza finita: questa infatti è immediatamente connessa all'attuazione dell'intelligibile, nell'unità trascendentale dell'appercezione, e rimanda a una intelligenza illimitata che si identifica con l'Essere.

3. L'essere e l'identità. L'unità tra realtà, intelligibilità e universalità

3.1. L'unità: dalla realtà alla categoria

La questione dell'unità non può non riguardare sia la realtà sia il pensiero; la sua soluzione è essenziale per il rapporto essere-verità e passa anche attraverso la teoria della "specie". Questa infatti rappresenta non già il contenuto mentale, come tale, ma quel vettore dinamico della mente che unifica la molteplicità del dato e l'unità della forma; essa permette dunque la convergenza intellettuale di aspetti eterogenei e questo rende possibile in prima istanza lo stesso concetto umano, come astrazione unitaria afferente alla sensibilità, e in seconda istanza la scoperta dell'analogia sottesa alle diverse realtà.

Questo risultato in realtà configura una sintesi specifica rispetto al complesso della riflessione di Maréchal a riguardo. Esso inoltre spinge a distinguere la "specie" dal "fantasma" – cioè dalla riconversione immaginativa che procede dall'universale al particolare – al quale pure è strettamente connessa: servono entrambi, per spiegare l'unità del processo conoscitivo, ma occorre capire che si trovano in un rapporto simile a quello di forma e materia. In altri termini: la specie si presenta come mezzo dinamico, di carattere formale, che da una parte porta all'astratto e dall'altra trattiene sottesamente il concreto; la concretezza viene così richiamata nel fantasma come termine (non definitivo) dell'attività mentale.

Questa "specie" in definitiva rivela la dimensione spirituale ma anche i gradi e i limiti della connessa capacità conoscitiva. Si pensi alla scala analogica: Dio in quanto Intelligenza non necessita della specie; nelle forme separate (angeli) essa si dà ma non si distingue dall'intero del processo intellettuale; nell'uomo come singolo la specie è necessaria ma non sufficiente a causa della parziale dipendenza dalla materia.

Maréchal individua l'unità speculativa dell'essere come termine superiore dalla "specie" e propone alcuni rilievi. Innanzitutto si deve considerare che specie e fantasma sono in una relazione immateriale e che lo stesso dinamismo intellettuale si svolge nell'astratto; in questa prospettiva i due fattori citati costituiscono connesse modalità di passaggio tra la molteplicità del dato e l'unità del concetto a fronte della realtà come intelligibilità. La base non può dunque essere che l'essere, considerato come unità universale, massima e ultima, e il fine non può che essere il guadagno dell'unità categoriale del reale; in questo modo diventa possibile superare lo stadio della semplice unità quantitativa e il riduzionismo fenomenista kantiano.

L'intelletto passa così dagli aspetti materiali degli enti all'essere in quanto quantità e procede oltre. Si delinea una via ascendente verso l'essenza e verso l'essere. L'intelligenza procede dal fantasma al concetto e in proporzione, sotto l'aspetto metafisico, dal molteplice all'uno; dunque l'unità suprema del concetto è presente nella rappresentazione, cioè in ogni contenuto sensibile, ma al contempo la supera. Per quanto l'unità di tipo numerico sia rilevante, in effetti, l'estensione e la intensione dell'unità trascendentale sono radicalmente superiori, perché questa in sostanza è l'unità dell'essere stesso. Naturalmente solo una facoltà spirituale può trascendere a tal punto gli aspetti della materia per aprirsi a tutta la realtà.

Per Maréchal vale la prospettiva tomista sulla scienza, la quale non può che essere determinata dal principio più alto in corrispondenza alla capacità d'infinito dell'intelletto. Ai livelli superiori si trovano la conoscenza *analogica* dell'essere trascendente e la conoscenza dei primi intelligibili, i quali ci permettono di cogliere l'atto d'essere, e quindi anche i principi logico-ontologici fondamentali della metafisica; il primo principio in particolare, cioè l'identità e la non-contraddizione, costituisce il vero a priori intellettuale – in quanto 'regola' suprema dell'essere – ed è ciò che permette all'intelligenza di ricostruire l'unità dell'essere.

3.2. *L'unità del reale e l'universalità del concetto: confronto tra modelli speculativi*

Per comprendere meglio il rapporto tra il reale e il concetto può essere opportuno partire da un presupposto, che è generalmente riconosciuto dalle varie teorie filosofiche, circa il dato particolare: esso si pone come inizio della conoscenza; si deve però subito rilevare che del dato non si coglie tanto l'unicità dell'ente quanto il darsi di qualcosa tra i molti. Nel realismo (moderato) questo emerge quando si sostiene che la rappresentazione e il fantasma-immagine sono passaggi inevitabili per iniziare a ricostruire la vera unità sottesa alla sensibilità; per parlare di oggetto e di essenza si deve giungere al compimento del processo, sancito dal giudizio-affermazione, e questo prevede un'unità ideale di base che viene fornita dall'intelletto in forza di un collegamento trascendentale con la realtà stessa.

Dunque l'uomo è teso all'unità reale e questa ricerca richiede due "anteriorità", una *a posteriori* e una *a priori*, e la nostra esperienza può dirsi conoscenza nella misura in cui ci fa passare dal *qualche cosa* percepito alla *sostanza* compresa nelle sue connotazioni *essenziali*. Tutto questo pone però il classico problema degli universali: esistono forme predicabili di più oggetti? La soluzione *nominalista* (e pure il concettualismo) rappresenta bene la negazione di questa possibilità: vi sono solo generi, non universali; questo facilita la spiegazione del passaggio tra senso e intelletto ma rende impraticabile sia quella delle caratteristiche di universalità e necessità del concetto sia quella della spontaneità intellettuale. La soluzione *kantiana* supera sicuramente diverse aporie della precedente teoria e configura una prospettiva più moderna; tuttavia anche essa presenta qualche carattere riduzionista. La distinzione e la convergenza tra sensibilità e intelletto risultano molto più chiare, però appare meno comprensibile la relazione di queste facoltà con la realtà stessa. La spontaneità dell'intelligenza è enfatizzata ma è ritenuta avulsa dalla conoscibilità del noumeno.

La soluzione del *realismo (moderato)* sostenuta da Maréchal riprende sia aspetti classici sia kantiani e, così, cerca di superare la preclusione della conoscenza oggettiva dell'essenza e dell'Assoluto. L'universale non può essere negato ma per avere senso deve essere un fattore in sé astrattivo e universalizzante rispetto all'unità essenziale e individuale; un'unità che fosse solo mentale – priva di corrispondenza con la dimensione *realistica* ovvero *metafisica* – mancherebbe di fondamento reale. Si danno quindi una somiglianza e un'alterità tra ideale e reale, un legame e una incompatibilità tra disposizione mentale e individualità concreta: la condizione *a priori* dell'universalizzazione deve avere radicamento reale e insieme escludere positivamente tutto ciò che costituisce l'individuazione dei materiali sensibili. Questa tipologia di universalizzazione, però, richiede la stretta *immaterialità* del soggetto ovvero un autentico principio intelligente.

Il soggetto in sostanza è tale perché la sua forma è spirituale: attraverso l'intelligenza, in quanto facoltà metasensibile, questa forma si apre all'acquisizione intenzionale di tutta la realtà. La necessità dell'astrazione in fondo deriva proprio dalla complessa convergenza, proporzionata alla sinolicità umana, tra la condizione materiale dell'oggetto – da superare in quanto particolarità fenomenica – e quella natura immateriale che consente l'accesso all'universalità e alla necessità. Se la rappresentazione ha una componente sensibile, il concetto è da intendersi come *analogo* all'oggetto in sé, in quanto ente ideale proporzionato all'ente reale, ovvero rispetto alla *forma* e, quindi, nella forma *astratta*. Certo, la forma in sé non è moltiplicabile, ma questo non significa che la distinzione e la differenza non appartengano al piano formale. In senso *trascendentale*, secondo proporzionalità, la forma in quanto identità (con sé) è unità ma anche distinzione e differenza (da tutto il resto); in senso *trascendente*, secondo proporzione, la forma può essere unità-e-differenza sia in senso finito, tra ente e ente, sia in senso infinito, tra Essere ed ente, ovvero è identità in proporzione al suo livello metafisico e, in modo corrispondente, è diversità da ogni altra realtà e grado reale.

Se dunque ci si riferisce alla forma in senso (solo) logico, allora la si può riferire a più oggetti con la consapevolezza che la vera unità e la vera distinzione sono implicite in ogni forma reale; in tale senso si può sostenere il darsi dell'universalità formale nonostante l'individualità della causa formale. In fondo l'astrazione è già una duplicazione intenzionale della forma reale e l'unica forma a non prevedere a priori una sua 'molteplicità' è quella trascendente: l'Atto puro è Unità eminente. Maréchal completa il quadro ponendo a confronto le due condizioni spirituali relative ovvero quella dell'uomo e quella di una (possibile) intelligenza separata: l'unità umana è semplice ma strettamente connessa al principio della molteplicità (materia); enti interamente spirituali possono essere unità semplici pure, perché sussistono a prescindere dalla materia, ma possono comunque essere molteplici per specie. Se l'ente considerato è composto, allora il concetto che ne deriva deve rendere conto della composizione – ciò implica moltiplicabilità – e questo avviene a maggior ragione se lo stesso soggetto e lo stesso concetto sono proporzionati in quanto composti.

Mentre Dio conosce direttamente l'individualità molteplice perché conosce Se stesso, ovvero l'*Essere* stesso cui gli enti *partecipano*, l'uomo la può solo approssimare in virtù di universali ovvero entità *ideali* che, rispetto alla quantità (individuale), sono *unitarie* e *astratte*. Per la precisione la forma universale è priva di individuazione numerica e, tuttavia, condivide la dimensione ontologica del soggetto e, anche per questo, è in analogia con l'unità reale; l'universale come forma non sussistente si distingue dalla forma dell'agente come l'accidentalità rispetto alla sostanzialità. Quindi si può affermare che la non-individuazione della forma non sussistente indica in definitiva la "de-individuazione" subita dalla stessa forma reale per via astrattiva; l'essenza ricavata per astrazione non costituisce quindi una vera sostanza ma la presuppone e nel suo essere sostanza seconda – cioè in senso solo logico – conserva un significato nettamente oggettivo in quanto si riferisce in modo proporzionale, direttamente o indirettamente, all'esistenza *ontologica* della sostanza o, meglio, all'essere.

4. L'essenza e la differenza. La relazione tra unità numerica e unità trascendentale

4.1. L'unità astratta e l'essenza individuale

L'astrazione è un processo imprescindibile della conoscenza; essa coinvolge l'analogia e pone il problema dell'individualità. Occorre infatti osservare sia che l'individualità non può appartenere all'essenza ideale come appartiene all'essenza reale sia che la prima essenza deriva comunque dall'identità della seconda; all'interno del processo conoscitivo, infatti, la realtà con la sua attualità si connota (anche) come potenza, e cioè conoscibilità, rispetto all'idealità attuata. Diventa allora importante tornare al riconoscimento del primato dell'atto e, in forza di questo, comprendere la vera unità logico-ontologica sottesa alla conoscenza; prima della materia e della stessa forma, infatti, è l'essere come atto a costituire l'identità intelligibile, nei suoi diversi gradi, e ciò riporta alla necessità dell'analogia. Proprio attraverso la *proporzione* d'essere, e il connesso principio di causa, diventa possibile conoscere il reale in generale e, indirettamente, persino quelle essenze superiori al livello sinolico – come gli angeli e Dio – che non sono propriamente rappresentabili attraverso il fantasma.

Dunque da una parte è vero che, per l'uomo, l'*unità trascendentale* non può essere colta in pieno e che, per approssimare la realtà nella sua concretezza, gli risulta indispensabile (anche) una convergenza quantitativa. Dall'altra parte, però, è vero sia che l'oggetto dell'intelligenza, la quale è facoltà spirituale, non può non essere l'essere in quanto tale nella sua *totalità*, ancora prima della forma, sia che l'essenza in senso unitario, quella che è alla base dell'astrazione e che si aspira a ricostruire, non può essere la materia o il mero numero. Se Dio conosce direttamente l'*essere* in sé, l'uomo deve poterlo conoscere almeno

indirettamente, altrimenti – anche ammettendo un accesso alle cause metafisiche – non potrebbe guadagnare l’oggetto inteso come il reale nella sua unitarietà.

Maréchal insiste sul fatto che il soggetto deve però attuare una riflessione su intelletto e sensibilità, e affrontare in proporzione forma e materia, per andare dall’universale all’individualità. In questa dimensione la *species* ha un ruolo strategico: fa convergere la spontaneità immateriale e l’estrinsecità materiale. Per la precisione è l’intelligenza a far sperimentare l’immateriale dall’interno – è infatti *atto immateriale* – e, insieme, a risultare inevitabilmente ‘condizionata’; essa infatti può conoscersi anche se non in modo intuitivo, non essendo né pensiero di pensiero (Dio) né forma pienamente realizzata (angelo), e si scontra con il materiale e lo percepisce come condizione limitativa. Da una parte, per la proporzionalità tra reale e ideale, non si può dare pensiero di un oggetto se non in rapporto con una sussistenza; dall’altra parte, per proporzionalità tra ideale e reale, l’universale, in quanto forma (astratta), richiede un principio materiale «di sussistenza» oltre al corrispettivo formale (reale); la conoscenza dell’universale è quindi conoscenza, indiretta, della sua condizione materiale di sussistenza e quindi della sua realizzazione nelle esistenze *singolari*.

L’intelligenza percorre, a partire dall’universale, il cammino che la riporta all’“altro”. Questa alterità può spaziare dal ‘materiale’ di partenza (*ipo-intelligibile*) fino alla trascendente Forma efficiente (*iper-intelligibile*), la quale è irraggiungibile ma analogicamente inferibile, ovvero fino a Dio in quanto Intelligenza creatrice. L’intelligibile in atto è dunque apertura riflessiva verso la forma e l’individualità; il percorso dell’astrazione, dalla semplice funzione alla consapevolezza di tale funzione, prevede tre fasi. Nella prima l’universale vive in rapporto diretto con l’essenza, cui è *analogo*, e forma una totalità con la percezione sensibile e la sua singolarità; nella seconda fase si sviluppa una coscienza della “solidarietà”, in analogia al legame di forma e materia, tra tale atto diretto e il fantasma; nella terza fase si ottiene la conoscenza esplicita del concetto universale sia come condizione astratta sia come valore oggettivo.

4.2. *L’essenza specifica e l’unità individuale*

La conoscenza umana del mondo passa naturalmente per la sensibilità ma riposa nell’apertura al logos, in virtù della razionalità dell’universale, ovvero sussiste perché la forma astratta rende partecipe il dato sensibile della sua intelligibilità. La essenza non si dà come fenomeno ed è appunto nell’universale come forma (ideale) che si struttura la conoscibilità dell’individuo, nella sua unità, *analogamente* a come l’essere e l’intelligibilità del composto risiedono nella forma (reale). Il processo intellettuale si deve però valere della distinzione in generi e specie e questa si configura come imitazione discorsiva dell’intuizione divina cui l’intelletto umano partecipa; il genere comprende la materialità ma non ci riporta l’oggetto singolo; la singolarità non ci è data direttamente, ma può essere ricostruita attraverso la specie in forza del riferimento alla forma e alla materia.

Nello specifico la forma come sostanziale principio d’essere, di attualità e di intelligibilità è ‘direttamente’ accessibile al nostro intelletto o, almeno, ci apre a se stessa come essenza specifica. Invece la materia come materia-della-forma, limite e potenzialità è immediatamente recepita (nella sensibilità) ma non può essere davvero compresa a livello intellettuale. L’individuale è quindi intelligibile in quanto *individuale* ma non in quanto pura unità *numerica*, per quanto sia in questa ultima configurazione che si presenta inizialmente. Di conseguenza, se si pensa a un oggetto tramite i caratteri formali, lo si recepisce come unità moltiplicabile; per raggiungere l’individualità occorre allora una continua approssimazione alla forma. D’altra parte solo conoscendo la causa di un ente si potrebbe conoscere la realtà di questo e, in ultima istanza, la Causa di ogni ente è Dio e non è propriamente raggiungibile se non (tomisticamente) in forza di una via analogica.

Inoltre non si può non fare riferimento alla scala analogica, la quale ci permette di diventare consapevoli del livello dell'essere e quindi anche dei gradi della formalità e della finalità, le quali sono a loro volta coinvolte nella determinazione dell'individualità. Il caso di una forma che non è solo forma sinolica, e fonda una operazione *immanente*, dice che essa è davvero principio di determinazione individuante e, conseguentemente, non è *indifferentemente* distribuibile-moltiplicabile. La materia invece non è vero essere ed è caratterizzata da una individualità solo quantitativa; il nostro intelletto limitato non riesce a 'integrarla' così direttamente all'essere e deve passare attraverso l'individuazione data dalla forma. Per converso l'intelligenza vera e propria, per collegarsi alle facoltà inferiori attraverso l'*intelletto*, deve essere in connessione con il fantasma-rappresentazione. La facoltà d'astrazione marca così l'incapacità di conoscere direttamente il singolare ma non impedisce di approssimarlo grazie all'essenza specifica in quanto fattore formale.

5. L'essere oltre l'essenza. Essere di Dio e analogia dell'essere nell'orizzonte trascendente del *logos*

5.1. L'analogia: dal pensiero dell'essere all'essere di Dio

Al fine di rendere ragione del pensiero – in quanto pensiero della realtà – nella sua totalità non si può non approfondire ancora la questione dell'essere e della sua unità. Già la riflessione sull'essere puro («*Esse, sine addito*») porta a evidenziare sia la radicalità sia la problematicità di tale concetto fondamentale: se inteso in senso astratto e generico, indica il genere più ampio; se inteso al massimo della sua intensione, indica lo stesso Essere sussistente. Ciò riflette la polarità propria della analogia dell'essere: a un estremo si dà l'insieme comprensivo degli analogati immanenti e all'altro estremo l'unico e trascendente analogato principale; questo guadagno presuppone tuttavia il riconoscimento della più volte rimarcata distinzione tra attribuzione-proporzione e proporzionalità. Il passaggio che porta alla trascendenza, infatti, non può non essere attuato nella misura in cui si comprende la sottesa e radicale differenza ontologica, tra gli enti nella loro finitezza e l'essere nella sua infinità, ma questa comprensione implica l'accesso all'analogia di proporzione.

Questa forma analogica infatti non è la sola possibile, ma ci restituisce la ratio essendi ed è quindi l'unica che rende conto ad un tempo delle somiglianze, delle differenze e della verticalità del reale; nel criticismo, secondo Maréchal, essa è stata obliata e ciò ha provocato la perdita di quella dimensione di unità fondativa che è propria della nozione di Dio. Per ovviare al rischio di una mancanza di senso dobbiamo allora cercare di tornare a questo concetto attraverso un recupero autentico dell'orizzonte analogico.

Per compiere ciò, abbiamo individuato quattro punti, di matrice tomista, da focalizzare.

Primo. Tale nozione supera le categorie in senso generico e le proporzionalità di cui pure ci si vale per approssimarla – si pensi alla sostanza in senso ampio e materiale – ovvero prescinde dalla quantità e non rientra direttamente in alcun genere.

Secondo. Se le normali predicazioni sono intese solo secondo un'accezione limitante – si pensi alla forma in senso immanente e sinolico – allora la nozione in oggetto non pertiene nemmeno indirettamente a queste. Quando si connota Dio come (l')Atto si intende affermare che è (l')Essere stesso e non che è l'atto di una potenza; in sostanza si esprime il fatto che solo Dio "è", in senso proprio, e cioè che solo l'*Essere sussistente* è davvero lo stesso *Atto d'essere*.

Terzo. L'intelligibilità dell'essere divino, a fronte della sua non rappresentabilità e della sua eminenza, manifesta la necessità del *logos* e dell'*analogia*. In effetti si dà comunque una conoscenza, per quanto minima, e questo implica (A) un certo legame tra essere assoluto ed

essere relativo; questo legame (B) non può prevedere una misura comune e (C) non può nemmeno essere univoco o equivoco, ma (D) deve darsi come similitudine parziale e come proporzione fondata su un unico riferimento; (E) questo significa che Dio non può non rientrare nell'analogia, in quanto analogia dell'essere, ma solo come trascendente analogato principale.

Quarto. L'analogicità autentica è *logico-ontologica*: si dà come realtà e non come una semplice interpretazione dei fatti. In forza di questo orizzonte metafisico possiamo riconoscere sia la essenziale differenza ontologica tra i termini inferiori e il termine superiore/ulteriore sia la partecipazione dell'essere creato all'Essere creatore; così possiamo rendere ragione della realtà evitando sia varianti del panteismo e/o dell'emanazionismo sia la contraddittoria negazione del fondamento. Si giunge così alla dottrina della creazione intesa come rapporto ontologico totale e radicalmente asimmetrico della creatura con l'essere divino

5.2. *La trascendenza: dall'essere in quanto analogo a Dio in quanto Essere*

Abbiamo sempre cercato di rimarcare che l'inconsistenza ontologica del condizionato necessita di una spiegazione e spinge verso l'incondizionato in quanto assoluto d'essere. Per ottenere tale guadagno occorrono innanzitutto tre passaggi: distinzione tra causalità prima (metafisica) e causalità seconda (fisica); distinzione tra l'agente, il *fieri* – cioè l'azione – e l'effetto nella causa fisica (*fiendi*); riconoscimento dell'insufficienza di quest'ultima tipologia per spiegare la totalità del reale. Dato questo riconoscimento, emerge per converso la necessità della ricerca dell'essere e quindi della causalità prima (*essendi*); se ne devono però considerare bene le specificità: tra causa ed effetto si dà somiglianza ma anche una 'alterità' in senso radicale; l'effetto non può essere considerato davvero autonomo rispetto alla causa; il *fieri*, inteso come azione causante, non si distingue realmente dall'agente. In sostanza il divenire pertiene a tutti e tre i fattori della causalità seconda, a partire dal *fieri*, mentre nella vera causalità prima esso pertiene solo all'effetto.

Questo ci porta a riaffermare con Maréchal tre punti nodali: *primo*, occorre un superamento del divenire e dell'esperienza per comprendere davvero l'essenza dell'oggetto; *secondo*, la conoscenza e la stessa realtà esperita trovano la loro ragione nelle proporzioni fondamentali e, cioè, nel rapporto analogico rispetto all'analogato principale; *terzo*, il rapporto analogico impone il riconoscimento di una trascendenza creatrice radicale e senza mediatori. Infatti solo l'essere in sé può essere causa di ciò che esiste, il quale esiste in quanto 'ha' l'essere, ed è l'analogia di attribuzione/proporzione che ci consente sia di giungere a questo guadagno sia di non ridurre il rapporto (causale) ad una più o meno accentuata identificazione dei poli.

Nell'idealismo, e nel suo superamento del kantismo, questo ultimo rischio non risulta del tutto assente, almeno nella misura in cui si riconosce Dio anche come risultato, assoluto e sintetico, di una molteplicità sia relativa sia necessaria. Nella dottrina tomista invece Dio è connotato come *Atto d'essere* e, così, si sottolinea che è l'*Essere stesso*; in questo medesimo orizzonte si sostiene che lo stesso Essere è l'autentica causa dell'essere. Infatti tutto il resto del reale presenta limiti e potenza passiva, ovvero non essere, e non può che esistere per attuazione (da parte del) o, meglio, per partecipazione al Creatore, assolutamente trascendente, in diversi gradi e proporzioni.

La via analogica ci permette dunque di cogliere la differenza ontologica e di passare dall'essere all'Essere 1) partendo dall'esperienza e 2) confrontandola con i primi principi, 3) fino a riconoscere la necessità di quegli attributi divini senza i quali la realtà di partenza non si spiegherebbe. Ma occorre porre attenzione sia alle possibilità sia alle limitazioni. Il passaggio descritto è possibile perché tra un effetto e la sua causa non può esservi una dissomiglianza totale; quindi si può effettivamente affermare qualcosa di Dio a partire

dall'essere della creatura, per quanto la proporzione intensiva ci sia ultimamente sconosciuta. Naturalmente quando si prende in considerazione il limite, allora la predicazione più appropriata dell'essere divino consiste in una negazione degli aspetti creaturali; quando si considerano entrambi i fronti, si può accedere a un'affermazione eminente.

Nel passaggio dalla proporzionalità alla proporzione, secondo Maréchal, l'analogia rende conto di tutti questi aspetti e tiene appunto insieme la via positiva, quella negativa e quella per eminenza. Questo costituisce il vero *logos* e rappresenta l'accezione autentica di quella fondamentale dottrina che è la distinzione tra essenza ed esistenza o, meglio, essere. Infatti non sarebbe possibile comprendere "che cosa è" davvero la realtà senza cogliere questa distinzione ontologica, tra l'*id quod* e l'*id quo*, e tuttavia non si avrebbe un coglimento adeguato senza la giusta concezione analogica dell'essere; all'inizio è importante individuare proporzionalmente l'uguaglianza di rapporto tra i rapporti dei due aspetti, per aprirsi alla totalità del reale, poi per andare oltre è indispensabile riconoscere la proporzione-attribuzione ovvero il darsi di diversi livelli di realtà e di un fondamento.

Infatti la medesima differenza ontologica, rispetto alla *trascendenza*, oltrepassa la dicotomia materia-forma e nasce proprio dal fatto che tale distinzione *essentia-esse* è reale nel caso dell'ente, ovvero di ciò che 'ha' l'essere, e sancisce la limitazione metafisica, mentre nel caso dell'Ente o meglio dell'Essere, che 'è' l'essere, essa è solo di ragione e sancisce una infinita identità reale. Quindi Dio è propriamente il biblico *Io Sono Colui che Sono* in quanto è l'*Ipsum Esse Subsistens* ovvero in quanto è perfetta identità di essenza ed essere: solo Dio è (davvero) perché solo Dio è *il suo stesso atto d'essere*, che è *lo stesso Essere sussistente*. L'analogia dell'essere, come proporzione, ci porta così alla necessità fondante dell'analogato principale; la stessa dicitura di essenza risulta per alcuni versi superflua, se riferita appunto all'Atto d'essere, soprattutto nella misura in cui è possibile far corrispondere il rapporto essenza-essere – intesi come essenza da attuare ed essere attuante – con quello potenza-atto.

L'alterità-*trascendenza* di Dio non può dunque non essere ammessa in sé e, a maggior ragione, deve poter essere affermata per rendere ragione dell'esperienza. Si devono considerare due passaggi: 1) a fronte del primo principio l'ente non 'è' rispetto all'Essere; 2) l'ente in sé non è un nulla e quindi, sul fronte causale, l'esistenza creata rimanda all'Essere creatore per spiegare la sua realtà. Si deve allora affermare che, per un verso, di Dio non si può avere un concetto diretto da parte dell'uomo ma anche che, per un altro verso, ciò non preclude che di Dio si possa avere un concetto oggettivo. La conoscenza analogica ci apre la realtà e così possiamo paragonare Dio alla creatura, o meglio l'inverso, anche senza conoscere Dio direttamente. Quali sono però le condizioni di questa possibilità?

Innanzitutto vi è A) una «relazione» strutturale che lega l'essere della creatura a Dio, e cioè all'essere creatore, ma non viceversa: è partecipazione da parte dell'ente e Creazione da parte di Dio. Poi vi è B) una manifestazione essenziale di questa relazione: la constatazione di mutamento, contingenza e imperfezione a fronte del primo principio e della sua contraddittorietà. Infine vi è C) l'analisi del termine inferiore: è relativo e, se considerato da solo, apparentemente contraddittorio; cercando la ragione che spiega l'esistenza di ciò che è ma non è l'essere in senso pieno, avremo nella stessa misura una certa conoscenza del termine superiore. La possibilità della conoscenza analogica di Dio, come si dà nelle prove tomistiche della sua esistenza, implica la capacità di riconoscere le creature di cui facciamo esperienza come effetti di una causa nell'ordine dell'essere, come *relative* ad un Assoluto, come esseri *contingenti* che esistono in virtù dell'*Essere necessario*, come realtà finite e imperfette che sono attualizzate dall'*Essere infinito e perfetto*.

Certo, è difficoltoso indagare un piano solo formale mediante concetti che fanno sempre un qualche riferimento alla materia; inoltre l'insufficienza ontologica che ci spinge a cercare Dio non è un'evidenza immediata. Lo stesso Maréchal poi ricorda che il punto culminante della conoscenza di Dio in quanto essere in senso pieno è sapere che Dio eccede tutto ciò che

noi potremmo concepire di lui. Tuttavia questo non preclude la possibilità e, anzi, la necessità di risalire a Dio in quanto analogato principale, del rapporto logico-ontologico, per rendere ragione dell'essere contingente. La stessa intelligenza, come tale, tende a superare ogni limite: è una facoltà finita, in quanto umana, e allo stesso tempo è capacità di infinito, in quanto dimensione spirituale, e in questa tensione trascendentale verso il trascendente rende praticabile per l'uomo la conoscenza analogica.

6. I gradi della realtà e i gradi dell'idealità

6.1. I piani del reale e i piani dell'astrazione

Alcune obiezioni al discorso analogico consistono nel sostenere che, dati il trascendentale e persino il trascendente come accessibili allo spirito umano, occorre ammettere che non si potrà comunque procedere alla loro acquisizione per analisi e astrazione ma per dialettica estensiva e dinamica. Questo genere di critica, però, presuppone che i ragionamenti della scolastica siano sempre astrazioni di carattere generico; il concetto stesso di astrazione, per gli scolastici, ha già una sua valenza *analogica* e inoltre designa processi diversi che, da una parte, non sono estranei l'uno all'altro ma che, dall'altra parte, si danno in rapporti distinti con l'oggetto in generale. Per certi versi si può anzi parlare di analogia, di somiglianza e dissomiglianza proprio tra i processi stessi. Per comprendere questa impostazione occorre innanzitutto ricordare che ogni potenza operativa del soggetto esula almeno in parte dalla materialità – altrimenti non si darebbe un soggetto – e che ogni astrazione dipende da un principio *a priori* e, quindi, dal suo legame trascendentale con la realtà.

Possiamo scendere nel particolare e affermare che è opportuno distinguere le modalità dell'astrazione totale in tre aspetti: 1) *universale*, 2) *matematica* e 3) *trascendentale*. L'astrazione *universale* è il processo dematerializzante e 'oggettivante': produce l'universale di base, in quanto fattore non spazio-temporalmente individuato, a partire dalla singolarità; l'elemento trascendentale e l'*a priori* sono presenti ma non sono portati a coscienza e quindi l'universale stesso non è rapportato all'oggetto. Quando subentra una prima riflessione, si dà la prima manifestazione coscienziale dell'universale come modalità conoscitiva dell'oggetto esterno, inteso come potenzialmente conoscibile; in questo senso è l'oggetto che fonda l'universale attuato dal soggetto.

L'astrazione *matematica* è diversa in quanto è sia oggettivante sia oggettiva. Essa è l'azione che astrae dalla materia comune sensibile, ovvero dalla sfera della sensibilità, per far emergere la categoria contraddistintiva della materialità: la quantità in senso intelligibile. Si riscontra però un problema: l'unità risultante non è la ricostruzione ideale dell'unità dell'oggetto ma la sua matematizzazione; essa prevede una de-temporalizzazione (in continuità con l'astrazione universale) e una de-differenziazione che permettono di far rilevare il molteplice sostrato materiale. Si tratta del punto di incontro tra la forma, in quanto sostanza, e la materia in quanto modificabilità sostanziale e fattore sensibile comune; questa astrazione è quindi sia una forma di analisi, rispetto a certe caratteristiche dell'ente, sia una sorta di sintesi rispetto alla molteplicità del dato. Nella persona si realizza tale universale e questo, che richiama il rapporto kantiano tra unità sintetica e unità analitica, deve darsi come sintesi immanente delle condizioni oggettive e soggettive.

Da una parte, a livello matematico, non vi è propriamente discernimento degli elementi della rappresentazione e, dall'altra parte, il concetto matematico non può fondarsi direttamente sui sensi esterni, almeno nella misura in cui separa la quantità comune dalle qualità sensibili singole, e deve allora rimandare all'apriorità stessa del senso interno. Per capire il successivo livello dell'astrazione dobbiamo prima considerare questo e guardare

anche al tipo di apoditticità dell'oggetto matematico. Una simile necessità è 'mediana' rispetto all'apoditticità assoluta, alla necessità logico-ontologica, perché è analitica (in termini critici) ma non può essere strettamente analitica: essa non può corrispondere in modo pieno alla normatività logico-ontologica del primo principio (identità e non-contraddizione), data la strutturale molteplicità del concetto matematico, e tuttavia connota alcune condizioni *a priori* le quali, rispetto alla sensibilità, configurano l'astrazione 'numerica' come legge della sintesi.

Queste condizioni a priori, in sostanza, sono autentiche per la dimensione della rappresentazione, ma non sono assolute ovvero non valgono come tali nel mondo 'esterno': i numeri e le figure geometriche rispondono a strutture precise, ma sono solo astrazioni rispetto alle entità concrete. La matematica quindi costruisce i suoi oggetti secondo una necessità che deriva dal reale: la sintesi immaginativa non rimanda alla totalità della sostanza ma rimanda comunque alla realtà e si basa sulla *proporzione* tra reale e ideale. Tuttavia la conoscenza dell'essenza oggettiva necessita di un livello ulteriore e di un'analogia più propria rispetto alla realtà in atto; la forma matematica infatti sussiste perché si dà una forma che unifica e determina la materia.

6.2. L'intellezione dei concetti trascendentali

A livello del rapporto trascendentale, tra il soggetto e l'oggetto, il "modus mentis" da una parte mostra diversità rispetto al – modo del – reale ma dall'altra parte non risulta essere totalmente altro; proprio in virtù di questa continuità nella differenza, possiamo penetrare la costituzione dell'oggetto *esterno*. L'astrazione matematizzante mostra ciò solo in parte in quanto, rispetto alla materialità dell'ente, fa emergere un aspetto intrinseco e intelligibile della realtà ma non restituisce il reale in sé; in questo senso si potrebbe affermare che l'astrazione matematica è la legge dell'essere corporeo, cioè della quantità, mentre il livello successivo è propriamente *trascendentale* perché indica l'espressione intenzionale della legge dell'essere in quanto tale. Questa porta a compimento la scoperta dell'analogia; comunque, nella natura del numero, questa condizione già traspare per il fatto che in tale concetto si riscontra una relazione necessaria tra la *forma* dell'attività del soggetto e la *forma* reale dell'oggetto.

I guadagni che ci permettono di procedere oltre, in effetti, stanno nel rilevare sia la differenza tra la figurazione geometrica e la realtà effettivamente esistente sia un particolare rilievo epistemologico: rispetto alla percezione sensibile del concreto, le proprietà reali (quantitative) vengono adeguatamente astratte, unificate e identificate nella teoria che se ne trae a livello matematico. In definitiva tutto ciò che rientra nell'ambito *analogico* della "scienza" e della ricerca delle cause, dalla teologia agli studi più analitici della materia, deriva da quella trascendentale relazione tra il soggetto e l'oggetto che, alla fine, si traduce nell'idea; il piano ideale implica quindi sia un ruolo attivo sia un fondamento reale.

L'*a priori* è dunque costruttivo, come è stato messo in luce da Kant, ed è capace di realizzare, o far realizzare, una scoperta di proprietà oggettive non propriamente immediate ma, comunque, correlate ai materiali dell'esperienza diretta. Si può concludere che senza il connubio di *a posteriori* e *a priori* non vi sarebbe scienza e questo implica, per il soggetto e per l'oggetto, non solo la convergenza tra reale e ideale e ma anche, a livello ontologico, la ragione prossima cioè un *atto* proporzionato alle potenze conoscitive. La conoscenza in quanto azione infatti non può che essere un divenire (immanente) cioè un passaggio dalla potenza all'atto che segue questa struttura e questa proporzione.

Proprio i concetti dell'astrazione *trascendentale*, che sussistono all'interno dell'essenziale *analogia* della dimensione logico-ontologica, permettono più di tutti gli altri di cogliere le proporzioni tra realtà, tra idee e tra realtà e idee, dal momento che pertengono agli aspetti fondamentali dell'essere. Questi concetti, da una parte, sono strutture idealmente sovracategoriali ma, dall'altra parte, sono idee rappresentativamente strutturate; in effetti essi

trascendono materia e categorie, però sono pur sempre prodotti umani. Tralasciando i caratteri dei primi due tipi di astrazione, l'oggetto mentale considerato in questo caso è l'oggetto trascendentale puro e questo, per Kant, configura la stessa potenza intellettuale del soggetto ma, per la dottrina tomista, è anche una determinazione oggettiva che è coestensiva alla realtà; si pensi per esempio all'unità stessa in quanto carattere apriorico di ogni oggetto.

Per spiegare l'origine di questi concetti, i quali sono certamente trascendentali ma sono comunque generati da un'astrazione, si può ricorrere solo al principio, interno al soggetto, di una diversità *a priori* della facoltà intellettuale stessa rispetto alla sensibilità: per quanto limitatamente l'intelligenza ricostruisce nella sua immaterialità l'essenza stessa della realtà. Questa diversità comunque non implica un'intuizione intellettuale vera e propria – non si sostiene un ontologismo di basso livello – ma dice del collegamento al reale in sé in forza dell'analogia: si può affermare che il soggetto umano può conoscere anche l'essere trascendente e che anzi, contro ogni pretesa agnostica, deve poterlo conoscere; al contempo occorre prestare attenzione al fatto che tutti i concetti umani, almeno per qualche aspetto, non possono che costituirsi come astrazioni di caratura analogica.

Occorre allora rivolgersi al realismo e alla metafisica, ma questo orientamento speculativo implica una dimensione di piena convergenza tra logica e ontologia e quindi un'analogia in senso forte. L'*analogia* permette di cogliere la presenza del Tutto nella parte, nella misura in cui riesce a far “sporgere” l'*Infinito* dal finito senza ridurre il primo al secondo. Attraverso l'analogia come attribuzione si mostra la partecipazione, il darsi dell'*Essere* nell'essere, e gli stessi caratteri trascendentali si possono ritrovare in questa declinazione-gradazione gerarchica. Questo non significa che l'analogia sia sempre immediata e chiara; tale dimensione logico-ontologica è però, anche nella sua forma negativa, la sola via autentica che può orientare l'epistemologia.

Capitolo IV

La verità tra realtà e intelligenza

Nella prima parte della sezione generale abbiamo trattato diverse problematiche logico-ontologiche, le quali ci hanno fornito gli elementi fondamentali per tratteggiare l'orizzonte del *logos* in un sistema aperto alla filosofia critica e alla metafisica di trascendenza. Abbiamo affrontato la questione dell'*a priori*, delle cause interne (materia e forma) ed esterne – la questione dell'efficienza e della finalità – e abbiamo guadagnato un quadro più preciso circa i rapporti tra intelletto e sensibilità e, soprattutto, circa la dottrina dell'analogia dell'essere. In forza di tutto ciò abbiamo ora la possibilità di seguire Maréchal nell'analisi di quella peculiare condizione della razionalità rappresentata dal giudizio – e in particolare dalla *forma* del giudizio – e nell'articolazione sia del rapporto basilare tra intelligenza e volontà sia del legame fondamentale tra forma e fine. In questo modo l'autore attua una sorta di congiunzione e passaggio tra alcuni elementi emergenti dalla *Critica della ragion pura* e altri propri della *Critica della ragion pratica*.

Come appena precisato, cominceremo con la dimensione in cui si attua pienamente la conoscenza: il giudizio. Mediante l'espressione “forma del giudizio” si vuole indicare l'insieme strutturale delle condizioni di possibilità che assicurano e, anzi, realizzano il carattere sintetico del giudizio: *compositio aut divisio*.

1. La verità nella dimensione del giudizio

1.1. La natura e la forma sintetica del giudizio

La «forma sintetica del giudizio» (per la precisione) è infatti il modo con cui si può reidentificare la *compositio et divisio* di scolastica memoria: è l'operazione che fa emergere l'unità (o la non-unità) dei due termini del giudizio, i quali sono intesi, a livello logico, come soggetto e predicato. Se non si oblia la sottesa valenza metafisica dei termini, più volte approfondita nelle sezioni precedenti, dovrebbe risultare da subito abbastanza chiaro che, da una parte, assistiamo alla progettata convergenza con il kantismo ma, dall'altra parte, non ci troviamo di fronte alla “sintesi” giudicativa nella sola declinazione kantiana – per quanto essa sia il referente costante – bensì al tentativo di rivisitarla: si tratta di tradurre la «*unio*» della filosofia moderna con la caratteristica e *analogica* valenza tomista di «*imitatio unitatis*»¹.

Anzi, per sottolineare subito la differenza rispetto alla teoria classica – la quale è appunto l'eredità che presenta anche in questo caso aspetti da recuperare – ricordiamo che la relazione tra soggetto e predicato è tomisticamente caratterizzata dalla *concretio*: in altri termini Maréchal ritiene di poter risolvere alcuni problemi, soggiacenti alle condizioni di possibilità di un giudizio sintetico a priori, attraverso un fondamento di sintesi che unisce concreto e astratto, che ripercorre il legame tra reale e pensiero e che si trova nell'intelligenza della persona umana. Data la sua valenza tecnica, dobbiamo inevitabilmente spendere qualche parola per tale «concetto concreto» partendo da guadagni precedentemente ottenuti.

Si può pensare per esempio ad alcune considerazioni presentate durante le riflessioni sull'analogia dell'essere, sulla distinzione essenza-esistenza e su Dio e, ora, integrarle con la questione del giudizio, cominciando dalle implicazioni della tipologia del nome. Quali sono

¹ *Verit.*, q. 2, a. 7 citato in J. Maréchal, *Il punto di partenza della metafisica*, V, cit., p. 281, n. 1 [p. 237, n. 1].

queste implicazioni e dove rientra in questo caso la concrezione? Da una parte dovrebbe risultare abbastanza evidente la differenza tra nomi astratti e nomi *concreti*, ma dall'altra parte vi sono sfumature che sono meno immediate e che però hanno ricadute di una certa rilevanza nel giudizio stesso. Già Tommaso d'Aquino si premura di mettere in luce la *opposizione* tra nome astratto e concreto; egli ne definisce il corretto "utilizzo", soprattutto quando ci si trova di fronte all'occorrenza "lessicale" più forte ovvero nell'espressione dell'*analogia* verticale che porta all'Essere in quanto essere semplicissimo e sussistente.

Il nome di *Dio* e, similmente, altri nomi del divino non sono esattamente nomi propri, bensì denominazioni che vengono attribuite a partire dalle caratteristiche concrete dell'esistenza: un tale nome porta con sé la cifra della conoscenza a posteriori che abbiamo del Creatore, la quale passa attraverso la conoscenza astrattiva delle creature individuali – ecco uno dei punti in cui entra in gioco la concrezione – e quindi anche attraverso la prospettiva della non-semplicità, della finitezza e della materialità. In definitiva, secondo Maréchal, dobbiamo partire sempre da qualcosa di concreto e composto – da qualcosa in cui la forma è comunque causa dell'essere ma non è l'entità di fatto esistente – e, dopo aver operato un'astrazione e una *semplificazione* nell'intenzionalità, non possiamo che sfruttare varie sfumature analogiche di caratura sia astratta sia concreta. Solo in questo modo possiamo superare la limitazione e attribuire a posteriori un nome anche a realtà superiori ovvero a forme davvero semplici e sussistenti. Naturalmente la denominazione di Dio è l'occorrenza più evidente di questo sforzo nel *correggere* l'uso del nome: tendenzialmente sfruttiamo nomi astratti per significare la sua semplicità, il suo essere perfettamente identico a se stesso, e nomi concreti per significare la sua sussistenza ovvero la sua pienezza d'essere.

«Quia ex creaturis in cognitionem Dei venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina, quae Deo tribuimus, hoc modo significant secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis [...]. Et quia, in hujusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita, forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis *quo aliquid est*, inde est quod omnia nomina a nobis imposta ad significandum aliquid completum subsistens significant *in concrezione*, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei *nomina abstracta* ad significandam simplicitatem ejus, et *nomina concreta* ad significandam subsistentiam [...].»²

In generale, quindi, se scendiamo la scala analogica possiamo affermare che la norma logica appena tratteggiata comporta A) nel nome astratto la designazione della «forma essenziale o accidentale» dell'oggetto e B) nel nome concreto la designazione «dell'oggetto in quanto sussistente». Ogni (nome o) termine rientra in uno dei due casi, cioè designa o un'essenza (in generale) o un esistente (effettivo), e dal momento che un dato concetto e la sua espressione «sono correlativi» – almeno nella misura in cui sono *logos* interno e *logos* esplicito – è necessario ri-affermare che ogni concetto rappresenta il proprio oggetto nel versante della semplice forma e nel versante della sussistenza. Questa distinzione e questa relazione si riversano direttamente nella concrezione: se applichiamo questa considerazione alla specificità del concetto *concretivo* – il quale viene differenziato a livello tecnico dal semplice "concetto concreto" perché corrisponde a un nome concreto ma comprende sia una dimensione universale sia una singolare – risulta che alla fine lo stesso «oggetto *sussistente*» cui si riferisce, ovvero la «completa sussistenza dell'oggetto», è intelligibile ma non può essere intuito nella sua concretezza reale. Questa sussistenza oggettiva deve essere ricostruita nel giudizio cioè attraverso i suoi aspetti distinti e nella sintesi delle forme; l'oggetto infatti non si riflette nell'intelligenza (umana) in modo omogeneo e – per lo statuto composito degli

² S. Th., I, q. 13, a. 1 citato in J. Maréchal, *Il punto di partenza della metafisica*, V, cit., p. 282 [p. 238].

oggetti d'esperienza e dello stesso sinolo umano – deve comunque presentarsi in una «composizione» o «sintesi»³.

Appare abbastanza evidente che una simile sintesi non è un accostamento o una somma: essa è strutturata per ricostruire l'intero dell'oggetto nei limiti delle possibilità del soggetto. Si deve ora guardare al giudizio: la sintesi in questione può ben essere individuata attraverso il rapporto *proposizionale* tra il «soggetto» e le «determinazioni» del soggetto all'interno delle nozioni; Tommaso d'Aquino estende la questione in via *analogica* trovando un'equivalenza tra «concrezione» e reale-ideale e, cioè, tra l'universale-individuale da una parte e la «sussistenza qualitativamente determinata» e la «soggettività racchiusa in una forma» dall'altra parte. Arrivando poi all'apice dell'analogia il discorso concretivo è applicato a Dio, in quanto Essere, e indica una sostanza particolare, con precise connotazioni, ovvero quell'esistente (che non è un semplice esistente) la cui forma determinata è la Forma dell'essere. «Dicendum quod *significare substantiam cum qualitate*, est significare *suppositum cum natura vel forma determinata*, in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in *concretionem*, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius [...], ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate»⁴.

Come si può notare per via di eminenza, considerando l'apice della scala analogica, secondo Tommaso d'Aquino ogni concetto corrispondente a «nome concreto», cioè designante l'oggetto nella sua «sussistenza», è in definitiva traducibile in un preciso giudizio: è individuale e universale o, meglio, è formato «per concrezione» sulla citata base *analogica* – e quindi articolando diversi gradi d'essere – e questo significa che esso è una sintesi né univoca né equivoca di «*suppositum*» (“soggetto” d'inerenza) e di «*forma*» distintiva (“predicato” d'inerenza). Per converso ogni concetto corrispondente a nome astratto, cioè designante direttamente «soltanto la *forma* di oggetti sussistenti», per quanto sia *oggettivo* necessita di una sorta di completamento per “oggettivarsi” autenticamente (nel pensiero): come si può dedurre dalla sintesi concretiva, precedentemente richiamata, ci si sta riferendo al *suppositum*. Nell'astrazione, infatti, la forma (astratta) non può essere rappresentata come «in sé sussistente»: da una parte essa deriva dalla realtà – anzi, dall'essenza reale – ed è quindi naturalmente connessa all'esistenza reale, dall'altra parte emerge per dematerializzazione dalla derivazione sensibile e questo passaggio implica la sua de-individualizzazione; ciò in definitiva impedisce una appropriata caratterizzazione di sussistenza. In questo stato di “non-sussistenza”, pertanto, la forma astratta è condizione necessaria ma non sufficiente per il darsi del giudizio e, con quest'ultimo, del compimento del processo conoscitivo: essa abbisogna di un *suppositum analogo* per diventare davvero oggetto (del pensiero)⁵.

Quale prima conclusione possiamo trarre circa il giudizio? Esso è l'atto che permette di strutturare e cogliere oggettivamente il collegamento tra a priori e a posteriori, tra universale e individuale, tra astratto e concreto. Alla sua radice si trova il modo concretivo e questo è appunto «il modo sintetico proprio di ogni concetto oggettivo interamente determinato come rappresentazione d'oggetto»⁶. Si può anche girare la prospettiva: questa concrezione è la piena convergenza logica, il «modo sintetico specifico del *giudizio*» in quanto sintesi di 'opposti' – le dicotomie prima citate – ed è ciò che effettivamente può essere caratterizzato «da un *sì* o da un *no*», da una affermazione di esistenza (verità) o di non esistenza (falsità) e quindi da una risposta alla domanda sulla effettiva adeguazione dell'ideale espresso alla realtà. Per la precisione, ancora una volta, occorre notare che la natura di questa sintesi, data

³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 283 [p. 238].

⁴ *S. Th.*, I, q. 13, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 283 [p. 239].

⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 283 [p. 239].

⁶ Cfr. *ibi*, *A. Il modo sintetico di «concrezione». Nomi astratti, nomi completi e concetti corrispondenti*, pp. 281-284 [pp. 237-239].

l'eterogeneità dei fattori, non è e non può essere né equivoca né monolitica: data la base analogica, non poteva non darsi una molteplicità gerarchizzata di livelli⁷.

Questo genere di sintesi, in linea di massima, comporta la distinzione tra tre basilari gruppi: *giudizi categorici ordinari*, *giudizi tautologici* e lo stesso *principio di identità e non-contraddizione*.

I giudizi categorici ordinari. Dal punto di vista predicamentale essi sono caratterizzati dalla designazione formale differente, cioè dalla differenza tra soggetto-suppositum e predicato-forma, e quindi sono chiaramente sintetici. Dal punto di vista ontologico derivano da quella articolazione dell'*analogia* che prevede da una parte l'identità dei due 'opposti' secondo la realtà individuale (*res*) rappresentata, la quale comprende le varie connotazioni possibili, e dall'altra parte la loro diversità secondo la ragione formale (*ratio*) evidenziata:

«In qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subjectum significant *idem* secundum rem aliquo modo, et *diversum* secundum rationem. Et hoc patet, tam in propositionibus quae sunt de predicato accidentali, quam in illis quae sunt de predicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt *idem* subjecto, et differunt ratione: alia est enim ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico: Homo est animal; illud enim ipsum, quod est homo, vere animal est: in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et natura rationalis a qua dicitur homo; unde et hic etiam praedicatum et subjectum sunt *idem* supposito, sed *diversa* sunt ratione»⁸.

Di fronte a questo primo caso – e in modo speculare rispetto a ciò che è stato detto circa il rimando al *suppositum* sotteso alla forma – si potrebbe certamente notare che è possibile o, meglio, inevitabile parlare di formalità del *suppositum* stesso. Proprio in forza del piano formale, infatti, possiamo affermare che questa è la forma sintetica del giudizio: tale sintesi è «essenzialmente l'incontro di *due forme in un solo suppositum*», è la relazione di due rilievi, distinti e strutturati in *analogia*, afferenti alla stessa realtà. Anzi, proprio per evitare possibili fraintendimenti, circa l'«incontro» degli opposti (soggetto-predicato) e i diversi livelli dell'*analogia* considerati (forma concreta e forma astratta), è bene tornare a precisare che A) il soggetto e il predicato sono certamente connessi nel loro rapporto al *suppositum* e B) al contempo gli si rapportano in modo diverso in quanto sono appunto forme diverse.

Cosa significano, nello specifico, le due osservazioni? La «forma del soggetto è presupposta», preliminare rispetto al *suppositum*: il soggetto è forma ma nella sua concretezza è individuato più come *suppositum* che come forma. La forma del predicato per converso non è certo avulsa dal *suppositum*, ma nella sua astrazione è 'successiva' e differenziante: essa è attribuita, aggiunta come determinazione specificante. Nella particolarità della «concretività» del giudizio, insomma, la forma-predicato è astratta, ma gioca un ruolo dirimente ed essenziale, mentre la forma-soggetto è concreta e intrinseca, ma interviene *per accidens* ed

⁷ Per comprendere da subito il dirimente valore logico-ontologico attribuito al giudizio, mettendo momentaneamente tra parentesi la questione della dimensione più propriamente trascendentale del verità, ci si può pure riferire a una posizione precedente e leggermente più radicale dello stesso Maréchal. L'autore mira a sostenere anche in questo caso che non si può prescindere dalla realtà – e dalla sua unità – come termine 'assoluto' e, nello specifico, ne sintetizza così il motivo: se «il giudizio fosse solo la *pura affermazione d'una sintesi mentale d'un dato*, non ci apparirebbe né come vero, né come falso (non più che semplice immagine o semplice concetto). Ora, il giudizio ci appare come essenzialmente vero o falso. V'è dunque nel giudizio, *oltre* alla pura sintesi d'un dato, un rapporto su cui possa fondarsi la verità logica del giudizio, v'è un riferimento della sintesi puramente categoriale *ad 'altra cosa'*. Ora, il giudizio ci appare come essenzialmente vero o falso. V'è dunque nel giudizio, *oltre* alla pura sintesi d'un dato, un rapporto su cui possa fondarsi la verità logica del giudizio, v'è un riferimento della sintesi puramente categoriale *ad 'altra cosa'*. Ora, l'analisi del giudizio mostra che il solo termine universalmente assegnabile a simile riferimento è 'l'ordine reale' o 'l'essere in generale'. J. Maréchal, *Jugement «scolastique» concernant la racine de l'agnosticisme kantien* (1914); ora in *Mélanges*, I, cit., p. 275 ; d'ora in poi *Jugement*.

⁸ S. Th., I, q. 13 , a. 12 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 284 [pp. 239-240].

emerge nella misura in cui il *suppositum* deve essere determinato quando viene oggettivato: essa ha sicuramente una funzione distintiva rispetto al *suppositum*, ma è quest'ultimo che «fonda il valore logico del soggetto» preposizionale e che è suscettibile di ulteriori specificazioni formali⁹.

In grande sintesi «il soggetto logico presenta *sempre*, nell'oggetto del giudizio, i caratteri di un *suppositum*», per quanto si colleghi al predicato in virtù della forma, mentre il predicato attribuisce al soggetto in questione i caratteri di una certa forma. L'*analogia* permette appunto di strutturare, per quanto concerne l'aspetto ontologico, e di cogliere, per quanto concerne l'aspetto gnoseologico, l'unità formale (nel *suppositum*) in questa differenza di forme e di livelli di forma. In altri termini: la struttura analogica della realtà permette all'uomo “giudicante” di cogliere tutti gli aspetti del reale, concreti e astratti, e anzi gli apre la comprensione sia di ciò che gli è inferiore sia di ciò che gli è superiore; se questo dimensione analogica vale per la conoscenza delle essenze composte, infatti, deve valere – pur con le dovute differenze – anche nel caso del pensiero rivolto alle «semplici essenze». In quest'ultimo caso l'*analogia* permette di raggiungere la semplicità delle forme pure attraverso la molteplicità soggetto-predicato ricondotta a unità formale: «Intellectus noster [...] apprehendit [formas simplices subsistens] secundum modum compositorum, in quibus est *aliquid quod subjicitur*, et est *aliquid quod inest*. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione *subjecti* et attribuit ei *aliquid*»¹⁰. Questo discorso di Maréchal non dovrebbe risultare del tutto nuovo. In definitiva si rimarca che l'aspetto dell'*analogia* logica tra soggetto e predicato, «nella *proposizione*», si fonda nell'*analogia* in quanto analogia d'essere: la logica del giudizio segue la dimensione logico-ontologica dell'*analogia* stessa, ovvero riposa nell'orizzonte dell'*analogia* ontologica, e ripropone il rapporto tra l'essere-individuo e la sua inerenza formale, per come si dà «nell'*oggetto*», nell'essere-soggetto (logico) e nel predicato¹¹.

I giudizi tautologici. Dal punto di vista predicamentale essi sono caratterizzati da uguale designazione formale, cioè dalla uguaglianza tra soggetto-suppositum e predicato-forma, e quindi sono chiaramente analitici; dal punto di vista ontologico essi possono esplicitare radicalmente il rapporto di *analogia* tra il livello predicamentale e quello metafisico – quando coniugano le rispettive *analogie* ovvero l'*analogia* logica e l'*analogia* ontologica – dal momento che unificano al massimo la molteplicità logica dei distinti (soggetto-predicato) in virtù dell'identità reale (*res*) dei due elementi formali corrispondenti (forma-soggetto e forma-predicato). In questa strutturazione del giudizio, infatti, emergere la necessità dell'afferenza di una certa forma a un certo soggetto, il quale è essenzialmente connotato da quella stessa forma: per quanto il soggetto svolga il ruolo del *suppositum*, e il predicato svolga quello della forma aggiunta, in realtà si tratta non solo della stessa realtà ma proprio della stessa forma. «*In propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur in quantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte predicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis, secundum quod dicitur quod predicata tenentur formaliter et subjecta materialiter. Huic vero diversitati [...] respondet pluralitas predicati et subjecti, identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem*»¹².

In altri termini: il giudizio è tautologico in quanto è aprioricamente vero, *a prescindere* dall'esperienza, e non può che essere affermato ovvero non è suscettibile di falsificazione e negazione in quanto giudizio: «la forma del soggetto è identica alla forma del predicato». Come conseguenza, per quanto si ritrovi una dualità *logica* o “di ragione”, non si potrà mai

⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 284-285 [p. 240].

¹⁰ *S. Th.*, I, q. 13, a. 12 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 285 [p. 240].

¹¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 284-285 [pp. 239-240].

¹² *S. Th.*, I, q. 13, a. 12 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 285 [p. 241].

scindere propriamente la relazione fondamentale soggetto-predicato; ciò vale al livello del pensiero e deriva dall'identità trascendentale del livello del reale. Certo, una simile "sintesi" non apporta una conoscenza completamente nuova; tuttavia, anche in questo caso, è possibile parlare di concrezione, almeno nella misura in cui si può affermare l'adesione della forma al *suppositum*. Di fatto si tratta di una affermazione che esprime una necessità, una aprioricità, in forma predicamentale – concreto e astratto arrivano a collimare perfettamente – e la pluralità ('materiale') di tale formula ('sintetica'), pur non indicando un'autentica distinzione di *ratio* formale, si mantiene nella presupposizione di diversità logica dei termini. Questa presupposizione di diversità è l'esplicitazione dell'a posteriori, è la generalizzazione della struttura giudicativa che normalmente si applica di fronte alla differenza tra *suppositum* e forme determinatrici; l'incontrovertibile legame (formale) di questa particolare sintesi è invece l'esplicitazione dell'a priori, è la descrizione di ciò che «è dato dall'unità naturale» dei due elementi "complementari"¹³.

Il principio di identità (e di non-contraddizione). Dal punto di vista predicamentale esso è caratterizzato dall'identità della designazione formale, cioè dalla identità tra soggetto-suppositum e predicato-forma, e quindi è chiaramente analitico. Anzi, è il giudizio eminentemente analitico e tautologico. Questo infatti è proprio il giudizio essenziale, la base di tutti i giudizi – a cominciare chiaramente da quelli più simili, quali sono i giudizi tautologici – e non potrebbe essere diversamente. Il principio di identità mostra la pura identità dell'essere come tale e, cioè, rappresenta l'enunciazione vera (e fondamentale) per eccellenza, il «primo principio» dell'ideale e del reale: *Quod est, est*. Nella dimensione logico-ontologica dell'*analogia* tale principio – come principio di identità nella sua dimensione più propriamente noetica e come principio di non-contraddizione nella sua espressione dianoetica – ha dunque valore assiale: indica la relazione d'identità intrinseca alla realtà stessa, sottesa a ogni differenza e applicata all'«oggetto in generale». La distinzione tra noetico e dianoetico, in questo caso, è di fatto indispensabile proprio a causa della basilarità e dell'originarietà che connotano tale principio: in sostanza l'identità è il significato noetico, il quale viene comunque presupposto ovvero risulta sempre implicito; questo significato tuttavia non può che essere pensato in senso dianoetico e, cioè, sulla base dell'*analogia* e dei molti sensi dell'essere, rispetto ai quali la positività unitaria è espressa in formula negativa.

Questo è il fondamento stesso di ogni deduzione e, per conseguenza, non può essere dedotto; allo stesso tempo, però, si è appena rimarcato che non può non essere *pensato*; se non può non essere pensato, allora si deve concludere che può essere inferito e indirettamente "detto". L'unico modo autentico per indicarlo è appunto la duplice possibilità riportata: da una parte la formalizzazione dell'identità presupposta alla stessa formalizzazione come pure a qualunque pensiero e dizione; dall'altra parte la sua traduzione nella forma discorsiva e negativa – e in prospettiva analogica – della non-contraddizione. In effetti, per comprendere al meglio questo snodo discriminante occorre procedere in forza dell'*analogia* ovvero riconoscere alcuni punti concatenati: 1) l'essere è l'essere e non è né equivoco né univoco; 2) l'essere è uno ma si predica in molti modi; 3) per quanto questi elementi siano impliciti, occorre portare a coscienza il fatto che ogni pensiero e ogni giudizio presuppongono tale realtà e, cioè, sottintendono l'essere e la sua dimensione analogica.

Data l'importanza di tale principio, e la sua ricorrenza nella presente indagine, può risultare opportuna a questo punto – cioè dopo aver incrociato esplicitamente il tema del giudizio – una (piccola) ricapitolazione critica e metafisica; essa però è momentaneamente rimandata, in un paragrafo specifico, quando avremo chiarito altri elementi e presupposti del discorso¹⁴.

¹³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 285-286 [p. 241].

¹⁴ Si intende la sezione 2.3 *Il primo principio tra affermazione, realtà e pensiero. La dottrina della non-contraddizione*.

Tornando al riconoscimento dell'effettività della concrezione, indicata da Maréchal quale base della sintesi giudicativa, si può naturalmente concludere che per tale giudizio valgono in modo più marcato le stesse considerazioni presentate a proposito delle tautologie. L'adesione della *forma* al *suppositum*, distinti solo secondo ragione e ordine, è inevitabile e totale; il motivo è che l'identità, in forma di principio, è la massima articolazione della necessità attraverso la predicazione – concreto e astratto si risolvono in perfetta identità – e la pluralità ('materiale') di tale formula ('sintetica'), a fronte dell'unica *ratio* formale, si mantiene in quella singolare diversità dei termini che viene espressa al meglio dalla non-contraddizione. In definitiva anche questo giudizio può essere definito sintetico, almeno nella (eccezionale) misura in cui l'identità stessa può essere considerata «una sintesi razionale». La ragione umana in fondo non può cogliere davvero l'essere nella sua pura identità e, dal momento che la conoscenza procede sempre per divisione e composizione, si può affermare che persino in questo frangente si possono comunque individuare indirettamente almeno due aspetti. «Relatio quae importatur per hoc nomen *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter *idem*; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi *in quodam ordine* quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum *secundum aliquas ejus duas considerationes*»¹⁵.

Se abbiamo notato che i giudizi tautologici non comportano una conoscenza completamente nuova, possiamo affermare che ciò naturalmente vale pure per il giudizio di identità. Tuttavia è essenziale astenersi da una lettura semplificatoria: tale giudizio, nella sua originarietà e radicalità, ci permette di cogliere il fondamento della realtà e, correlativamente, ci consente di individuare alcuni fattori che emergono solo all'estremo della predicazione ovvero quando ci si confronta con la necessità della non-contraddizione. Può risultare utile ricordare brevemente che le autentiche dimostrazioni dell'esistenza di Dio, a priori e a posteriori, non possono prescindere dal *confronto* serrato e tematico con questo principio, almeno nella misura in cui presuppongono di essere conclusive.

In prima battuta si è affermato con Maréchal 1) che questi «due aspetti razionali» dell'«oggetto in generale», 'distinti' nella forma del soggetto e nella forma del predicato, sono messi in un «certo ordine» e 2) che la stessa identità è ciò che paradossalmente determina l'ordine; il paradosso, in senso lato, sta nella relazione tra l'identità, che deve essere moltiplicata nell'espressione, e la molteplicità che non può che essere ordinata e, quindi, unitaria. Seguendo Tommaso d'Aquino – ed evidenziando particolari sottovalutati da Kant in merito ai giudizi analitici – l'autore afferma che questo è il culmine della tautologia e la sorgente di ogni verità della predicazione. Nell'esprimere l'identità attraverso il giudizio, ci si trova nella condizione per cui «tra l'*est* del soggetto e l'*est* del predicato» non vi è differenza ontologica ed è possibile un'unica differenza logica, quella razionalmente inaggrabile «di un *suppositum* e di una *forma*»; *Quod est, est* può essere in definitiva tradotto come «*subjectum* (quod est) *afficitur forma* (essendi)»: è la *ratio* per cui non si può predicare contemporaneamente qualcosa e il suo opposto sotto il medesimo rispetto. Comunque, come anticipato, sulla struttura sintetica del principio di identità espressa nella non-contraddizione si tornerà più avanti in questo capitolo¹⁶. Ora, in seconda battuta, possiamo però già concludere che tutti i nostri giudizi si regolano o, meglio, sono regolati rispetto a questo tipo fondamentale sia in forma positiva sia in forma negativa: la loro 'misura' sussiste proprio in forza al principio d'identità e di non-contraddizione. A maggior ragione tali giudizi devono

¹⁵ *S. Th.*, I, q. 28, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 286 [p. 241].

¹⁶ Anticipiamo un ragguaglio nel contesto della storia della filosofia: Maréchal affronta i principi dell'intelletto puro e, in particolare, i principi analitici e i principi sintetici in J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 185-193. Si tratta in particolare degli "assiomi dell'intuizione", delle "anticipazioni della percezione", delle "analogie dell'esperienza" e dei "postulati del pensiero empirico in generale"

essere contraddistinti da quella «*sintesi*», indicata come «concrezione», che alla sua radice è l'identità espressa attraverso la non-contraddizione¹⁷.

L'attenzione riservata a quest'ultima tipologia giudicativa, inoltre, ci ha permesso di aprire direttamente l'ulteriore questione kantiana sulla natura stessa del giudizio. Ciò che va compreso meglio, risalendo dalla terza alla prima tipologia, è la modalità di applicazione della concrezione. Che cosa significa? Essa è un rapporto indiscutibilmente "sintetico", ma, come abbiamo cercato di esplicitare, non avviene certo a caso: segue una logica precisa ovvero segue i diversi prospetti dell'*analogia*, esprime i diversi sensi dell'essere e, da questo punto di vista, si configura come un "*a priori*". Resta vero che l'aprioricità del giudizio ordinario è ben distinta da quella dei giudizi tautologici e, in particolare, da quella del giudizio identità; allo stesso tempo, tuttavia, essa non del tutto eterogenea nelle diverse occorrenze. In tutti i casi in effetti, per chi affronta una simile indagine, si tratta di capire se e come quel fattore *a priori*, che non si può non riconoscere in un vero giudizio, dipenda da disposizioni permanenti delle facoltà conoscitive e, in corrispondenza trascendentale, dalla realtà stessa¹⁸.

Proprio attraverso il giudizio, e in particolare in virtù del principio di identità, Maréchal segue Tommaso d'Aquino e riesce a indicare sia l'evidenza delle «condizioni *a priori*», della «sintesi per concrezione», sia i termini della complessità del loro riconoscimento. Ancora una volta viene prospettato un orizzonte risolutivo in forza dell'*analogia* e del carattere di *persona* del soggetto. Avremo modo di chiarire in più occasioni l'importanza della dimensione personale dell'uomo, in quanto spirito già sempre in relazione con il reale attraverso intelligenza e volontà, ma per il momento ci concentriamo su un connesso argomento fondamentale: nella stessa misura in cui si riconosce che esiste qualcosa di intelligibile e, soprattutto, che un'intelligenza sussiste attualmente, bisogna pure ammettere il darsi di una dimensione apriorica correlata. Perché la presenza dell'intelligenza dovrebbe implicare tali condizioni logico-ontologiche? La conoscenza umana rappresenta il grado minimo dell'intellezione in quanto è basata su un'intelligenza limitata, e connessa alla materia, e proprio questa intelligenza deve pre-contenere, ma solo virtualmente, il proprio oggetto o non sarebbe tale; intelligenze meno limitate possono invece pre-contenere l'oggetto in atto. La facoltà alla base del giudizio in quanto facoltà spirituale è quindi *a priori*, ma questo non significa che fornisca un sapere apriorico; essa piuttosto sta alla base di quel contenimento attuale dell'oggetto che viene realizzato nella sintesi giudicativa.

La questione cambia puntando verso la *trascendenza*. Se il livello di intelligenza dice del livello di apriorità, nel senso indicato, ci si potrebbe chiedere cosa si deve concludere circa l'analogato principale della gerarchia delle intelligenze e circa le citate intelligenze non connesse alla materia. In sostanza l'Atto d'essere dell'Intelligenza che è Dio stesso, l'essere in senso eminente, e l'intelligenza degli spiriti puri, che realizzano pienamente la loro essenza, sono *a priori* nel senso che sono «sempre in atto» – per quanto con cospicue differenze tra Atto e atto – e permettono di conoscere «per semplice intuizione» quegli oggetti che la nostra intelligenza deve "ricostruire" per «accostamenti di aspetti parziali». In altri termini: se si scende nel dettaglio e nella profondità dell'*analogia*, si può affermare che in Dio, in quanto essere intelligibile e intelligente, sussiste la massima unità d'intelligenza e che la composizione attuata dall'intelletto umano tende a imitarla per composizione successiva. «*Loco compositionis, quae est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis, unde et unio dicitur*»¹⁹. Nell'intellezione angelica non vi è la divina e assoluta semplicità e tuttavia non si verificano processi "discorsivi" e neppure "giudicativi" perché le 'angeliche' possibilità essenziali, tra cui quelle conoscitive, sono sempre realizzate in modo pieno. «Angelus [...] non intelligit componendo et dividendo [...].

¹⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 286-287 [pp. 241-242].

¹⁸ Cfr. *ibi*, *Il modo di concrezione nel giudizio*, pp. 284-287 [pp. 239-242].

¹⁹ *Verit.*, q. 2, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 287 [p. 242].

Sic ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit *discorrendo*, et *componendo et dividendo*, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur, quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis»²⁰.

Secondo Maréchal, sulla scorta di Tommaso d'Aquino, la «debolezza» dell'*a priori* e la dubitabilità della sua presenza nella nostra conoscenza, se si guarda a questa prospettiva *analogica* sia in senso proporzionale sia in senso proporzionalistico, sono dovute appunto alla necessità e al modo dell'attualizzazione operata dalla nostra intelligenza nell'intelletto. La soluzione alle lacune kantiane sull'argomento potrebbe essere in parte riassunta in questa prospettiva: l'intelletto è un agente, per un verso, ma per altro verso «*deve essere portato dalla potenza all'atto*» e, di conseguenza, può raggiungere la propria realizzazione oggettiva soltanto in virtù di un agente in atto e «per successione». Soltanto il passaggio *a posteriori* e l'aggiunta di nuove determinazioni rendono effettivamente presente ciò che era potenzialmente già contenuto. L'intelligenza umana è dunque perfettibile nel senso che è imperfetta ma capace di infinito: se da una parte la sua condizionatezza riduce l'incidenza dell'*a priori*, dall'altra parte non le impedisce di tendere a diventare sempre più «atto» e «forma» – rispetto alle condizioni precedenti, intese alla stregua di «materia» – nella misura in cui l'intelligenza è comunque attività spirituale. Così l'intelligenza imita sempre più quell'Intelligenza, che è Atto, alla quale partecipa e che non potrà mai eguagliare; questo per converso significa che ogni passaggio dell'intelligenza, per quanto attuato a posteriori, implica sempre l'*a priori* almeno come condizione necessaria. L'avvertenza da tenere presente, dunque, consiste nel fatto che questo stesso passaggio è sempre un'attuazione successiva e che, quindi, sarà sempre da considerarsi *analogicamente* come atto ma anche come potenza (e 'materia') rispetto a quello successivo.

«Cum intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed *primo* apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus; et *deinde* intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, vel dividere [...]»²¹.

Per Maréchal la «composizione» o «sintesi», tipica della conoscenza umana, è dunque la conseguenza di un'effettiva aprioricità intellettuale, perché non si potrebbe dare tale sintesi senza una condizione previa sia formale sia in atto; tuttavia si tratta di una aprioricità molto limitata perché è necessaria ma non sufficiente a far conseguire la conoscenza e, in questo senso, è debole. Se si guarda agli altri gradi dell'intelligenza, questa è l'unica alternativa possibile di fronte all'impossibilità «di cogliere immediatamente e totalmente l'intelligibilità». In questa considerazione sulla inevitabilità della concrezione e del giudizio, per l'uomo, diventa abbastanza chiaro il collegamento a Kant anche sotto un altro aspetto: la successione sottesa alla composizione deve essere intesa come «*strettamente temporale*» rispetto a «uno *stesso* oggetto». Cosa significa?

Torniamo un momento alla scala analogica. Abbiamo ricordato che l'intelletto divino e quello angelico sono caratterizzati essenzialmente dall'*a priori*: in Dio in quanto Intelligenza ciò è vero in modo eminente; nell'angelo in quanto intelletto puro, in realtà, si può dire che sia necessaria una successione di atti, ma occorre notare che questa è solo logica. La «successione» angelica, in sostanza, è atemporale e non mina la semplicità di una simile intellesione: essa avviene al di là delle divisioni quantitative e, per l'appunto, dello spazio e

²⁰ S. Th., I, q. 58, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 287 [p. 242].

²¹ S. Th., I, q. 85, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 287-288 [p. 243].

del tempo. Per l'uomo in quanto sinolo, invece, si deve parlare di autentica successione nell'ambito della conoscenza: in definitiva è «la dipendenza dalla materia» a imporre al nostro pensiero il giudizio ovvero «il dualismo strutturale della concrezione»²².

Abbiamo già incontrato diversi indizi. Trattando della *species* connessa al *fantasma* si è potuto arguire che è «forma astratta» e dinamica e, se si guarda alla conoscenza compiuta, oggettivamente indeterminata: occorre renderla determinata per «farla divenire un oggetto» e questa attribuzione di determinazione è possibile in virtù di una serie di passaggi e di un principio di concretezza o «sussistenza». Volendo condensare il discorso, possiamo notare che a livello di ipotesi esistono solo due vie per arrivare a questo risultato: A) considerare tale forma «come in sé sussistente» – riducendo al minimo i passaggi – e quindi identificarla con il *suppositum* oppure B) rapportare «la forma ad un *suppositum* che non le sia identico» – e quindi anche alla temporalità connessa – attraverso la «sintesi concretiva» di cui abbiamo parlato. Da ciò che è stato spiegato si può dedurre che la prima via (A) è preclusa: per la precisione è preclusa dalla necessità operativa, intrinseca all'intelligenza, che comprende sia l'astrazione della forma concettuale dalle rappresentazioni sensibili sia l'oggettivazione di questa forma 'incompleta' «*per conversione ad phantasmata*»; se una forma si oggettiva solo grazie alla proiezione retrospettiva nella materia – cui per alcuni versi è connessa dall'origine – non può presentarsi come forma in sé sussistente e «ontologicamente indipendente».

La sola via vera è dunque la seconda (B); in questa ravvisiamo la base della concrezione giudicativa. Il *suppositum* assicura «la sussistenza della forma astratta», la sua «concretizzazione», distinguendosi e, anzi, trovandosi in «opposizione relativa» rispetto a questa stessa (e connessa) forma. La forma si oggettiva nel fantasma per riavvicinarsi all'essenza individuale dalla dimensione dell'universale: essa deve trovare nell'oggetto rappresentato sensibilmente «il *suppositum* singolare».

Semplificando si può affermare che, a livello «oggettivo», il fantasma connesso alla forma astratta si distingue da quella stessa forma solo per le «condizioni individuanti», la quali chiaramente non sono assumibili nell'universalizzazione; la concretezza o sussistenza, trovata nella conversione al fantasma, «è dunque legata a ciò che definisce l'individualità dell'oggetto sensibile». Tale individualità è la costituzione della forma in «unità numerica»: la concretizzazione definitiva è «la *quantificazione*» della forma nella materia segnata, «*respectus ad materiam quantitate signata*».

Questa quantità concreta è indispensabile per l'uomo, il quale non può propriamente intuire l'essenza oggettiva, nel processo di ricostruzione dell'individualità: essa è la prima risultante della causalità materiale ed emerge dal contatto di una materia pura e di una forma: «*omne compositum ex materia et forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae*»²³. La natura del «*suppositum* richiesto per la sussistenza della forma astratta», quindi, deve comprendere il principio materiale; quest'ultimo infatti è principio di plasmabilità se considerato indeterminatamente, 'privo' del principio formale, ma è ciò che individualizza spazio-temporalmente se connesso alla forma essenziale di una certa realtà: «*formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quae non potest esse in alio cum sit primum subjectum substans*»²⁴. La condizione sinolica dell'uomo implica questa condizionatezza della causa formale da parte della causa materiale; se si passa da questo aspetto ontologico a quello gnoseologico, ovvero all'aspetto di dipendenza della facoltà intellettuale dalla facoltà sensibile, si scopre la ragione dell'effettivo rispecchiamento della struttura del concetto nella sintesi concretiva. In altri termini: la forma intelligibile si oggettiva nella concrezione che rimanda al fantasma e che si vale del riferimento di questo alla «*materia*». Parlandone secondo proporzionalità, il fantasma rappresenta in *analogia* «il

²² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 288 [p. 243].

²³ *S. Th.*, I, q. 3, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 290, n. 1 [p. 244, n. 6].

²⁴ *S. Th.*, I, q. 3, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 290 [p. 245].

modo imperfetto e diffuso di sussistenza» proprio degli oggetti in quanto materiali ovvero «l'inerenza a un *primum subjectum*» quantitativo e, cioè, ad un «*suppositum*» concreto ma anche «indefinitamente moltiplicabile».

Secondo Maréchal l'inaggrirabilità della concrezione sia per il concetto sia, soprattutto, per il vero e proprio giudizio è quindi dovuta alla sinolicità umana, la quale si traduce nella necessità della rappresentazione sensibile per la concettualizzazione operata dall'intelligenza. La stessa intelligenza, in quanto perfettibile, si deve dunque connotare come «*sintetica*» ed è in questa modalità, ovvero proprio nel suo essere sinteticamente attuantesi, che essa imita i livelli più alti e in particolare la massima intelligenza, l'intelligenza «*intuitiva*» divina cui è *analogica*. Per una prima conclusione possiamo provare a tradurre ciò in termini critici:

*un'intelligenza non intuitiva esige il concorso di una sensibilità, cioè di una facoltà ricettiva, fisicamente passiva rispetto ai propri oggetti, materiale e quantitativa; il concorso obbligato di una simile facoltà comporta, per l'esercizio oggettivo dell'intelligenza, la necessità di un modo sintetico di concrezione*²⁵.

Un chiaro esempio di raffronto *analogico* a tal proposito può essere notato in un particolare riferimento tratto da Tommaso d'Aquino. L'anima umana è spirituale ma in infimo grado e, quindi, può essere informata della verità ma non immediatamente; la sua conoscenza è un processo che comprende la divisibilità, caratteristica della materia, e l'azione del senso. «Anima autem intellectiva [...], secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli; sed oportuit quod eam colligat *ex rebus divisibilibus, per viam sensus* [...]. Unde oportet quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligenti, sed etiam virtutem *sentiendi*. Actio autem sensus non fit sine *corporeo* instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam *corporei uniri*»²⁶. Da una parte l'intelligenza umana può – nei suoi limiti – conoscere tutto; dall'altra parte i suoi *oggetti immediati* sono soltanto quelli materiali; per approfondimenti rimandiamo alle riflessioni di Melchiorre²⁷. In sintesi essa può 'rappresentarsi forme', sulla base dell'*analogia*, in quanto rapportate alla *materia prima* come *suppositum* indeterminato e insieme quantificabile²⁸.

²⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, A. *Il modo sintetico di «concrezione». Il fondamento ultimo del modo sintetico di concrezione*, cit., pp. 287-290 [pp. 242-245].

²⁶ *S. Th.*, I, q. 76, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 290-291, n. 2 [p. 245, n. 7].

²⁷ Lo snodo sotteso è assai rilevante e (ormai) dovrebbe essere noto. Si può trovare ottimamente sintetizzato nella riflessione di Melchiorre: «L'unità fra le due dipendenze» e cioè fra quella dal dato sensibile e quella da una fonte superiore di senso «non potrebbe darsi senza una reciprocità dei campi, che in se stessa implichi ad un tempo una partecipazione e una differenza. E con questo, se ho ben inteso, siamo alle sorgenti di un duplice discorso sull'analogia: analogia nel rapporto conoscitivo e analogia nel campo della rappresentazione metafisica. Quanto al discorso [...] sulla struttura analogica della conoscenza, Maréchal muove appunto dalla considerazione di una necessaria cointeressenza dei campi: senza di questa non potrebbe darsi alcuna sintesi conoscitiva ed ogni giudizio risulterebbe in definitiva meramente soggettivo». Come si è potuto notare, e come vedremo meglio in seguito, questa sfera d'indagine non può non comprendere il discorso sull'intuizione e sulla sua natura: «Ma è evidente che all'uomo non è data una vera e propria intuizione intellettuale: in questo Maréchal può facilmente avvertire la coincidenza del punto di vista kantiano con quello ricorrente nel proprio retroterra tomistico: l'intuizione intellettuale appartiene in quanto tale solo ad una mente divina, luogo di una assoluta unità ed ultima radice di senso. E, se è in relazione a questa, che si deve configurare sia la struttura trascendentale della coscienza finita, sia la sua capacità di cognizioni sintetiche, si comprende che all'avvertimento kantiano Maréchal affianchi una prospettiva di tipo analogico». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 159.

²⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 290-291, n. 2 [p. 245, n. 7].

1.2. Il giudizio: temporalità, appercezione e affermazione

Secondo Maréchal tutti i nostri concetti e, secondo *analogia* di proporzionalità, tutti i nostri giudizi sono dunque caratterizzati dalla concrezione. Da ciò risulta consequenziale ravvisare un'ulteriore e corrispondente «debolezza» della nostra intelligenza, per altro di immediato richiamo critico (kantiano): il «modo temporale». Quello che si vuole sottolineare in questo caso è che l'oggetto ideale – in quanto sintesi di materialità e formalità, aposteriorità e apriorità, concretezza e astrattezza – deve possedere sempre una relazione a ciò che contraddistingue uno dei suoi poli costitutivi: il tempo (presente, passato e futuro)²⁹. Già da questo rilievo sulla relativa inevitabilità della temporalità, in linea con quanto evidenziato più volte, si può notare la necessità di un esatto quadro dell'*analogia*; una volta che è stato acquisito il richiamo alla proporzionalità, infatti, resta da capire quali aspetti della attribuzione/proporzione sottesa sono richiesti per una comprensione ulteriore. In sostanza occorre affrontare la relazione di somiglianza e dissomiglianza tra la temporalità e ciò che la fonda, e la supera, per comprendere come sia eventualmente possibile 'guadagnare' intellettivamente realtà ulteriori; in realtà questo vale sia in senso orizzontale ovvero per realtà ulteriori al soggetto, ma sullo stesso piano d'esistenza, sia in senso verticale – cioè sia essenze immanenti sia l'Essere trascendente – dal momento che noi dobbiamo comunque rapportarci al tempo ma il discorso sull'essenza e sull'essere ci porta in una dimensione a-temporale.

D'altra parte la temporalità rappresenta un passaggio cruciale per la filosofia critica. Essa non può non rientrare direttamente nelle problematiche legate sia all'estetica trascendentale sia all'analitica trascendentale: Kant cerca di *tradurre* lo stesso concetto di sostanza in termini di permanenza temporale e ciò non può non riflettersi nella questione del giudizio e dell'affermazione. Inoltre, se ci si sposta su un fronte più esplicitamente metafisico, e si considera la materia, non solo non si può non considerare il tempo ma più in generale, come sottolinea la filosofia tomista, il movimento: proprio quest'ultimo, nelle sue imperfezioni e limitazioni, spinge a cercare una realtà immobile che lo giustifichi. Il tempo in effetti è definibile, in prima battuta, come «la misura quantitativa del movimento», come la misura del passaggio 'materiale' dalla potenza all'atto, e rimanda a una dimensione eterna fontale.

Queste scoperte richiedono naturalmente articolazioni argomentative di tipo inferenziale e, anche in questo caso, riferirsi all'*analogia* è indispensabile per compierle e per comprendere le diverse proporzioni del reale: «Aeternitas est mensura esse permanentis, *tempus vero est mensura motus*»³⁰. Partendo dal caso umano, possiamo affermare che nella misura in cui si dà, direttamente o indirettamente, una qualche dimensione del movimento "materiale", allora si deve parimenti riconoscere anche il darsi di una dimensione temporale: l'intellezione umana rientra per alcuni versi in questa scansione. La materia può anche essere conosciuta immaterialmente, al di là della sua moltiplicabilità, ma solo da parte della sua Causa: Dio conosce l'essere dell'ente in Se stesso come Essere semplicissimo. L'uomo da una parte cerca di approssimare l'unità dell'essere – e in questo emerge la somiglianza con il Creatore – ma dall'altra parte non può che 'comprenderlo' attraverso una divisione – e in questo emerge la sua dissomiglianza rispetto al Creatore – ovvero in una successione tra l'identità e la diversità.

«[Deus] scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter [...]. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui *de uno in aliud discurrit*, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt, intelligimus, sed *divisim, secundum quamdam successionem*»³¹.

²⁹ «Omni compositioni et divisioni adjungitur *tempus* praesens, praeteritum vel futurum» *S. Th.*, I, q. 85, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 291 [p. 246].

³⁰ *S. Th.*, I, q. 10, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 291 [p. 246].

³¹ *S. Th.*, I, q. 14, a. 14 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 291-292 [p. 246].

Lo stesso movimento della facoltà soggettiva, quindi, non può non regolarsi sulla temporalità dei suoi oggetti immediati: «Ea quae *temporaliter* in actum reducuntur, a nobis *successive* cognoscuntur in tempore»³². Naturalmente questa condizionatezza incide pure sulla conoscenza dell'incondizionato: dal momento che gli oggetti essenzialmente atemporali sono (per noi) approssimabili solo per mediazione *analogica*, anche questi devono essere rivisitati temporalmente. La difficoltà nell'esprimere l'eterno, anzi, sta proprio nella necessità di indicarlo temporalmente: ciò che è senza limitazioni temporali viene così inquadrato attraverso quegli stessi caratteri limitati che è 'chiamato' a spiegare in forza della sua alterità metafisica rispetto al tempo. «Verba [...] et participia, *consignificantia tempus*, dicuntur de Deo ex eo quod aeternitatis includit omne tempus [...]. Simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce esprimere, nisi *per modum temporalium rerum*; et hoc, *propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales*»³³.

In sintesi la modalità temporale dell'intellezione umana, opportunamente rilevata da Kant, è dovuta a due ragioni fondamentali: 1) il «*modo discorsivo*» della stessa intelligenza, ovvero il complesso e variegato passaggio «dalla potenza all'atto» dell'intelletto possibile, e 2) la relazione *analogica* tra le «rappresentazioni intellettuali» e gli «oggetti temporali».

Da queste cause, secondo Maréchal, discendono in particolare due corrispondenti ordini di effetti. 1) Il modo discorsivo implica «una successione negli atti intellettuali», cioè la progressiva attualizzazione del soggetto conoscente – entità che invece non muta in quanto agente spirituale – la quale, nello specifico, si dà nello scorrere del tempo. 2) In qualche misura si verifica una dipendenza – espressa nel rapporto mentale fantasma-species-intelligibile – degli intelligibili dalla sensibilità; siamo di fronte al fatto che l'intelligibilità, che corrisponde all'essere dell'ente rispetto all'intelligenza, da una parte ha una caratura atemporale e universale ma, dall'altra parte, non è avulsa dall'eventuale livello di materialità dell'esistente e, anzi, non può nemmeno essere estranea a quel legame con la sensibilità che caratterizza l'intelletto umano, senza esaurirlo, e che lo mette in diretta corrispondenza con l'oggetto sensibile. Questo ultimo passaggio introduce in proporzione «la determinazione temporale» nell'intellezione oggettiva e, cioè, l'effettivo coglimento di un ente 'del' tempo.

L'*analogia* emergente dal secondo punto, nel quadro della proporzionalità tra sensibilità-intellettività soggettiva e temporalità-intelligibilità oggettiva, impedisce di *ridurre* la natura del tempo a fenomeno sensoriale. Essa infatti ci permette di affermare che il tempo deriva certamente dalla costituzione soggettiva, dalla discorsività della «*forma del soggetto*», ma non si limita al conoscente e, anzi, può essere inteso come «*forma dell'oggetto*» almeno per quella materialità che l'esperienza impone alla conoscenza umana. Il tempo in sostanza potrebbe effettivamente essere definito “forma a priori”, per usare l'espressione kantiana, ma non già per indicare qualcosa di limitato (e intrinseco) al solo soggetto: esso è una dimensione effettiva della conoscenza nel senso esperienziale e, da questo specifico punto di vista, può essere tomisticamente connotato «come *forma del soggetto pensante*» e «come *forma dell'oggetto pensato*»³⁴.

«Praeteritio potest ad duo referti, scilicet ad *objectum* quod cognoscitur, et ad *cognitionis actum*. Quae quidam duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a presenti sensibili; [...]. Sed quantum ad parte intellectivam pertinet, praeteritio *accidit* et non per se convenit *ex parte objecti* intellectus. [...]. *Ex parte vero actus*, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu, quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens [...]. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia hujusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particolare, tamen est immaterialis actus [...]. Et ideo,

³² S. Th., I, q. 14, a. 13 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 292 [p. 246].

³³ S. Th., I, q. 13, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 292 [p. 246].

³⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, B. *Il modo temporale della sintesi giudicativa. Il modo temporale e il movimento interno dell'intellezione*, cit., pp. 291-293 [pp. 246-248].

sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in presenti, vel in futuro existens»³⁵.

Come ci è accaduto spesso nel caso dell'analisi *analogica*, occorre distinguere bene anche in questo caso le considerazioni valide da quelle eccessive o improprie. Ci siamo riferiti all'espressione di Kant con un minimo di prudenza proprio per evitare fraintendimenti. Il fatto che il tempo sia forma del soggetto, sempre in connessione con l'oggetto, lo designa come condizione rilevante ma non lo può rendere una forma essenziale o una vera e propria «condizione *a priori*» dell'intelletto, se non in un senso debole; per capire questa precisazione bisogna però distinguere, insieme a Maréchal, tra condizioni «*intrinseche*» ed «*estrinseche*».

Ancora una volta si può ripercorrere l'*analogia* in senso verticale, cioè nel quadro della proporzione, per cogliere alcune somiglianze e alcune differenze tra i diversi livelli di realtà circa la natura dell'atto intellettuale. Solo «l'intelligenza divina», in quanto Intelligenza «totalmente in atto», agisce in un «eterno presente» e, quindi, sussiste «al di là di ogni diversità interna» corrispondente – o, meglio, che può corrispondere «*analogicamente*» – alle rappresentazioni «di anteriorità e successione»; questa è un'unicità e tuttavia sufficiente per affermare che la temporalità non è intrinseca e radicata nell'essere intelligente come tale. D'altronde in tutte quelle realtà che sono *analogamente* intelligenti rispetto all'Intelligenza, ma che non sono l'Atto puro, valgono effettivamente le condizioni del “prima” e del “dopo”. Il punto della questione è il fatto che per quegli enti che, da una parte, sono persone ovvero realtà spirituali ma, dall'altra parte, presentano la condizione per cui l'essere è realmente distinto dall'essenza – e soprattutto per quelli umani, nei quali effettivamente «l'atto non esaurisce la potenza» come invece avviene per le forme separate – rimane la possibilità di ulteriori movimenti determinativi e, quindi, di mutamenti intellettivi³⁶. Questo implica pure la necessità di «un *certo ordine*» delle determinazioni: questo ordine è intrinseco al soggetto creato, soprattutto se sinolico, e può essere indicato come «successione»; occorre tuttavia notare che esso è tale a prescindere dalla eventuale convergenza con la scansione temporale³⁷.

In altri termini: se negli angeli – intendendo con questi le forme separate dalla materia – non può non darsi un minimo di successione mentale, data la loro condizione di creature e quindi di entità mutevoli, tuttavia questa non può darsi al modo della temporalità, la quale è connessa alla materialità; negli uomini, invece, non solo non si può non avere una successione intellettuale ma, a causa della natura sinolica, questa deve avere i connotati della temporalità. Il riferimento alle forme separate ripreso da Maréchal, naturalmente, non è casuale nemmeno in questa occorrenza. Tommaso d'Aquino articola l'*analogia* in senso verticale e dispiega l'attribuzione d'essere attraverso l'angeologia anche proprio per chiarire questi punti. In virtù di tale orizzonte l'Aquinate può delineare più nettamente la struttura logico-ontologica, fornire una metafisica più rigorosa e, dunque, aprire a una vera metafisica dell'intelligenza pura. Ma, in sintesi, come si possono connotare le somiglianze e le differenze in questo orizzonte di proporzioni? Da una parte, *analogamente* al caso divino, per quanto concerne gli angeli vengono esclusi sia la modalità discorsiva di intelligenza sia, a maggior ragione, il ritmo temporale che corrisponde a tale modalità: «Differt apprehensio Angeli ab apprehensione hominis, in hoc quod Angelus apprehendit *immobiliter* per intellectus, sicut et nos apprehendimus immobiliter prima principia [...]»³⁸; dall'altra, *analogamente* al caso umano, viene comunque riconosciuta alle intelligenze pure una successione di atti

³⁵ *S. Th.*, I, q. 79, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 293 [pp. 247-248].

³⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 294 [p. 248].

³⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 293-294 [p. 248].

³⁸ *S. Th.*, I, q. 64, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 294 [p. 248].

intellettuali: «Licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum»³⁹.

Come l'ordine non è solo quello materiale – che viene immediatamente recepito – così la successione non è solo quella spaziale e temporale. Il “ritmo” della successione degli atti può avere connotazioni diverse e, anzi, non può non dipendere dalla modalità di *intervento* (mentale) della causa agente: il prima-e-dopo, a livello intellettuale, non può non dipendere dalla connotazione intrinseca del passaggio dalla potenza all'atto proprio della specifica intelligenza. Negli spiriti puri, per i quali può valere una dicitura di «immobilità» anche in forza dalla conoscenza «per idee innate», «le condizioni di attuazione sono di ordine trascendente» almeno nella misura in cui essi sono liberi «da ogni ricettività estrinseca»; negli uomini, per i quali può valere *analogamente* la dicitura di «immobilità» in forza della ‘conoscenza’ dei «primi principi», l'attuazione della passività intellettuale avviene grazie alla spontaneità dell'«intelletto agente», la cui azione sull'intelletto possibile si deve in qualche misura regolare sull'attività della sensibilità.

La conseguenza di tale rilievo *analogico* dovrebbe essere relativamente chiara: il ritmo delle intellezioni umane dipende effettivamente ma anche «*indirettamente ed estrinsecamente*» dal ritmo della sensibilità e, dunque, dalla temporalità. Se si adottasse una valenza ampia (e debole) del concetto di condizione a priori, allora il tempo potrebbe certamente rientrare in questa denominazione; tuttavia una condizione *a priori* vera, «*interna*» e di valore trascendentale, non può avere le caratteristiche della temporalità. La forma del tempo è quindi inaggrabile, per molti versi, ma è «la condizione *materiale ed esterna*» delle attuazioni dell'intelletto: essa sussiste sulla base del legame tra l'intelligenza e la sensibilità. Questo dovrebbe aiutare a iniziare a capire il valore della «temporalità» nel giudizio «considerato oggettivamente»⁴⁰.

Il fatto che il tempo come forma della sensibilità sia una condizione propria del soggetto umano e tuttavia non-intrinseca allo stesso soggetto significa pure, in un orizzonte *analogico* e trascendentale, che la stessa forma del tempo, per la dottrina di Maréchal, ha effettivamente valore oggettivo e tuttavia non-intrinseco rispetto ai concetti. Da una parte le sintesi giudicative non possono non essere rapportate alla temporalità, così come le categorie non possono non essere rapportate alla sensibilità; dall'altra parte, tuttavia, il contenuto intelligibile emergente dal giudizio non presenta in ultima istanza il problema del ponte o dello schema, di kantiana memoria, perché non è una traslazione del dato – non avrebbe valore necessario e universale – e quindi non è temporalmente determinato o, almeno, non lo è in modo essenziale. L'universale infatti è, insieme, astratto dal tempo e *passibile* di proiezione nello stesso in virtù della concrezione; di fatto esso è atemporale e subisce una ricollocazione nel tempo, e nell'oggetto da cui proviene, attraverso la «*conversio ad phantasma*» e dopo aver ri-assunto i caratteri di «sussistenza concreta»⁴¹.

Tale «*riferimento oggettivo*» non può non realizzarsi, in qualche misura, «in ogni giudizio». Questo porta a concludere che al di fuori della «successione» intellettuale propria delle intelligenze finite – la quale è definibile come «tempo» nel caso umano solo «in un senso molto ampio» ed estrinseco – «la vera «temporalità»», in quanto «misura (quantitativa) del movimento», è propria esclusivamente della sensibilità e dei suoi oggetti. In altri termini: il tempo tocca necessariamente il soggetto umano, come sinolo, ma non è intrinseco ed essenziale all'essere personale e all'intellezione, la quale pertanto lo subisce nell'unione sostanziale dello spirito e del corpo: «Intellectus abstrahit a phantasmatis, et tamen non

³⁹ *S. Th.*, I, q. 57, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 294 [p. 248].

⁴⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., B. *Il modo temporale della sintesi giudicativa. Il tempo, modo del soggetto*, pp. 293-295 [pp. 248-249].

⁴¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., B. *Il modo temporale della sintesi giudicativa. Il tempo, modo dell'oggetto* pp. 295-296 [pp. 249-250].

intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata [...]. *Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus*»⁴².

Questa riflessione naturalmente ha notevoli ricadute anche nella questione dell'«appercezione». Essa d'altronde rappresenta un apice della riflessione intorno al rapporto unità-molteplicità, rapporto che naturalmente riguarda anche il tempo. Anche in questo caso si parte dalla prospettiva kantiana: a grandi linee si può sostenere che Kant indica nell'appercezione la consapevolezza-percezione di sé sottesa alle attività intellettive; inoltre, per rendere conto dell'unitarietà dell'autopercezione egli – come abbiamo già ricordato – descrive la 'sostanzialità' del soggetto come permanenza nel tempo. Proprio questa impostazione comporta qualche problema: essa sembra richiedere un'unità piena del soggetto, nella misura in cui questo per l'appunto si auto-percepisce, e tuttavia non sembra riuscire a slegarla davvero dalla temporalità e quindi dalla molteplicità con la sua frammentarietà.

Una affermazione filosofica difficilmente smentibile, secondo Maréchal, consiste proprio nel riconoscere che «gli elementi psicologici» possono essere percepiti simultaneamente solo a condizione di una sottesa unità: senza tale unità non c'è percezione contemporanea e, ancora meno, può esserci vera auto-trasparenza da parte del conoscente. Persino l'empirismo fenomenista, che è tendenzialmente contrario al concetto di sostanza, è costretto a ricorrere a qualcosa di simile e lo individua nell'unità quantitativa del senso interno. Se si guarda a Tommaso d'Aquino, come fa l'autore, la tipologia di soluzione si annuncia nell'«unità del contenuto attuale della coscienza»: «Multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi, sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili»⁴³.

Se guardiamo a tale contenuto attuale, infatti, possiamo notare che la «ragione di questa unità necessaria dell'appercezione» risiede nel fatto che la facoltà intellettuale umana in quanto tale, cioè in quanto radicata nella semplicità e spiritualità della persona, è unitaria e che essa può assumere solo una forma *analogica* e compiuta di attuazione: è una sorta di «specie totale» rispetto alle singole occorrenze. Se a questa facoltà, per ipotesi, attribuiamo *in actu secundo* una molteplicità di “species”, la ridurremmo a un fascio di sensazioni (impersonali) e la connoteremmo come divisibile in modo corrispondente a vari «atti giustapposti»: staremmo ‘moltiplicando’ lo stesso soggetto e non spiegheremmo il darsi dell'esperienza o, almeno, l'unitarietà della stessa esperienza. Data l'incongruità di una simile prospettiva, la conclusione appare inevitabile: «Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu»⁴⁴. Tale «unità soggettiva della specie si traduce nell'unità oggettiva del concetto». Girando la questione, potremmo affermare che i concetti, per quanto molteplici, non solo sono in sé unitari ma non possono non formare un'unità nella loro immanenza rispetto al soggetto. Anche in questo frangente vige un raffronto *analogico* – nella misura in cui la specie e il concetto sono contigui e distinti – infatti l'unità ricorre in modo simile e convergente, tra i due fronti, e insieme conserva le differenze⁴⁵.

In altri termini: l'unità oggettiva concettuale non può non rimandare all'unità soggettiva della specie, nella misura in cui l'oggetto ideale non può non rimandare al soggetto che lo attua; oltre a questa proporzionalità, tuttavia, vale una proporzione più complessa. Quale? La concettualità compiuta rimanda all'oggetto, cioè alla forma dell'oggetto da cui è tratta, in modo universale mentre la specie rimanda al soggetto ovvero alla forma dell'unico soggetto di cui è attuazione dinamica (a metà tra sensibilità e intelletto). Rispetto all'unità interna del soggetto, quindi, Maréchal connota l'unità dell'oggetto conosciuto come “polimorfa”: essa rispecchia l'unità del soggetto e dell'oggetto, per un verso, ma nella sua valenza formale si

⁴² S. Th., I, q. 85, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 295-296 [p. 250].

⁴³ S. Th., I, q. 58, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 296 [p. 250].

⁴⁴ S. Th., I, q. 85, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 297 [pp. 251].

⁴⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 297 [p. 251].

può riferire a più oggetti esterni. Proprio questa universalità sottesa al concetto costituisce di fatto la possibile estensione dell'appercezione simultanea e la sua estensione a ogni giudizio. L'unità oggettiva comunque non è equivoca, come è stato più volte ricordato, proprio perché emerge dalla differenza nel suo essere una singola identità nella sottesa totalità: l'intelletto deve necessariamente conoscere la molteplicità «*per modum unius, non autem per modum multorum*»⁴⁶.

In una prospettiva complessa come questa, si può approfondire ulteriormente la questione per capire quanto valga – e dove non valga – l'*analogia*. Si torni con il pensiero alla natura dell'unità sintetica di concrezione. Essa è riconducibile all'unità «di uno stesso *suppositum*», rispetto alla molteplicità delle predicazioni formali, e in questa ottica costituisce la tipologia di una «*qualunque*» sintesi tra le rappresentazioni: nel suo basarsi sul «*suppositum*» e nel riferirsi a questo come alla «*materia prima*», la concrezione lo costituisce come riferimento 'unitario' ma, allo stesso tempo, come «principio di moltiplicazione». Da una parte, come indicato, l'uomo non può davvero esprimere giudizi se non sfruttando o lambendo questa modalità; dall'altra parte, tuttavia, se «l'unità fondamentale» alla base dell'oggetto più generale – la forma d'essere – si strutturasse a un simile livello, cioè in una intrinseca molteplicità, allora non sarebbe una vera unità.

Perché? Tale unità non sarebbe adeguata all'essenza del reale, cioè appropriata all'identità ontologica, e non corrisponderebbe alla dinamica del soggetto. Ancora: perché? Secondo Maréchal essa consisterebbe banalmente nell'unione del *suppositum* «con la forma indeterminata d'essere» in quanto «quantitativum»; questo infatti è il livello autentico di quella unitarietà (numerica) che è anche moltiplicazione; il soggetto della predicazione essenziale sarebbe in sostanza definito attraverso l'«unità astratta di numero». Si pensi a un'ipotesi per assurdo: nella misura in cui l'unità del reale si identificasse con l'unità numerica, che per sua natura è un'unità già sempre molteplice, allora anche l'oggetto formale generale, in proporzione, non potrebbe che essere quantitativo; in questo caso però perderemmo quella essenza autenticamente unitaria che spiega la molteplicità e rappresenta il fine dell'acquisizione intellettuale. Ciò evidenzia sia la natura sia il limite della unità di tipo concreto: questa vive davvero nell'*adeguazione* della *cosa* e dell'*intelletto* ma, nella misura del suo essere *quantità*, non può essere la piena trasposizione dell'unità reale e quindi non può essere nemmeno la piena traduzione dell'unità del soggetto. Ciò impedisce di identificare, o di rapportare in uguaglianza, questa pur importante unità giudicativa con l'unità più profonda dell'appercezione.

Forse la conclusione può sembrare troppo affrettata. Cambiamo allora punto di vista e ammettiamo, per assurdo, una piena sovrapponibilità delle due modalità: la conseguenza non potrebbe che essere un livellamento verso il basso. Ricordiamo che, nell'orizzonte trascendentale classico, lo stesso concetto d'essere è massima espressione dell'unità in sé e, quindi, anche dell'unità appercettiva. Se ipotizzassimo la sovrapponibilità citata, tale concetto non potrebbe che darsi come univoco o (forse) come equivoco, mentre è eminentemente *analogo*, e «l'oggetto totale della nostra intelligenza» sarebbe misurato su un infinito meramente potenziale e *molteplice* ovvero su quello «dello spazio e del tempo»⁴⁷.

Sempre ricordando l'orizzonte richiamato, però, e a proposito dell'affermazione circa l'inevitabilità della connotazione di univocità (o equivocità), come unica altra prospettiva, ci si può comunque chiedere per quale motivo sia stata indicata come alternativa scontata e, soprattutto, ingiustificata. Il punto da considerare, in questa eventualità, riguarda l'identificazione dell'essere: esso infatti sarebbe stato identificato con l'essere immanente quantitativo e l'unità sarebbe stata da intendersi in stretta relazione con la materia e con la sua condizione di già-sempre-molteplice. Certo, si potrebbe obiettare che non ci si trova

⁴⁶ *Ibi*, p. 297 [p. 251].

⁴⁷ *Ibi*, pp. 297-298 [pp. 251-252].

comunque di fronte a un'univocità 'serrata'; tuttavia, anche accettando questa obiezione, al massimo si scadrebbe (come ricordato) nell'equivocità. Identificando l'essere con una sua categoria accidentale, infatti, si affermerebbe la contraddizione invece di *togliarla*: verrebbe esclusa la possibilità d'esistenza sostanziale e, in particolare, la possibilità del piano trascendente e, con esso, verrebbe negata quella differenza ontologica profonda che rende ragione dell'esistenza del relativo in forza dell'assoluto. In altri termini: il limite sarebbe intrinseco al reale in sé, cioè a ogni realtà, e non vi sarebbe alcuna Realtà capace di rendere ragione di ciò che, essendo limitato, non ha in sé la ragione della sua esistenza; di conseguenza non si potrebbe parlare di partecipazione dell'essere-unità all'Essere-Unità; allo stesso tempo si perderebbe l'unità trascendentale, nella misura in cui essa afferisce all'essere-sostanza, e la stessa realtà d'essere del principio di identità.

Per evitare questa contraddizione non si può che ammettere una diversa condizione. Per quanto «il contenuto direttamente "rappresentativo" dei nostri concetti» si arresti effettivamente al livello del sensibile e del suo limite – della virtualità e della contingenza – l'intelligenza in quanto facoltà spirituale riesce a superare questi limiti. L'intelligenza riesce, anzi, ad annettere tutto il "campo" «che separa l'essere» limitato (e in particolare la quantità) «dall'essere puro e semplice», illimitato, sia in senso orizzontale sia, soprattutto, in senso verticale⁴⁸.

Superato questo dubbio, possiamo provare a riassumere alcune delle conclusioni cui siamo giunti seguendo Maréchal.

Se la rappresentazione non può diventare come tale oggetto pensato, cioè non può produrre da sé sola pensiero oggettivo, e se può diventarlo solo in forza della forma essenziale – fatta emergere dall'intelletto agente – e della coscienza di "relativa opposizione", tra il contenuto e la soggettività, allora la conoscenza si attua solo nel momento in cui si riesce A) ad avere la forma dell'oggetto e B) a far percepire questa forma nella sua alterità. Che cosa significa? I due fattori si presentano in contemporanea e indicano il darsi di una entità mentale che è connessa, sia a priori sia a posteriori, con una realtà 'esterna' e che presenta al soggetto la sua alterità rispetto alla forma dello stesso soggetto ovvero la citata relazione oppositiva rispetto alla soggettività. Tale relazione si presenta quindi come «oggettivante» e, in definitiva, come la stessa «relazione di «verità logica»», di *logos*, nella misura in cui, nel soggetto conoscente, riesce a riportare la forma rappresentata «all'ordine dell'essere o del reale»: è per l'appunto nel giudizio che questa relazione si compie e che si determina la conoscenza dell'oggetto «come oggetto».

Vi sarebbe però l'altro problema attinente, cioè emergente in seguito a tale guadagno, ed esso in effetti costituisce un approfondimento di un punto lambito anche nell'ultimo dubbio affrontato. L'appercezione è necessariamente e strettamente coinvolta nel giudizio ma se, a partire da questo, si cercasse di affermare che tale appercezione ha luogo banalmente tramite il giudizio, allora dovremmo concludere che «l'unità oggettiva dell'appercezione» non potrebbe presentare un'estensione maggiore «della forma superiore del giudizio». In sintesi: il soggetto avrebbe percezione di sé solo nei limiti del giudizio. Devono allora essere fatte valere le precedenti indicazioni: in effetti sono state appena sostenute l'importante differenza e, in definitiva, la "superiorità" dell'unità reale e ideale dell'appercezione rispetto all'unità di concrezione. Sarebbe però opportuno tratteggiare meglio la ragione che motiva una simile "aggiunta", una simile 'sovrabbondanza', nel campo della realtà psicologica. Ciò può verosimilmente avvenire guardando meglio alla natura dell'affermazione (e della negazione) nella dinamica del giudizio⁴⁹.

⁴⁸ Cfr. *ibi*, *Sintesi giudicativa e sintesi appercettiva. A. L'unità oggettiva dell'appercezione*, pp. 296-298 [pp. 250-252].

⁴⁹ Cfr. *ibi*, *Sintesi giudicativa e sintesi appercettiva. B. La funzione oggettiva del giudizio*, pp. 298-299 [pp. 250-252]. Questa riflessione ci permette di individuare alcune condizioni della funzione *oggettiva* del *giudizio*-

1.3. L'affermazione. L'oggettività e il dinamismo della sintesi intellettuale

Dal punto di vista critico, secondo Maréchal, il giudizio è essenzialmente una sintesi strutturata dall'unità formale della coscienza: l'*affermazione* (*realtà*) come pure la *negazione* (non realtà) sono intese come «categorie» di valenza esclusivamente logica e, in questo senso, possono essere descritte come «modi formali *a priori*». Tommaso d'Aquino ha professato una dottrina con alcuni punti di contatto con questa visione; circa alcuni aspetti, però, egli ha sostenuto qualcosa di diverso, di significativo e, soprattutto, di necessario per evitare alcune complicazioni.

Da una parte, in sostanza, il giudizio sembra essere inquadrato nella prospettiva dell'unità formale – per quanto le categorie dell'Aquiniano non abbiano certo valenza solo logica – e sembra caratterizzato esclusivamente con i «modi di *sintesi*» (o «*disgiunzione*») anche nella teoria tomista. Dall'altra parte lo stesso Tommaso d'Aquino trova opportuno distinguere almeno tra due processi implicati dalla «*compositio*» e dalla «*divisio*»: si può così scoprire qualcosa che va oltre la semplice espressione di stati di cose. Se nel primo aspetto c'è una effettiva corrispondenza con la «sintesi kantiana», salvo i particolari rimarcati, nel secondo caso emerge appunto il qualcosa in più: questo elemento differenziale è naturalmente motivato dalla sottesa metafisica e dalla (diversa) valenza riconosciuta al concetto di trascendentale.

«Hoc autem *ens* quod dicitur quasi verum, et non *ens* quod dicitur quasi falsum, consistit *circa compositionem et divisionem*. Voces enim *incomplexae* neque verum neque falsum significant; sed voces *complexae*, per *affirmationem aut negationem* veritatem aut falsitatem habent. *Dicitur autem hic affirmatio compositio*, quia significat praedicatum inesse subjecto. *Negatio vero dicitur hic divisio*, quia significat praedicatum a subjecto removeri. Et cum voces sint signa intellectuum, similiter dicendum est de conceptionibus intellectus. Quae enim sunt *simplices* non habent veritatem neque falsitatem, sed solum illae quae sunt *complexae per affirmationem vel negationem*»⁵⁰.

La terminologia impiegata per il primo aspetto è abbastanza chiara: la «*compositio*» è «la sintesi di soggetto e predicato *per mezzo dell'affermazione*», che rimanda alla dimensione sia logica sia ontologica, e la «*divisio*» è la speculare disgiunzione, tra soggetto e predicato, operata «*dalla negazione*». La terminologia che rivela il secondo aspetto può apparire desueta ma ha la sua praticità: i «termini *complexi*» indicano i concetti composti, ma in stretto riferimento all'affermazione e alla negazione, mentre quelli «*incomplexi*» indicano una complessità concettuale generica né affermata né negata – che non può presentarsi come autenticamente oggettiva – e non possono propriamente essere detti «né veri né falsi».

La riflessione scolastico-tomista sul trascendentale emerge anche attraverso questi rilievi. Nei concetti-termini «*incomplexi*», infatti, risiede una verità di base, o non sarebbero

affermazione. Tale finalità dovrebbe risultare abbastanza chiara; vi è tuttavia un fattore connesso che da una parte traspare già dagli argomenti precedenti ma, dall'altra parte, potrebbe non apparire altrettanto immediato: parlando della forma dell'oggetto conosciuto e della percezione della alterità di questa, da parte del soggetto, si ripropone il punto di vista metafisico come problema logico-ontologico nella sua totalità. Innanzitutto si pone la questione della relazione tra verità (logica) ed essere (reale); inoltre si è chiamati a indagare sulla possibilità dell'intelligenza di oltrepassare i limiti – per comprendere se e quanto conosce l'essere puro – e, insieme, sul fatto che l'unità oggettiva dell'appercezione non può essere limitata al giudizio come mera sintesi ovvero a prescindere dalla sottesa unità ideale-reale. Così questo snodo speculativo si presenta come uno dei passaggi (del *Cahier V*) – il primo di quelli considerati in questo capitolo – in cui secondo lo stesso Maréchal è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio. Anche in questo caso l'analisi speculativa condotta all'interno di questa sezione e quella che si dipana negli ambiti successivi dovrebbero chiarire la struttura dell'argomentazione dell'autore e la sua modulazione della ricerca del fondamento. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

⁵⁰ In *VI Metap.*, lect. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 300 [pp. 253-254].

concetti, ma si evidenzia in essi la mancanza di una struttura ulteriore e definitiva. Perché essi possano rendere (o meno) ragione della loro posizione, rispetto all'orizzonte logico-ontologico, devono appunto *assumere* una forma di verità strutturata e, cioè, «devono "complicarsi"» in una affermazione o in una negazione. Ma, in sintesi, che cosa implica tale complicazione? Questi termini devono assumere una dimensione precisa rispetto all'essere (o al non-essere). Gli esempi non mancano: un semplice dubbio ma anche una domanda articolata rientrano proprio in questa situazione. Le "in-complessità" non possono non prevedere una verità trascendentale, un rimando alla realtà, ma al contempo non sono strutturate in modo da renderla in senso completo e oggettivo. L'«asserzione categorica *est*» piuttosto che «*non est*» attua la trasformazione e rivela una ulteriorità, rispetto alla semplice predicazione, sia sul fronte soggettivo sia sul fronte oggettivo.

L'affermazione piuttosto che la negazione marcano dunque in modo esplicito il *logos* ovvero dicono/negano l'adeguazione di "cosa" e "intelletto" e, quindi, la proporzione tra piani e, in definitiva, l'*analogia* tra realtà, pensiero ed espressione. Passando dal piano metafisico al piano operativo, possiamo dire con Maréchal che le due risultanti conferiscono al contenuto sintetico del pensiero quella determinazione che abbiamo precedentemente riassunto: è la determinazione che permette A) di realizzare il contenuto ideale come «oggetto conosciuto» e contemporaneamente B) di porlo «davanti al soggetto»⁵¹.

Per comprendere meglio la portata di questo rilievo – e il suo versante 'negativo' – si può pure approfondire l'accennata possibilità di attribuzione del valore di verità ('incompleta') ai termini incompletti, presenti nella semplice apprensione, e individuare due modalità.

Vi è un *livello più basilare*: si tratta di *logica* in senso *minimale*. Il «semplice concetto», di diritto e di fatto, rappresenta «un oggetto esterno»: esso non è già sempre presente, nel soggetto, e arriva a questo dalla realtà esterna. In questo senso la verità può risiedere in esso «ut in quodam re vera, non autem ut cognita in cognoscente»⁵²; questa è la verità minima della realtà rispetto al soggetto ovvero la verità insita e passiva, o "virtuale", rispetto alla sua autentica acquisizione. Essa è dunque fondamentale ma non è ancora rivelativa per il conoscente.

Vi è un *livello medio*: si tratta di *logica* in senso *propedeutico*. La ««semplice apprensione» può essere vera o falsa» nella misura «in cui partecipa alla composizione di un giudizio», «in quantum ibi compositio intellectus admiscetur»⁵³. La verità in questo caso si avvicina alla consapevolezza e appartiene a tale condizione nella misura in cui quest'ultima può 'esprimere' un giudizio latente, potenziale, rispetto all'"incomplezione"⁵⁴.

Se partiamo da questi rilievi e giriamo la questione sul fronte della falsità, per la precisione, si danno due casi possibili. 1) Il «termine incompleto» può consistere in una «definizione» erronea, in cui i termini si contraddicono e, quindi, danno origine a una falsità: essi non possono corrispondere a nessuna realtà; l'errore è formale in senso basilare e risiede ed 'emerge' «nel giudizio implicito», virtuale, che prospetta in unità o, almeno, in compatibilità i due elementi. 2) La definizione può essere ben costruita e mal attribuita, perché corrisponde – o almeno può corrispondere – a una realtà, ma non a quella indicata; anche questo errore è formale ma rimanda all'esterno del soggetto e risiede «nel giudizio di attribuzione oggettiva» compiuto a fronte della ('corretta') sintesi definitoria.

Quando infine ci si confronta con il giudizio nel senso più proprio, naturalmente, subentra l'autentica teoria della verità. L'autore però nota che Tommaso d'Aquino approfondisce alcuni degli spunti appena richiamati aggiungendo un'ulteriore e importante notazione. Si ricordino i motivi appena menzionati e, soprattutto, si consideri che, per quanto il semplice

⁵¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 301 [p. 254].

⁵² *S. Th.*, I, q. 16, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 301 [p. 255].

⁵³ *S. Th.*, I, q. 17, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 302 [p. 255].

⁵⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 301-302 [p. 255].

concetto possa risultare privo di una validità-verità logica compiuta, questo non significa che nella sua valenza trascendentale e *analogica* – e quindi nel suo essere rapporto tra soggetto e oggetto – non possa essere considerato “vero”. Ora, se ciò vale in generale, deve valere in particolare nel caso dei «concetti *diretti*», primitivi, probabilmente secondo una modalità che risulta plausibile anche per la filosofia critica. La «semplice apprensione» si forma all’interno di un giudizio, ma questo avvenimento in realtà non riguarda solo la conclusione e, anzi, implica un’origine già *veritativa*: da una parte l’azione di un soggetto spirituale e dall’altra parte la relazione a un oggetto concreto; a questo oggetto l’apprensione viene riferita in un giudizio di realtà «esplicito o implicito» e in questo giudizio, che può appunto essere anche solo implicito, si può in sostanza già trovare un valore *analogo* a quello della verità logica⁵⁵.

«[...] Unde, de se, nec verum nec falsum dici potest; sed tantum complexum [sic dici potest], in quo *designatur comparatio incomplexi ad rem* per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei *in quadam comparatione ad rem*: quia apprehendit eam *ut huius rei quidditatem*. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit *secundum se* verum vel falsum, tamen *intellectus apprehendens* quod quid est, dicitur [...] per se semper esse *verus* [...]»⁵⁶.

In definitiva il possesso della verità come *logos* espresso è proprio della «sintesi giudicativa (*compositio aut divisio*)» e nondimeno implica «formalmente» un «principio quasi intuitivo», almeno in senso lato: «l’attività intellettuale». Questa si struttura come base veritativa che supera i confini della semplice soggettività, soprattutto se intesa come arbitrio, e che rapporta il contenuto della semplice apprensione all’oggetto (reale). Se, come abbiamo indicato, il riferirsi attuale all’oggetto – cioè il riferimento portato a realizzazione nella sintesi affermativa o negativa – vive sulla scorta della dimensione trascendentale e *analogica*, tale riferimento indica al contempo sia la potenzialità sia il limite delle facoltà conoscitive umane. In generale possiamo affermare che, proporzionalisticamente, troviamo perfetta uguaglianza tra i vari rapporti che legano un soggetto alla sua capacità di cogliere l’essere reale e che, proporzionalmente, notiamo importanti somiglianze e rilevanti differenze tra le realtà intelligenti e quindi tra le stesse capacità di comprendere il reale. Nello specifico dobbiamo quindi porre attenzione ai vari gradi. Anzi, i gradi in questione potrebbero forse risultare già noti.

Il «riferimento oggettivo» è possibile solo in forza dell’intelligenza e, quindi, della natura spirituale delle facoltà coinvolte e dell’agente di tali facoltà; allo stesso tempo questa intellesione espressa, nell’uomo, è possibile solo per «composizione e divisione», a causa della sinolicità del soggetto. Questo *stesso* riferimento all’oggetto «negli spiriti puri» è naturalmente dovuto all’intelligenza (pura) ma non comporta alcuna «composizione» a causa della separazione di tali forme dalla materia. Se arriviamo a guardare al vertice dell’attribuzione analogica, che rende ragione di tutta la gerarchia, possiamo affermare che Dio in quanto essere semplicissimo conosce tutte le cose, fin nel loro essere più profondo, addirittura nella conoscenza di se stesso – in quanto è la loro Causa – e «per semplice intuizione»: è intelligenza infinita e perfetta. «Licet, in intellectu divino, non sit compositio et divisio, tamen *secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus*»⁵⁷.

Considerando la necessaria e peculiare partecipazione delle realtà spirituali immanenti allo Spirito trascendente, per Tommaso d’Aquino e per Maréchal, non poteva non darsi una stretta *analogia* tra l’intelligenza divina, quella angelica e quella umana. Sulla scorta di questa analogia d’intelligenza, nel *logos* espresso, non poteva non darsi «l’analogia tra intuizione e

⁵⁵ Cfr. *ibi*, *L’affermazione come funzione oggettiva del giudizio. Necessità e insufficienza della pura sintesi*, pp. 299-303 [pp. 253-256].

⁵⁶ *S. c. G.*, I, 59, 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 303 [p. 256].

⁵⁷ *S. Th.*, I, q. 16, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 304 [p. 257].

giudizio» o, in altra forma, «tra *giudizio intuitivo* e *giudizio discorsivo*». Nella «conoscenza del reale» il giudizio si fa autentico imitatore dell'intuizione; ciò che l'intuizione autentica e divina possiede «per creazione» e che l'intuizione angelica raggiunge «per produzione interna», tuttavia, nell'uomo viene approssimato per «affermazione»⁵⁸. «L'*affermazione nella sintesi*» conferisce al giudizio un *analogo* valore oggettivante: essa lo avvicina e insieme lo differenzia rispetto all'archetipo di una intuizione intellettuale. Si configura una sorta di «intuizione incoativa dell'intelligibile»⁵⁹.

«Intellectus noster apprehendendo incomplexa nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis [...] Deus [...] *secundum suam simplicem intelligentiam* illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet *per utramque cognitionem* et complexorum et incomplexorum»⁶⁰.

Nel solco di queste cautele, e osservazioni, si può quindi dire che la conoscenza dell'oggetto «*in quanto oggetto*» emerge efficacemente nel momento in cui alla sintesi corrisponde «l'*affermazione*» ovvero quando – e nella misura in cui – si compie l'imitazione dell'intuizione intellettuale⁶¹.

Questa è naturalmente una considerazione importante e non è scevra di conseguenze. Per l'autore, in definitiva, si devono rilevare con una certa attenzione alcuni spunti di riflessione (concatenati) a seconda dei (quattro) contesti specifici che risultano coinvolti.

Quando si affronta la prospettiva metafisica e la conseguente dinamica intellettuale: l'affermazione autentica e vera viene a configurarsi come il completamento della dimensione del *logos* espresso – l'esplicitazione mentale dell'implicito reale – nel suo essere relazione sia tra la realtà e il pensiero sia tra il pensiero e il linguaggio. Il giudizio rappresenta in questo senso un'«*attitudine attiva*» nella quale il soggetto intellettuale «*componendo affirmat*» e «*dividendo negat*»: il conoscente infatti 'realizza', a livello ideale, «un'*adozione*» piuttosto che «un'*rifiuto*» dell'oggetto rispetto alla realtà attuale⁶².

Quando l'affermazione viene ricondotta a questa prospettiva intellettuale metafisica: il giudizio per conseguenza non può (o non può più) essere considerato nella sua semplice valenza di stato psicologico, almeno nella misura in cui articola il *logos* ed *esprime* l'intelligenza *analogamente* a come questa, a sua volta, *esprime* la realtà; in questo senso possiamo rilevare, in prima battuta, che vi è una precisa proporzionalità. La «locuzione»

⁵⁸ In particolare, nel ricostruire la genesi del pensiero di Maréchal, Gilbert sottolinea bene e opportunamente che vi è stata sempre una certa prudenza e una certa attenzione nell'evitare le derive dell'intuizione ontologica. Da una parte «la sensibilità non ha l'intuizione dell'in sé della realtà»; dall'altra parte «l'intelligenza» in generale «non può conoscere nulla senza passare attraverso il sensibile». Naturalmente questo non pregiudica il fatto che «l'affermazione della realtà non è coestensiva all'esperienza sensibile»: è nell'approssimarsi all'essenza e all'essere, intrinseco alla prima, che emergono in modo autentico il reale e, quindi, le condizioni di possibilità logico-ontologiche. Questa dimensione tuttavia non si traduce in una intuizione totale e capace di annullare «la presenza sensibile». P. Gilbert, *Question de méthode*, in *Au point de départ*, cit., pp. 140-142. A tal proposito non sono mancate letture differenti – e contrappositive – tra le quali si può ricordare, a titolo di chiaro esempio, quella di McDermot. Questo critico muove alcune obiezioni alla dottrina di Maréchal, per operare al contempo un omaggio a Rousselot, indagando proprio il tema della intuizione intellettuale (e della mistica). Tuttavia egli si basa prevalentemente su testi dedicati alla mistica – di cui rileva giustamente le oscillazioni – senza approfondire ulteriormente le questioni, in senso teoretico, cioè senza analizzare alcune delle più attinenti argomentazioni di Maréchal. La pur attenta lettura presentata da questo autore, quantomeno, non perviene a conclusioni che possono convergere con quanto si può ricavare, circa la dottrina in esame, dai *Cahier* in generale e dall'ultimo in particolare. J. M. McDermot, *Rousselot et Maréchal*, in *Au point de départ*, cit., p. 215.

⁵⁹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 304 [p. 257].

⁶⁰ *S. c. G.*, I, 59, 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 304 [p. 257].

⁶¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *L'affermazione come funzione oggettiva del giudizio. L'affermazione e l'intuizione del reale*, pp. 303-304 [pp. 256-257].

⁶² *Ibi*, p. 305 [p. 258].

inoltre può essere semplicemente interna, cioè non deve per forza compiersi al di fuori, ma non può non darsi: «Intellectus dum iudicat, non solum concipit sed *dicit* [...] Quando iudicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo *cognoscit et dicit verum*»⁶³. Semmai è il soggetto, il quale in ultima istanza deve superare la mera esperienza soggettiva per operare il giudizio, a ‘uscire’ e, così, a poter considerare l’alterità di sé e dell’oggetto: il soggetto infatti è portato all’affermazione *analogamente* a come è portato all’intellezione della realtà – e quindi in proporzione a quanto è una realtà aperta alla realtà stessa – e in entrambi i casi deve «in qualche modo uscire da sé» e «manifestarsi» come soggetto ‘rispetto’ all’oggetto. In altri termini: nella misura in cui il soggetto è tale, lo è sia rispetto alla realtà in quanto intelligibile sia rispetto alla conoscenza in quanto realtà intelletta; perché il soggetto porti a compimento la conoscenza della realtà è necessario che acquisisca quella coscienza del suo essere soggetto, rispetto all’oggetto, che è indispensabile per il darsi dall’autentica affermazione del reale.

Quando il giudizio viene ricondotto a questa prospettiva affermativa metafisica: il contenuto pensato, di conseguenza, non può più essere considerato semplicemente come soggettivo; a maggior ragione non è possibile includere ipotesi solipsistiche o comunque soggettivistiche. Il soggetto non può essere soggetto “da solo”; se, per ipotesi, può considerarsi tale in un primo momento, mentre acquisisce la conoscenza (e la esprime) acquisisce pure coscienza della alterità. Il contenuto del giudizio si trova in convergenza con «un rapporto di verità logica», connesso con quella espressione interna (2) del *logos* che è stata indicata come «relativa ad un oggetto distinto». Il soggetto in sostanza si pone “fuori da se stesso” «in funzione di un oggetto», della sua essenza e del suo essere, e così si rapporta oppositivamente e progressivamente alla totalità del reale: è la «veritas logica» compiuta, nel suo senso logico-ontologico, ovvero come «conformitas intellectus ad rem»; proprio questa costituisce l’oggettività della conoscenza e si manifesta in modo specifico nell’affermazione-composizione (e nella negazione-divisione).

Quando l’oggettivazione viene ricondotta a questa prospettiva giudicativa metafisica: si entra in una prospettiva «assoluta» della forma soggettiva, nella quale il vero è manifestazione formale e dinamica dell’essere; a maggior ragione non è possibile includere ipotesi fenomenistiche o comunque relativistiche. «Verum est manifestativum τὸν ἔσσε»: si realizza una proiezione riflessa e consapevole del contenuto del pensiero, il quale è ricevuto dalla realtà dell’oggetto (intelligibile) in forza della verità in quanto rapporto trascendentale. Quest’ultima si articola appunto nello stesso rapporto logico-ontologico, «esterno e assoluto», tra soggetto e oggetto; anche se così non si dà *fisicamente* una determinazione del reale, si determina comunque la realtà «intenzionalmente come valore». In altri termini: il vero è attestato riconoscendo al contempo il legame trascendentale tra soggetto e oggetto e, all’interno dell’oggetto, quello tra verità (intelligibilità) e bene (desiderabilità)⁶⁴.

Come si può notare le parti rappresentano tappe omogenee e contemporanee del discorso. I primi due rilievi permettono a Maréchal di sottolineare soprattutto il caratteristico e “spontaneo” movimento intellettuale del soggetto che introietta l’oggetto: l’espressione del *logos* implica sia ricettività sia attività ed è così che è possibile ricostruire e approssimare, per composizione, l’essenza oggettiva specifica. Gli altri due consentono all’autore di mettere in luce il prolungamento virtuale di questo stesso movimento: se l’espressione del *logos* implica una relazione che apre all’oggettività, una ulteriorità rispetto all’idealità, essa non può non rimandare a un fondamento che spinge il soggetto ad andare al di là di se stesso «verso un assoluto: (ad rem)»⁶⁵.

⁶³ S. Th., I, q. 16, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 305 e n. 1 [p. 258 e n. 10].

⁶⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 305-306 [p. 258].

⁶⁵ Cfr. *ibi*, *La natura dell’affermazione. Carattere dinamico dell’affermazione*, pp. 305-306 [pp. 257-258].

L'affermazione operata attraverso il giudizio, se intesa secondo questi parametri, marca in modo chiaro una certa differenza rispetto alla semplice unità passiva della coscienza e fa trasparire una particolare distinzione anche dall'"esercizio" della sintesi *in fieri*. In ciò, secondo l'autore, si nota una peculiare differenza tra tomismo e kantismo: nella fattispecie la differenza emerge nella misura in cui per Kant il soggetto trascendentale deve assumere effettivamente un valore formale o, meglio, nella misura in cui questo valore formale 'kantiano' è solo logico ovvero non ontologico e non dinamico. Da una parte, infatti, l'affermazione si esercita attraverso la composizione di soggetto e predicato ma, dall'altra parte, non può essere ridotta all'immediata percezione-espressione di una qualche unità (subita e) recepita. Quando il soggetto si trova di fronte a un oggetto, lo percepisce, ma deve anche distinguerne e avvicinarne l'essere per poterlo conoscere; in questo senso l'oggetto, per essere oggetto conosciuto nella sua unità, deve diventare il soggetto di una predicazione connotativa.

L'affermazione trova dunque compimento in questa trasformazione dell'oggetto in 'soggetto'. La vera affermazione, in fondo, si ha solo quando essa, in modo attivo e naturalmente sul piano ideale che le è proprio, riferisce il contenuto a un termine distinto dal soggetto ovvero a una realtà che si sa non essere il soggetto stesso; può trattarsi anche del soggetto stesso ma *non* considerato nel suo essere soggetto: è il soggetto come ente conosciuto e non l'ente conoscente. In sintesi: la nozione di attività sintetica riferita all'affermazione, in qualche misura presente nella filosofia trascendentale, è corretta e condivisibile ma, nella sua versione di base, non è ancora adeguata o, almeno, non è sufficiente; se la si volesse ritenere adeguata o sufficiente, allora anche individuando (giustamente) nel concetto più generale di *essere* l'unità speculativa più elevata, e insieme universale, non si potrebbe arrivare a riconoscere nell'affermazione altro che una mera riduzione ad esso dei contenuti coscienziale e non già un'espressione dell'essere reale. In un simile frangente avremmo insomma un a priori, forse, ma di sicuro un a priori 'impoverito': sarebbe un elemento di cui non si può non riconoscere la necessità, ma non per questo potrebbe essere indicato come elemento sufficiente per configurare un pretesa oggettiva della conoscenza. Che cosa significa?

Abbiamo evidenziato, con Maréchal, che nella misura in cui all'affermazione non vengono adeguatamente riconosciuti la dimensione dinamica e, sottesamente a questa, la dimensione ontologica e il rapporto «all'oggetto», si sta negando il suo statuto di espressione del *logos*. Senza un completo riconoscimento dell'*a priori*, e del suo vero rapporto con l'*a posteriori*, si incorrerebbe in questo rischio e si ridurrebbe l'affermazione a banale estrinsecazione di una forma mentale "solo" soggettiva. Che cosa manca? Il riconoscimento di alcuni fattori dell'oggettivazione. Quest'ultima è essenziale all'affermazione e anzi – nella misura in cui l'affermare si pone come completamento della dinamica di conoscenza oggettiva – si compie in questa stessa operazione: tale affermazione «oggettivante» è caratterizzata da una via intermedia, una dimensione a metà tra la semplice sintesi, 'ferma' e limitata all'aspetto formale «dell'essere», e «un'intuizione intellettuale», capace di cogliere l'essere «senza mediazione».

Il richiamo a una via *intermedia* ci serve per suggerire ancora una volta che possiamo, e per alcuni versi dobbiamo, far rientrare l'oggettivazione-affermazione nella prospettiva dell'*analogia*⁶⁶. Se guardiamo alle due polarità appena sintetizzate, per quello che implicano

⁶⁶ L'importanza del giudizio e la sottesa necessità dell'analogia in Maréchal si rivelano a vicenda. Proprio a tale proposito Melchiorre fa emergere con efficacia una delle altre cifre fondamentali: il *dinamismo intellettuale*. Esso è fondato analogicamente e ci porta dalla semplice sintesi, intesa come statica riproposizione di dati, al vero giudizio in quanto espressione autentica del reale. Le basi di questo passaggio, che configura un tentativo di oltrepassare la dimensione del fenomeno per approdare a quella del noumeno, dovrebbero risultare chiare: «Il rilievo dell'analogia implica il riferimento ad una intelligibilità originaria e assoluta», essenziale per il processo

nella conoscenza umana, si può infatti arrivare a una duplice esclusione: 1) la mera sintesi è un'ipotesi da superare, in quanto rappresenta una sorta di deprivazione dell'attività umana; 2) l'autentica intuizione non può essere raggiunta in quanto è propria di un soggetto ontologicamente superiore⁶⁷.

L'autore allora ricorre a Tommaso d'Aquino, e sfrutta sia queste osservazioni sia ulteriori e connessi rilievi *analogici*, per approfondire la questione. Attraverso le considerazioni dell'Aquinate viene appunto rimarcato il fatto che deve sussistere un'*analogia*, a partire dalla prospettiva proporzionalistica, che ci permette di inquadrare la totalità di elementi in gioco. Nello specifico si tratta di un'analogia tra due rapporti di differenza, la quale suggerisce la cifra della natura, e della dinamica, della conoscenza umana: da una parte abbiamo la differenza tra «sintesi soggettiva» (o non-ancora-oggettiva, “incomplessa”) e «sintesi affermativa» e, dall'altra parte, abbiamo la differenza tra «proposizione dubitativa» e «affermazione categorica». Forse non sembra immediato, ma questo inquadramento ci suggerisce che la natura dell'affermazione, che emerge nel passaggio tra *soggettività* e *oggettività*, può essere ancor meglio compresa in forza delle condizioni che permettono il «passaggio dal dubbio alla certezza». In altri termini: il dubbio rivela l'attività del soggetto – la ricerca dell'oggetto – nel momento della sua incompletezza e si pone come tendenzialmente equidistante «tra l'*est* e il *non est* di una enunciazione»; il dubbio si può comunque tradurre in un'opinione, tramite un assenso “instabile”, ma per avvicinarsi all'oggetto, e cioè alla sua conoscenza, occorre superarlo e accedere al vero assenso; proprio questo assenso, tuttavia, richiede una sottesa «stabilità», una strutturazione capace di far trarre alla certezza.

Dovrebbe inoltre risultare abbastanza pacifico il fatto che questa stabilizzazione può essere di due nature, le quali sono distinte «per le rispettive cause». La foggia di questa strutturazione può determinarsi 1) come «certezza razionale (intuitiva e discorsiva)» piuttosto che 2) come «credenza». Anche in questo frangente è bene rimarcare che l'assenso rientra formalmente in entrambi i casi, ma le condizioni e i risultati differiscono inevitabilmente. Come si configurano le differenze?

Maréchal nota che Tommaso d'Aquino si interessa all'assenso come credenza soprattutto per la questione della fede. Nella fede autentica si compie un atto intellettuale che non è puramente speculativo ma consta in un'azione marcata della volontà o – per evitare di negare la specifica priorità dell'intelligenza – «dell'intelligenza mossa dalla volontà». «Intellectus creditis determinatur ad unum [ad alterutram partem contradictionis] non per rationem, sed

della conoscenza, e ciò costituisce un principio virtuale che trova poi espressione nella conoscenza; la stessa «virtualità del soggetto e della sua capacità di coniugare il molteplice con l'uno» corrisponde appunto al «dinamismo che nasce da ciò che si è chiamato «affinità», «corrispondenza», «similitudine»», ovvero da elementi alla cui radice sta «il principio stesso dell'essere». L'analisi del giudizio porta alla scoperta del rinvio all'ordine reale, all'essere in generale, e ciò si evidenzia a partire dalla copula e dalla sua capacità di riunire aspetti differenti secondo proporzione ontologica: «il «*ceci est*», inteso sia come legittimazione di una determinazione sintetica, sia come obiettivazione o posizione di realtà». Questa ricerca spinge ad andare oltre il livello della semplice sintesi «concreta» – la quale non rende sufficientemente conto di tutti gli elementi in gioco – e porta a considerare la «sintesi obiettiva» ovvero la dimensione dinamica e transcategoriale sottesa alla precedente. Siamo così di fronte a «una dizione dell'essere, ma in un senso determinato»: da una parte il giudizio si caratterizza appunto come «asserto che rescinde il possibile e decide a riguardo dell'essere, ma insieme asserto che si riconosce in un limite»; dall'altra parte proprio questa «limitazione d'essere [...] è intelligibile solo sullo sfondo di un «complemento infinito» o d'una assoluta intelligibilità». Il giudizio è quindi tensione infinita all'oltrepassamento che si costituisce «nello scarto» tra tale delimitazione «e l'assoluta pienezza dell'esse». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 143-144.

⁶⁷ Cfr. J. Maréchal, PdM, V, *La natura dell'affermazione. L'affermazione e l'attività sintetica*, cit., pp. 306-307 [pp. 259-260].

per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum»⁶⁸.

Quanto all'altra strutturazione l'autore precisa che anch'essa, nella misura in cui nella certezza razionale si implica l'assenso, prevede una precisa mozione della volontà. In questo caso, però, la priorità specifica dell'intelligenza è più evidente e incisiva; proprio per questo bisogna considerare con maggiore attenzione la causa della dinamicità intellettuale nella sua controparte reale ovvero l'aspetto trascendentale della realtà in quanto causa del movimento dell'intelligenza.

«Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis et a voluntate, quae movet omnes alias vires. Quandoque intellectus possibilis determinatur ad hoc, quod totaliter adhaereat uni parti: sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem, quandoque mediate, quandoque immediate [...]. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate, et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectus, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire [...]»⁶⁹.

Le condizioni di fondo, a livello generico, sono abbastanza chiare: la 'mobilità' dell'intelletto possibile è dovuta sia A) all'oggetto o, meglio, all'intelligenza che lo introietta come forma intelligibile sia B) alla volontà in quanto forza motrice dei vari dinamismi umani. Le sfumature di questa prospettiva ci portano alle specificità del discorso che stiamo affrontando: ci può essere una prevalenza dell'intervento della volontà piuttosto che dell'intelligenza. Certo, in quest'ultimo caso si può dare sia una modalità mediata sia una immediata; nella misura in cui il collegamento ai principi non risulta abbastanza stringente, tuttavia, la mozione è soprattutto volontaria e, quindi, determinata dal bene e dal conveniente.

«[...] Patet ergo ex dictis quod in illa operatione intellectus, qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum: non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhaeremus ei quasi vero. Similiter etiam dubitans non habet assensum. [...]. Intelligens autem habet quidam assensum [...] non habet autem cogitationem [...]. Sciens vero habet et cogitationem et assensum, sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones, assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia [...], cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed in fide, est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate [...]. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis, inde est quod ejus motus nondum est quietatus, [...]»⁷⁰.

Proprio a questi livelli di complessità si pone il problema dell'assenso: esso non ha ragion d'essere nel puro legame trascendentale tra intelligenza e intelligibile e, alla fine, neppure nello stato dubitativo se considerato solo in se stesso. L'assenso è invece richiesto quando si dà una prima affermazione, di effettivo carattere intellettuale, e quando subentra una forma di conoscenza: è il carattere analogico precedentemente espresso; la "scienza", infatti, ma anche la fede autentica richiedono sia il pensiero riflesso sia l'assenso. La differenza tra le due occorrenze, se si guarda al soggetto, sta nell'immediatezza o meno del legame tra i due fattori: A) nella conoscenza oggettiva più propriamente scientifica il pensiero è così espressamente

⁶⁸ S. Th., II-II, q. 2, a. 1 citato in J. Maréchal, PdM, V, cit., p. 308 [p. 260].

⁶⁹ Verit., q. 14, a. 1 citato in J. Maréchal, PdM, V, cit., pp. 309-310 [pp. 261-262].

⁷⁰ Ibidem.

oggettivo che conduce appunto all'assenso; B) nella fede vi è oggettività ma anche una parità – per quanto non un'indifferenza – di concorso tra piani. In questo ultimo caso dunque, se l'apertura all'oggetto come forma e fine avviene sempre in forza dell'intelligenza, la mozione che porta il soggetto ad assentire è affidata alla volontà in un modo particolare e sovraordinato rispetto alla condizione precedente.

Comunque, per Tommaso d'Aquino e per lo stesso Maréchal, questo conferma che la dimensione *analogica* propria dell'assenso – appena ricordata in termini sintetici – rimanda all'essere e alla sua *analogia* sia nei suoi principi trascendentali sia nei risultati. In alternativa non si potrebbe dare un simile orizzonte o, se anche lo si ammettesse per assurdo, non avrebbe pieno senso. Questa considerazione serve per tornare a notare che il rapporto trascendentale, il quale naturalmente non richiede alcuna affermazione, non è sufficiente ma è necessario rispetto a quest'ultima: esso è indispensabile sia per il sussistere dell'assenso sia per la sua presa di coscienza da parte dell'uomo. Anzi, questo dovrebbe spiegare perché nel collegamento che si dispiega tra l'assenso del soggetto e l'essere dell'oggetto, secondo Maréchal, non si può non considerare la realtà come «*natura*».

Che cosa vuole significare tale dicitura? In questo caso l'autore vuole sottolineare come il compimento affermativo della conoscenza prevede la dimensione della forma e quella del fine, nonché l'essenza e l'azione, e quindi si rapporta alla realtà in quanto finalizzata o, meglio, all'essenza reale nel suo aspetto di «*finalità*» interna. Solo in questa prospettiva si può completare il quadro sull'assenso stesso e comprendere le distinzioni tra le sue cause; in effetti vi è sia una palese similarità sia un'inevitabile opposizione tra la forma “volontaria” di assenso – che è davvero dovuta in modo particolare al potere elicito e, per alcuni versi, è quasi ‘a discrezione’ nel soggetto – e l'assenso necessario che consegue dall'evidenza assoluta e che costituisce un'attestazione della realtà per tramite dei primi principi. «Si fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus, non est in potestate nostra sed *in ordine naturae*; et ideo, proprie loquendo, *naturae imperio subjacet*»⁷¹. Si possono anche invertire i termini dell'ultima evenienza. Quelle dimensioni dell'assenso che sono dovute in modo peculiare all'evidenza, cioè al manifestarsi della forma della realtà, comprendono comunque l'azione della volontà, o non sarebbero prodotti del soggetto, ma si rifanno principalmente al livello trascendentale e all'«appetito naturale»: esso ricava immediatamente il fine dalla forma e muove necessariamente la ragione prima del volere.

In sostanza: da una parte l'introduzione dell'oggetto, ad opera dell'intelligenza, non può non precedere la scelta operata sull'oggetto e, dall'altra parte, la stessa «causalità reciproca» dell'intelligenza e della volontà si costituisce a livello trascendentale e mostra come entrambe abbiano una priorità logica e funzionale l'una sull'altra. Proprio questa diversa priorità può essere più o meno rilevante a seconda del versante della conoscenza e, stando al caso presente, del tipo di assenso considerati. Insieme con l'autore possiamo quindi presentare *quattro* conclusioni sintetiche.

Prima conclusione. «L'*assensus*» in quanto atteggiamento del soggetto in risposta alla finalità “psicologica” – nel senso di intrinseca alla natura del soggetto – è possibile sia nella «certezza razionale» sia nella «ferma credenza»; le cause quindi possono essere diverse, ma «l'*assensus*» di fatto si identifica «con l'*affirmatio*».

Seconda conclusione. «L'*assensio*» (o *affirmatio*) in generale è un atto della facoltà intellettuale più che della volontà: nella misura in cui si basa sulla causalità formale non è un atto della volontà.

⁷¹ S. Th., I-II, q. 17, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 310 [p. 262].

Terza conclusione. «L'assenso» (o *affirmatio*) è comunque determinato «da una finalità antecedente», la quale a sua volta si innesta sulla essenza-forma reale, e permette al soggetto di scegliere e, appunto, determinarsi nei confronti dell'oggetto⁷².

Forse la terza conclusione e il suo collegamento con le altre necessitano di un minimo di spiegazione, anche perché in questo frangente si marca una certa distinzione tra la filosofia kantiana e quella tomista. Si è evidenziato che nella “credenza” l'assenso corrisponde a un esplicito movimento della volontà per quanto, tuttavia, questa non possa darsi a prescindere da tutto il resto: essa è causa del ‘movimento’ giudicante, però necessita di quell'a priori ‘introiettato’ dall'intelligenza ovvero costituito, in virtù di questa, dall'orientamento alla realtà come forma e come fine. L'influenza della finalità (antecedente), d'altra parte, non può non esercitarsi anche nel caso dell'assenso razionale, almeno nella misura in cui quest'ultimo è motivato ovvero causato dal presentarsi all'intelligenza del suo «oggetto proprio»: l'oggetto di una potenza attiva e assimilatrice è misura, formale e intrinseca, della «finalità naturale» e quindi del dinamismo della facoltà.

In sintesi: il fine “oggettivo” 1) è commisurato e connaturato alla determinazione formale e 2a) muove a livello trascendentale, e “psicologico”, l'intelligenza e in corrispondenza 2b) la volontà, la quale 3) muove in modo compiuto il soggetto a livello della mente; in questo modo il fine risulta inaggrabile – in modo complementare alla forma – per il darsi dell'affermazione. Se, per ipotesi, non vi fosse un fine dell'azione di pensiero, che diventa azione giudicativa, allora non si potrebbe parlare davvero di azione ma al massimo di un moto (parzialmente) indeterminato; nella misura in cui ha senso dire che la finalità ‘muove’, ha senso dire pure che il fine porta all'affermazione. In forza di questa struttura Tommaso d'Aquino presenta *analogamente* la causalità dell'oggetto dell'intelligenza, rispetto all'assenso, e la dipendenza dell'intelligenza dalla formalità oggettiva e dalla finalità antecedente, “naturale” e “dinamica”, rispetto a qualunque assenso razionale. In altri termini: la formalità determina l'intelligenza in proporzione alla forma considerata, a cominciare dalla forma dell'oggetto e da quella del soggetto, e in modo complementare la finalità provoca il movimento della medesima intelligenza e, nella stessa misura, quella stessa affermazione dell'oggetto che, in senso prossimo, è causata dall'intelletto.

Volendo rimarcare il concetto, Maréchal azzarda che questo «appetito naturale» e apriorico, questo vettore di tensione a livello trascendentale, potrebbe essere indicato – in taluni casi ed estendendo l'*analogia* – come «volontà naturale» ‘contrapposta’ alla volontà in senso compiuto (o «elicitata»): esso si dà come conseguenza dell'intelligibilità dell'oggetto, da parte dell'intelligenza, e della convergenza di questa con la desiderabilità; tale appetito è quindi da considerarsi come elemento costitutivo del movimento dell'intelletto nel momento in cui si guarda a questo dinamismo nel suo insieme e, cioè, sia in senso volontario sia in senso determinato. La proposta deriva dalle osservazioni di Tommaso d'Aquino e, cioè, dalle sue riflessioni sull'intreccio di intelligenza e volontà: l'Aquinato riconosce in ogni spirito creato questo a priori, dalla forma al fine, e indica che esso, in una sintesi delle declinazioni trascendentali, può essere addirittura nominato «amore naturale». Tale a priori infatti rappresenta una condizione di relazione tra essenze: costituisce il rapporto dell'intero e unitario soggetto, considerato nella sua dimensione di intelligenza e di volontà, all'intero e unitario oggetto in quanto intelligibile e desiderabile e, infine, trova il suo perfezionamento nella volontà come amore⁷³.

In altri termini: 1) l'essere e l'unità convergono, a livello trascendentale, e hanno una loro peculiare gerarchia; infatti in una prospettiva metafisica classica – non essenzialistica ovvero, per esempio, non neoplatonica – di un'entità non si può predicare autenticamente l'unità senza rimandare all'essere, mentre si può predicare l'essere senza rimandare all'unità. 2) Ciò

⁷² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 310-311 [pp. 262-263].

⁷³ Cfr. *ibi*, pp. 311-312, n. 1 [pp. 263-264, n. 14].

deve valere anche per le altre caratteristiche coestensive dell'essere e, quindi, sia per l'unità e la verità sia per la verità e il bene. Si è già sostenuto a più riprese che non può non darsi una finalità/bontà: non si può non ammettere un fine, almeno nella misura in cui si pretende che un'azione abbia un senso compiuto, e questa finalità può essere connotata come bontà nel senso di causa che muove per attrazione; tuttavia sussiste un ordine e occorre notare che non si può dare bene senza verità così come non si può dare verità senza unità. 3) Proprio questo rapporto e questa gerarchia modulano una precisa scansione, logica e psicologica, la quale porta all'assenso per ragioni sicuramente connesse ma anche diverse. A che cosa conducono questi ragguagli? Nel suo essere unità e verità, l'essere stesso è anche bene – nella misura in cui è se stesso è anche intelligibile e conoscibile e pure desiderabile e amabile – e nel suo presentarsi all'intelligenza, rendendosi presente e conosciuto, muove la volontà e l'intero processo intellettuale. In questo senso «Potest dici quod intellectus assentit *in quantum a voluntate movetur*»⁷⁴.

Quarta conclusione. Dopo questa parentesi – per completare il quadro – occorre riconoscere che l'assenso giudicativo determinato dalla finalità antecedente configura una *finalità conseguente*. Come si passa da una forma reale a una forma ideale cercando (implicitamente) il fondamento di tutte le forme, così si cerca un compimento pieno della volontà, rispetto alla bontà degli oggetti, in un'affermazione. Quest'ultima tuttavia non può uguagliare l'intero fine ultimo dell'intelligenza e della volontà; la stessa affermazione si trasforma (implicitamente) nella rivelazione di un'ulteriorità, nella via verso l'autentica totalità e la finalità ultima.

Sarà compito della riflessione completa portare alla luce l'implicito della finalità. Questo passaggio magari non trova un pieno appoggio nella teoria di Kant, ma non può essere nemmeno escluso dalla prospettiva noumenica. Inoltre, come si è detto, l'affermazione si muove lungo la linea di confine tra le finalità, cui si è appena accennato, e per meglio comprendere come confrontarsi con il criticismo diventa opportuno approfondire ancora il rapporto tra conoscenza e finalità.

Lo stesso intelletto, che è il “luogo” (spirituale) dell'affermazione, si presenta proprio come il «punto di incontro» e di *dialettica* tra i due elementi: l'«arrivo» di un'«esigenza anteriore» e la «partenza» di un'«esigenza nuova». L'intelletto in sostanza appaga il desiderio o, almeno, appaga un desiderio e insieme, in forza della sua ‘capacità’ di infinito, spinge verso l'ulteriorità della verità, verso un altro fine e verso il Fine: esso segue quel desiderio «dell'essere» che è sotteso alla natura umana ovvero alla forma intellettuale in quanto tale; «il rapporto di verità logica», completo, nasce in un simile passaggio, il quale dispiega così la conoscenza «dell'oggetto *come oggetto*»⁷⁵.

In altri termini: una forma rappresentativa deve essere un'unità – e in questo rivela già il rapporto con l'intelletto come attività che scopre e ricostruisce l'essenza – ma per assurgere pienamente al ruolo di oggetto ideale non può esistere come elemento isolato e statico. Tale forma deve costituirsi in una relazione di opposizione (positiva) con il soggetto conoscente e questa relazione non può che essere *analogica* all'opposizione generale della tendenza e del fine: è la distinzione *contrappositiva* tra il non compiuto e l'elemento di compimento. Come si innesta questa proporzionalità generale e quale proporzione sottintende? Se una forma, un'essenza con il suo radicamento reale e la sua valenza ideale, nella logica del desiderio d'essere può indicare sia A) «un bene posseduto», e cioè una vera e propria «*forma*», sia B) «un bene desiderabile», e cioè un vero e proprio «*fine*», essa deve godere almeno in qualche misura «delle proprietà logiche» dell'uno e dell'altro. Tale forma deve quindi essere sia immanente sia opposta, rispetto al soggetto, e come forma (appunto) e come fine deve essere *analogica* all'uno e all'altro ordine: essa deve riproporre lo stesso rapporto esistente tra i due

⁷⁴ S. Th., I-II, q. 15, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 312 [p. 264].

⁷⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 313 [pp. 264-265].

versanti e, nell'indicare l'*analogia* tra i due beni – l'immanenza del bene acquisito corrisponde all'opposizione del bene desiderabile – deve rivelare l'*analogia* come proporzione rispetto all'assoluto della forma e del fine.

Ma dove ci dovrebbe portare questa notazione sulla rappresentatività e sull'*analogia* a proposito dell'oggetto?

In prima battuta si può osservare che questa formalità rappresentativa viene sì colta nel divenire, ma nel divenire in quanto essenzialmente ordinato; inoltre essa viene recepita in modo trascendentale e (inizialmente) in modo indiviso, rispetto alle diverse accezioni della conoscenza, da una facoltà intellettuale. Quest'ultima ha una simile possibilità perché è «spirituale» e, quindi, non solo è unitaria ma è pure semplice e 'capace' di rapportarsi a ogni realtà fino al livello sostanziale. La conseguenza di questo primo passaggio ci porta a comprendere che le proprietà della forma e la sua stessa relazione-opposizione al soggetto sono introiettate in forza sia della caratteristica trascendentale, dell'oggetto, sia della capacità intellettuale, del soggetto, e che, nella stessa misura, risultano poi traducibili e modulabili nella forma della coscienza compiuta.

In seconda battuta si può conseguentemente notare un altro risultato perspicuo di questo dinamismo, convergente con la forma e con il fine, quale è il richiamo alla vera natura dell'affermazione: se essa è momento "oggettivante", deve esserlo su tutti i fronti e, a maggior ragione, si deve presentare come rivelatrice dell'*analogia* e del suo fondamento. L'affermazione in effetti permette di portare a compimento la ricostruzione ideale della dimensione dell'oggetto, inteso come causa formale e finale, e viene così a costituire le tappe definite dell'intelligenza che ascende al «vero» assoluto e al corrispondente «bene» spirituale. Solo a questo punto, nella prospettiva *affermativa* appena presentata, possiamo ammettere che i dati particolari vengono davvero oggettivati a livello mentale: essi infatti sono rapportati all'essere e quindi sono considerati, almeno implicitamente, in tutte le loro dimensioni sottese – sia verticalmente sia orizzontalmente – ovvero sia rispetto al «fine ultimo» sia rispetto al soggetto.

Ma che cosa sottintende questo guadagno? Proprio questa relazione dinamica tra l'essere-oggetto e l'essere-soggetto – la quale appunto è sia verticale sia orizzontale in quanto è sottesa all'affermazione in forza dell'*analogia* come proporzione e proporzionalità – fornisce il «termine medio» per avanzare verso la conoscenza «dell'essere infinito»; senza l'apporto della causa formale e di quella finale non potrebbe darsi il collegamento trascendentale e, senza questo, non potrebbe darsi la conoscenza, la quale si costituisce come apertura effettiva alla forma e al fine e, soprattutto, alla Forma e al Fine. In definitiva, nella sua dimensione di *logos*, si può considerare un elemento della dimostrazione dell'esistenza di Dio, almeno nella misura in cui «diventa un'*anticipazione trascendente*» che supera la semplice sintesi del predicato da cui emerge. In questo stesso orizzonte, che apre alla verticale metafisica

la relazione trascendentale degli oggetti all'essere, posta implicitamente nella conoscenza diretta, potrà indubbiamente rivelarsi nella riflessione⁷⁶.

Per completare questa serie di osservazioni, Maréchal tenta un guadagno impegnativo. Innanzitutto nota che già Tommaso d'Aquino articola efficacemente queste considerazioni sulle dimensioni e sulle fasi del pensiero a proposito della nostra conoscenza *analogica* di Dio. Come è stato ribadito più volte, in particolare nel capitolo precedente, le condizioni di possibilità della pensabilità di Dio sono assolutamente dirimenti circa la questione del rapporto essere-verità e, da parte dell'intelligenza umana, dipendono dall'*analogia* dell'essere e quindi da Dio stesso in quanto «*analogum princeps*»: la ricerca dell'*analogato* principale si

⁷⁶ *Ibi*, p. 314 [p. 265].

presenta come conoscenza oggettiva e fontale ma si configura nella mediazione tra *a priori* e *a posteriori* e, cioè, a partire dagli oggetti finiti in quanto «analogata inferiora».

Il punto che si vuole mettere in luce, in particolare, consiste nel fatto che la natura e la necessità di questo passaggio logico-ontologico, sia proporzionalistico sia proporzionale, spingono alla ripresa del correlato e classico fronte trascendentale. Che cosa significa? Per parlare di oggettività, e di ‘affermazione’ in senso oggettivo, non è sufficiente la ristretta accezione speculativa che Kant assegna al trascendentale (e all’analogia): occorre risalire all’orizzonte dell’essere e, parimenti, a quello della verità e della bontà. «*Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitio. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est conoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*»⁷⁷.

La radicalità di questa dottrina è chiara. Dio in quanto Intelligibilità è «ideale di intelligibilità» e non può non essere «presentito», secondo proporzione, «in ogni oggetto» (astratto) *analogamente* a come è “presente”, sempre secondo analogia di attribuzione, nel reale in quanto Essere o, se si preferisce, in quanto essere creatore. Nella stessa misura la medesima «esistenza» divina non può non esserci *data*, «in modo confuso e implicito» ovvero virtualmente, in quella dimensione formale e in quell’esigenza originaria propria della natura intellettuale umana. L’intelligibile, in sostanza, è tale proprio in forza della sua somiglianza con Dio in quanto prima Verità e, secondo lo stesso orizzonte analogico, anche l’appetibile-desiderabile è tale in forza della sua somiglianza con Dio in quanto primo Bene. La conclusione è altrettanto radicale: l’essere di Dio non può non esserci ‘presente’ per natura, data la struttura causa-effetto della creazione, e il nostro desiderio nei confronti della somma Bontà sussiste proprio in forza di questa nostra ‘conoscenza’ del sommo Vero.

«Cognoscere *Deum esse*, in aliquo communi, sub quadam confusione, est *nobis naturaliter insertum*, in quantum scilicet Deus est hominis *beatitudo*; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, *naturaliter cognoscitur* ab eodem»⁷⁸.

Dunque secondo Maréchal è proprio «il termine trascendente della relazione analogica», Dio in quanto identità di realtà e idealità nonché di verità e di bontà, a rendere possibile la costituzione dell’«oggetto come oggetto», «ens», di fronte al nostro spirito. Tale termine principale non può non essere *inserito* nella nostra «coscienza attuale», come «*implicito*», e non può essere ridotto ai termini di un’idea regolativa come avviene nella proposta kantiana. L’invito che ci viene rivolto è a saper esplicitare e cogliere questo orizzonte, ponendo attenzione a non ridurlo a «un ideale postulato *soggettivamente*». L’antidoto alle varie ipotesi relativizzanti è quello offerto da Tommaso d’Aquino: l’analogia e la dimensione logico-ontologica del *logos*; questi comportano il riconoscimento dell’a priori, grazie all’a posteriori, e soprattutto del fatto che la Realtà idealmente presente è «realtà assoluta *oggettivamente necessaria*»⁷⁹.

⁷⁷ *Verit.*, q. 22, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 314 [p. 266].

⁷⁸ *S. Th.*, I, q. 2, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 314 [p. 266].

⁷⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *La natura dell’affermazione. L’affermazione e la finalità intellettuale*, pp. 307-315 [pp. 260-266]. I rilievi circa le caratteristiche e le implicazioni della finalità intellettuale – in particolare da p. 311 [p. 263] a p. 315 [p. 266] – hanno portato Maréchal a riprendere le tematiche della forma e del fine, nella loro dimensione analogica, e a richiamare la questione di Dio come analogato principale. In questo orizzonte si possono vedere in trasparenza le prime quattro vie tomistiche, per esempio, nella misura in cui si ripropone quel confronto con il limite gnoseologico e ontologico da cui scaturisce la ricerca dell’*infinito*: è il problema del finito come limite della realtà (esperita) e, correlativamente, della necessità di trovare un fondamento *illimitato* che renda ragione della conoscenza e del reale stesso. Questa ricerca teoretica e il sotteso tentativo di superamento del limite non possono che condurre, paradossalmente, verso il limite estremo inteso come estremo positivo: la *Realtà* che è Ideale e l’*Ideale* che è Realtà. In forza della prospettiva di un simile percorso ci troviamo dunque di fronte a uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove, secondo l’autore, è possibile rintracciare una prova

2. La verità e la realtà. Prospettive di soluzione metafisica per problemi gnoseologici

2.1. La teoria dell'affermazione. La dottrina dell'atto e della potenza

In virtù di quanto abbiamo concluso indagando sull'oggettività e sul dinamismo dell'affermazione, possiamo seguire Maréchal e passare da una fase più «*analitica*», iniziata nel capitolo precedente, a una più sintetica e ricapitolativa o, se si vuole, di portata «*deduttiva*». Acquisiti dunque i rilievi metafisici sui «contenuti oggettivi di coscienza» e sulle loro «condizioni *a priori*» di intelligibilità, grazie alla dottrina di Tommaso d'Aquino, si riparte proprio dal significato ontologico dell'affermazione ma lo si affronta secondo una «riflessione trascendentale». Il fine del progetto è quello di mostrare come sia possibile (e anzi necessario) stabilire il rapporto tra l'espressione, in quanto logos espresso, e il noumeno; si tratta di rendere ragione della possibilità di «stabilire *a priori*», in modo universale e necessario, che il «mezzo per rappresentare, come *oggetti*, i contenuti di coscienza» o meglio per portare a compimento la conoscenza comprendente la rappresentazione – quindi per *qualsiasi* intelligenza propriamente non-intuitiva – è l'*affermazione* metafisica degli stessi. Si badi: l'affermazione metafisica, come tale, non è rappresentabile, così come non è rappresentabile l'essenza dell'oggetto considerata in se stessa; tuttavia vi è una connessione inevitabile, per l'uomo, con la rappresentazione e si deve partire (anche) da questa per mostrare la relazione degli oggetti alla «realtà trascendente» – come è stato precedentemente evidenziato – almeno a livello implicito. In altri termini l'affermazione supera la rappresentazione, e la spiega, ma prima di trovarsi nella dimensione di conoscenza autentica, il soggetto umano deve confrontarsi con i suoi mezzi immediati ovvero deve riflettere sulle rappresentazioni ovvero sui fenomeni.

Questo è precisamente il passaggio chiave per superare in termini (anche) trascendentali il problema «del postulato «minimo» di ogni critica»: «il *pensiero oggettivo*, in quanto tale» ovvero come pensiero obiettivo dell'oggetto. La domanda sottesa è nota: i caratteri che Kant riconosce alla conoscenza intellettuale sono sicuramente oggettivi, ma possiedono una *ratio* per esserlo? Una *ratio* logico-ontologica? Il passaggio tentato da Maréchal fornisce gli elementi per collegare a questa necessità trascendentale il «valore metafisico degli oggetti» in quanto «noumeni»: tale è la ricerca del *logos* nella «deduzione trascendentale dell'affermazione ontologica». Lo scopo sotteso a questo tentativo, il recupero del connubio tra logica e metafisica, comprende lo sradicamento di quel «fenomenismo» che in sostanza è contrario all'intendimento dello stesso Kant. In effetti, per quanto l'Idealismo abbia messo bene in rilievo il rischio connaturato all'eccessivo divario 'critico' tra pensiero e realtà, si può affermare che il riduzionismo radicale non appartiene alle considerazioni espresse nelle *Critiche*; non vi si trova quel «relativismo» che, contraddittoriamente, nega l'esistenza dell'assoluto nonostante l'inevitabile e ricorrente imporsi all'intelligenza dell'assoluto stesso. Per quanto infatti Kant neghi la scientificità della metafisica, riconosce al contempo sia «un assoluto logico» sia la «realtà della «cosa in sé»»⁸⁰.

dell'esistenza di Dio e, più precisamente, alcuni elementi di soluzione dal punto di vista metafisico. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

⁸⁰ Le ragioni del rapporto (necessario) tra la teoria dell'affermazione e la dottrina dell'atto e della potenza, in Maréchal, verranno presentate in modo abbastanza ampio sia in questo capitolo sia in quello successivo. Per avere un ragguaglio più circoscritto ma abbastanza omogeneo si può rimandare ad alcune osservazioni di Chen. Questo critico sembra infatti prestare un'adeguata attenzione all'apporto del realismo tomistico e questo lo porta a sottolineare, anche nella forma del giudizio, l'importanza della relazione ontologica potenza-atto. M. Chen., *Conditions a priori dans la connaissance objective selon le p. Joseph Maréchal s. j.*, cit., pp. 19-23.

La conseguenza ulteriore (e automatica) di una simile progressione consiste nella negazione di qualcosa che invece appartiene davvero alla prospettiva kantiana. Si tratta di negare ogni forma di «agnosticismo» e, cioè, di fornire ulteriore dimostrazione in merito all'«assoluto ontologico» e, quindi, di mostrare in che modo questo assoluto entra «in rapporto *definito* con le nostre facoltà speculative nel processo stesso d'"oggettivazione"». Naturalmente questo passaggio coinvolge la riflessione circa l'etica di stampo critico-formale: l'affermazione categorica “*tu devi, perché devi*”, mette in risalto l'autonomia della ragione ma, nel suo opporsi a qualunque forma di eteronomia, rischia di perdere l'assoluto sotteso e di instaurare una vuota circolarità se non una piena autocontraddizione; si parla di rischio perché non si ritiene che questo sia propriamente il caso di Kant, ma si vuole sottolineare che può diventarlo.

In realtà Maréchal tiene a precisare che pure in questa linea d'indagine la novità teoretica risiede nella rigorizzazione; come ha mostrato nelle argomentazioni già presentate, sotto molti aspetti, egli non ha quindi la pretesa di imporre nulla di veramente nuovo. Gli elementi concettuali adeguati allo scopo risalgono per molti versi già ad Aristotele – per quanto possano essere meglio considerati attraverso rielaborazioni successive – e l'analogia così come la coppia potenza-atto ne sono esempi significativi⁸¹.

In questo orizzonte si possono far rientrare sia «l'assoluto trascendente» sia «le nostre rappresentazioni immanenti» per arrivare a rendere ragione delle «condizioni della conoscenza oggettiva»⁸². I punti-assiomi da chiarire ulteriormente per procedere su questa strada sono fondamentalmente tre:

Primo punto. La non commensurabilità, pur nella proporzione, tra «l'oggetto dell'affermazione» e «l'oggetto della rappresentazione concettuale».

Secondo punto. L'analogia tra «l'affermazione» degli oggetti e «l'attualità» degli stessi.

Terzo punto. La somiglianza e la differenza tra «l'affermazione», nella sua dinamicità, e «l'intuizione intellettuale»⁸³.

⁸¹ L'autore in sostanza sostiene sia di aver approfondito le acquisizioni del pensiero classico (e medioevale), nel suo confronto con la filosofia trascendentale, sia di non averle davvero ‘cambiate’: si tratta di un percorso di rigorizzazione a tappe prospettiche. «A rigore, le sezioni precedenti sarebbero sufficienti per constatare l'epistemologia realista, poiché assegnano già davanti alla nostra ragione riflessa un valore oggettivo *preciso* alle nostre facoltà. La ragione di essere della Sezione III è di dare alla teoria della conoscenza discorsiva e della conoscenza analogica un carattere più rigorosamente sistematico, deducendo questa teoria come un caso particolare delle relazioni metafisiche generali dell'atto e della potenza. La proprietà delle nostre conoscenze, che la Sezione II ci ha fatto riconoscere come un fatto, ci apparirebbero qui come proprietà logiche necessarie di ogni intelligenza sprovvista d'intuizione propriamente detta». J. Maréchal, Lettera inedita alla censura di Bruges (1 Maggio 1925), p. 5.

⁸² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Deduzione dell'affermazione ontologica*, pp. 317-319 [pp. 269-270]. Nel tentativo di superare le aporie della teoria critica kantiana, si sottolinea che il problema del pensiero oggettivo come tale non può non aprire alla ricerca della sua *ratio* logico-ontologica, e quindi del *logos*, e allo stesso tempo si deve rimarcare che questa ricerca non può essere circoscritta al fenomeno e all'immanenza ovvero non può non spingere verso l'assoluto ovvero verso il fondamento. A tal proposito i concetti (già aristotelici) di *potenza* ed *atto* con la connessa valenza analogica vengono indicati come fattori risolutivi per giungere all'affermazione dell'*Assoluto trascendente*. In questa prospettiva il passaggio costituisce una sorta di elemento complementare rispetto a quello immediatamente precedente (anche) per quanto concerne la questione di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove, secondo Maréchal, è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio e, più precisamente, alcuni elementi di soluzione dal punto di vista metafisico. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

⁸³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *L'affermazione nel quadro di una metafisica dell'atto e della potenza. Teoremi preparatori*, p. 321 [p. 271]. Se si considerano gli sviluppi successivi, secondo Muck, si può riscontrare «la stessa struttura logica» tra II-III. e III. Tuttavia essa sarebbe da intendere secondo una modalità prima «analitico-riduttiva» e poi «riduttiva»: questo sarebbe lo snodo che permette di giungere al «procedimento trascendentale della prova» che per altro sarebbe «senza presupposti metafisici». Si può anche concordare con questa lettura, per quanto Maréchal non sembri allontanarsi davvero da una forte matrice metafisica, almeno per il riscontro di quella omogeneità teoretica di fondo tra le parti dell'opera: essa non è sempre stata riconosciuta e qui di seguito

In questo e nel successivo sotto-paragrafo ci concentreremo sul *primo* e, soprattutto, sul *secondo* punto, il quale si configura come una ripresa – con una maggiore attenzione al logos espresso rispetto a quello implicito – di alcuni guadagni del capitolo precedente. In seguito, in linea con questa ripresa e prima di affrontare il *terzo* punto, appronteremo una riflessione ricapitolativa incentrata sulla questione del *primo principio*.

Come si è cercato di mostrare, l'oggetto affermato deve essere collegato all'oggetto direttamente rappresentato ma questo non significa che non possa essere diverso: l'affermazione nella prospettiva metafisica di Maréchal non è semplicemente una «trasposizione» nell'orizzonte ontologico della «rappresentazione intellettuale» con la sua connessa componente sensibile. Volendo tentare una sintesi si può notare che l'affermazione è sicuramente un'espressione dell'«entità» in quanto *analogica* ovvero «proporzionata» rispetto ad un «fantasma», ma in questa stessa dimensione si rivelano anche (e soprattutto) una sporgenza rispetto alla rappresentazione e un ordine ulteriore della proporzione stessa: tutto ciò riguarda per un verso quella che si può definire «conoscenza diretta» e per un altro quella che si connota propriamente come «conoscenza analogica». Come «enunciazione» di un'«essenza semplice» – per riferirci a uno degli aspetti appena indicati – essa rimanda a un qualcos'altro rispetto all'oggetto modellato dalla rappresentazione umana.

A che cosa si riferiscono dunque questi aspetti dell'affermazione? Il riferimento pertiene naturalmente alla circolarità di *a priori* e *a posteriori* e alla conoscenza delle realtà metaempiriche. Una conoscenza di questo genere non può non essere il luogo in cui una sporgenza metafisica, come quella citata, si evidenzia al massimo grado; si tratta semmai di capire meglio le modalità di questo emergere e, comprese tali modalità, pervenire criticamente a tale elemento.

Per fare ciò, in prima battuta, occorre considerare che la citata dimensione *analogica* risulta ancora una volta imprescindibile; in seconda battuta occorre, per converso, «dimensionare» adeguatamente l'approccio a questo livello. In altri termini: bisogna aprirsi all'orizzonte dell'analogia e, su questa base, operare una cernita degli aspetti da considerare – in base al loro grado d'essere – fino a negare alcuni particolari della rappresentazione concettuale, tra i quali vi sono la composizione nell'essenza e la limitazione spaziale. «Intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis»⁸⁴.

Maréchal nota che già Tommaso d'Aquino sviluppa ottimamente questo livello del logos e arriva a precisare in modo mirabile questa distinzione interna all'*analogia* – in riferimento

ne daremo un esempio. Occorre semmai evitare possibili fraintendimenti, di stampo aprioristico, che sembrano farsi largo quando l'autore indaga il rapporto tra trascendentalità e deduzione. O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Rauch, Innsbruck 1964, (Trad. ingl. *The Transcendental Method*, tr. W. D. Seidensticker, New York 1968), pp. 38, 40, 52. D'ora in poi *Die transzendente Methode*. In realtà le eventuali letture radicalizzanti della tipologia anti-esperienziale andrebbero comunque (almeno in parte) ridimensionate; ciò dovrebbe avvenire soprattutto quando esse sono inserite in una critica che trasforma l'insieme prospettico di Maréchal in una marcata frammentazione. Nella sintesi di Van Riet si sostiene che nel *Cahier V* ci sarebbe un «triplo metodo»: 1) metafisico (II-I.), che «si oppone contraddittoriamente al metodo trascendentale»; 2) «d'interpretazione logica dei processi cognitivi» (II-III.), che applica assiomi analitici della metafisica; 3) epistemologico, riguardante la riflessione del soggetto su se stesso. Il primo metodo avrebbe il proprio limite nella scarsa attenzione all'ontologia della conoscenza, la quale non è però l'oggetto immediato della sezione in cui si troverebbe questo stesso metodo; il secondo avrebbe invece un certo valore – secondo il critico – in virtù di una prova di stampo ontologista, la quale tuttavia non è certo in linea con l'argomentazione di Maréchal; il terzo infine sembra cogliere la questione dell'autoriflessione personale, ma arriva a un eccessivo scollamento dal connotato metafisico realista. G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Louvain 1946, pp. 274-275, 282, 295-297.

⁸⁴ S. Th., I, q. 10, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 322 [p. 272].

alla proporzione gnoseologica come similitudine e differenza tra l'oggetto dell'affermazione e l'oggetto della rappresentazione – quando affronta la proporzione ontologica fondamentale e riflette sulle denominazioni attribuibili a Dio. Per comodità si possono qui tralasciare le espressioni che hanno valenza esclusivamente metaforica e/o simbolica; naturalmente queste possono essere ricomprese nel discorso analogico sotto diversi aspetti, ma in questo momento della nostra indagine potrebbero non risultare rivelatrici dell'essenziale⁸⁵. Si sta insomma cercando di evitare l'attribuzione, e la predicazione, in senso non strettamente filosofico (per quanto rilevante: si pensi a espressioni come «sole di giustizia», «abisso di misericordia», ecc.) per considerare quella in cui traspare in modo più marcato il *logos* come *analogia* (già più volte considerata: sono le classiche occorrenze quali «essere, sostanza, vita, intelligenza» e altre): «*quae absolute et affirmative de Deo dicuntur*»⁸⁶.

Queste sono connotazioni che mettono in luce una doppia particolarità:

- 1) «*Significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter*»⁸⁷ ovvero significano effettivamente la sostanza divina e si predicano di Dio per proporzione metafisica;
- 2) «*deficiunt a rapraesentatione ipsius*»⁸⁸ escludono una vera rappresentazione ed evidenziano l'oggetto per una significativa distinzione nell'orizzonte dell'*analogia*.

Ciò porta ad articolare una prima considerazione circa due punti interconnessi.

Primo punto: *il livello ontologico*. Il «valore oggettivo» degli «attributi divini», il loro «significato» nell'affermazione, è effettivo ma poggia su una «rappresentazione» inevitabilmente inadeguata, nella misura in cui è costituita da un'esperienza creaturale.

Secondo punto: *il livello gnoseologico*. Affermare qualcosa di Dio, come «*Deus est vivens*», è possibile e legittimo ma deve contemporaneamente comportare la considerazione del limite conoscitivo. In altri termini: occorre avere coscienza del fatto che la nostra rappresentazione è «la stessa che conviene agli esseri finiti» e che essa è aprioricamente in difetto rispetto alla definizione di «qualcosa d'infinitamente superiore»; «*ipsum rerum principium, prout in eo praexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur*»⁸⁹.

Un'altra essenziale articolazione di questo stesso rilievo, messa in luce dall'autore, riguarda la nota distinzione – fatta trasparire già più volte – tra «significato» e «modo di significato». Da una parte è innegabile che i nomi che l'uomo può più propriamente riferire a Dio risentono sempre e comunque della 'corporeità'; dall'altra parte, tuttavia, occorre riconoscere che quest'ultima non si innesta nel significato del nome bensì nella modalità di

⁸⁵ Naturalmente non è minimamente in discussione il valore della *metafora* e del *simbolo*. La scelta è dettata essenzialmente dalla prudenza: sono fronti rilevanti e distinti, e per alcuni aspetti diversi, che meriterebbero uno spazio a parte; inoltre, pur con le dovute differenze, se consideriamo il rapporto con l'analogia essi risultano maggiormente avvicinati alla dimensione della proporzionalità rispetto a quella della proporzione che andiamo ad approfondire.

⁸⁶ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 322 [p. 272]. Considerando anche e soprattutto tale questione e in vista di un ulteriore sviluppo, possiamo provare a raccogliere i risultati di numerosi argomenti e ragguagli – circa il problema del rapporto tra forma a priori e cosa in sé – grazie a una essenziale riflessione di Melchiorre. In questa si mostra che Maréchal può superare il dualismo kantiano in forza dell'analogia, «richiamandosi appunto al principio della *compositio per similitudinem*, o della *imitatio unitatis*». La conciliazione è infatti possibile ma «può darsi solo ritornando al più radicale presupposto di una unità ultima dell'essere: un'unità che, considerando il molteplice delle differenze, non può essere intesa contrapponendo univocità ed equivocità, ma solo accedendo a una visione analogica dell'essere». Su questa base a Maréchal è possibile parlare di affinità e relazione reali tra la mente e l'oggetto; «l'effetto possibile di questo nesso o di questa parentela ontologica è poi quello di una positiva congruenza nell'atto del conoscere». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 161.

⁸⁷ *S. Th.*, I, q. 13, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 322 [p. 272].

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

significazione; «Ista nomina, quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso *significato* nominis, sed quantum ad *modum significandi*»⁹⁰.

In altri termini: non può non esservi una «parte discordante», a fronte di un «significato trascendente», nella rappresentazione concettuale e nella sua imprescindibile immanenza rispetto a un soggetto conoscente umano, il quale non è solo spirituale ma anche corporeo. In virtù dell'*analogia* dell'essere, e della conoscenza, questa rappresentazione concettuale «non è priva» di un «valore di significato nell'uso metaempirico» e, così, non lo è neppure l'affermazione; da questo stesso «uso», però, è «escluso il "modo" proprio» della rappresentazione. Nel modo rappresentativo sono infatti comprese per connessione sia le «determinazioni materiali» della sensibilità, com'è naturale, sia le «limitazioni categoriali» dell'intelletto a causa della contiguità con le precedenti determinazioni.

Una *terza* articolazione può aiutarci a completare questo primo ragionamento. Si può osservare, sempre a proposito dello stesso rilievo, che il discorso circa la dimensione dell'*analogia*, e la limitatezza congenita al sapere umano, si ripropone anche quando si considera il collegamento tra le citate nozioni di richiamo specificamente trascendente e le «nozioni astratte» degli oggetti concreti immanenti. Certo, in questo caso la modalità di significazione è di fatto meno inadeguata perché non comprende la limitazione materiale; l'«unità universale», però, è comunque connessa alla rappresentazione – nella misura in cui è astratta (rispetto a qualcosa) – ed in questo senso è «sacrificata nell'applicazione oggettiva», tanto che non può riuscire a rendere l'intensità del trascendente nella sua realtà e unicità⁹¹.

Proprio questo «scarto tra la rappresentazione universale e l'oggetto» reale ovvero, in grande sintesi, tra forma ideale e forma reale è l'aspetto ignorato da ogni ontologismo di tipo platonico: «quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credit quod forma cogniti ex necessitate sit *in cognoscente eo modo quo est cognito*»⁹².

Considerando inoltre il problema dal punto di vista della ricettività, si può affermare che l'errore del platonismo o, comunque, del realismo esagerato deriva (anche) da una interpretazione parziale del rapporto tra soggetto-*recipiente* e oggetto-*recepto*. Per le ragioni più volte addotte in favore del realismo dobbiamo riconoscere che vi è davvero «similitudine» tra «soggetto cognitivo» e «oggetto esterno» e che, anzi, non può non esservi; tuttavia è stato rimarcato più volte pure un altro aspetto e, cioè, che non si può esasperare tale similarità, prolungandola a prescindere dalla sua misura intrinseca – suggeriamo a tal proposito le analisi di Defever e di Wingendorf – e non si può misconoscere che la conoscenza in quanto «comprensione» della realtà nell'idea comporta inevitabilmente una differenza tra ideale e reale⁹³. Vale sempre il noto principio: «Intellectus species corporum, quae sunt materiales et

⁹⁰ *S. Th.*, I, q. 13, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 323 [p. 272].

⁹¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 323 [pp. 272-273].

⁹² *S. Th.*, I, q. 84, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 323 [p. 273].

⁹³ Partendo dal confronto con la critica – in merito a questa riflessione circa il realismo e la differenza tra reale e ideale – e nel pieno dell'indagine sulla natura dell'affermazione si può cercare di fornire un approfondimento breve ma incisivo di quella complessa questione dell'intuizione che è stata (e verrà) più volte richiamata. In particolare possiamo segnalare l'analisi compiuta da Defever: il tentativo di connotare adeguatamente il concetto di intuizione in Maréchal porta l'autore a cogliere l'effettiva distanza tra questo stesso tentativo e la pretesa, esplicita o implicita, di ogni intuizionismo radicale e di ogni ontologismo platonico-cartesiano: «intelligenza che dispone di idee innate». La questione non si può ridurre alla semplice affermazione o alla altrettanto semplice negazione di un'intuizione ontologica, soprattutto se prima non si sono specificati adeguatamente i termini ovvero l'intensività attribuita al concetto. «Una intuizione riflessiva è una 'vera intuizione ontologica' che ci fa cogliere per immediazione ciò che era già vissuto nella conoscenza diretta. Anche una critica che parte da un'intuizione riflessiva parte in realtà da un'esperienza diretta: nella riflessione questa si esplicita, vi si manifesta come necessaria, ontologica, privilegiata. E perciò il P. Maréchal, pur dichiarando la nostra intelligenza come non intuitiva del suo oggetto, vale a dire senza l'idea innata, ammette una certa intuitività 'incoativa', 'tendenziale'». Anzi, Defever arriva ad articolare una giustificazione di tale dimensione per contrastare coloro che fraintendono e attaccano Maréchal – in questo gruppo si ritiene di poter collocare, ad esempio, de Vries

mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter *secundum modum suum*: nam *receptum est in recipiente per modum recipientis*⁹⁴. Il significato, ovvero il «*ciò che*» come oggetto di riferimento, è espresso in modo oggettivo nell'affermazione e di per sé è «indipendente» dal «modo particolare» proprio della concettualizzazione prodotta dall'intelligenza umana; ma questo stesso significato non può essere raggiunto a prescindere dal modo della rappresentazione e quindi, in un senso indiretto, risente della limitazione del soggetto ricettore: «*Scitum est in sciente secundum modum scientis*»⁹⁵.

In definitiva sia la connessione sia la non commensurabilità dell'oggetto (reale) dell'affermazione rispetto a quello (ideale), della rappresentazione-conoscenza, sono ricondotte da Maréchal alla condizione di sinolo del soggetto. Il «modo specifico dell'intelletto riflette» la natura umana nella sua interezza, secondo l'*analogia*, e quindi, da un punto di vista critico-funzionale, si 'compone' sia dell'aspetto spirituale sia di quello materiale. Questi aspetti sono già stati variamente richiamati a proposito del rapporto tra il senso e l'intelligenza: «l'intelletto è immateriale» – atto secondo proprio di un atto primo immateriale – ma «estrinsecamente dipendente dalla sensibilità» in forza della sinolicità del soggetto. Naturalmente «questo duplice carattere» si ritrova nel «concetto», in quanto «prodotto dell'intelletto», ed è attraverso questo che esso riemerge nell'affermazione. Il concetto assume infatti una duplice forma: l'«universalità» e la «moltiplicabilità numerica». La prima deriva dall'unità «immateriale» dell'intelletto e approssima l'essenza, nella dematerializzazione, senza raggiungerla in pieno; la seconda è la ricaduta formale della quantità derivante dall'apporto della sensibilità e, quindi, dalla convergenza con il fantasma.

(*Intuition und Abstraktion. Gedanken zum Aufbau der Erkenntnistheorie*, in «Scholastik», 5 (1930)) – a causa della concezione di questa facoltà e della sua supposta autonomia. Da parte sua l'autore tende forse a massimizzare alcuni aspetti di questo versante – in questo può sembrare quasi adottare una modalità simile a quella descritta e criticata dal citato de Vries – e a staccare la funzione intuitiva dal livello della virtualità; d'altra parte non fa venire meno il riconoscimento della parzialità e della relatività dell'intuizione. Probabilmente il rischio delle interpretazioni che evidenziano con forza la dimensione intuitiva, all'interno della teoria della conoscenza di Maréchal, è costituito dalla maggiore facilità con cui possono passare dal riconoscere nell'intuizione un elemento necessario-e-insufficiente di contatto trascendentale (con l'essenza) all'attribuirle un effettivo potere di conoscenza diretta della forma e dell'atto. In grande sintesi: esistono letture gnoseologiche (più o meno) opposte a quella appena sostenuta e queste sono inficiate da una certa contraddizione – cioè dall'impossibilità di rendere ragione dell'oggettività, della necessità e dell'universalità – in merito alla natura della conoscenza; anche nel caso citato, tuttavia, vi è un problema, perché occorre evitare quella lettura della dimensione intuitiva che, al di là di una sua eventuale caratterizzazione anche «riflessiva», porta a sostenere che essa risulta capace di penetrare «fino all'oggetto stesso» ma soprattutto che risulta esserlo senza necessitare di ulteriori elementi. A rincalzo dell'ipotesi critica presentata, comunque, occorre notare che questo rischio è ridotto nella misura in cui non viene negato né l'orizzonte analogico né il rapporto forma-dinamismo nella costituzione dell'oggetto immanente. J. Defever, *La preuve réelle de Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris 1953, pp. 131-132. Quando infatti Maréchal parla di intuizione nel senso relativo della virtualità conoscitiva sottesa alla intelligenza, e alla sua azione, egli riconosce sempre in questa l'unica vera intuizione ontologica: il contatto trascendentale del soggetto come agente conoscente rispetto alla realtà dell'oggetto; cfr. J. Maréchal, *Au seuil de la métaphysique*, cit., p. 173. A tal proposito, contro le accuse rivolte a Maréchal, risultano preziose le notazioni di Wingendorf. Riguardo alla denuncia di un'eccessiva permissività nei confronti delle ristrettezze della teoria critica – ristrettezze rispetto alla possibilità (e necessità) della metafisica – questo autore rimarca che uno scopo della ricerca maréchaliana non era una semplice integrazione o, peggio, una riduzione della metafisica della verità, bensì la caratterizzazione della «conoscenza stessa come struttura di rapporti ontologici intercorrenti tra soggetto e oggetto». Contro le obiezioni specifiche rivolte a Maréchal da de Vries, l'autore fa notare che l'intuizione ontologica di cui si parla, lungi dall'essere un avallo dell'innatismo o dell'intuizionismo, è in definitiva l'evidenza originaria in cui l'io si dà a se stesso come realtà (pensante): è per un verso intuizione ma è soprattutto quella riflessione sulle condizioni di possibilità del dinamismo, a partire dalla coscienza, che rivela la necessità sia del collegamento con la realtà (pensata) sia, in questo medesimo solco, di quella *tendenziale* e virtuale *presenza* del fondamento ovvero dell'*Essere*. E. Wingendorf, *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis*, cit., pp. 5-6, 182 ss.

⁹⁴ *S. Th.*, I, q. 84, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 323 [p. 273].

⁹⁵ *S. Th.*, I, q. 14, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 324 [p. 273].

Dunque la «forma astratta» e, derivatamente, l'affermazione «oscillano» (in senso lato) «tra due piani dell'essere» in virtù della citata connotazione del soggetto come sinolo, la cui forma è immateriale, ovvero sono sempre tese tra «il piano intelligibile e il piano materiale»⁹⁶. Ciò che si intende così sostenere – se si analizza il dettato di Maréchal – riguarda sempre la possibilità di convergenza tra critica e metafisica: in questo caso si evidenzia che la forma astratta non può non dipendere sia dal principio formale sia dal principio materiale delle realtà in gioco, del soggetto e dell'oggetto, e che ciò significa riconoscere la necessità di trovare i nessi tra un'analisi del «fenomeno» e una del «noumeno»; inoltre occorre considerare che non si può comprendere l'aspetto formale della conoscenza senza considerare quello dinamico e viceversa. Da una parte tale forma, quando «diventa» «trascendente» e viene sfruttata in una predicazione di trascendenza nella corrispondente affermazione («Dio è *vivente, agente*»), «rimane comunque "rappresentata"», nella nostra mente, come moltiplicabile: essa non coglie l'unicità dell'essere trascendente e nel suo essere universale risulta per altro verso moltiplicabile. Dall'altra parte la stessa forma, quando «diventa» individuazione materiale («Pietro è *vivente, agente*») rimane comunque «presente all'intelletto come universale»: essa non esaurisce l'essenza specifica delle realtà immanenti ed è sempre aperta all'universalità⁹⁷.

«Haec propositio *intellectus intelligens rem aliter quam sit est falsus*, est duplex ex eo quod hoc adverbium, *aliter*, potest determinare hoc verbum, *intelligens*, ex parte intellecti vel ex parte intelligentis»⁹⁸

In sintesi: per quanto concerne l'oggetto, la significazione dell'affermazione riporta l'effettività della realtà; per quanto concerne il soggetto, la significazione dell'affermazione risente della materialità dello stesso soggetto e – come si può notare in particolare quando si parla di Dio e della sua massima semplicità – non si può non distinguere tra la 'cosa' significata (semplice) e il 'modo' di significarla (composito).

«Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, *non dicit eum esse compositum sed simplicem*»⁹⁹

e

«Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster *res materiales infra se* existentes, intelligit immaterialiter non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit *simplicia quae sunt supra se*, intelligit ea secundum modum suum, scilicet compositae, non tamen quod intelligat ea esse composita»¹⁰⁰

Dunque per comprendere l'analogia sottesa al logos espresso risulta importante sia tenere presente il collegamento sia avere chiara la disgiunzione tra i due fattori di base: l'affermazione oggettiva, o «*id quod*», e il modo della rappresentazione, o «*id quo*» o, meglio, «*secundum quod*». Maréchal è chiaro nel sottolineare questi fattori: nella rappresentazione

⁹⁶ L'espressione è peculiare e indica ciò che oscilla («flotte») in quanto si radica in cause e principi eterogenei, i quali però sono in relazione, e in quanto presenta anche uno specifico carattere dinamico nella sua origine.

⁹⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 324 [p. 273].

⁹⁸ *S. Th.*, I, q. 13, a. 12 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 324 [p. 274].

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

come tale si può (e si deve) riconoscere una certa proporzione, ma non si può trovare la legge ultima o la misura oggettiva dell'affermazione vera¹⁰¹.

Il giudizio e, formalmente, l'affermazione esprimono la realtà, ma non perché esprimono banalmente il dato bensì perché lo introducono «in un rapporto di verità logica». Kant per molti versi esprime al meglio questa prospettiva; egli risulta però in difficoltà nel riconoscere che il giudizio e l'affermazione aprono definitivamente alla componente *noumenica* e che, sulla base di questa apertura, essi ri-costituiscono il dato nell'«oggetto intelligibile». Occorre invece riconoscere che per arrivare a questo effetto, in grande sintesi, il «dato» è sussunto sotto l'idea d'essere nella sua valenza «trascendentale e necessariamente oggettiva»: esso diventa conoscenza dell'essenziale nella forma espressiva «questa cosa è». D'altra parte, come è stato spesso evidenziato, il concetto classico di trascendentale implica una dipendenza della conoscibilità dall'essere: «Unumquodque, in quantum habet de *esse*, in tantum est *cognoscibile*»¹⁰². Di fatto, inoltre, questa è la misura fondamentale del realismo antico¹⁰³.

Stante questa dimensione trascendentale, e richiamando le riflessioni sull'analogia a livello reale e a livello ideale, per comprendere meglio la natura dell'affermazione resta da chiarire il *secondo punto* citato all'inizio: occorre approfondire ulteriormente il «modo d'essere» dell'oggetto affermato e, soprattutto, l'analogia come somiglianza e discontinuità tra il «modo d'essere» nel pensiero e il «modo d'essere» nella realtà.

In effetti il rilievo circa la differenza tra i due modi, su base analogica, è così basilare che conserva comunque il suo valore anche in una prospettiva “ridotta” al fenomeno: in questo caso emerge nella misura in cui ci si interroga sul “significato” assunto «*necessariamente* dai nostri contenuti di pensiero»¹⁰⁴. La conseguenza più diretta che si può cominciare a trarre si riassume nel fatto che l'estensione dell'essere, significato, rappresenta in sostanza la misura oggettiva dell'affermazione. Proprio questo progetto, queste premesse e questa conseguenza speculativa ci spingono inevitabilmente a recuperare ed a integrare, insieme a Maréchal, alcune delle significative argomentazioni sviluppate nel capitolo precedente.

Innanzitutto l'autore rimanda ad alcuni guadagni classici circa il *logos*. Tommaso d'Aquino e, ancora prima, Aristotele hanno individuato una gradualità tra i diversi piani di riferimento della nozione d'essere¹⁰⁵. Nello specifico essi sono partiti dalla ricognizione sull'*analogia* dell'essere e sono arrivati a constatare sia che l'essere non può non essere sia che «non ogni cosa è» nello stesso modo (e nello stesso tempo) e soprattutto «allo stesso grado». A questo proposito, come abbiamo indicato nel capitolo precedente e come vedremo ancora sia in questo sia nel successivo, occorre osservare che in Maréchal si dà un

¹⁰¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, *L'oggetto dell'affermazione e l'oggetto della rappresentazione*, cit., pp. 321-325 [pp. 271-274].

¹⁰² *S. Th.*, I, q. 16, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 325, n. 1 [pp. 274, n. 1].

¹⁰³ Uno scopo della convergenza tra filosofia critica e metafisica di trascendenza è ben colto da Muck. Egli si preoccupa di rendere conto, attraverso la dottrina di Maréchal, di una prova trascendentale che sia avulsa da presupposti metafisici e che tuttavia sia capace di mostrare la necessità della metafisica. Forse rischia di concedere troppo all'intuizione come passaggio diretto – come si può notare, ci sentiremmo di insistere di più su analogia ed esperienza – e di non tenere sufficientemente distinti l'impossibilità di negare il giudizio, nel suo valore logico-ontologico, da una supposta impossibilità che tale atto non corrisponda alla verità. Tuttavia, in termini non sempre immediati, egli individua un punto importante e pone in luce una conclusione che a sua volta solleva una questione rilevante: per alcuni versi, guardando alla riflessione di Maréchal, è da ritenersi che «ogni giudizio universale direttamente evidente che esprime un'intuizione essenziale sia trascendentalmente deducibile». O. Muck, *Die transzendente Methode*, cit., pp. 13-15, 38, 61, 75-76, 83, 88.

¹⁰⁴ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 325, n. 1 [pp. 274-275, n. 1].

¹⁰⁵ Per avere un quadro della ricostruzione storico-filosofica di Maréchal, a tale proposito, si possono considerare J. Maréchal, *PdM*, I, cit., pp. 88-90 e pp. 105-107: nel primo riferimento (Libro II, Capitolo III) sono riportate le riflessioni in merito al rapporto tra l'essenza e l'essere in Aristotele e alla prima delineazione del realismo moderato; nel secondo riferimento (Libro III, Capitolo II) si guarda al realismo moderato – e alla sua accezione di ontologia della conoscenza – nella dottrina metafisica di Tommaso d'Aquino.

presupposto essenziale ma non sempre chiaro e articolato: la *gradualità*, sia in un impianto aristotelico sia in uno tomista, si dà a fronte di una *differenza ontologica* tra l'essere e l'Essere ovvero non prevale sull'aspetto di separazione dei piani che si dà tra effetto e Causa. Da parte degli autori classici indicati, in sostanza, è stato sottolineato che la realtà e la corrispondente predicazione d'essere possono essere tradotte nei termini della non-contraddizione, ma questa implica una serie di ulteriori valutazioni; per esempio la non-contraddittorietà da una parte esclude la equivocazione e dall'altra parte non può avere valenza univoca o solo formale-soggettiva. Sia la realtà sia l'affermazione devono essere pensate in un orizzonte di senso e non possono che essere comprese tra una «pienezza assoluta» e una «possibilità minima».

Questi ultimi sono appunto i poli della scala *analogica*. Come abbiamo appena ricordato questa va dall'esistenza minima, anzi dalla possibilità d'esistenza, all'essere stesso, il quale però è trascendente: l'argomentazione *ex gradu* applicata all'essere porta infatti ad un *maximum* che è il solo vero essere, anche se non è la sola realtà esistente. Secondo l'autore quindi – come osservato più volte – i poli citati possono essere efficacemente intesi se viene esplicitato il loro riferimento a una precisa connotazione dell'analogia (non a qualunque analogia) e, cioè, alla dottrina dell'atto e della potenza. Da una parte troviamo dunque l'essere stesso ovvero l'Atto puro, in quanto eminenza e pienezza d'essere, il quale costituisce l'analogato principale e quindi la polarità fondamentale; dall'altra parte si ha invece la semplice possibilità d'essere ovvero la pura possibilità, in quanto livello improprio e minimo dell'esistenza in generale, la quale rappresenta una condizione intrinseca a tutti gli analogati secondari.

Affrontando la questione nella consueta prospettiva logico-ontologica, si deve concludere assieme a Maréchal che ci si trova sempre in sotteso riferimento al reale in quanto tale – in particolare se si considera l'affermazione in senso oggettivo – ma ciò può comportare termini ben diversi pur senza sfociare nell'equivocità. Nello specifico abbiamo considerato proprio i termini estremi ovvero l'atto come «realtà compiuta dell'essere», da un lato, e dall'altro lato la potenza come «possibilità reale dell'essere». Dal momento che la realizzazione dell'essere si configura *analogicamente*, questo naturalmente non può non riverberarsi sulla predicazione. Per comprendere meglio questi punti, però, occorre chiedersi che cosa si ricava, in prima battuta, da questo ragguaglio teoretico. Se si considera il dettaglio ontologico appena esposto, si può capire che

L'essere si realizza, tra questi due poli, secondo proporzioni diverse, graduate, di atto e potenza e proprio per questo è essenzialmente un *divenire* (un atto ancora in potenza rispetto a una perfezione ulteriore)¹⁰⁶.

Tale è la realtà essenziale del *divenire*, realtà che è e non è (secondo il prima e il dopo), e questa condizione si ritrova nella natura dell'affermazione. Il divenire si rivela così come un atto che è anche una potenza – almeno rispetto ad una perfezione ulteriore – ed è in questo senso che si spiega la sua possibilità di intellesione, e di oggettivazione, e la stessa possibilità del dinamismo intellettuale¹⁰⁷.

Per scandire teoricamente i fattori basilari di questo punto e, in definitiva, per rendere ragione del modo di intendere il divenire in generale e in senso conoscitivo, l'autore si vale di tre equivalenze concatenate, proprie dell'orizzonte analogico, tratte dalla dottrina di Tommaso d'Aquino. Esse costituiscono una forma di esplicitazione tematica del fondamento (prima) e del livello trascendentale (seconda e terza) della metafisica: attraverso questa sintesi di alcuni caratteri del *logos* è appunto possibile radicare in senso ontologico il discorso sul giudizio e sull'affermazione.

¹⁰⁶ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 326 [p. 275].

¹⁰⁷ Cfr. *ibi*, *L'attualità dell'oggetto, misura dell'affermazione*, pp. 325-326 [pp. 274-275].

Prima equivalenza. «Il valore d'essere di un oggetto», espresso nell'affermazione oggettiva, è *analogo* al «grado di attualità» dell'oggetto stesso ovvero è commisurato all'atto, equivalente in senso orizzontale e ugualmente proporzionato in senso verticale. In altri termini si può osservare che: 1) non può non darsi l'equivalenza essere-atto, pur nella innegabile distinzione dei termini; 2) essa non può non seguire l'attribuzione-proporzione d'essere. Infatti l'orizzonte teoretico delineato, sotteso ai punti indicati, richiama chiaramente il concetto dell'*actus essendi* e questo dovrebbe ormai risultare abbastanza fruibile: l'atto (primo) è in quanto è l'essere nella sua realtà attuale ovvero l'*essere* in atto; l'essere (reale) è in quanto è la realtà *attuale* dell'essere ovvero l'*atto* d'essere. Da questa base di corrispondenza si può cogliere il passaggio dal primo al secondo punto e, così, arrivare a connotare meglio il fulcro della differenza ontologica; se infatti si segue l'*analogia*, la quale è propria dell'essere come dell'atto, non si può non arrivare a concludere che

Ciò che è sovranamente essere è eminentemente in atto, e viceversa¹⁰⁸.

In effetti abbiamo visto che ciò, nella struttura della dimostrazione dell'esistenza di Dio, emerge necessariamente. Il discorso metafisico parte (naturalmente) a posteriori, dagli enti, e ci conduce – per la via analogica della *positività*, *negazione* ed *eminenza* – a riconoscere lo stesso *Essere* sussistente e, nel processo, a collegare alcuni guadagni metafisici fondamentali circa l'atto e l'*Atto*: se A) lo stesso essere è la perfezione totale partecipata effettivamente da tutti gli enti in atto, che non sono l'atto d'essere, e se B) non vi è attualità se non in quanto vi è essere, allora C) lo stesso essere è l'attualità stessa, l'attualità partecipata da tutto l'esistente che non è l'essere. Il percorso analogico-inferenziale ci porta in sostanza a concludere che lo stesso *Essere sussistente* è l'*Atto d'essere* e che, in quanto tale, è l'*essere* a fondamento di ogni *atto* reale e ideale. «Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse»¹⁰⁹; «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»¹¹⁰. In definitiva «nell'ordine dell'essere», il quale costituisce la base dell'ordine trascendentale – cioè dell'intelligibile e dell'intelligenza – e il fondamento dell'ordine del divenire, «la priorità» logico-ontologica «assoluta spetta all'atto» nella misura in cui è atto ed esclude, allo stesso tempo, la potenza. Proprio sviluppando simili rilievi speculativi siamo giunti in più modi ad affermare una conclusione dirimente: il “primo Ente” ovvero l'«essere primo», proprio in quanto è l'essere stesso e cioè l'*ipsum Esse subsistens*, è la polarità suprema e trascendente dell'*analogia* nonché il termine totale e universale – «il tipo supremo dell'analogia universale» – e deve dunque essere l'Atto nel senso di *atto puro*, scevro di ogni potenza (passiva); solo questa autentica attualità dell'essere può essere all'origine di ogni atto (e possibilità) d'essere¹¹¹. «Necesse est id quod est *primum ens*, esse in actu et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia, quam actus, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu»¹¹².

Seconda equivalenza. L'intelligibilità dell'oggetto, in senso assoluto e trascendentale, non può che essere *analogo* al grado di attualità dell'oggetto stesso e quindi commisurata in senso orizzontale e in senso verticale. Sulla basilare corrispondenza di caratura analogica, quella «dell'*atto* e dell'*essere*», si innesta infatti una seconda e (in realtà) duplice corrispondenza: il

¹⁰⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 326 [p. 275].

¹⁰⁹ *S. Th.*, I, q. 3, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 326 [p. 275].

¹¹⁰ *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 326 [p. 275].

¹¹¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 326 [pp. 275-276].

¹¹² *S. Th.*, I, q. 3, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 326 [pp. 275-276].

punto centrale di questa equivalenza consiste nel fatto che l'intelligibilità e l'intelligenza si trovano implicate nell'essere in modo diretto. Come si arriva a questa seconda affermazione dalla precedente? Abbiamo cercato di mostrare, andando anche oltre il discorso esplicito e sintetico di Maréchal, che per un verso l'attualità si identifica con l'essere nella dimensione dell'*atto d'essere* e che, per altro verso, è in analogia con l'essere se viene considerata a partire dal binomio potenza-atto: nella misura in cui si dà l'atto non si dà la potenza proprio perché si dà l'essere (non la sua potenza) ovvero ci si avvicina all'*essere stesso*; se l'attualità è *analogica* all'essere nel senso indicato, cioè in quanto è «la misura dell'*essere*» nella sua realtà, allora per conseguenza essa è anche «la misura dell'*intelligibilità*» nell'oggetto e – terza equivalenza – «la misura» dell'intelligenza come «*potere conoscitivo*» nel soggetto. In altri termini: nella stessa misura in cui l'intelligibilità, che non può non rimandare all'intelligenza, esprime una caratteristica coestensiva dell'essere, almeno secondo la dottrina tomista di Maréchal, essa esprime anche una caratteristica dell'atto (d'essere).

Proviamo a esplicitare questi passaggi attraverso una sotto-articolazione.

Consideriamo prima il *livello ontologico generale* (della *seconda equivalenza*). L'intelligibile in *potenza* in effetti è la stessa realtà e quindi, a livello generale, è l'essere in atto quando è considerato in riferimento all'atto della sua effettiva intellesione.

Consideriamo adesso il *grado ontologico massimo* (della *seconda equivalenza*). Se si arriva a riconoscere in Dio l'Essere sussistente – come ricordato nell'*equivalenza precedente* – non si può non riconoscere parimenti l'Atto puro e, contemporaneamente, non si può non concludere che (solo) in questo atto perfetto e trascendente, cioè privo di limitazioni e distinzioni reali, l'intelligibile e l'intelligenza si identificano: (solo) nella Trascendenza si trova così la ragione di ogni trascendentale, il massimo grado trascendentale che, appunto, è costituito da Dio in quanto Intelligibilità e Intelligenza; «Dicendum quod, *cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu*, Deus, qui est actus purus, absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est»¹¹³.

Naturalmente, come nella prima equivalenza, per completare il quadro si può, o meglio si deve, considerare pure la questione della potenza *in sé*. Se A) «l'indeterminato in quanto tale» non può essere oggetto di conoscenza e se, per l'appunto, B) esso è un modo per indicare la potenza proprio in quanto non-essere (determinato), allora C) deve valere l'osservazione per cui la potenza, che in effetti non indica in sé l'essere ma solo il poter-essere, è conoscibile solo in virtù dell'atto ovvero degli atti *dei quali e per i quali* è potenza.

Inoltre, a rincalzo di tale equivalenza trascendentale-atto d'essere, si possono fare almeno due osservazioni. 1) Da una parte lo stesso intelletto, almeno in quanto intelletto agente, è in atto – è atto secondo rispetto alla sostanza in quanto atto primo ed è il primo atto della conoscenza – e 2) dall'altra parte le stesse realtà conosciute non possono non essere in atto: «Et hujus causa est quia intellectus actus est. Et ideo ea, quae intelliguntur, oportet esse actu. Propter quod, *ex actu cognoscitur potentia*»¹¹⁴. Il discorso può essere anzi esteso anche alla causa «materiale» (e a quella formale). Come? Tale causa può essere considerata principio d'essere – è anzi indicata come una delle (due) cause interne dell'ente – così come può essere considerata principio anche la «potenza» cui è *analogica*; tuttavia questa attribuzione può avvenire solo in termini minimi, infatti non in tutte le realtà si dà la materialità (e non in tutte le realtà si dà la potenza). Inoltre non si dà mai la materia senza la forma – la quale è analoga all'atto – mentre vale la condizione contraria; questo porta a concludere che la effettiva conoscibilità della materialità è nulla. La causa materiale è totalmente priva di intelligibilità in quanto A) «fondamento dell'individualità numerica» al modo della quantità, ma non dell'individualità sostanziale, e B) «grado inferiore» della stessa potenza. Per questo si arriva ad affermare una conclusione 'estrema': se la materia può essere conosciuta solo attraverso la

¹¹³ S. Th., I, q. 12, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 327 [p. 276].

¹¹⁴ In *IX Metaph. Lect. 10* citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 327 [p. 276].

forma, ovvero con la causa interna che si trova in *analogia* con l'attualità, allora «Dio stesso» conosce le essenze delle altre realtà nel suo essere in quanto Creatore ma, nello specifico, conosce la materia come «correlativa alla forma» e la potenza della forma finita «come limitazione» della forma piena ovvero come limite «dell'atto» e quindi «dell'essere»¹¹⁵.

Terza equivalenza. Il «potere conoscitivo» del soggetto, in quanto *espressivo* della sostanza del soggetto e «comprensivo» dell'intelligibilità dell'oggetto, non può che essere *analogo* e commisurato al grado di attualità del soggetto stesso. Come accennato precedentemente, infatti, sulla medesima corrispondenza fondamentale di carattere analogico, quella di *atto* ed *essere*, e in piena corrispondenza con la seconda equivalenza, quella di *atto* e di *intelligibilità*, si innesta la terza: l'attualità è (anche) misura dell'intelligenza come atto intrinseco della realtà del soggetto e porta, al massimo grado ontologico e trascendentale, a Dio in quanto (Intelligibilità e) Intelligenza.

Come si può articolare questa equivalenza? Innanzitutto specifichiamo che l'attualità di un soggetto è l'attualità di una sostanza autenticamente immateriale e, cioè, non 'solo' la non-materialità intrinseca a qualunque forma: è quella semplicità che permette l'apertura alla realtà e la capacità d'infinito ovvero l'indivisibilità che connota l'essere persona; questa attualità immateriale, che è propria della forma umana, non può non riverberarsi in ogni espressione del soggetto. Di conseguenza essa, proprio in quanto indica la vera immaterialità formale, è ciò che A) impone una distanza ontologica rispetto alla materia, in quanto principio potenziale e quantificabile, e che in questa marcata differenza tra le cause interne B) definisce il grado di ogni attività. Per capire questo ultimo punto occorre considerare che le attività derivano dall'essere e quindi sono atti secondi rispetto alla sostanza, considerata in quanto atto primo sostanziale, a cominciare da quelle più proprie del soggetto. Con questo *a cominciare* si intende naturalmente rimandare alla conoscenza in quanto atto primo (operativo) rispetto alle altre attività soggettive; la materia infatti è principio «di passività» ed è «legata all'"hic et nunc"», mentre la conoscenza espressa nell'affermazione autentica è dinamicità, attività, e richiede «universalità» e «virtualità». «*Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis*»¹¹⁶.

Proprio nel seguire queste considerazioni di Tommaso d'Aquino, Maréchal cerca ancora una volta di mostrare come si può approfondire quello stesso rilievo *analogico* che è emerso a proposito dell'essere, dell'attualità e dell'intelligibilità. Se A) la conoscenza rivela un'ulteriorità rispetto alla materia e alla sua potenzialità, cioè un'attualità che è tanto più alta quanto meno è materiale, e se B) per spiegare il divenire come potenza-e-atto si deve trarre a una realtà che è solo atto, allora C) si può arrivare a dedurre *direttamente* – per alcuni versi già sulla scorta di Aristotele – l'*intelligenza* di Dio ovvero Dio in quanto Intelligenza. Si consideri infatti la maggiore perfezione attuale dell'essere intelligente rispetto all'essere non-intelligente: dalla natura divina in quanto motore assolutamente immobile e quindi assolutamente primo, nell'ordine (trascendente) delle cause dell'essere, e dalla sua *attualità sovrana* non può che discendere il riconoscimento dell'intelligenza immobile, trascendente e puramente attuale. In sostanza non si può non ricavare l'*Intelligenza* di Dio dal suo essere l'*Atto puro* ovvero l'*Essere stesso*¹¹⁷.

Provando a fare una sintesi in termini funzionali e (relativamente) più vicini alla prospettiva kantiana, si possono avanzare due conclusioni: A) il vero giudizio è tale se è costituito sulla base di una vera affermazione e quindi di una logica *reale*; B) questa implica una dimensione noumenica che, alla fine, non può non essere riconosciuta come trascendentale sulla base di un orizzonte ontologico. Si deve allora riconsiderare attentamente questo dinamismo dell'affermazione nella sua problematicità di base e, cioè, in quanto

¹¹⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 326-327 [p. 276].

¹¹⁶ *S. Th.*, I, q. 14, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 327 [pp. 276-277].

¹¹⁷ Cfr. *S. c. G.*, I, 44 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 327 [p. 277].

divenire (intellettivo) rispetto al divenire (reale); proprio per spiegare questo aspetto della realtà occorre 'ri-considerarlo' in quanto passaggio dalla potenza all'atto e in quanto attività su base analogica.

Proprio al fine di compiere questo passaggio sono state proposte le tre equivalenze, di derivazione scolastica, che possono parimenti essere sintetizzate attraverso il loro apporto per il superamento del criticismo¹¹⁸.

Prima equivalenza: «l'affermazione oggettiva è misurata dall'essere» cui è *analogica* ovvero è un'attualità ideale in quanto è commisurata all'«attualità dell'oggetto».

Seconda equivalenza: «la misura dell'attualità dell'oggetto è» contemporaneamente (e trascendentalmente) «la misura della sua intelligibilità».

Terza equivalenza: «la misura d'attualità del soggetto è» contemporaneamente (e trascendentalmente) «la misura della sua intelligenza»¹¹⁹.

Proponiamo ora una prima *ricapitolazione tematica* – rimandiamo la conclusione vera a propria di qualche pagina – e suggeriamo una riflessione complementare, per alcuni versi di caratura ipotetica, che può aiutare a completare il quadro teoretico.

Abbiamo considerato il discorso circa l'affermazione tentando di far emergere l'orizzonte metafisico che latita nella prospettiva critica. Per evitare alcune difficoltà, nello specifico, ci siamo concentrati su elementi di base quali l'attualità, l'intelligibilità e l'intelligenza ma il tutto è stato affrontato soprattutto in forza degli estremi della scala analogica. All'interno della ricognizione sul *logos*, sulla dimensione *analogica* di essere e verità secondo Maréchal, possiamo e per alcuni versi dobbiamo "collocare", e delineare, meglio la natura della «*nostra* conoscenza», in quanto conoscenza «affermativa e non intuitiva».

Arrivare a rilevare che l'autentica affermazione esprime l'autentica conoscenza e che questa è «l'incontro immanente dell'attualità del soggetto» (come intelligenza) «con l'attualità dell'oggetto» (come intelligibilità), infatti, porta a riconoscere allo stesso tempo una serie di importanti somiglianze e differenze tra i livelli analogici. Inoltre, ancora una volta, sono state richiamate argomentazioni del capitolo precedente e queste hanno fatto trasparire l'opportunità di continuare l'approfondimento. In effetti tutto ciò apre a un'ulteriore ricapitolazione, a proposito del rapporto tra affermazione ed essere, ma questo sarà oggetto del prossimo paragrafo; per il momento riprendiamo alcuni punti essenziali per una questione più circoscritta.

Innanzitutto possiamo ricordare alcuni guadagni rilevanti e concatenati che abbiamo conseguito seguendo Maréchal; in particolare abbiamo riguadagnato alcune connotazioni dell'analogato *principale* per rendere ragione dell'affermazione come verità espressa. Dio è l'Essere «sussistente perfetto», l'identità di essere ed essenza nonché di natura ed azione, e nel suo essere «totalmente atto» deve anche essere identità di «intellezione in atto e intelligibile in atto». Che cosa implica ciò? Egli è la sola realtà che si conosce perfettamente e che, come Causa e attualità creatrice, «conosce perfettamente in se stesso tutte le cose possibili o esistenti»¹²⁰. In ogni altra realtà «l'atto si mescola alla potenza», *analogamente* a come l'essere si mescola all'essenza, e la «forma» essenziale è insieme e "paradossalmente" principio d'essere e limitazione dello stesso; anzi, proprio per questi motivi, tale livello d'esistenza (immanente) risulterebbe insensato, aprioricamente inconoscibile e ancor meno esprimibile se fosse indicato come l'unico esistente e, cioè, se non si riconoscesse la sua dipendenza dalla Trascendenza prima richiamata.

¹¹⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *L'attualità dell'oggetto, misura dell'affermazione. Triplice equivalenza posta da Tommaso d'Aquino*, pp. 326-328 [pp. 275-277].

¹¹⁹ *Ibi*, p. 328 [p. 277].

¹²⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, 2, 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 328 [p. 277].

In questa sottolineatura teoretica di base analogica abbiamo tralasciato apposta un aspetto *complementare*, già più volte sfruttato da Maréchal, e proprio questo ora può fornirci l'occasione per ampliare l'orizzonte (analogico) e ottenere un significativo ragguaglio. Si tratta della dimensione angelica ovvero, per quanto concerne l'*ipotesi filosofica*, il livello delle forme create pienamente realizzate.

Naturalmente si potrebbe (ri)presentare una legittima obiezione: tutto questo è davvero utile per il recupero del pensiero di Kant? Possiamo concedere che questo genere di approfondimenti non comporta lo stesso grado di necessità di altri e, tuttavia, permette di avere un quadro più completo. Per quanto insomma tale discorso possa continuare a sembrare distante da riflessioni che prendono le mosse dalla critica kantiana, anche in questo caso una simile impressione non sarebbe del tutto corretta; diciamo, meglio, che si tratta del tentativo di definire maggiormente alcuni termini di natura metafisica che rientrano (anche) nel recupero del discorso critico. Quando infatti la citata forma essenziale, come principio e limitazione dell'atto, è realizzata in «pienezza» – quando cioè l'essere attua l'essenza in modo completo – ci sottopone una questione problematica importante circa un limite (non temporale): essa non può rientrare nella mera contingenza immanente, e in molte delle sue connotazioni, in quanto è davvero «sussistente».

Che cosa significa? In sostanza una simile forma non può essere in sé necessaria, in quanto non è lo stesso essere sussistente, ma è caratterizzata da un'esistenza senza fine in quanto la sua piena attualità è necessaria per partecipazione. Questo è appunto il caso delle realtà angeliche: in queste la forma rimane «certamente in potenza» rispetto alle perfezioni accidentali, ed è impossibilitata a guadagnare la totalità dell'essere dal momento che non è comunque l'Essere, ma al contempo – a differenza di quanto capita alla forma umana – è «perfettamente in atto» rispetto «alla sua essenza» o «grado naturale d'essere»¹²¹.

Quale conseguenza si ha sul piano gnoseologico e come incide sulla nostra indagine specifica? In sintesi: l'angelo non può conoscersi perfettamente, così come l'uomo, e questo è un aspetto intrinseco alla creaturalità e, cioè, alla condizione di dipendenza nell'ordine causale dell'essere; a differenza del soggetto umano, tuttavia, l'angelo non necessita della discorsività che si traduce nell'affermazione, per giungere alla conoscenza e portare a compimento l'autocoscienza, e dunque questa ulteriore limitazione, all'interno della sfera dello spirito, è propria solo dell'uomo.

Perché? La forma angelica può intuire se stessa, la sua essenza, in quanto conosce se stessa in modo limitato ma comunque secondo l'«attualità naturale ed integra» e, nel suo essere forma pura, si può relazionare più direttamente alle altre forme: non è attualità pura ma non ha vere partizioni potenziali, e “inconscie”, e non è ostacolata dalla materia. Naturalmente il divenire pertiene anche all'angelo, ma questo movimento non è temporale – al massimo è ‘eviterno’ – in quanto appunto non è minimamente legato alla materia: tale è la natura intuitiva della conoscenza angelica. In definitiva mentre lo stato di “apertura”, rispetto alle «attuazioni» operative, nell'uomo non è mai del tutto avulso dalla intuizione-sensibilità e dal fenomeno, quello dell'essenza angelica si traduce direttamente in un progresso della conoscenza intuitiva nella misura di, e in *analogia* con, questo arricchimento «dell'attualità essenziale» attraverso il rapporto con i noumeni.

Se dunque la forma spirituale in quanto tale implica comunque una qualche intuitività, quindi anche nell'uomo, solo la «forma sussistente» si conosce «intuitivamente nella propria essenza ed attività»¹²² e, sempre intuitivamente, «conosce gli oggetti distinti da sé». Questo stretto collegamento tra la (auto)conoscenza del soggetto e la conoscenza dell'oggetto è impossibile da sfruttare da parte dell'uomo – tuttavia gli è sotteso – mentre è intrinseco e operante per quella realtà sovratemporale indicata come angelo; in effetti una diversità di

¹²¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 328 [p. 277].

¹²² Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 328 [p. 277].

livello gnoseologico tra la conoscenza di sé e la conoscenza in generale sarebbe contraddittoria per delle essenze (così) semplici, ovvero prive di composizione materiale e quindi di un principio di individuazione spazio-temporale, mentre è del tutto normale per la dimensione propria della discorsività.

Certo, l'autore sa bene che a livello metafisico si potrebbe far leva sulla richiamata creaturalità e porre un'obiezione di fondo a questa differenziazione interna alla sfera spirituale: per quanto le forme separate possano essere effettivamente pure intelligenze – così sono connotati gli angeli considerati nella loro natura intellettuale – esse non sono però l'Intelligenza, perché non sono essenze semplicissime; anche le forme separate in effetti presentano “composizione” di essenza ed esistenza e anzi, per questa ragione, anche loro possono conoscere Dio solo «analogicamente»; almeno considerando la conoscenza di Dio, dunque, le intelligenze create devono partire comunque a posteriori anche se, nel caso specifico degli angeli, ciò avviene attraverso l'intuizione della loro essenza come creazione a «immagine di Dio»¹²³. Questo è vero ma non inficia il ragguglio.

Rimane il fatto che gli angeli, in quanto intelletti puri e quindi avulsi dalla sensibilità, non possono che conoscere gli oggetti in generale «per mezzo di principi connaturali» e non hanno necessità di ricorrere alla discorsività. Proprio questi principi rappresentano una particolare partecipazione «alle idee esemplari dell'intelligenza creatrice», dello stesso Verbo di Dio, e rientrano perfettamente nell'orizzonte analogico; essi infatti sono proporzionati alla «perfezione di ciascuna natura angelica» e costituiscono le proporzioni essenziali in virtù delle quali l'angelo può conoscere ogni realtà¹²⁴. «Ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeexstiterunt, *dupliciter* ab eo effluerunt: *uno modo* in intellectum angelicum. *Alio modo*, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectus autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit [...]»¹²⁵.

Queste notazioni ci permettono quindi di progredire e anche di aggiungere un ulteriore tassello alla questione dell'essere *persona* del soggetto umano. Come abbiamo mostrato seguendo Maréchal, l'*analogia* tra l'attualità e la capacità di conoscenza si applica a ogni livello della sfera dello spirito e permette di rilevare una somiglianza tra spirito puro e anima umana. Nell'unione sinolica al corpo, però, la forma sostanziale umana evidenzia la differenza e trova una sorta di ostacolo al possesso dell'«atto ultimo della propria essenza»: l'uomo come persona non può non essere conoscente e autocosciente; tuttavia la stretta relazione con la materia comporta la dipendenza di ogni atto della forma dalla passività della materia. In altri termini – leggermente più critici – le categorie umane non sono le categorie angeliche e comportano inevitabilmente la questione del rapporto fenomeno-noumeno; il vero problema gnoseologico, tuttavia, nasce proprio con ciò che invece appare più evidente, e di primo acchito sicuro, ovvero il dato fornito dalla sensibilità. Il concorso materiale è per definizione mutevole e «discontinuo» e, quindi, impedisce di esprimere adeguatamente «l'essenza dell'anima» e conseguentemente, almeno in questa vita, di intuirlo.

Comunque questa ultima precisazione non deve portarci a dubitare del fatto che lo spirito umano possa conoscersi e, anzi, a conoscersi in senso oggettivo. Il punto problematico e dirimente sta nella richiesta di passaggi *ulteriori* rispetto a una conoscenza intuitiva: la auto-conoscenza nell'uomo avviene «per riflessione sulla propria attività» – e «nella misura di questa attività» – una volta arrivati al livello dell'atto secondo. In modo relativamente lineare si può pure indicare questa riflessione alla stregua di una “intuizione di sé”, quando si mette in risalto quella sottesa condizione di apertura propria di una sostanza spirituale; si tratterà allora di tenere ancor più presente il fatto che in ultima istanza questa è una «coscienza di sé» attuata discorsivamente. Si può insomma evidenziare l'*analogia* che rapporta l'uomo

¹²³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 56, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 329 [p. 278].

¹²⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 55, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 329 [p. 278].

¹²⁵ *S. Th.*, I, q. 56, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 329, n. 2 [p. 278, n. 4].

all'angelo e a Dio con una certa sicurezza; la (solita) avvertenza epistemologica da non sottovalutare consiste nell'intendere tale analogia sia sul versante della somiglianza sia su quello della differenza: non ci si deve dimenticare che ci si trova di fronte al grado più basso «dell'intuizione intellettuale» e che questa condizione comporta il concorso delle «intuizioni sensibili»¹²⁶.

Se Kant da parte sua ha scoperto una indubbia centralità del soggetto nel processo conoscitivo, adesso è bene (tornare a) specificare sia che questa è dovuta al suo essere persona sia che lo stesso soggetto umano, in quanto persona al grado minimo, non è massimamente «originale» nell'attività complessiva della conoscenza: «entra in azione» in virtù dell'atto che gli viene comunicato dall'oggetto. Il «grado dell'intuizione sensibile» non può che essere «dato dalle condizioni» della «"modificazione" fisica e materiale indotta» estrinsecamente dall'oggetto; in questo vi è un 'vantaggio' gnoseologico, ovvero il fatto che in questo modo si conosce immediatamente il punto di passaggio dal soggetto all'oggetto, ma vi è pure uno 'svantaggio' non indifferente ovvero il fatto che la comprensione dei due poli è parziale, relativa e quindi impossibilitata a essere davvero oggettiva. Naturalmente, secondo Maréchal, è nelle facoltà intuitive superiori che si evidenzia al meglio l'equivalenza, emersa dall'*analogia*, tra attualità d'essere e valore trascendentale ovvero tra A) «attualità dell'oggetto» e sua «conoscibilità» e B) «attualità del soggetto» e sua *intelligenza*. La commistione sinolica comporta invece la difficile interpretazione del «modo *intermedio*» delle «nostre intellezioni», che comprende da una parte le facoltà superiori ma, dall'altra parte, anche quelle inferiori.

Possiamo ora passare alla *ricapitolazione finale* di questa sezione. Dopo aver considerato varie argomentazioni metafisiche, scaturenti dal tentativo operato da Maréchal di superare Kant, possiamo pure proseguire in questo stesso solco ontologico e preparare il passaggio che ci permetterà di considerare (a breve) l'affermazione rispetto alla questione dell'essere come tale.

L'orizzonte metafisico infatti ci ha portato di nuovo a ponderare sul fatto che la nostra conoscenza intellettuale in generale è atto-attività e dunque è spontanea ma, allo stesso tempo, e passaggio dalla potenza all'atto e dipende sia da un atto interno sia da atti esterni: è atto secondo di un atto primo (spirituale) e sussiste in forza di una dato, il quale manifesta un noumeno e rimanda in ultima istanza all'Atto puro. La questione della realtà e della sua conoscibilità, nella sua totalità, è stata già più volte e in più modi richiamata e non può non riproporsi. Questo tentativo di ulteriore sintesi deduttiva, tuttavia, non poteva avere adeguatamente luogo se non giovandosi della importante chiave epistemologica che ci è stata consegnata dagli sviluppi della presente riflessione – sul rapporto tra l'affermazione e il passaggio potenza-atto – e che riposa già nella serie delle equivalenze riscontrate nell'*analogia* dell'attualità. Si può anche tentare di esprimerla così: l'attualità dell'oggetto determina «*in noi*», in quanto atti spirituali, non tanto una pura intelligibilità essenziale quanto una tensione da attuare riflessivamente, «una *conoscibilità mediata dall'affermazione oggettiva*». L'attualità del soggetto si innesta di certo nella proporzione ontologica che ci rapporta all'attualità dell'oggetto ma, considerata nella sua attività, non si traduce tanto in una pura intuizione intellettuale dell'atto-noumeno quanto nel «possesso imperfetto», dell'ente conoscibile, in una «tendenza attiva» ma non per sé esaustiva propria dell'intelligenza. Ecco in breve il ruolo ontologico dell'«*affermabilità*» e la sua incidenza in senso critico-trascendentale: essa diventa il compimento della discorsività e quindi il sostituto operativo e mediato dell'«*intelligibilità*» degli oggetti¹²⁷.

Al fine di comprendere meglio questa conclusione, si può forse seguire l'autore nel tentare un'ipotesi per assurdo. Se la nostra intelligenza fosse di norma posta *direttamente* di fronte

¹²⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 329-330 [p. 278].

¹²⁷ Cfr. *ibi*, p. 330 [pp. 278-279].

all'essenza, come atto (secondo) di un atto (primo), ovvero se fosse in immediata connessione con un altro atto (primo), quale dovrebbe essere la conseguenza? L'intelletto dovrebbe poter conoscere l'oggetto attraverso un'idea semplice o non potrebbe conoscerlo per niente: si darebbe solo il noumeno – posto che sia sensato distinguere questo da un fenomeno che non potrebbe darsi – e non avrebbero senso né la rappresentazione né l'affermazione. Perché?

Perché in questo caso ci troveremmo di fronte a una traduzione o traslazione in termini funzionali di qualcosa che esiste su di un altro piano: il legame trascendentale. Questo infatti esiste e, anzi, deve esistere tra soggetto (intelligente) e oggetto (intelligibile) – tra la totalità degli enti che conoscono e la totalità degli enti che sono conosciuti – ma se costituisse non solo la condizione necessaria della conoscenza bensì anche quella sufficiente allora non sarebbe possibile il darsi di ciò che si attesta per esperienza ovvero una conoscenza mediata e *parziale*: un'«assimilazione immediata di un intelligibile a un'intelligenza» non è possibile per “composizione e divisione” o per “genere e differenza”. In altri termini la conoscenza umana, se cogliesse immediatamente l'intelligibile come tale, sarebbe semplice e infallibile (o non sarebbe alcunché): «In rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX Metaph.»¹²⁸.

L'evidenza mette in risalto l'assurdità dell'ipotesi. Quantomeno non dovrebbe essere difficile notare quanto la nostra conoscenza sia fallibile rispetto alle essenze composte come pure rispetto alla “semplicità” e “pura intelligibilità”. Per quanto l'intelligibilità in sé dell'oggetto sia un necessario fattore di base, non è detto che essa per l'uomo sia un “dato”; comunque tale intelligibilità è raggiungibile solo in modo indiretto, mediato, e comporta sia approssimazione sia composizione nelle rappresentazioni intellettuali e nelle loro trasformazioni fattuali¹²⁹. Ecco ancora il ruolo ontologico dell'affermabilità: l'attualità dell'oggetto non può definire in noi immediatamente la sua intelligibilità; «dall'*intelligibile in se* all'*intelligibile quoad nos*», dall'atto reale all'atto ideale c'è *analogia* – come abbiamo rimarcato in molti modi – e quindi si trovano sia somiglianze sia differenze e, in questo senso, c'è sicuramente «*parallelismo*» ma proprio esso porta a una giunzione discorsiva, perché è inevitabilmente «soltanto parziale».

Ora dovrebbe risultare maggiormente chiara l'opportunità del passaggio successivo. Il punto di sviluppo ulteriore della questione è da cercare nel fatto che «l'attualità dell'oggetto» è in definitiva «intelligibilità assoluta»: è un assoluto di riferimento per il soggetto. Che cosa significa? L'oggetto come atto ha un legame strutturale con l'ente conoscente (in atto) ma questa connotazione trascendentale non nega e, anzi, implica una dimensione oggettiva indipendente dalla attualità-attività soggettiva; inoltre, nel suo essere un assoluto *relativamente* assoluto – nel senso che un oggetto in diretta connessione con l'esperienza rivela una limitatezza – l'oggetto come atto rimanda a quell'attualità veramente *assoluta* che può rendere ragione di ogni altro atto e che è identità di Intelligenza e Intelligibilità. Tale intelligibilità, per conseguenza, costituisce un referente immediato nella nostra intelligenza e, anzi, è una condizione necessaria per la conoscenza; tuttavia, per converso, essa non è un fattore “sufficiente” o, almeno, non lo è per noi.

Proprio per questo abbiamo sottolineato con Maréchal che esiste un'adeguata corrispondenza ma che questa emerge tra «l'attualità dell'oggetto» e «l'affermazione oggettiva». Che cosa significa? L'affermazione oggettiva citata è atto (secondo) e nella sua

¹²⁸ S. Th., I, q. 85, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 331 [p. 280].

¹²⁹ Il rapporto essere-verità nell'orizzonte dell'analogia, secondo la dottrina di Maréchal, e le sue conseguenze epistemologiche sono limpidamente e sinteticamente tratteggiati in alcune osservazioni di Moretto: «Al di sotto di Dio la forma essenziale limiterà necessariamente l'essere e ciò comporterà una crescente imperfezione sia nell'autocoscienza, sia nell'immanenza dell'oggetto: per quanto riguarda l'essere umano, la limitazione prenderà delle connotazioni particolari». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., p. 335.

relatività, in quanto azione non infinita e perfetta, traduce in termini umani, e analizzabili attraverso una critica delle condizioni di conoscenza, l'assoluto dell'intelligibilità. Da una parte, infatti, l'affermazione costituisce una attribuzione d'essere, per approssimazione, ad opera di un soggetto umano; dall'altra parte essa è tale perché, nella sua autenticità, è il riconoscimento di un'altra e fondativa attribuzione d'essere: l'affermazione in effetti non può "attribuire" l'essere «se non *nella misura dell'atto*» e quindi "attribuisce" nella misura in cui l'intelligenza come atto riconosce il darsi dell'essere in atto; occorre infatti osservare che si può dare "affermazione oggettiva" solo nella proporzione in cui questa è riferita «all'essere» e quindi «all'atto» e, in corrispondenza, nella misura in cui si apre a Dio¹³⁰.

2.2. *L'affermazione tra realtà e pensiero. La dottrina dell'essere*

Facendo seguito a quanto anticipato, affrontiamo ora la ricapitolazione più ampia sulla questione del rapporto tra affermazione ed essere in forza dei diversi guadagni più o meno analitici ottenuti in precedenza.

Come dovrebbe risultare abbastanza chiaro, Kant non ha affrontato tematicamente la questione dei gradi dell'essere, o quella del rapporto atto-potenza. Tuttavia – come dovremmo aver chiarito – non si possono non sviluppare simili snodi trattando del giudizio, e dell'affermazione, almeno nel momento in cui si avanza una qualche pretesa di oggettività: è la costante questione del *logos*, del collegamento tra realtà e pensiero.

Innanzitutto, possiamo ricordare che la capacità di esprimere direttamente e propriamente l'atto-realtà di un oggetto non è propriamente alla portata dell'uomo. Certo, se si intendesse questa espressione in senso generico, si potrebbe giustamente obiettare che nei passaggi precedenti sembrava valere il contrario; il punto della questione, ancora una volta, risiede nella dimensione causale a fronte della differenza ontologica tra trascendenza e immanenza: non si può affermare di conoscere *davvero* l'atto-realtà nel senso che non si può affermare di conoscere in modo esaustivo l'Atto-Realtà che ne è la Causa. Se questo discorso, nel senso specificato, vale per gli oggetti in generale, per certi versi non può che valere di più quando si tratta di entità semplici. Il motivo è da cercare ancora nel principio appena specificato: più

¹³⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *L'attualità dell'oggetto, misura dell'affermazione. Attualità e intelligibilità ai diversi gradi dell'intelligenza*, pp. 328-332 [pp. 277-280]. Questo passaggio e il precedente rappresentano la prima sezione di una parte abbastanza densa ed estesa – sviluppata a livello generale tra p. 321 [p. 271] e p. 346 [p. 293] – che comprende alcune analisi di rilevanti e specifici contenuti teoretici. Da ciò che è stato e sarà evidenziato, si dovrebbe evincere che esse richiamano, rimodulano e nella sostanza riconfermano analisi già proposte, nei paragrafi e nel capitolo precedenti, in un nuovo e peculiare contesto: l'affermazione come giudizio d'essere. In forza di questa nuova dimensione tali elementi dovrebbero chiarire ancora di più il motivo per cui Maréchal ha individuato in questa stessa ricognizione uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio e, più precisamente, prospettive di soluzione dal punto di vista metafisico. La trattazione non solo non è estranea ma, anzi, traspare e, per alcuni versi, si rende esplicita già quando l'autore considera la differenza tra l'oggetto della rappresentazione e l'oggetto dell'affermazione in particolare quando ciò concerne l'essere divino in quanto trascendente; naturalmente il discorso diventa ancora più incisivo quando Maréchal torna a individuare l'importanza della questione dell'analogia tra reale, pensiero ed espressione. Nel momento in cui tale articolazione si apre al confronto con la dottrina dell'atto e della potenza, onde spiegare la natura dell'affermazione, tutto diventa anche più definito: si ripresentano infatti la questione dell'atto d'essere, emergente dalla triplice equivalenza – attualità-intelligibilità-intelligenza – propria dell'analogia tomista, e insieme a questa il riconoscimento della necessaria attualità dell'Essere. In questo caso, in sostanza, si arriva appunto a provare l'esistenza peculiare dell'essere sussistente perfetto, al modo delle vie di Tommaso d'Aquino, e nel farlo si sottolineano in particolare le connotazioni di Intelligibilità e Intelligenza del Creatore; viene posta maggiore attenzione alla partecipazione all'Atto da parte di ogni creatura, comprese le forme separate, e alla sua caratura trascendentale. Su questa base l'autore guadagna un significativo elemento nell'ultimo momento di questo passaggio – da p. 330 [p. 279] a p. 332 [p. 280] – in cui in definitiva si prospetta la soluzione alla questione gnoseologica in senso ontologico e, cioè, in forza di quell'autentica assolutezza sottesa all'essere-atto, all'essere-intelligibile e all'essere-intelligenza. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

una realtà è semplice più evidenzia l'esistenza di una differenza ontologica – la semplicità è metafisicamente superiore e autonoma rispetto alla molteplicità – e questa differenza basilare porta a riconoscere la trascendenza: l'atto semplice realizza in pieno l'essenza, sostanziando le forme separate, e l'atto semplicissimo (all'estremo) si identifica con l'essere stesso. Questo è l'*Essere*, ovvero l'essere scevro di ogni potenza, e costituisce l'*eminenza* della dimensione della semplicità; dovrebbe ora risultare comprensibile perché tale semplicità viene sinteticamente espressa, nell'orizzonte della scala *analogica*, attraverso l'indicazione secondo cui «*simpliciter sunt, quae actu sunt*».

Allo stesso tempo va però osservato che proprio queste realtà, per il loro maggiore livello di identità (e di non-contraddizione), sarebbero le più adatte a una affermazione definitoria: tanto più un ente è (in) atto, tanto meno è mutevole e diversificabile. Anzi, per intenderci, si può considerare proprio il caso estremo appena ricordato, quello dell'essere infinito. Tale essere non è esauribile da nessuna definizione, a causa dello scarto tra la pienezza del reale e il frutto limitato di un'attività limitata; tuttavia è proprio il medesimo essere infinito a rendere ragione di ciò che altrimenti sarebbe contraddittorio, a costituire la necessaria e somma identità e, cioè, il fondamento logico-ontologico.

In seconda battuta possiamo notare che nelle sostanze in divenire si danno pur sempre forma ed atto e dunque, al di là dei cambiamenti, sono comunque possibili il riferimento definitorio e l'affermazione; si tratta semmai di fare opera di discriminazione ovvero di capire più specificatamente quali elementi sono passibili di affermazione e in quale misura. La questione naturalmente si pone a partire dall'essere in quanto semplice esistenza piuttosto che atto d'essere. In effetti, secondo Maréchal, queste entità – le quali sono finite nel senso di limitate ma possono essere in numero virtualmente infinito – da una parte *sono esistenti* ma dall'altra parte *non sono* o, almeno, non sono nel senso più *puro e semplice*: esse sono composte quantomeno di essenza ed esistenza, come pure di potenza (passiva) e atto, e lo statuto della loro definizione non può non dipendere da ciò e aprirsi alle variabili. La stessa infinita varietà emerge dalla intrinseca potenzialità: a fronte di alcune distinzioni di base, infatti, vi sono infiniti (tipi e) «modi di *essere in potenza*»: «*Ea quae non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi*»¹³¹. Maréchal ricorda che lo stesso Tommaso d'Aquino, a questo proposito, adotta immediatamente «la ripartizione» aristotelica «dell'*ens*» per cui «tanti modi di affermazione, tanti modi d'essere»¹³².

Stante questa serie di indicazioni, anzi, è quantomeno opportuno richiamare almeno parzialmente la peculiare «*divisione dell'essere*», di eredità tomista, per i punti che ci possono qui maggiormente concernere.

Divisione generale: essere ideale e essere reale. L'essere può dirsi compreso nelle affermazioni in due sensi. A) «essere soggettivo» ovvero oggettivo ma nel senso di «oggetto pensato»: è l'essere ideale o intenzionale, l'essenza ideale derivante dall'essenza reale. Al di là delle specifiche differenze può essere indicato come «*ratio objectiva, ratio intellecta, ens rationis, esse intentionale*». B) «essere reale»: è l'«*ens reale*», a volte sintetizzato come «ens extra animam», ed è il *significato* nel senso che è la realtà attuale cui l'affermazione rimanda. Al livello più generale si può considerare la corrispondenza analogica, in quanto proporzionalità, tra ideale e reale

Divisione specifica: essere in quanto potenza e atto. Naturalmente l'essere reale è distinguibile secondo diverse connotazioni metafisiche, più volte richiamate nel corso di questa ricerca, e a tal proposito si può sottolineare una distinzione appena richiamata, sicuramente una tra quelle più note, fondamentali e ricorrenti: l'essere può venire considerato secondo «*l'atto e la potenza*», ovvero come «ens in potentia» e come «ens in actu». A questo

¹³¹ S. Th., I, q. 14, a. 9 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 332 [p. 281].

¹³² Cfr. S. Th., I, q. 5, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 332 [p. 281].

livello si deve guardare soprattutto alla scala analogica, in quanto attributivo-proporzionale, propria dell'attualità.

A costo di una certa semplificazione, si può dire che questo richiamo rappresenta uno scopo precipuo e specifico dei questo capitolo. Tale scopo consiste nello spiegare l'oggettività dell'affermazione mostrando, in virtù delle ricognizioni precedenti, che l'*analogia* dell'essere vale per la prima come per la seconda divisione e che, proprio in virtù dell'*analogia*, si può ricondurre la prima alla seconda. Infatti, sempre volendo semplificare, questo tentativo ripresenta a suo modo – nel campo dell'affermazione come affermazione d'essere – le condizioni di possibilità per un connubio, su base analogica, tra la critica trascendentale, con il problema del rapporto tra concetto ed ente, e la metafisica di trascendenza¹³³.

Inoltre abbiamo citato sia Aristotele sia Tommaso d'Aquino perché vogliamo seguire il ragionamento di Maréchal e, così, mostrare che nella filosofia tomista si può riscontrare un superamento dell'aristotelismo, nella nozione di atto ma anche nella nozione di potenza, e che questo ha una ricaduta funzionale per il tentativo di connubio con la teoria kantiana. Anche solo nel capitolo precedente, in effetti, è stata considerata estesamente la questione della potenza e, soprattutto, dell'atto come atto d'essere e si è cercato di mettere in luce l'importanza di questi elementi logico-ontologici. In questa occasione possiamo riprendere l'esempio della potenza.

Per comprendere davvero il significato di quest'ultima occorre innanzitutto riconoscere e tratteggiare la suddivisione principale: 1) nel suo grado infimo essa è «materia prima», «elemento potenziale delle "essenze composte"» e principio «della quantità»; 2) nel grado superiore e universale essa indica la «essenza» (semplice o composta) nella misura in cui si distingue dall'«esistenza» che la attua ovvero dall'essere in quanto atto.

Consideriamo la prima occorrenza (1). La «materia prima» in sé, se la si considera «a prescindere» dalla forma, «non è» e *analogamente* non è pensabile né affermabile: nella misura in cui non è essere, la potenza-materia non è nemmeno verità e non può venire espressa; inoltre, in quanto priva(zione) di verità come pure di bontà, essa non può essere termine di un'azione. Si badi: naturalmente non si vuole asserire un'assurdità come la non manipolabilità della materia; si sta osservando che non è la materia come materia a essere oggetto di conoscenza o desiderio ma, al massimo, la materia formata ovvero il sinolo di materia e forma.

Ma in che senso la materia non è – e nemmeno ha – essere? Essa è certamente aperta alla forma e all'atto, senza contare che è una causa in quanto ha funzione di sostrato, ma questo significa che di per sé non è niente di determinato e, in termini sostanziali, non è esistente: a esistere in modo autentico sono solo le realtà formate e in atto. A questo punto ci si potrebbe però porre subito un'altra domanda: in che senso la materialità non è vera e, cioè, non è conoscibile? Di certo esiste un'idea di materia, ma essa non è esattamente *chiara e distinta*, altrimenti non rispecchierebbe il suo significato ovvero la sua *realtà di riferimento*, e questa condizione non è legata all'eventuale limite del soggetto: l'ideale è connesso al reale in modo proprio, o anche esclusivo, per il suo aspetto formale (e attuale). Questa caratterizzazione negativa si estende dunque a tutti i gradi della conoscenza: Dio stesso, che sicuramente conosce la materia di cui è Creatore, non può avere l'idea della materia se non in forza dell'implicazione di questa nell'idea del composto; in generale, quindi, si ha l'idea di materia sulla base del fatto che la medesima materia è implicata dall'essenza del sinolo. L'essere e la conoscibilità della causa materiale, in definitiva, sono intrinsecamente corrispondenti all'essere e alla conoscibilità della potenza – se si guarda alla scala analogica – e non possono che esserlo nella connotazione più povera di quest'ultima. «Materia prima *non existit* in rerum

¹³³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *L'essere e l'atto dell'affermazione. I. I gradi dell'essere*, pp. 332-333 [p. 281].

natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum»¹³⁴; «Habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab *idea compositi* [...]. Materia secundum se, neque *esse* habet, neque *cognoscibilis* est»¹³⁵; «Materia prima, sicut non est *ens* nisi in potentia, ita nec *bonum* nisi in potentia [...]. Sed tamen aliquid participat de bono, scil. ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum; et ideo non convenit sibi quod sit *appetibile*, sed quod appetat»¹³⁶.

Tale livello dell'essenza, cioè la materia, non può dunque non rispondere alla stessa analogia della potenza secondo le accezioni meontologiche indicate: è «indeterminata» – in un certo e paradossale senso è la realtà dell'indeterminazione – dal momento che, ontologicamente, è finita ma non è de-finita ed è anzi il limite per eccellenza nel suo essere priva(zione) di «determinazione» e di «sussistenza». Certo, in questa descrizione l'essenza-materia potrebbe apparire fin troppo eterogenea rispetto a qualunque forma e potrebbe suscitare un insidioso dubbio circa l'inevitabilità della presupposizione di un ponte tra le due causalità interne. Può essere allora opportuno notare che la stessa forma sinolica o “materiale”, la quale è principio d'essere ovvero «di attuazione dell'essenza composta», è appunto legata alla materia: in questo senso la forma viene indicata come sostanza «incompleta», in quanto forma non-separata, e proprio per questo persino essa può, e in alcuni casi deve, essere trattata alla stregua di un elemento che «non è». In altri termini: la materia non può in alcun modo esistere da sola, ma anche la forma del sinolo, quando viene considerata come principio isolato dell'essenza, non è. Per quanto infatti sia la forma a comunicare il suo essere al composto, è comunque il sinolo nella sua attualità a esistere. La questione specifica in effetti risale già ad Aristotele: la forma è il principio d'essere del composto, ma è appunto il composto ciò che ha l'essere e, dunque, esiste. «Formae non habent *esse*, sed composita habent esse per eas»¹³⁷; «Et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti [...] formarum non est *fieri*, neque *creari*, sed *concreatas esse*. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est *compositum*»¹³⁸.

La materia, in sintesi, non può essere connotata come essere se non al modo del sostrato e, più precisamente, al modo del sostrato diveniente e indeterminato. Proprio per questa sua natura essa – nella misura in cui è necessaria alla forma del composto, in ordine al darsi del sinolo – comporta almeno due conseguenze collegate: A) impedisce una piena classificazione della stessa forma come essere – per quanto la forma sia sempre il vero principio d'essere (interno) della realtà concreta – in quei casi in cui l'essere *esistente* è quello del composto; B) negli stessi casi in cui ricorre questa condizione di impossibilità di attribuzione (o “descrizione”) ontologica per la forma, ovvero per la sostanza composta in quanto unità complementare, si sta naturalmente sostenendo che *solo* il sinolo «è» e che solo questo «può essere conosciuto come oggetto». Il kantismo non ignora certo la necessità della materia e della forma in ordine alla conoscenza; esso tuttavia parte dalla materia come dato e dalla forma come categoria e non spiega la loro unità. La conoscenza oggettiva necessita proprio di questa unità: a questo traguardo si può arrivare solo comprendendo l'intera essenza, e quindi sia la materia sia la forma, in una prospettiva ulteriore. Questo rilievo riafferma la necessità di procedere per via analogica e inoltre contrasta aprioricamente con ogni lettura manichea, o comunque contrappositiva, circa la distanza metafisica tra l'atto divino con la sua pienezza da una parte e la materia con la sua povertà dall'altra parte¹³⁹.

Consideriamo la seconda occorrenza (2). Se nell'unione data dalla complementarità (sinolica) la materia e la forma, in modi diversi, possono dunque essere pacificamente

¹³⁴ *S. Th.*, I, q. 7, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 333 [p. 282].

¹³⁵ *S. Th.*, I, q. 15, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 333 [p. 282].

¹³⁶ *S. Th.*, I, q. 5, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 333 [p. 282].

¹³⁷ *S. Th.*, I, q. 65, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 334 [p. 282].

¹³⁸ *S. Th.*, I, q. 45, a. 8 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 334 [p. 282].

¹³⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 334 [p. 282].

indicate con la predicazione d'essere – almeno per i motivi e nei termini appena ricordati – il discorso deve ‘cambiare’ quando si è portati a considerare l'essenza. Tale essenza, infatti, può essere connotata realmente come essere in relativa autonomia; ciò vale sia quando è semplice sia quando è composta, sia quando è considerata in rapporto all'essere sia quando è isolata. Naturalmente questo ragguaglio circa l'essenza vale nella misura in cui essa può essere definita come la totalità delle strutture caratterizzanti dell'ente, ovvero il “ciò che (è)” di un ente, e quindi come la base stessa dell'affermazione definitoria.

In realtà non stiamo certo negando quanto rimarcato più volte, in altre occasioni, ma stiamo sottolineando un passaggio importante per il giudizio: l'essenza non è l'essere nel senso più proprio – cioè non è l'*atto d'essere* perché, semmai, è la sua limitazione o potenza – ma è essere nel senso che comprende tutto l'ente nella sua determinata sostanzialità, formale ed eventualmente materiale. Proprio per questo, in definitiva, l'astrazione che ci permette di comprendere la materia, e che ci permette di parlarne, è connessa alla conoscenza della medesima essenza; l'essere nella sua attualità non può essere pienamente colto dall'uomo, ma può essere definito attraverso l'essenza. Sotto questi aspetti, anzi, non si può neppure dire che l'essenza sia *analoga* alla potenza in modo banale e lineare. In altri termini: l'essenza è *analoga* alla potenza nella misura in cui si distingue dall'essere, inteso come atto d'essere, ovvero nella misura in cui indica un non-essere connesso all'essere; comunque essa non è un non-essere al modo della pura materia e nemmeno al modo indiretto della forma sinolica. Infatti da una parte, almeno sotto il rispetto indicato, ogni essenza non è ‘qualcosa’ in atto ma dall'altra parte, allo stesso tempo, essa è il *ciò che (è)* di qualcosa. Che cosa significa? L'essenza *non* è un elemento *incompleto* che viene completato dall'esistenza; essa anzi, nel suo essere limitazione e potenzialità, è anche determinazione e completezza. In questo senso, nella misura in cui delinea positivamente la ‘totalità’ dell'ente, la connessione dell'essenza all'essere è più stretta sia di quella della (eventuale) materia sia di quella della forma dello stesso livello ontologico.

Le differenze appena richiamate tra le varie accezioni analogiche hanno una certa importanza. Nell'orizzonte dell'essere in senso proprio, infatti, si è affermato ancora una volta che l'essenza è effettivamente *analoga* alla potenza, ma non perché si riduce alla eventuale materia o perché in generale è solo negatività, bensì in quanto sussiste comunque per l'atto d'essere e, quindi, per un atto che è distinto da essa. Anche questo snodo è stato spiegato e rimarcato in più occasioni, in particolare nel capitolo precedente, e grazie a questo Maréchal ci ha portati più vicini alla dimensione reale rispetto alla concezione criticistica e alla sua teoria circa la materia e la possibilità.

Il richiamo alle precedenti trattazioni della dottrina dell'autore serve anche a ricordare che questo genere di discorso diventa relativamente più chiaro, o quantomeno più definito, quando si considera l'estremo della realtà e del pensiero e cioè, in definitiva, quando si considera l'impiego di tali riflessioni nel dimostrare l'esistenza di Dio in quanto *Essere* ovvero in quanto *Essere sussistente*. D'altra parte la questione logico-ontologica, la quale è sottesa all'affermazione, ci ha già condotti spesso a questo fronte. Possiamo quindi opportunamente riprendere tale discorso per meglio comprendere su che cosa si fonda il giudizio e che cosa è (o non è) in grado di esprimere.

Per questa dimostrazione si deve scendere un po' di più nello specifico e richiamare la struttura profonda delle vie tomiste e soprattutto quella delle prime quattro. Si può rimandare al dirimente passaggio teoretico in forza del quale abbiamo affermato a più riprese che in Dio «l'essenza e l'esistenza» o, meglio, l'essere sono distinti esclusivamente a livello di ragione mentre a livello reale sono identici o, se si preferisce, si identificano. Perché? In sintesi: perché ogni volta che si afferma tale identità, e quindi ogni volta che si sostiene che Dio è l'essere per essenza, si ribadiscono ancora di più sia A) la dissomiglianza sia B) la somiglianza, intrinseche all'*analogia*, tra l'essere e l'Essere e quindi sia A) i limiti sia B) le

possibilità del discorso metafisico e della stessa affermazione in generale¹⁴⁰. Ma che cosa significano questo rimando e questa sintesi?

Quando si sottolinea che Dio è l'*ipsum Esse subsistens* e, cioè, che Dio è il suo stesso Atto d'essere, si mettono al contempo in evidenza due connotazioni impegnative, e ricche di sviluppi, della dottrina di Maréchal: 1) nella dimensione dell'essere divino, infinito e trascendente, il concetto di essenza e il concetto di potenza hanno una corrispondenza e – in senso ampio e sotto alcuni rispetti – sono ugualmente proporzionati e applicabili; 2) questi stessi concetti risultano tuttavia superflui quando – in un senso più specifico e sotto altri rispetti – sono raffrontati al concetto di essere e al concetto di atto, nella loro massima intensione, ovvero quando vengono considerati non solo nella proporzionalità, intercorrente tra essenza-essere e potenza-atto, ma anche nella proporzione propria dell'essere e dell'atto. Una simile sintesi teoretica, a questo punto, dovrebbe apparire abbastanza consequenziale: l'essere è atto-attualità, è l'atto d'essere della forma, e quindi in Dio in quanto Essere non vi è potenza (passiva) perché non può che esservi il solo e puro atto; nella stessa misura, correlativamente, in Dio in quanto Atto non vi è essenza, se non in quanto essa si identifica con l'essere sussistente – con l'essere di Dio, il quale è l'essere stesso – e cioè in quanto essa, almeno per un verso, può indicare positivamente la realtà ('ciò che') a prescindere dal fatto di essere la limitazione dell'atto d'essere ('è') ovvero a prescindere dalla sua stessa negatività. «Esse est actualitas omnis formae, vel naturae [...]. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potenziale [...], sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. *Sua igitur essentia est suum esse*»¹⁴¹.

Per quanto concerne l'affermazione umana per conseguenza non si possono sottovalutare questi fattori che connotano il *logos* – il radicamento nell'ulteriorità metafisica e la differenza ontologica tra sfera immanente e sfera trascendente – almeno in quanto si tratta di affermazione d'essere. Essa non può essere scissa dalla definizione e sia l'affermazione sia la definizione, se considerate al massimo grado di predicazione filosofica, devono riguardare le strutture profonde della totalità. L'autore cerca di spiegare che ogni realtà creata, nella sua esistenza finita e imperfetta, non può che somigliare al Creatore e, insieme, differenziarsi da Dio proprio all'interno dell'*analogia* d'essere e, quindi, a cominciare dalla distinzione di essenza ed essere. Tale distinzione è inevitabile per le sostanze create, per il pensiero umano e quindi anche per il linguaggio; proprio per questo occorre tuttavia continuare ad approfondirne il significato analogico. D'altra parte, come appena ricordato, se un'autentica affermazione è affermazione d'essere, allora essa è insieme richiamo e distanza rispetto al fondamento d'essere.

In altri termini occorre specificare che questa distinzione è basilare e inaggrabile perché essa, nel passare dal livello trascendente a quello immanente, esprime la differenza ontologica, si *trasforma* da *ideale* a *reale* e, nella sua realtà, da una parte ci apre la via verso l'incondizionato e dall'altra parte ci condiziona. La reale diversità dei principi struttura la nostra conoscenza ed è comportata dal fatto che ogni ente contingente è contraddistinto da qualche aspetto di potenza anche solo per il fatto che è determinato ma può mutare fino a non essere; proprio tale aspetto potenziale, in un senso, rimanda all'essenza dell'ente (alla sua specificazione e natura) e può rispondere a una definizione e, in un altro senso, indica il limite ontologico dell'atto d'essere. Se consideriamo la questione in questo orizzonte, quindi, possiamo ragionevolmente sostenere che l'essenza, sia quando si dà come infinita sia (soprattutto) quando si dà come finita, sta all'essere (all'esistenza) *analogamente* a come la potenza sta all'atto, in senso positivo e in senso negativo, e che ciò diventa per noi evidente a cominciare dalla varia gerarchia delle entità in cui vi è distinzione reale e, in particolare, dalle

¹⁴⁰ Cfr. *ibi*, pp. 334-335 [pp. 282-283].

¹⁴¹ *S. Th.*, I, q. 3, a. 4 e cfr. *Pot.*, q. 7, a. 2 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 335 [p. 283].

essenze composte. Anzi, proprio a partire dalla costituzione metafisica di queste ultime, e dalla loro impossibilità a spiegarsi da sole a fronte del principio di identità e di non-contraddizione, siamo spinti sulla via *analogica* a provare l'esistenza dell'identità di essenza ed essere nella piena attualità dell'essere divino; si può dire che l'essenza finita da una parte fornisca all'atto d'essere una specie di «supporto prossimo» specificante, nel momento in cui di fatto lo delimita, e che dall'altra parte essa richiami la dimensione infinita e trascendente dello stesso atto, la quale può rendere conto del limite ontologico¹⁴².

A tale proposito, dopo queste riflessioni specifiche e per conseguire una maggiore completezza nel quadro del *logos*, resta da richiamare un aspetto che è stato fatto trasparire più volte ed esplicitare la condizione metafisica sottesa. Guardando all'intero della dimensione *analogica*, da una parte bisogna registrare l'innegabile differenza tra essenza semplice ed essenza composta, dall'altra occorre precisare che questa differenza è comunque da intendersi all'interno della loro rimarcata connotazione di essenze create, cioè non semplicissime. Ciò in sostanza implica aprioricamente che la «potenzialità dell'essenza rispetto all'essere» e la loro distinzione reale valgono sia (e soprattutto) nel caso delle «essenze composte» sia in quello delle «essenze semplici».

Grazie alla dottrina di Tommaso d'Aquino e, nello specifico, grazie alla rigorizzazione e alla rimodulazione approntate da Maréchal possiamo ora riaffermare e sintetizzare alcuni concetti portanti, sfruttando (ancora) il riferimento alla dimensione delle forme separate; alcuni snodi speculativi dovrebbero ora risultare abbastanza chiari e non torneremo ad approfondirli. Naturalmente valgono sempre le cautele e le osservazioni avanzate in simili occasioni; per quanto non si tratti di un discorso direttamente utile al recupero della prospettiva critica, esso riveste una certa importanza nella definizione del quadro logico e ontologico.

L'angelo infatti è un ente composto, e in questo si differenzia dall'essere divino e assomiglia all'uomo, ma la sua composizione riguarda solo la distinzione (reale) di essenza-esistenza, connotabile come potenza-atto, e in questo si differenzia dall'uomo, il quale è composto anche in senso sinolico. In altri termini: la forma separata, come si può intuire dalla denominazione, è tale perché ha nella forma stessa la totalità della sua essenza ed è questa essenza-forma che si rapporta con l'essere (della forma) come la potenza con l'atto; l'essenza umana comprende invece sia la forma sia la materia e quindi si rapporta sempre all'essere come la potenzialità con l'attualità ma, in questo caso, dà origine a un rapporto tra essenza-forma-e-materia e atto d'essere ovvero a un rapporto che comprende un livello di potenzialità inferiore.

«Licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo *actus et potentia*. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidam *formae et materiae*, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita *non est suum esse, sed esse est actus ejus*. Unde *ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum*. Subtracta ergo materia, *adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum*. Et talis compositio intelligentia est in Angelis»¹⁴³

e dunque

«Materia et forma dividunt substantiam materialem, *potentia autem et actus dividunt ens commune*»¹⁴⁴.

¹⁴² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 335 [p. 283].

¹⁴³ *S. Th.*, I, q. 50, a. 2 e cfr. *S. c G.*, II, q. 52 e q. 53 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 335 [p. 283].

¹⁴⁴ *S. c G.*, II, q. 54, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 335 [p. 283].

Ciò ha naturalmente ripercussioni sulla questione della conoscenza e, in parte, le abbiamo pure anticipate nella precedente occasione. Rispetto alla differenza ontologica che intercorre con l'essere che è l'essere, cioè rispetto all'Essere, l'angelo e l'uomo si assomigliano e simile (ma non uguale) deve essere pure la loro capacità di cogliere gli oggetti e, in ultima istanza, l'Oggetto; tuttavia la forma separata non ha bisogno dell'affermazione, cioè di un'attuazione discorsiva, la quale è invece indispensabile per i soggetti composti – di forma spirituale e materia – proprio a motivo del loro essere sinoli e del loro connesso procedere per divisione e composizione.

Per prudenza aggiungiamo a queste considerazioni il richiamo allo sradicamento, attuato nel capitolo precedente, di un possibile e pernicioso dubbio. Maréchal ricorda che Tommaso d'Aquino, nello specificare i sensi dell'essere per una corretta analogia, mette in guardia da una errata interpretazione: *l'essere divino non è l'essere comune bensì l'essere assolutamente puro*; «*Esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse*»¹⁴⁵. Questa è una delle diciture più efficaci nel prospettare l'aspetto di ineffabilità dell'essere divino, rispetto alle categorizzazioni e alle generalizzazioni, e quindi la difficoltà della sua comprensione da parte dell'angelo e, a maggior ragione, della sua definizione da parte dell'uomo.

Comunque, dopo essere tornati a considerare ancora una volta gli angeli in quanto peculiari gradi della scala analogica, abbiamo sicuramente ricavato alcune importanti indicazioni. Di sicuro abbiamo ottenuto informazioni sul fronte della soggettività; ma possiamo dire di aver ricavato e di poter ancora ricavare qualcosa di rilevante anche sul fronte dell'oggettività. Partendo dall'orizzonte delineato e, nello specifico, dalla constatazione che ogni oggetto inferiore a Dio, che è l'Oggetto per eccellenza, è da trattare 'innanzitutto' in quanto «composto di *esse* e di *essenza*» – ovvero in quanto connotato dal «rapporto dell'atto e della potenza» – si deve riconoscere ancora una volta che l'intelligibilità propria della dimensione degli oggetti segue naturalmente la scala *analogica* d'essere esaminata e che questo non può non riverberarsi sulla affermabilità. In altri termini: se consideriamo la differenza metafisica rispetto a Dio e alla sua trascendente immutabilità, questa intelligibilità degli oggetti immanenti si configura come intelligibilità e affermabilità «di un *divenire*». In altri termini ancora: l'intelligibilità è relazione dell'essere all'intelligenza, ma l'intelligibilità del creato non è l'intelligibilità dell'Essere ovvero non si spiega se non a partire da una «sintesi di atto e di potenza» e, cioè, da quell'unica *sintesi* «logicamente concepibile di essere e di non-essere»¹⁴⁶.

Il divenire è infatti innegabile e l'affermazione non può essere aliena o esente da questa dimensione. Ciò che si è voluto evitare, anche in forza della dottrina dell'atto e della potenza, è l'avallo di una pretesa sintesi assoluta di essere e non-essere, la quale ricorre non di rado nella storia della filosofia ed è stata tentata anche per rispondere alle problematiche kantiane. In sintesi: nelle teorie che, in qualche modo, incorporano la contraddizione in un senso 'positivo', vi è parimenti proprio questa tendenza a porre i due 'poli' sullo stesso (e univoco) piano e a configurare quelle che sono notevoli difficoltà logiche; a titolo esemplificativo si può pensare all'identità tra finito-relativo e infinito-assoluto. In virtù dell'*analogia*, invece, si può caratterizzare come essere sia il relativo sia l'assoluto, sia il finito sia l'infinito – in senso proporzionalistico – e insieme riconoscere l'autentica proporzione d'essere e quindi sia la somiglianza sia la differenza tra gli enti e l'Essere; questo porta a riconoscere quella compossibilità, nella relatività, di cui abbiamo trattato ovvero quella dell'essere in quanto atto e del non-essere in quanto potenza o «possibilità d'essere»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Pot.*, q. 7, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 335-336, n. 1 [pp. 283-284, n. 7].

¹⁴⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 336 [p. 284].

¹⁴⁷ Cfr. *ibi*, p. 336, n. 1 [p. 284, n. 8].

Per diretta conseguenza logico-ontologica la nostra attività di affermazione, che è intrinsecamente connessa al piano immanente, per essere *adeguata* all'oggetto e al soggetto non può che presentare al modo di «un *divenire*» gli oggetti in questione; inoltre si configura essa stessa come un'attuazione progressiva. Forse questa osservazione sintetica potrebbe apparire banale, a fronte delle analisi precedenti, ma le premesse approntate dovrebbero permetterci al contempo di rilevare insieme a Maréchal (e soprattutto di risolvere) alcuni snodi problematici, i quali non sono certo avulsi dal confronto con la teoria di Kant. Il problema in questo caso si presenta nella misura in cui si coglie il fatto che, nel divenire, si possono e si debbono distinguere due gradi, similmente a quanto è stato riscontrato per la potenza, e che di conseguenza l'affermazione si caratterizza a sua volta su due livelli connessi e distinti: 1) sperimentale e 2) trascendentale.

Consideriamo innanzitutto il *divenire* a livello *sperimentale*. Esso può essere colto come mutamento o «*movimento*» nel senso più materiale e indeterminato del termine. Per avere un esempio chiaro si può andare con la mente alla connessione dei concetti di estensione e di temporalità, «di spazialità» e di «sviluppo indefinito». «Dietro il divenire» spazio-temporale, sensibilmente recepito e rappresentato, possiamo poi arrivare a cogliere riflessivamente il cambiamento intrinseco allo stesso soggetto, il cambiamento puro – si potrebbe *quasi* dire *immateriale* – dell'ente conoscente. In questo caso si sta richiamando la nota questione della soggettività-oggettività dello spazio e del tempo e, in definitiva, si sta sostenendo che il divenire 'sperimentato' pertiene all'oggetto ma anche al soggetto: corrisponde «all'esercizio immanente delle nostre facoltà intenzionali».

Consideriamo ora il *divenire* a livello *trascendentale*. Il divenire nel senso propriamente reale, ovvero nella sua dimensione di limitazione «*metafisica*» o «*incompiutezza*» logico-ontologica, è invece qualcosa di più. Che cosa significa? Nella sua dimensione sperimentale il mutamento può essere considerato autonomo o, meglio, non pone il problema della sua sussistenza (o meno). Se considerato nella dimensione dell'essere e dei trascendentali, invece, il divenire 'diventa' la cifra che svela almeno indirettamente la differenza fondamentale – se poniamo il mutamento di fronte al principio di identità e non-contraddizione non possiamo non riconoscerne la problematicità – e, nel palesare questa differenza, indica una separazione tra gli enti in generale e l'essere in senso proprio. In questa prospettiva il divenire o, meglio, la riflessione sul divenire apre la via al superamento della sfera ontica e al guadagno di un'ulteriorità di senso.

Tale caratterizzazione del divenire infatti esprime correlativamente sia A) la non sussistenza (*concreta*) dell'oggetto nel nostro pensiero – cioè la natura intenzionale del pensato in quanto risultato (immanente) del processo intellettuale – sia B) la necessità del richiamo alla realtà come intelligibilità – per spiegare il progressivo attuarsi dell'idealità come approssimazione all'essenza oggettiva – sia C) la necessità del rimando alla Realtà creatrice per spiegare la ragion d'essere della realtà creata al di là della sua mutevolezza. In definitiva tale divenire, se problematizzato e indagato, spinge a riconoscere l'inevitabilità di una sintesi, assoluta e perfetta, secondo l'accezione indicata: è un mutamento che rimanda alla realtà e, in ultima istanza, spinge a cercare il suo radicamento nella realtà indiveniente.

Che cosa significano i passaggi precedenti? Se da una parte si constata il divenire e dall'altra parte si riconoscono il principio di identità e non-contraddizione, cioè la condizione innegabile per il darsi sia della coesione sostanziale dello stesso oggetto sia della sua pensabilità (e affermabilità), allora ci si renderà conto che un mero accostamento dell'essere e del non essere così come una loro contraddittoria identificazione non risultano essere spiegazioni teoreticamente adeguate per rendere conto del mutamento. Il «principio di questa sintesi», inoltre, non può essere interno alla sintesi stessa. In senso assoluto, quindi, il principio autentico non può che essere il Principio, il fondamento e il polo estremo dell'*analogia* dell'essere ovvero «l'*analogum principale*» (*analogatum principale*): si sta

naturalmente intendendo «l'Esse sussistente», cioè lo *stesso Essere sussistente*, il quale è l'ineffabile principio dell'essere e della verità e, proprio per questo, può essere connotato anche come «l'Idea assoluta». In termini inversi: solo Dio è immutabile e quindi solo Dio può spiegare le idealità tratte dalla realtà e, cioè, il pensiero e (nel caso dell'uomo) l'affermazione in quanto configurazioni del divenire; in sostanza non possiamo non confrontarci con il principio del primato dell'atto d'essere e arrivare a constatare che solo lo stesso Essere immobile può spiegare tutte le altre realtà, e tutti i livelli della realtà, nella loro (più o meno marcata) mutevolezza ovvero nel loro aspetto di essere e non essere¹⁴⁸.

Come dovrebbe risultare abbastanza chiaro da quanto prospettato, Maréchal si richiama in modo diretto e per tutti gli aspetti essenziali alla dottrina tomista. Tommaso d'Aquino ha infatti approfondito questa classica distinzione del divenire proprio in virtù dell'*analogia* e della distinzione, nell'unità 'complementare', «di *essere* e di *essenza*». Il movimento, reale o ideale che sia, viene così radicato in una dimensione metafisica, che lo rivela nella sua contingenza; naturalmente il concetto stesso di essere contingente assume senso appunto in un orizzonte ontologico – è contingente se considerato metafisicamente – e in questo orizzonte non può non darsi quell'essere necessario che rende ragione del primo.

Quindi il mutamento generico deve essere rapportato al divenire in quanto passaggio dalla potenza all'atto e, cioè, a quella condizione profonda di possibilità da cui traspare la condizione di attualità. Così il mutamento rivela di certo un limite ovvero una negatività – esso indica un non essere rispetto a un essere – ma non una pura negatività ovvero indica pure l'esistenza dello stesso ente in movimento; proprio questa esistenza limitata ci costringe a risalire speculativamente all'azione continua di Dio, in quanto *causa essendi*, che crea ovvero attua la possibilità d'essere e, così, sostiene nell'essere tutto il creato.

«Solus Deus est omnino immutabilis; *omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis* [...]. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat; non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur [...] Sicut in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, sc. in Deo, sunt *mutabiles* [...]. Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem: vel secundum esse substantiale, sicut corpora [...]; vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis; et universaliter omnes creaturae communiter sunt *mutabiles secundum potentiam creantis*, in cuius potestate est esse et non-esse earum»¹⁴⁹.

Cogliere il divenire nel senso (2) «trascendentale», come ««contingenza» metafisica» secondo l'accezione indicata, è indispensabile per capire il processo della conoscenza e della stessa affermazione ovvero, in definitiva, la natura di attività mutevole di quest'ultima e il suo implicito rimando all'Atto. Tale divenire implica «*di per sé*» una sorta di (essenziale) indeterminazione «rispetto all'essere», un'incompiutezza «delle condizioni interne di possibilità», tanto che l'ente contingente deve il suo statuto appunto a questa non-necessità, la quale però necessita della necessità.

Che cosa comporta ciò? La contingenza come continuo rapporto tra possibilità ed esistenza in un ente, il quale può non essere quando è (e può essere quando non è), porta ad affermare che questo medesimo ente, come oggetto, non può quindi essere inteso né come puro essere né come puro nulla ma solo come “tale” essere, quando esiste, piuttosto che come “tale” possibilità. In questa prospettiva diventa chiaro che esso è affermabile ma al contempo non può presentare da solo «le condizioni» per «una piena affermazione» (o negazione):

¹⁴⁸ Cfr. *ibi*, p. 336 [p. 284].

¹⁴⁹ *S. Th.*, I, q. 9, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 337 [pp. 284-285].

l'affermare sottende una permanenza sostanziale che non appartiene all'esperienza umana. Come l'essere contingente necessita del Necessario, così la sua pensabilità/affermabilità ha bisogno di una «sintesi superiore» ovvero di un rapporto con la «condizione assoluta d'essere»: solo nella realtà in cui «l'essenza si unisce» strettamente all'essere, e «il possibile al necessario», si può trovare il fondamento indispensabile e spiegare così sia le condizioni di esistenza sia le condizioni di affermazione.

Dovremmo essere riusciti a mostrare attraverso quali tappe Maréchal ci porta a riconoscere il darsi di un importante «parallelismo», su base *analogica*, tra l'affermare come attività e l'essere come attualità. Una conclusione sintetica può consistere nel sottolineare alcuni punti approfonditi: A) «ogni oggetto è affermabile secondo il proprio grado di partecipazione all'atto puro», alla «sussistenza perfetta» e trascendente; B) la «materia prima» è affermabile ma solo «grazie alla «forma»», che costituisce il «suo atto»; C) «l'«essenza» stessa», sia «forma semplice» sia «unità» composta, è a sua volta potenza ovvero è «in potenza» rispetto a quel peculiare 'attributo' di «esistenza attuale», il quale in sostanza è l'essere che rende tale l'essenza e che realizza al contempo «le condizioni» per un'«affermazione autosufficiente»; D) «l'atto esistenziale stesso di ogni essenza finita», infine, rivela la sua condizionatezza e contingenza nei giudizi, connotandosi come «precario e imperfetto», e manifesta appunto la necessità della «pura attualità», della «condizione ontologica suprema», dell'assoluto d'essere in virtù del quale sussiste e con il quale è dunque «in relazione permanente» di partecipazione¹⁵⁰.

L'autore segue dunque Tommaso d'Aquino. Egli in sostanza sostiene che l'affermazione agisce su base *analogica* ed «esprime ogni oggetto secondo una *misura definita* d'atto o di *esse*»; questo porta l'affermazione a riferire «implicitamente questo oggetto», in quanto atto contingente e relativo, «all'atto puro e assoluto d'essere»¹⁵¹. Tale riferimento all'Atto d'essere, infatti, non può non sussistere nella misura in cui il grado logico-ontologico, «in quanto grado», implica «l'assoluto»¹⁵². Per fornire un riferimento chiaro, si può pensare alle

¹⁵⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 338 [pp. 285-286].

¹⁵¹ «Nul doute par conséquent que, dans la pensée de S. Thomas, l'affirmation ne couvre chaque objet selon une *mesure définie* d'acte ou d'*esse*, c'est-à-dire (puisque l'affirmation du degré comme degré implique logiquement l'affirmation du *maximum*) ne réfère implicitement cet objet à l'acte pur et plénier d'être». J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 338 [p. 286]. In questo specifico punto dobbiamo discostarci nettamente – anche se solo per pochi termini – dalla traduzione italiana che, nel complesso, condividiamo in pieno. Per una imprecisione interpretativa nei confronti di una fraseologia francese – l'uso del “ne”, in corrispondenza a “nul doute que”, senza valenza negativa – il significato della parte tradotta risulta opposto a quello dell'originale e (soprattutto) alla linea teoretica dell'autore.

¹⁵² Cfr. *ibi*, *L'essere e l'atto dell'affermazione. 2. Atto e potenza*, pp. 333-338 [pp. 281-286]. La notazione precedente circa la traduzione diventa ancora più opportuna se si considera il fatto che questa è la sezione intermedia, in particolare da p. 336 [p. 284] a p. 338 [p. 286], della parte precedentemente introdotta – quella compresa tra p. 321 [p. 271] e p. 346 [p. 293] – in cui Maréchal ha individuato una ricognizione teoretica che si configura come uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio. Come anticipato, più precisamente, si deve rilevare che ci troviamo (ancora) di fronte a una prospettiva di soluzione di tale problema dal punto di vista metafisico. Nello specifico viene richiamata e rimodulata, insieme alla dottrina dell'atto e della potenza, un'altra questione analogica particolarmente ricca e complessa – affrontata in particolare nel precedente capitolo – e cioè la distinzione, reale o solo di ragione, tra *essenza* ed *essere*. Proprio dalla problematizzazione di questa, infatti, parte la ricerca che mira a rendere ragione dell'esperienza del divenire e quindi della relatività: è sempre da questa che possono emergere sia la somiglianza sia la differenza fondamentali, a livello ontologico, tra piano *immanente* dell'*essere* e piano *trascendente* dell'*Essere*. In sostanza si deve giungere al riconoscimento dell'esistenza dello stesso Essere, come avviene in particolare nelle vie tomiste, se si vuole spiegare ad un tempo l'esistenza di realtà e idealità nella loro determinatezza e limitatezza; ciò è naturalmente indispensabile per comprendere la natura dell'affermazione e la sua mediazione tra contingenza e assolutezza. Quest'azione viene infatti a indicare un tipo di *partecipazione* a Dio che è superiore a quella delle realtà non intelligenti ed inferiore a quella delle forme separate; anche in questo caso non sembra possibile non ripresentare il problema del divenire, sotto l'aspetto trascendentale, e

classiche prove a posteriori tomiste e, nel caso specifico, alla quarta via: se esiste un più e un meno, in effetti, non può non esistere il massimo in quanto necessario termine di riferimento. Dire di un più o di un meno d'essere, in sostanza, significa ammettere l'esistenza del massimo d'essere e, con questo, indicare la trascendenza dell'essere: ciò che è essere in pieno deve essere altro, ontologicamente differente rispetto a ciò che esiste perché è in senso parziale e, cioè, ha l'essere (per partecipazione). L'evidenza del riferimento all'assoluto, in effetti, non può non emergere quando si considera metafisicamente il relativo e la sua gradualità. Come specificato, ciò risulta peculiare della quarta via per dimostrare l'esistenza di Dio: essa parte dalla molteplicità dei gradi in quanto analogati secondari, e dal loro intrinseco ordine, per traguardare all'Unità in quanto analogato principale; «*Magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est [...]*»¹⁵³.

Prima di passare al ragguaglio successivo, tuttavia, possiamo ancora sfruttare estesamente quanto guadagnato considerando la divisione *specificata* dell'essere – cioè essere in quanto potenza e atto – per fornire qualche altro dettaglio circa la divisione più generale ovvero quella tra essere ideale ed essere reale. Nell'ottica del completamento del quadro speculativo si può infatti implementare la conoscenza dell'altra importante divisione dell'essere, anch'essa fondamentale per l'affermazione oggettiva, dal momento che la dicotomia e la proporzionalità tra l'essere «intenzionale» e l'essere «reale», o anche tra l'essere «nel pensiero» e l'essere in «assoluto», si basano sulla proporzione dell'essere e dell'atto. In effetti abbiamo cercato di dimostrare che le condizioni di affermazione sono *analoghe* alle condizioni d'essere, proprie dell'attualità, e non possiamo non rimarcare che questo rilievo vale sia a livello ideale sia a livello reale. Per capire questo atteggiamento teoretico di stampo prudenziale si potrebbe pensare, da una parte, alla prova anselmiana e alla sua rischiosa circolarità e, dall'altra parte, alla teoria kantiana del giudizio, alle sue difficoltà metafisiche, e girare questo tentativo anche in termini *negativi*: nel caso in cui si riconosca un divenire intellettuale – che certamente non può essere spiegato solo nei (pur essenziali) termini di forma e materia – non ci si può arrestare ad esso, ma occorrerà cogliere e distinguere i fattori a priori e a posteriori. In termini diretti e sintetici: si deve cogliere il rapporto del divenire ideale con il divenire reale, e in ultima istanza con la Realtà immutabile, ovvero non si deve pensare che «le ripartizioni» inevitabili «di potenza e di atto» valgono solo al livello del pensiero¹⁵⁴.

Dobbiamo porre una *premessa indispensabile*. In prima istanza non si deve intendere quell'attribuzione di *realtà* che si può lecitamente applicare alla dimensione dell'idealità – cioè la connotazione del concetto come «qualità» ontologica del soggetto – alla stregua di un'assurda aggiunta o 'contrapposizione' di realtà alla realtà; l'ente ideale non è infatti un ente reale diminuito che si aggiunge alla sostanza del soggetto. Che cosa significa? Per l'accezione 'qualitativa' indicata, l'«oggetto pensato» ovvero l'«*ens rationis*» è reale: è reale come il pensiero; questo tuttavia significa che l'ente di ragione in definitiva è reale unicamente come «contenuto oggettivo del pensiero». Nel caso della distinzione tra essere

quindi non riproporre la necessità di un oltrepasamento del non essere verso la piena attualità dell'Essere sussistente. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

¹⁵³ *S. Th.*, I, q. 2, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 338, n. 1 [p. 286, n. 10].

¹⁵⁴ Questa avvertenza – come pure altre precedenti e successive – aiuta a contrastare alcune letture che, per prudenza e con le migliori intenzioni, risultano però eccessivamente riduzioniste. Un esempio di queste ci viene fornito da Bradley: egli cerca di schematizzare la «prolissa argomentazione di Maréchal» secondo un triplice passaggio che dovrebbe gettare «un ponte tra la possibilità logica (fenomenologica) di fini volitivi e noetici e la realtà ontologica o noumenale di questi fini» e ritiene che il *Cahier V* sia «una semplice e classica esposizione dell'argomento ontologico». Se da una parte non si può negare una certa prolissità di Maréchal, dall'altra sarebbe opportuno evitare schematizzazioni banalizzanti. Già la sbrigativa sovrapposizione tra logica e fenomenologia non risulta così scontata, in più l'importanza della sottesa dimensione analogica e il tentativo di far emergere l'a priori dalla riflessione critica sull'esperienza vengono eccessivamente semplificati. D. J. M. Bradley, *Transcendental critique and Realist Metaphysics*, in «The Thomist», 4 (1975), pp. 642-646.

ideale ed essere reale si dovrebbe allora prescindere dall'inerenza del primo ad un io: in base a quanto appena specificato è chiaro che, in realtà, non si può dare un concetto a prescindere da un soggetto ma, in questo caso, lo si sta considerando come ente diverso dal soggetto; in questa distinzione l'ideale è insomma una accidentalità, per quanto nel realismo il concetto sia comunque un'accidentalità reale. Quindi se per un verso si può sicuramente parlare di realtà anche per l'ideale, non si può parlare davvero di «oggetto reale» o, almeno, non nel senso sostanziale come si fa nel caso del secondo, quello del vero e proprio «*ens reale*»¹⁵⁵.

Stante questa premessa, ci sono comunque difficoltà ulteriori che richiedono altri passaggi esplicativi.

A questo punto possiamo specificare la *domanda di fondo*. Essa verte come sempre sulla «gerarchia analogica dell'atto, implicata nell'affermazione assoluta d'essere», e in particolare sul suo *compimento* nelle diverse modalità e dimensioni. Che cosa significa? Ci si deve interrogare A) sull'inevitabilità che questa ascesa verso l'atto avvenga «fuori del nostro pensiero» piuttosto che B) sulla possibilità che questo abbia luogo idealmente «all'interno stesso del nostro pensiero». Può darsi che i termini del problema risultino ancora oscuri: per dirimere la questione del rapporto tra ente ideale ed ente reale, rispetto all'affermazione, occorre mostrare le condizioni di affermabilità «*sub ratione entis*» dei vari livelli di contenuti mentali e rimodulare in parte la questione già affrontata circa il rapporto tra l'essenza e l'astrazione dei concetti *generali (1)*, *matematici (2)* e *trascendentali (3)*.

Consideriamo il *concetto generico (1)*. Nel nostro pensiero si affacciano «concetti generici» e, in questo senso, indeterminati, i quali sono segnati dal loro «coefficiente di astrazione». Il loro caso dovrebbe risultare relativamente semplice: essi manifestano la necessità di una maggiore «determinazione specifica» per accedere all'affermazione; si tratta insomma del rapporto tra il genere e la specie (e l'individuo). Il genere in effetti è precisabile ma non è di per sé rapportabile «all'esistenza (sia attuale che possibile)» e non è traducibile in un'«*idea propria (distinta)*». In definitiva il «genere» ha uno statuto gnoseologico *analogo* a quello logico-ontologico «della materia prima nel composto sostanziale»: il genere è in rapporto alla specie, in campo logico, come la materia è in rapporto alla forma (e come la potenza è in rapporto all'atto) in campo sostanziale¹⁵⁶.

Consideriamo il *concetto matematico (2)*. Il rilievo logico dei «concetti matematici» è diverso e più preciso rispetto a quello dei concetti generici, naturalmente, ma anche questo ha comunque uno statuto gnoseologico *analogo* – e in maniera non meno evidente – a quello (logico-)ontologico della materia prima. Perché? Gli enti matematici rappresentano una sorta di apice della materialità – riportano la dimensione della materia come già sempre ordinata (dalla forma) – ma proprio per questo sono comunque «aspetti generali di oggetti concreti» e, «rispetto all'essere», conservano «un'indeterminazione radicale» che impedisce la «realizzazione» (l'esistenza in atto) della loro peculiare forma; «Dicendum quod mathematica non subsistunt separata secundum esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum, sc. ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia [...]»¹⁵⁷. Quindi anche le «forme matematiche» sono «entia» solo «secundum rationem», non hanno un corrispettivo reale diretto («entia simpliciter»), e abbisognano quindi di ulteriori determinazioni per accedere alla compiutezza dell'affermazione; a meno che si stia approntando un discorso prettamente matematico, infatti, non basta indicare numeri e relazioni di numeri. Sia detto chiaramente che questo discorso non mira affatto a sostenere che la matematica non abbia senso senza un riferimento immediato alla sostanza o, se si vuole, alla sostanza esistente; inoltre la matematica avrà sempre un riferimento, almeno implicito, alla sostanza materiale come potenzialità

¹⁵⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 339 [pp. 286-287].

¹⁵⁶ *Ibi*, pp. 339-340 [p. 287].

¹⁵⁷ *S. Th.*, I, q. 5, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 340 [pp. 287-288].

quantificabile. Nel momento in cui, però, si deve affermare o negare una quantità nella realtà è necessario riconoscere che si deve pervenire al livello propriamente sostanziale.

A causa della loro relativa indeterminazione, più o meno accentuata, questi due primi gruppi di concetti («genere» e «grandezza matematica») possono essere denominati anche «secondari». Nello specifico essi sono secondari rispetto all'«oggetto proprio e primario dell'intelligenza» non-intuitiva ovvero all'essenza che traspare dalla materialità: «Intellectus humani proprium objectum est *quidditas rei materialis*, quae sub sensu et imaginatione cadit»¹⁵⁸. Si badi: nella dottrina realista, sostenuta da Maréchal, questo essere concetti 'secondari' è rimarcato e amplificato da un fatto che non è immediatamente compatibile con una prospettiva kantiana. Che cosa significa? Essi sono secondari rispetto alla sostanza seconda ovvero rispetto al concetto specifico (trattato più avanti); questa sostanza seconda è tale perché rimanda alla sostanza prima e, cioè, alla realtà da cui è ricavata. Allora, per quanto tutto questo non infici l'importanza delle prime due tipologie, risulta «logicamente» inevitabile che «l'oggetto primo delle nostre facoltà intellettuali sia un attributo quidditativo», per quanto astratto, ovvero «un *concetto specifico*»; il problema della teoria di Kant, in questo caso, emerge appunto all'asserto in essa contenuto circa la mancanza di legame tra la specificità di un concetto e la sostanzialità del reale¹⁵⁹.

Di seguito cercheremo di fornire una descrizione del concetto specifico, ma dobbiamo sottolineare subito che con questa dicitura non si intende solo e soltanto ciò che sussiste nel caso preciso di una definizione completa della specie; si può pensare anche a un concetto più *generale*, a condizione che però che non sia propriamente generale ovvero a condizione che sia sufficientemente specifico e che, quindi, riesca comunque a “opporre” la specie agli individui¹⁶⁰.

Consideriamo il *concetto specifico* (3). Nel suo essere logicamente prioritario (per noi), “primitivo” e *analogo* alla forma sostanziale, il concetto specifico costituisce il fulcro e l'integrazione in cui ritrovare «tutti gli altri concetti oggettivi» (di *genere* e di *grandezza*) ovvero la possibilità e la misura di ricezione, per questi ultimi, dell'attribuzione d'essere. In definitiva senza questa «apprensione dell'oggetto proprio e primario dell'intelligenza» non vi sarebbe contenuto rappresentabile. A questo livello logico-ontologico si può forse superare la difficoltà prima citata e trovare, con maggiore facilità, una convergenza tra Kant e Tommaso d'Aquino. In effetti si tratta di recuperare il sotteso valore metafisico di ciò che lo stesso Kant afferma circa «l'oggetto d'esperienza»: esso è «l'oggetto necessario» della «nostra conoscenza umana» e, in definitiva, la base del valore di ogni altra cognizione. Le vere differenze tra i due fronti emergono quindi nel (mancante o effettivo) riconoscimento di ciò che è «logicamente implicito» in questo oggetto¹⁶¹. «[...] objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit [...]. Et quia id quod est *primo et per se cognitum* a virtute cognoscitiva est proprium ejus objectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, *ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem*»¹⁶².

Come corollario occorre inoltre sottolineare – come abbiamo anticipato quando abbiamo richiamato la sostanza seconda – che quest'ultimo gruppo, se considerato nel suo insieme, rappresenta sempre un'idea «generale» o, meglio, un'idea umana che non può cogliere la totalità dell'essenza specifica. L'ideale conserva una dimensione «universale» o, quantomeno, non riporta necessariamente la differenza specifica ultima: questa in fondo appartiene alla

¹⁵⁸ S. Th., I, q. 85, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 340 [p. 288].

¹⁵⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 30-341 [p. 288].

¹⁶⁰ Cfr. *ibi*, p. 341, n. 1 [p. 288, n. 11].

¹⁶¹ Cfr. *ibi*, p. 341, n. 2 [p. 288, n. 12].

¹⁶² S. Th., I, q. 85, a. 8 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 341 [pp. 288-289].

sostanza prima ovvero all'essere in quanto tale. Sempre sulla scorta di Aristotele¹⁶³ e di Tommaso d'Aquino si può anzi ricordare: «Ignorantur enim ea quae sunt precipua illius rei, sc. ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus»¹⁶⁴. In altri termini Maréchal torna a sottolineare alcune connotazioni del realismo per delineare meglio cosa è 'affermabile':

A)

nessun universale può essere *in quanto tale* sia «sussistenza» che «essenza prima» [...] perché rimane essenzialmente «in potenza»¹⁶⁵

B) la «quiddità astratta» resta 'indeterminata'. Quest'ultima è quindi necessaria ma non sufficiente per l'affermazione: essa manca di un completamento sia intelligibilmente, in quanto è prima di tutto universale e quindi non è propriamente «una» (ed è comunque «separata dall'esse»), sia rappresentativamente in quanto dequantificazione ottenuta dalla privazione del «suppositum».

La conseguenza di queste distinzioni del concetto, ricordata da Maréchal, si configura dunque come riconoscimento dell'accidentalità delle prime due tipologie e della necessità dell'ulteriore definizione propria della terza tipologia. Ma come si consegue l'ultimo statuto? La quiddità astratta può ricevere l'attribuzione d'essere attuale solo a condizione di aver superato sia (A) il puro valore potenziale sia (B) la duplice valenza indeterminativa. Per quanto concerne il primo frangente occorre rifarsi alla sostanza nella sua realtà e per questo concerne il secondo frangente l'astrazione deve "tornare" alla materia, «per conversionem ad phantasmata», «in quanto rappresentazione». Il concetto quidditativo universale deve in ultima istanza "completare" la sua unità – unità di cui si può (e si deve) cercare la ragion d'essere ultima nel riferimento e «nella dipendenza intrinseca al puro atto d'essere» – in quanto forma intelligibile riferita a una forma reale. Anzi, per prospettare il valore reale della quiddità è di fatto indispensabile che questa sia reinserita nella propria dimensione metafisica e, quindi, in un preciso rapporto logico-ontologico con gli estremi dell'analogia dell'essere: per comprendere davvero il suo legame con la realtà, essa deve essere messa in rapporto sia con «la pura materia» sia con «l'atto puro».

Perché? Se non si considerassero questi termini, a livello logico, non si potrebbe spiegare la «realizzazione attuale della quiddità» in quanto, a livello ontologico, non vi sarebbero né «un oggetto possibile o *affermabile*» né un'idea: alla *spiegazione* mancherebbero i punti salienti ovvero la causa prossima della conoscenza e la Causa prima e ultima.

Entrambi gli elementi indicati, però, si trovano «fuori della sfera puramente concettuale». Si può così sintetizzare uno dei punti d'inciampo della ricerca kantiana intorno al giudizio, come affermazione oggettiva, e quindi uno dei punti d'intervento di Maréchal. Sia chiaro: gli estremi analogici citati non possono essere considerati sullo stesso piano. Fatta questa puntualizzazione, ci si può comunque chiedere che cosa significa questa *non-concettualizzazione* nelle rispettive specificità. Da una parte la materia «segna realmente il limite *inferiore*», mentale ed extramentale, «dei nostri concetti» e dello stesso «ordine «intenzionale»»: essa infatti si presenta immediatamente ai sensi ma non può essere davvero rappresentata se non nelle sue categorizzazioni, almeno per alcuni versi, ovvero come potenza e come quantità. Dall'altra parte «l'essere puro», l'«unità somma», costituisce per converso il «limite *superiore*» della realtà e della concettualità: è l'Infinito in quanto infinitamente

¹⁶³ Per un ragguglio sul realismo moderato di Aristotele, in merito al rapporto tra sostanza e universale, possiamo rimandare alla ricostruzione del suo pensiero operata da Maréchal e, in particolare, suggeriamo una sezione del Capitolo III del Libro II del *Cahier I* ovvero J. Maréchal, *PdM*, I, cit., pp. 76-90.

¹⁶⁴ *S. c. G.*, I, 50, 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 342, n. 1 [p. 289, n. 13].

¹⁶⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 342 [p. 289].

approssimabile ma anche infinitamente irraggiungibile ovvero ciò che per eccellenza trascende e non può essere «rappresentato» in modo adeguato dall'idealità umana¹⁶⁶.

Se si accettano queste riflessioni, la soluzione proposta da Maréchal sulla base del logos analogico dovrebbe risultare abbastanza chiara e consequenziale. Al fine di trovare la ragione dell'oggettività del pensiero è indispensabile «superare i limiti» della rappresentazione su cui, per altro verso, non ci si può non basare. Attraverso l'analisi delle distinzioni metafisiche di ente reale ed ente ideale e, soprattutto, di atto e potenza, diventa possibile dimostrare la sensatezza e l'oggettività dell'affermazione d'essere sia nella concretezza (extramentale) della materia sia nella subordinazione, «secondo la relazione analogica, a una condizione esistenziale superiore ed assoluta» e trascendente: Dio. L'affermazione diventa oggettiva sia nel riferimento al reale considerato nel suo minimo sia nella partecipazione all'«atto puro» d'essere come «vertice assoluto» del medesimo reale¹⁶⁷.

Rispetto a questa prospettiva il kantismo sembra dunque attribuire *eccessiva* importanza alla coscienza. Il contenuto affermabile della stessa coscienza è infatti necessario, in ordine alla conoscenza, ma non rende ragione dello stesso principio primo, quello (di identità e) di non contraddizione, ovvero non è sufficiente a portare all'oggettività: sia il contenuto coscienziale sia il primo principio avrebbero solo valenza 'logica', almeno nella misura in cui, come rappresentazione «ideale», il concetto si «opponesse» al «reale». In effetti anche le correnti immanentistiche che prendono le mosse dalla rivoluzione copernicana di Kant, come l'Idealismo, tentano appunto di ritrovare il reale. Esse, tuttavia, ritengono di riuscirci riconducendo la realtà all'interno della medesima (auto)coscienza. Secondo Maréchal l'affermazione d'essere ha invece senso nel momento in cui – inizialmente in un modo e più profondamente in un altro – si basa sulla «*invasione di reale concreto*» nei termini prima ricordati: tale «invasione» parte dalla «materia primitiva», per noi più evidente, e si compie nella «*posizione assoluta* del reale trascendente» riconosciuto come fondamento totale.

L'affermazione è attività, passaggio dalla potenza all'atto e dalla «passività iniziale» alla attività-«posizione finale», e non può spiegarsi senza il divenire reale e il reale fondamento del divenire: sono elementi ineliminabili dalla condizione di oggettività del sapere. Naturalmente le condizioni logico-ontologiche della dinamica della mente non sono necessariamente tradotte in «un riferimento *esplicito*» ai poli logico-ontologici – «alla materia» piuttosto che «all'atto puro d'essere» – all'interno dell'affermazione; il nostro stesso pensiero tende all'unità ma resta «frammentario», discorsivo, e non può sostenere una vera e perenne coscienza dei fattori sottesi ai nostri concetti.

Si può tentare una forma di traduzione in termini parzialmente critico-funzionali. Da una parte l'uomo – davanti all'indivisibilità trascendentale dell'ente concreto, o «*suppositum*», e quindi alla palese e inaggrabile unitarietà che lo contraddistingue – 'frammenta' comunque «in più idee «distinte» gli attributi metafisici» dell'unica realtà; dall'altra parte la medesima contemplazione del reale immanente, in se stesso, spinge necessariamente verso l'idea dell'incondizionato in quanto «essere assoluto», verso il Principio ontologico e trascendentale – ovvero verso il principio dell'essere e dell'intelligibilità – ma non realizza automaticamente l'elevazione¹⁶⁸. Il primo passaggio è infatti inevitabile, mentre il secondo passaggio può avvenire solo se la citata contemplazione viene portata a pieno compimento. In caso contrario la frammentazione dell'unità lascia sopito questo rimando, per quanto essenziale, come avviene nel caso generale in cui si considerano gli effetti senza «sapere» che sono effetti: si crede di conoscerli, ma ciò non è possibile senza comprendere il loro statuto di dipendenza e partecipazione rispetto alla causa¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Cfr. *ibi*, pp. 342-343 [pp. 289-290].

¹⁶⁷ *Ibi*, p. 343 [p. 290].

¹⁶⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 2, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 344 [p. 291].

¹⁶⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 343-344 [pp. 290-291].

L'astrazione e la discorsività sono necessarie all'uomo proprio perché permettono di superare la frammentazione di base, almeno per alcuni versi, ma il loro esito veritativo non è scontato: esse nascono e agiscono proprio su quella base frammentata, la quale è diversa dalla pura unitarietà garantita dall'intuizione immediata, e non riescono a rivelare *subito* questa loro condizione. Solo il confronto con il principio di identità e non-contraddizione permette di comprendere la sottesa ulteriorità e di cogliere il rimando al piano trascendente: tale principio restituisce il senso ovvero la dimensione di quell'unità (essenziale) e di quella permanenza che vengono inevitabilmente cercate ma non sono attestate dall'esperienza diretta; proprio lo scarto tra la pura norma logico-ontologica e la realtà esperita costringe, per via riflessiva, a cercare di rendere ragione dell'esistente e della sua limitazione. In termini leggermente più critici: occorre soffermarsi sulla condizionatezza per superarla, riflettere sui limiti gnoseologici per «risalire alle condizioni *a priori*» e per dare così senso all'affermazione; questo però significa, alla fine, andare oltre la critica diretta: comprendere quale sia la vera dimensione logico-ontologica e riconoscere così il giusto valore alle varie conoscenze.

Questo processo riflessivo e dialettico, in termini di consapevolezza, porta ad esempio a evidenziare alcuni dei contenuti dirimenti affrontati: A) «ogni «astratto» è secondario», rispetto alla sostanza, in quanto è una forma immateriale o, più precisamente, *non materiale* derivante da una percezione (categorizzata); B) «il puro «pensato»», e anche «l'esistenza *ideale*», in sé non è essere ma attiene all'essenza e, attraverso questa, anche all'essere e quindi non è né una realtà diminuita né un sinonimo di «possibile»; C) «la conoscenza del «possibile»» è importante, nei limiti in cui si può dare, ma – per il principio del primato dell'atto – non solo non è una prima «tappa necessaria» della conoscenza che porta all'«esistente» bensì, per converso, dipende da quest'ultima; D) l'«esistente» immanente può dirsi conosciuto in tutta la sua dimensione «intelligibile» solo se – riconosciuto come impossibilitato a spiegarsi da solo a causa della sua più o meno accentuata dimensione di possibilità (di non essere) – viene considerato in rapporto con Dio in quanto «atto assoluto dell'essere» ovvero con la necessità trascendente¹⁷⁰.

Per alcuni versi è plausibile scorgere più richiami a questa dottrina aristotelico-tomista nelle prospettive immediatamente precedenti a quella kantiana: si pensi all'«idea *chiara e distinta*» di Cartesio e dall'«idea *adeguata*» di Spinoza; l'eredità scolastica emerge da alcuni concetti portanti di queste due teorie e dal loro riconoscimento «del principio di intelligibilità» degli oggetti. Allo stesso tempo è (nondimeno) importante e, anzi, necessario sottolineare gli elementi di discontinuità da simili posizioni. Uno dei motivi per cui Maréchal ha scelto di ripartire da Kant, pur sulla base di tale dottrina, è proprio da cercare nel fatto che quest'ultimo si contrappone alle interpretazioni razionalistiche nel cercare, giustamente, di sradicare l'innatismo, di non scadere in dualismi o monismi assolutizzanti e di definire l'autentica attività del soggetto, riflessiva e dialettica appunto, contro le derive erronee di autori precedenti; si può suggerire a tal proposito l'analisi offerta da Melchiorre¹⁷¹.

¹⁷⁰ Cfr. *ibi*, p. 344 [p. 291].

¹⁷¹ Un aspetto molto importante del rapporto riflessività-dimostrazione nella dottrina di Maréchal e del rapporto, correlato e complesso, che si può rinvenire tra questa e la filosofia kantiana è presentato da Melchiorre in modo efficace e puntuale. Nella misura in cui si può riconoscere una certa originarietà dell'asserto dell'assoluto rispetto alle singole esperienze determinate, si può arrivare ad affermare che «la stessa determinazione, con la sua possibilità di essere pensata, è già data nell'unità con l'essere»; in termini più kantiani ciò significa «che, dato il condizionato, è dato ad un tempo anche l'incondizionato» ovvero «che, dato il negativo è dato ad un tempo la negazione del negativo». L'osservazione è essenziale e dirimente: quando in Maréchal si parla di deduzione trascendentale come «processo *a posteriori*» verso l'assoluto dell'essere si sta intendendo qualcosa di effettivamente tale ma «*secundum modum*»: un argomentare «che procede secondo il *quia* ma non secondo il *propter quid*, che muove dal dato ma che non deduce dal dato». In altri termini: a meno di ritenere che la (auto)coscienza sia totalmente «altra» dalla realtà, occorre riconoscere che questa deduzione è «un procedere che riflessivamente risale dai modi della coscienza alle condizioni che li rendono possibili, sino alla più alta e radicale condizione, l'originaria e sempre sottesa presenza dell'Essere». In questo caso, pur a fronte di chiare

Tuttavia ci si potrebbe tornare a chiedere se il recupero della dottrina tomista non corra allora il rischio di inficiare il tentativo di connubio con la filosofia trascendentale. In realtà non è così, come abbiamo cercato di mostrare, e in effetti la ragione di ciò emerge nella misura in cui si considera pure la pregiudiziale kantiana. Questa pregiudiziale è pure comprensibile ma decisamente non è giustificabile: essa è stata alimentata dalle difficoltà teoretiche delle altre teorie razionalistiche, le quali per altro cercavano di staccarsi o distinguersi dalla loro base metafisica classica, ma non è in contraddittoria e deve essere superata non meno di quelle medesime difficoltà. In termini più specifici: essa consiste nella radicata diffidenza rispetto ad alcuni concetti che, negli autori citati (Cartesio e Spinoza), sono stati parzialmente fraintesi e hanno così dato origine a problemi irrisolvibili. Tra i campi di questi fraintendimenti si può ricordare, in particolare, la dottrina dell'*analogia* e la questione della conoscenza intellettuale di un oggetto trascendente. Se poi si desidera qualche altro spunto si può rilevare che anche la conoscenza della materia prima sancisce una certa differenza rispetto alla riflessione medioevale¹⁷²: per un razionalista la materia può e, anzi, deve assurgere (quasi) allo stesso livello degli altri «intelligibili». Si pensi alla teoria cartesiana e alla materia come *res* o, a maggior ragione, a Spinoza e all'«estensione come attributo divino»¹⁷³.

Dovrebbe però essere sufficiente concentrarci sui punti principali. Si consideri l'infinito in una prospettiva razionalistica: esso può anche essere inteso come «essere perfetto» piuttosto che come «atto puro» – in modo simile a come avviene nella dottrina tomista – e rientra o, meglio, deve rientrare nel novero degli oggetti del sapere razionale; tale presenza intellettuale, tuttavia, è intesa in un modo che deforma la conoscenza oggettiva e la trascendenza stessa. Che cosa significa? La presenza citata non è intenzionale e non emerge in forza della circolarità virtuosa di *a priori* e *a posteriori*. Essa A) è possibile solo come «immagine speculare», come ricordo se non proprio come «intuizione» o idea innata, e B) deve essere sia B1) direttamente connessa alla realtà conosciuta – quasi come un'esperienza di ciò che dovrebbe trascendere le condizioni esperienziali – sia B2) «omogenea ai concetti subordinati»; tali concetti, di cui l'idea innata in sostanza garantisce la verità, possono però derivare dalla normale esperienza. Alla fine la metafisica razionalista più «coerente» può pure portare a quell'immanentismo e a quel panteismo che rendono omogenea, se non univoca, la realtà stessa.

differenze, si può quindi affermare che «il dettato di Maréchal» sembra avere un certo numero di punti di contatto con il «*Beweisgrund* kantiano, ove si distingue fra un procedimento trascendentale che dal possibile come *principio* vorrebbe risalire all'esistenza di Dio come *conseguenza* – procedimento che Kant rifiuta come proprio della tradizionale prova ontologica – e un procedimento che muovendo dal possibile come *conseguenza* risale all'esistenza di Dio come *principio*». La considerazione rimanda a *Der einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763 (in *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Reimer, Berlin 1900 ss., Bd. II, p. 156). In questa prospettiva si potrebbe sostenere che «riflessione e deduzione sono semplicemente due modi o due componenti inscindibili di uno stesso esercizio metodico»: è una forma di circolarità virtuosa che ci fa pensare «alla deduzione trascendentale nel senso di un vero e proprio circolo riflessivo, un circolo che è attivato 'deduttivamente' attraverso la ricerca delle condizioni di possibilità dei movimenti coscienziali e con l'uso della ritorzione elenchica o, se si vuole, della contraddittorietà del contraddittorio». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 150-151, testo e note 44, 46.

¹⁷² La questione della sostanza e del suo statuto di realtà, soprattutto se confrontata con altri livelli e tipi di realtà, è piuttosto articolata. Per un ragguglio a questo riguardo possiamo rimandare alla ricostruzione operata da Maréchal nel campo della storia della filosofia; il Cahier II, in questo senso, offre molti spunti e possiamo indicare alcune pagine esemplificative – all'interno della trattazione di diversi autori – che spaziano fino alla questione di Dio: cfr. J. Maréchal, *PdM*, II, cit., pp. 18-19 (Nicola Cusano), 86-87 (Malebranche), 107-109 (Spinoza), 194-196 (Locke).

¹⁷³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 345, n. 1 [p. 292, n. 14].

Queste torsioni speculative sono appunto tra quelle che hanno provocato la critica kantiana¹⁷⁴. Proprio con Kant si deve allora concordare, almeno per alcuni rispetti e per quanto possibile, andando però oltre Kant stesso: per operare una critica al razionalismo si deve riconoscere che l'atto puro non è propriamente rappresentabile ed «è pensabile solo «al di là» del nostro pensiero». In questo come in altri passaggi, secondo Maréchal, Kant si dimostra un erede della scolastica (forse) *inconsapevole* ma, comunque, più fedele di molti pensatori appartenenti al razionalismo¹⁷⁵; si può capire meglio questa affermazione quando, ad esempio, si sostiene da parte dello stesso Maréchal che questa realtà infinita e trascendente è «*posta*», implicitamente, «in tutte le nostre affermazioni oggettive», senza che con ciò si voglia significare che essa sia «*rappresentata*» in un forma adeguata¹⁷⁶.

Prima di passare al connesso ragguaglio sul primo principio, cosa possiamo ora concludere rispetto al primo e, soprattutto, rispetto al secondo aspetto inquisitivo – l'*analogia* tra l'*affermazione* e l'*attualità* degli oggetti – da cui abbiamo preso le mosse? Trattando dell'«*affermazione oggettiva*» è importante arrivare a notare due punti connessi e a trarre alcune considerazioni: A) tale affermazione è «applicabile indifferentemente a tutte le essenze finite» e allo stesso tempo ne disvela la partecipazione all'essere; B) la stessa mantiene quindi una certa «indifferenza» solo a livello superficiale-proporzionalistico e, cioè, sembra applicarsi sempre allo stesso modo ma, in realtà, esprime la proporzione d'essere ovvero l'unico *logos* (e il suo ordine) nel suo diverso ricorrere. Se affermando si riconduce l'essenza all'essere, infatti, si sta altresì includendo la specificazione attuale: l'affermazione, almeno al livello più profondo, «*esprime il grado di attualità*» e di conseguenza segue la «*progressione*» *analogica* e rigorosa della realtà.

Possiamo allora provare a trarre quattro basilari considerazioni conclusive.

Prima considerazione. La possibilità della constatazione d'esistenza rispetto alla materia (ad esempio) è sostenuta dalla nostra partecipazione fisica a quest'ultima ma, soprattutto, dal radicamento della medesima materia nel principio formale, nella «*forma*» in quanto costituisce appunto l'«*atto della materia*».

Seconda considerazione. Nella misura in cui si sta *affermando* «l'essenza», il «*ciò che (è)*», si sta parimenti affermando l'*attualità*; questo vale per quanto concerne sia una forma separata sia una forma sinolica. Il morivo risiede nel fatto che, da una parte, l'essenza è in un rapporto di potenza-atto rispetto all'essere ma, dall'altra parte, in tale dicitura ontologica non si può non ricomprendere la totalità dell'ente («*ciò che*») e quindi (almeno) «*indirettamente l'esse*» («*è*») ovvero l'*atto d'essere* che è l'«*atto dell'essenza*» in quanto potenza.

Terza considerazione. A maggior ragione l'affermazione dell'«*esse finito*», cioè dell'«*atto limitato*» e «*commisto*» alla potenza, porta a cercare l'essere non contingente che possa

¹⁷⁴ Viene fatto opportunamente notare da Muck che, secondo Maréchal, il fattore di miglioramento della critica dei moderni, e in particolare di Kant, rispetto a quella degli antichi – al netto dell'oblio della componente metafisica – risiede nell'individuazione delle ragioni intrinseche, e delle modalità di applicazione, delle condizioni della coscienza rispetto all'asserto oggettivo in quanto giudizio sull'essere. Persino il dubbio radicale non viene tanto rimosso, attraverso l'evidenziazione della sua assurdità, quanto analizzato nelle sue condizioni di possibilità. In realtà si può notare che Maréchal non riesce a «trattarsi» sul solo piano della filosofia trascendentale nelle sue argomentazioni; questo tuttavia non inficia l'analisi del valore di quest'ultima. In definitiva, anzi, è proprio per questo che la dottrina maréchaliana spiega effettivamente la convergenza tra l'aspetto fenomenico e quello noumenico (altrimenti inconoscibile). Forse si potrebbe levare qualche obiezione all'ipotesi interpretativa di Muck quando legge la riflessione e la deduzione, nella teoria di Maréchal, come elementi più complementari, e quindi incompleti, piuttosto che reciproci; oppure quando il critico, in generale, tende a ridurre il portato a posteriori tipico dell'esperienza. Al di là di questo, però, si deve osservare che nella sua indagine viene messa bene in luce la natura della ricerca delle condizioni di possibilità: essa è ricerca di una piena armonia razionale di cui non si ha immediata esperienza ma di cui si ha necessità. O. Muck, *Die transzendente Methode*, cit., pp. 4-5, 77 ss., 93-94, 118 ss.

¹⁷⁵ Cfr. *Pot.*, q. 7, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 345 [p. 292].

¹⁷⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 345 [p. 292].

spiegarne l'esistenza: tale affermazione porta quindi a riconoscere, almeno «implicitamente», la trascendente ragion d'essere: l'Essere in quanto «essere puro» e necessario, l'Atto purissimo in quanto «perfezione necessaria dell'atto».

Quarta considerazione. Proprio nel momento in cui si arriva ad affermare l'Atto puro, «come condizione razionale suprema», si può spiegare razionalmente la totalità del reale, sia nell'aspetto logico sia in quello ontologico, e scoprire così l'«ideale per eccellenza» in quella «realtà assoluta» che è appunto l'Atto puro in quanto Essere. Contro un'ipotesi interpretativa presupponente una più o meno netta separazione tra logica e ontologia – al modo del kantismo – o addirittura la negazione di uno piuttosto che di entrambi i piani – al modo del relativismo o dello scetticismo – si deve osservare che il riconoscimento di un assoluto, esplicito o implicito, comporta sempre delle conseguenze di caratura realistica, pena la contraddittorietà di un assoluto non-assoluto. Nello specifico un «atto puro» posto solo come «ideale», ovvero non posto come «atto puro reale», configurerebbe la pretesa di esistenza di un finito-infinito, di un condizionato-incondizionato e, soprattutto, di un non-essere (reale) trasformato in Essere: riconoscere l'Atto puro è riconoscere l'attualità dell'Essere; altrimenti nell'affermazione dell'ideale, in definitiva, si arriverebbe solo a una mera possibilità o «potenza di attuazione» contraddittoriamente indicata come «perfezione dell'atto»¹⁷⁷.

In conclusione: l'affermazione in quanto affermazione *d'essere* è strutturata in modo da spingersi naturalmente fino al *vertice* dell'attualità, altrimenti perderebbe la ragione autentica del suo contenuto e, in ultima istanza, diventerebbe un'autonegazione. Se nel campo dell'affermazione, infatti, rientrasse *solo* ciò che è ma può non essere, si avrebbe una verità limitata, condizionata e quindi priva della ragione ultima; in questo modo, però, essa non potrebbe veicolare un senso autentico. Questa è la cifra della «linea ascendente dell'atto»: essa si traduce in una legge basilare, la quale porta dal relativo all'*assoluto* e traspare nella forma della «dialettica trascendentale». Quest'ultima esprime in effetti «relazioni trascendentali» in senso classico e solo in parte – specie se si traslascia la ragione pratica – risulta convergente con il complesso del discorso kantiano¹⁷⁸; di fatto la dialettica trascendentale segna intrinsecamente tutte «le tappe dell'affermazione oggettiva», ivi compresa l'ultima e necessaria la quale, però, non è rappresentabile concettualmente¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Cfr. *ibi*, pp. 345-346 [pp. 292-293].

¹⁷⁸ Cfr. *ibi*, p. 346, n. 1 [p. 293, n. 15].

¹⁷⁹ Cfr. *ibi*, *L'essere e l'atto dell'affermazione. 3. Pensiero e realtà*, pp. 338-346 [pp. 286-293]. Questa è l'ultima sezione della parte – compresa tra p. 321 [p. 271] e p. 346 [p. 293] – precedentemente introdotta. In questa Maréchal ha individuato un'altra ricognizione teoretica che si può configurare come uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio. Naturalmente si tratta (ancora) della stessa prospettiva di soluzione dal punto di vista metafisico. In realtà già nella conclusione del paragrafo e della sezione precedenti (p. 338 [p. 286]) sono riassunti ragguagli importanti in vista del successivo approfondimento; in sostanza si sostiene che, data una misura definita d'atto, è dato ad un tempo l'*atto puro e assoluto d'essere*. A tal proposito viene anche richiamata la fondamentale relazione tra la *gradazione* (dell'essere) e il *massimo* di riferimento (dell'essere) e, in forza di questa dimensione, viene configurato un richiamo (esplicitato in nota) alla quarta via tomistica. Nello stesso orizzonte, sviluppando in profondità l'essenziale considerazione analogica – e indagando i diversi tipi di concetto – sono poste sempre più in evidenza sia la necessità del collegamento tra l'ideale e il reale sia, su questa base, la necessità di quella ricerca di un fondamento sia logico sia ontologico del divenire. Questa struttura non può non rimandare alle prime tre vie tomiste e proprio tali condizioni metafisiche, d'altronde, permettono di superare le difficoltà anselmiane e kantiane. Come era già emerso sotto altri rispetti, sia nei passaggi individuati nel capitolo III sia in quelli precedenti di questo medesimo capitolo, la prima conclusione da trarre – in particolare guardando da p. 342 [p. 289] a p. 344 [p. 291] – è che, constatando il limite, non si può non giungere a Dio come 'limite' superiore ovvero alla connotazione di Dio in quanto *Essere puro e Unità somma*. In questa ricognizione si scopre che l'affermazione, almeno nelle sue componenti aprioriche e trascendentali, è espressione e indice della partecipazione all'*atto puro d'essere* – all'Atto che è vertice logico-ontologico assoluto – ovvero non poteva non preludere alla dirimente scoperta di tale originaria incondizionata propria dell'assolutezza dell'essere. In sostanza si conclude che è solo dopo aver trovato per via la analogica-proporzionale, dell'attualità, l'Essere

2.3. *Il primo principio tra affermazione, realtà e pensiero. La dottrina della non-contraddizione*

Abbiamo già anticipato che questa breve parte incentrata sul principio di non-contraddizione rappresenta un excursus riepilogativo e ora è bene segnalare che essa non segue immediatamente quell'ordine del ragionamento che è stato esposto da Maréchal e contraddistingue la presente sezione. Essa fa sempre riferimento a una parte specifica dell'opere principale dell'autore – quindi non rappresenta uno scostamento dall'orizzonte dottrinale e dalla procedura argomentativa – ma questa è stata pensata, in particolare, come una vera ricapitolazione finale su un punto essenziale, a modo di nota, in seguito a un confronto più serrato con la critica kantiana. Tuttavia l'argomento e i riferimenti speculativi impliciti o espliciti, che costituiscono questo passaggio, risultano particolarmente adeguati – e in linea – con quanto sviluppato fin'ora o, almeno, lo sono rispetto al tentativo di raccogliere alcune suggestioni di Maréchal circa una questione che ci accompagna dall'inizio della ricerca.

Può essere utile specificare brevemente, anche in questa occasione, che non discuteremo sulla correttezza della lettura riassuntiva che Maréchal fa di Kant e delle sue opere, ma sui punti in cui una certa proposta speculativa di matrice metafisica può integrare e correggere la prospettiva critica. Il punto di volta dovrebbe risultare abbastanza chiaro: come più volte rimarcato, anche nel paragrafo precedente, il ragionamento critico non può non riportare alla necessità, intesa come «necessità teoretica più fondamentale», «del *primo principio*». Il primo principio infatti traspare quantomeno attraverso l'insieme dell'evidenza immediata, della riflessione e della definizione criteriologica; l'autore precisa che l'evidenza davvero «oggettiva» e, cioè, quella che discende dalla «necessità ontologica» – e in ultima istanza dalla necessità ontologica assoluta che è evidente in sé (ma non può essere di evidenza immediata per noi) – sottesa al contingente (per noi più evidente), non può che appartenere, a fronte dei vari livelli metafisici,

*ai giudizi la cui contraddittoria implicherebbe la negazione della regola analitica del pensiero*¹⁸⁰.

Una fondamentale conclusione speculativa, che si cerca di mostrare fin dall'inizio dell'intera ricerca, consiste nel fatto che il «primo principio» – sia nella sua valenza 'positiva' o noetica di «principio d'identità» sia nella sua valenza 'negativa' o dianoetica di «principio di non-contraddizione» – rappresenta un elemento fondamentale e discriminante, attraverso la sua declinazione *analogica*, per una filosofia dalla valenza critica. In sostanza non si può davvero prescindere da questa radice assoluta, a meno che non si voglia rischiare di perdere la sola radice che può rendere davvero oggettiva la conoscenza, e questo vale sia per un orizzonte metafisico sia per una prospettiva trascendentale¹⁸¹. D'altra parte il principio d'identità/non-contraddizione è la condizione necessaria di ogni giudizio: è anche la

infinito in quanto fondamento perfetto e trascendente che diventa possibile rendere ragione di tutto il resto, sia che si consideri il possibile sia che si consideri l'esistente, ad un tempo: solo l'atto puro reale costituisce il necessario fondamento dell'*identità* e della *non-contraddizione* ed è appunto il traguardo della sottesa linea ascendente di ricerca. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

¹⁸⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Corollario*, pp. 560-561 [p. 486].

¹⁸¹ Se si guarda a ciò che è stato spesso sottolineato, già a partire dal capitolo I, si dovrebbe capire la sintesi offerta da Moretto circa l'eredità tomista che traspare nella dottrina di Maréchal: «[...] Tommaso, sulla scia di Aristotele, ha confutato i sofisti, con un sillogismo [...] che pare a prima vista solo un ragionamento per assurdo, ma che nasconde di fatto l'affermazione di quella necessità trascendentale riscontrata da Kant, perché il rapporto di verità qui è considerato inerente al pensiero oggettivo, tanto che, nel momento stesso in cui il rapporto viene negato, esso rispunta dalla sua stessa negazione». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., pp. 299-300.

condizione sufficiente dei giudizi omonimi, ma è comunque fondativo per i «giudizi analitici» ed è indispensabile per quelli sintetici, almeno nella misura in cui rappresenta la «sintesi *a priori* per eccellenza». In altri termini: il primo principio, a livello gnoseologico, è la connotazione prima dell'intelligenza in quanto facoltà dell'essere¹⁸².

Certo, nel momento in cui nella formulazione del primo principio in foggia di identità si scorgesse solo la sterile tautologia tassonomica, e ci si fermasse al livello operativo senza arrivare a quello speculativo, allora ci troveremmo a sostenere una interpretazione *letteralistica*: la (ovvia) «riduplicazione» dello «stesso» – espressa nella corrispondente formalizzazione («A = A») – avrebbe un uso semplicemente individuativo e ci farebbe sfuggire il *logos* sotteso e, con questo, il valore assoluto di tale elemento. Una simile considerazione è portata alle estreme conseguenze dallo scetticismo (Hume). Al contrario, nel momento in cui si facesse emergere il nucleo logico-ontologico, oltre le espressioni formali descrittive («ciò che è = ciò che è»), e si riconoscesse «il modo della necessità» essenziale del primo principio («ciò che è, è necessariamente ciò che è») il predicato si aprirebbe alla verità. In questa dimensione verrebbe infatti portata ad espressione la non contraddizione, nella sua sostanza, e ciò permetterebbe di veicolare il soggetto su un piano più alto. Perché? Prima ancora che il soggetto-dato della predicazione venga determinato come contingente o necessario, secondo Maréchal, il primo principio – sotteso al soggetto e al predicato – fa trasparire «una necessità»: il soggetto in questione è quella realtà e quindi non può essere tutte le altre; questo non poter essere diversamente, sotto lo stesso rispetto e nello stesso tempo, viene espresso per mezzo della copula e attraverso la conseguente sintesi predicativa¹⁸³.

Il predicato di tale principio, dunque, non è in sé un semplice «*duplicatum* del soggetto», un mero modo per reidentificarlo insiemisticamente. Da una parte la formalizzazione opera astraendo da diversi aspetti e costringe a tradurre la valenza ontologica dell'identità nell'appartenenza del soggetto a quell'insieme che è costituito dal soggetto stesso; per questo, inoltre, la stessa formalizzazione può esprimere la negatività della contraddizione solo nei termini di una indifferenza predicativa (al soggetto può appartenere qualunque predicato allo stesso modo). Dall'altra parte, in fondo, ciò che si ottiene è una verità precisa ma parziale; sarebbe contraddittorio pretendere di riconvertirla immediatamente in termini metafisici. In effetti basta considerare una formula originaria del principio di identità, «quod est, est», senza standardizzarla per veder emergere la questione del più volte citato rapporto tra essenza ed essere e guadagnare già da subito un'ulteriorità di senso¹⁸⁴.

Quando dunque si dice «ens est ens» o «ciò che è, è ciò che è» guardando all'intensione totale, cioè se si oltrepassa l'immediata tautologia, si può cogliere un significato più profondo,

¹⁸² Per un ragguglio nel contesto della storia della filosofia, guardando alla dottrina trascendentale kantiana del giudizio, suggeriamo le analisi in cui Maréchal affronta i principi dell'intelletto puro e, in particolare, i principi analitici e i principi sintetici: J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 185-187 e soprattutto p. 186.

¹⁸³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 561-562 [p. 487].

¹⁸⁴ In questo e in simili passaggi, si cerca di rispondere a quelle letture che potrebbero rischiare una semplificazione eccessiva. Pires, per esempio, dà un certo credito a Maréchal, ma sembra che tenda a semplificarlo; egli in effetti ritiene abbastanza superflue le ulteriori deduzioni dell'affermazione ontologica (successive a II-I) dal momento che sarebbe sufficiente identificarla sostanzialmente con il primo principio: «ogni contenuto oggettivo di coscienza si incontra legato, in virtù del primo principio, all'ordine ontologico generale». A ciò si deve aggiungere il tentativo di prescindere dall'esperienza o, almeno, da quella forma di esperienza attribuita a Kant; lo stesso agnosticismo kantiano nascerebbe dall'idea «dall'assenza in noi di un'intuizione intellettuale e dalla concezione statica di trascendentale». In parte ci si può pure trovare d'accordo; valgono tuttavia specifiche avvertenze e distinzioni. Se il primo principio svolge sicuramente un ruolo necessario e se il dinamismo trascendentale rappresenta effettivamente un superamento della posizione kantiana, non bisogna però sottovalutare la complessità della questione: se la si affronta nella sua interezza, occorre partire almeno in qualche misura dal rilievo analogico e, in questo orizzonte, modulare l'eventuale concetto di una 'intuizione' intellettuale per evitare eccessivi apriorismi. C. Pires, *O finalismo realista de J. Maréchal*, in «Revista portuguesa de filosofia», 13 (1957), pp. 132, 140, 145.

il quale apre alla comprensione del logos e quindi dei principi stessi della realtà. Una risultante essenziale sarà allora: «ens est id quod habet *rationem (formam)* entis»; in quest'ultimo caso si può notare che nella copula, e nella sua affermazione d'essere, si manifesta «l'unità necessaria di un *suppositum*», l'essere come dato, «e di una forma» in quanto essere ovvero l'essere in quanto «ragione intelligibile». Dato qualcosa come esistente – «*ad modum suppositi*» e quindi nella linea dell'esse come pertinenza dell'esistenza – lo stesso qualcosa è «necessariamente definito», secondo *analogia*, «da una forma» e, quindi, dalla 'relazione' tra essenza ed essere: il «principio di identità» esprime «la sintesi necessaria» di dato e forma, «del *quod* e del *quo*», e nell'esprimere questa unità basilare dell'essere indica altresì il fatto che «ogni essere» è un «intelligibile» proprio «in quanto essere» e in quanto unità¹⁸⁵.

Comunque, per prevenire una possibile obiezione, occorre anche compiere un'altra osservazione. Nella misura in cui i concetti umani rappresentano direttamente solo «quiddità materiali», anche il principio nella sua formulazione di identità e, soprattutto, in quella di non-contraddizione presenta «una nozione d'essere» inevitabilmente connessa a «*supposita* materiali». La conseguenza evidente, a livello critico-trascendentale, consiste nel fatto che pure un simile principio si rivela «in una *sintesi concretiva*» determinata dal «tempo» o, quantomeno, influenzata da questo: «ciò che è, non può, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, non essere». In effetti tale tentativo di espressione e di *rappresentazione* è inevitabile nei nostri giudizi e nella stessa formulazione della connotazione dianoetica, cioè della non-contraddizione, stante la mediatezza di tale connotazione; quest'ultima tuttavia, nella sua *negatività*, da una parte riesce a evitare radicalmente l'equivocazione – esplicita l'identità attraverso la contrapposizione di essere e non-essere – e dall'altra parte fa trasparire la non intrinsecità del tempo rispetto all'essere – l'incontraddittorietà è propria dell'essere e solo per questo si può predicare del-e-nel tempo – e così apre sia all'analogia sia alla piena e trascendente positività dell'essere.

Inoltre questa formulazione può essere rimodulata, in modo legittimo, in una prospettiva di «presente permanente» per farne scorgere la radice noetica, atemporale e in definitiva eterna: è appunto il principio in quanto sussistente a priori. In altri termini si può anche non fare una vera e propria menzione del tempo, almeno nell'eventualità che si sia compreso il suo statuto di dipendenza dall'essere: il fatto di specificare la non-differenza temporale è funzionale e importante non in sé ma solo nella misura in cui essa esprime l'identità ontologica nella nostra modalità di comprensione. Il principio d'identità (e di non-contraddizione) si presenta predicamentalmente come una sorta di *sintesi* che svela la radice di ogni sintesi. Secondo Maréchal questa peculiare sinteticità indica quell'«unità necessaria» che è propria di ogni esistente, in quanto ente/essere, rispetto alla sua «essenza intelligibile»; la necessità riscontrabile in tale sintesi 'espressa' deve avere la sua origine nella necessità logico-ontologica di un'unità che oltrepassa la differenza dei termini. Che cosa significa?

Come la molteplicità non può essere principio dell'unità, così l'identità del soggetto e del predicato pur nella loro differenza può essere motivata solo da un'identità sostanziale, nella quale «*posizione*» e «*determinazione*» come pure «*realtà*» e «*idea*» da una parte sono riportate nella loro distinzione reale – quella tra *suppositum* e predicazione che deriva da quella tra esistenza ed essenza – ma, dall'altra parte, sono indicate nella loro unità basilare rispetto all'essere dell'ente, cioè all'essere immanente dell'essenza attuata, e all'intelligibilità dell'essenza¹⁸⁶.

A questo punto si deve cercare di completare il quadro logico-ontologico con la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Infatti Maréchal nota che, per rendere ragione dell'unità a fronte della dualità, il piano in cui essenza ed esistenza sono realmente distinte non può non

¹⁸⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 562 [pp. 487-488].

¹⁸⁶ Cfr. *ibi*, pp. 562-563 [pp. 488-489].

far emergere tale principio primo ma, allo stesso tempo, rivela il suo limite ontologico e la sua condizionatezza ovvero l'impossibilità di realizzare in pieno il principio citato. Nella ricerca del vero fondamento l'a priori e l'a posteriori, nel rimandare all'identità e alla non-contraddizione, si richiamano e consentono di dimostrare l'esistenza di Dio. Il piano immanente infatti non può possedere davvero quella «necessità» metafisica somma, «primitiva» e fondamentale che è in grado di giustificare quella innegabile sintesi in cui si traduce il primo principio. Occorre allora procedere oltre, per inferenza *analogica*, e riconoscere la necessità dell'«unità perfetta» di «*esse* ed *essenza*» e la necessità dell'identità di «reale e pensiero»: Dio, l'*Essere sussistente*, in quanto identità assoluta di Realtà e Idea. Questo è l'analogato principale dell'attribuzione d'essere, è l'Unità in cui l'essere 'è' per *essenza* – e nella quale quindi il primo principio sussiste nella sua forma eminente – ovvero è l'identità trascendente dell'Essere in quanto «puro atto d'essere». L'autore in definitiva mette in evidenza il fatto che i pensieri e giudizi umani non possono rendere adeguatamente conto di quell'«unità suprema» che pure viene riconosciuta come indispensabile per rendere ragione della stessa esperienza. Questi pensieri e questi giudizi presentano sempre quella «dualità sintetica» in cui viene espresso lo stesso principio d'identità/non-contraddizione. Proprio per questo motivo occorre che questa stessa unità fondativa della «necessità logica», del primo principio, venga cercata nell'«assoluto sussistente» dell'essere¹⁸⁷.

L'epistemologia in sintesi può praticare due sole vie: realismo o relativismo. In altri termini essa può: A) accettare «l'evidenza primitiva del primo principio» in senso autentico e porre, almeno «implicitamente», il reale-pensiero «assoluto»; B) rifiutare tale principio e cercare «di negare» l'assoluto reale e «il pensiero stesso», in quanto pensiero della realtà, proprio «con il pensiero».

L'evidenza del principio supremo è quindi l'evidenza del logos: è al di là – e *prima* – delle evidenze empiriche, è anzi il primo fattore dell'intelligenza come «luce», naturale e sovranaturale. Che cosa significa? Questo principio non è per noi immediatamente coglibile, non nella sua vera realtà, e tuttavia possiede un'evidenza che non può non essere comunicata dall'«unità assoluta e trascendente» a una realtà spirituale. In sintesi: per quanto l'identità/non-contraddizione non sia evidente al modo del dato sensibile, è comunque evidente in sé. Il principio primo infatti si impone all'intelletto come «esigenza» logica e incondizionata «di unità» e di assoluto; «l'atto trascendentale del giudizio» kantiano ha dunque senso, ma solo a fronte di questa necessità logica e alla sua ulteriorità, ovvero trova pieno senso solo nella necessità ontologica della trascendenza e nell'influenza, efficiente e finale, dell'assoluto dell'essere¹⁸⁸.

Certo, nei termini epistemologici il principio emerge «*prima di tutto*» dalla materia del dato, in virtù della riflessione, e da questo punto di vista il «ciò è» («c'è qualcosa») precede il «ciò che è, è». Anzi, secondo Maréchal, si può forse sostenere che l'errore delle «verità necessarie», per esempio platonico-agostiniano, consiste nello svalutare proprio il primo passaggio – più che negli specifici passaggi argomentativi – e, cioè, nel rendere (quasi) innate tali verità; ciò ad esempio si riscontra nella pretesa di costituire una dimostrazione dell'esistenza di Dio prescindendo dalla realtà ovvero dalla riflessione e dalla «mediazione *logica* degli oggetti d'esperienza». Invece le «tappe dialettiche» dischiuse dal primo principio, a livello *analogico* e metafisico, e rivelatrici dell'«essere assoluto» prevedono almeno due momenti significativi: A) il riconoscimento della «possibilità oggettiva del primo principio», a partire dall'oggetto, proprio per giustificare l'esistenza e l'identità e, quindi, la relativa necessità del medesimo oggetto; B) l'affermazione dell'Essere, dell'Assoluto in quanto Atto Puro, «come origine necessaria di questa possibilità oggettiva» e come Identità partecipata dall'essere immanente nella sua relativa identità. Per quanto nella seconda tappa l'apporto

¹⁸⁷ Cfr. *ibi*, pp. 563-564 [p. 489].

¹⁸⁸ Cfr. *ibi*, p. 564 [p. 489].

dell'«*a priori*» sia consistente, ciò non esclude la sua circolarità virtuosa con l'*a posteriori*; senza questo fattore d'esperienza della realtà, e prescindendo completamente della prima tappa, ogni affermazione dell'Assoluto reale e ideale resterebbe al massimo una mera ipotesi. Probabilmente anche l'obiezione di Kant all'«argomento cosmologico»¹⁸⁹ potrebbe essere riconsiderata e rimodulata sulla base di questa prospettiva¹⁹⁰.

In definitiva la conoscenza umana come conoscenza della realtà implica il primo principio e necessita, pur in diversa misura, sia della «condizione *empirica*» (sensibile) sia dalla «condizione *trascendentale*» (che apre all'assoluto trascendente); nel soggetto la passività implicata dalla prima condizione e l'attività richiesta dalla seconda non solo non confliggono ma anzi sono indispensabili, per un ente sinolico, e convergono in quella «finalità dinamica» che è propria dell'intelligenza ovvero dell'attività per eccellenza di una forma spirituale. Il problema del ponte non si pone e non occorre avanzare improprie riduzioni dell'una condizione all'altra; per alcuni versi queste due possono e, anzi, debbono essere considerate come distinte, ma questo non implica la loro separazione. Più precisamente esse vengono comunque unificate dall'«atto trascendentale del giudizio», nello stesso atto in cui l'essenza reale e quella ideale sono definitivamente rapportate, e nel riferirsi all'oggetto rimandano sia all'unità dell'essere immanente sia a quella dell'essere trascendente. L'elemento specifico che si cerca di sostenere, seguendo Maréchal, consiste nel fatto che la conoscenza oggettiva è resa possibile, in generale, dalla connaturata analogia dell'essere – nei suoi vari livelli: tra forma e materia, tra realtà e idea, tra trascendenza e immanenza – e avviene, in ultima istanza, in forza dalla «mozione trascendente dell'Atto puro, unità assoluta dell'essere»¹⁹¹.

¹⁸⁹ Per un ragguglio nel contesto della storia della filosofia, guardando alla dialettica trascendentale kantiana ovvero all'ideale trascendentale, suggeriamo le analisi in cui Maréchal affronta le specifiche tipologie delle prove dell'esistenza di Dio e in particolare, naturalmente, l'argomento cosmologico: J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 256-262.

¹⁹⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 565, n. 2 [p. 490, n. 13].

¹⁹¹ All'interno del discorso che si sta svolgendo in questo paragrafo si può trovare – da p. 563 [p. 488] a p. 565 [p. 490] – un'altra di quelle argomentazioni che si configurano come uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) ai quali Maréchal riconosce una valenza teoretica peculiare: una riflessione in cui è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio. A differenza delle altre che sono state indicate e analizzate nel presente capitolo, tuttavia, questa fa riferimento a una modalità che vorrebbe essere incentrata meno sul punto di vista metafisico e più sul punto di vista critico. Naturalmente è possibile eccepire sulla effettività di questa sfumatura, in particolare se si guarda al rilievo del sotteso concetto di partecipazione, ma indubbiamente Maréchal ha provato a percorrere una via più direttamente convergente con il criticismo. Il nucleo, e quindi, anche il problema ermeneutico di fondo, è rappresentato dal *primo principio* – cioè da quel principio che nella dottrina dell'autore indica sia il principio di *identità* sia il principio di *non-contraddizione* – il quale non può essere coerentemente negato da nessun sistema. Si parte dalla constatazione che un simile principio è di fatto legato alla prospettiva e alla temporalità nella sua espressione, ma si osserva che sia la sua versione 'negativa' sia quella 'positiva', nella sostanza, dicono della necessità della incontraddittorietà in senso atemporale; questo deve essere accettato anche dal filosofo critico. Certo, il principio primo non è empiricamente evidente, ma si impone all'intelletto come esigenza logica e incondizionata di unità e di assoluto. Vi è però un fondamentale e sotteso elemento da guadagnare: l'unità necessaria espressa dal principio, tra soggetto e predicato, può essere motivata solo da un'identità sostanziale, nella quale *posizione* e *determinazione* come pure *realtà* e *idea* possono trovare unità pur nella distinzione; questo passaggio dice dell'unità dell'essere in atto e della sua intelligibilità e, quindi, spinge oltre il piano logico. Si prospetta così il piano ontologico con tutte le classiche conseguenze: il piano immanente, in cui essenza ed esistenza sono realmente distinte, non può non far emergere tale principio primo ma, allo stesso tempo, rivela il limite ontologico – qui ciò che è, e quindi non può non essere nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, può comunque non essere – e questo significa l'impossibilità di realizzare in pieno questo principio necessario. Occorre allora procedere oltre, per mediazione logica degli oggetti d'esperienza, in forza dell'inferenza *analoga*; nell'intreccio di elementi a priori e a posteriori, e proprio grazie all'identità e alla non-contraddizione, possiamo arrivare a dimostrare l'esistenza di Dio. Si tratta infatti di riconoscere la necessità dell'esistenza dell'unità perfetta di *esse* ed *essenza*, e dell'identità di reale e pensiero, per evitare quella che altrimenti sarebbe una contraddizione; si arriva così all'*Essere sussistente*, cioè all'analogato *principale* dell'attribuzione d'essere, che è l'identità *assoluta* di Realtà e Idea. Dio come *essere* che è per essenza ovvero come identità *trascendente* dell'Essere, in quanto puro *atto d'essere*, è appunto l'essere in cui il primo principio

Questi concetti di fondo dovrebbero risultare abbastanza chiari. In termini parzialmente critici: data la correlatività del fine (dell'attività) alla forma del principio, l'intelletto umano può approssimare l'essenza identitaria al di là dei fenomeni unificando i dati e può compiere questa unificazione grazie all'unità trascendentale dell'oggetto e del soggetto; tale unificazione inoltre può avvenire perché il medesimo intelletto è attivamente orientato sia verso l'unità relativa in oggetto sia verso quell'«unità assoluta», come perfezione fondativa, che lo unifica. In termini più metafisici: la stessa «mozione trascendente», esercitata da Dio in modo peculiare sulla persona, si manifesta 'completamente' proprio come determinazione e «orientamento» dell'intelligenza sia all'essere nella sua identità/non-contraddizione sia, in modo correlativo e sotteso, all'Infinito sotto il tipo *analogico* e formale dell'Essere come Unità pura¹⁹².

Dalla necessità trascendentale del principio di identità e dal suo radicamento nell'essere, sia nella realtà immanente sia in quella trascendente, 'deriva' in sostanza «tutta la gamma dei «primi principi»»: lo stesso principio di non-contraddizione, posto che lo si voglia considerare come una derivazione 'espressa' dell'essere stesso; il «principio del terzo escluso»; la «ragione d'essere» in quanto esprimibile ovvero nel senso di «intelligibilità» (l'essere come intelligibile apre il percorso di ascesa all'Essere come Intelligibilità e quindi manifesta la causalità trascendente); i «trascendentali» in quanto trascendentali dell'essere e, cioè, in senso propriamente logico-ontologico (unità/uno, verità/vero e bontà/buono); l'essere come atto e l'essere come potenza. Come abbiamo tentato di mostrare in più occasioni, infatti, tra tali principi vi è una stretta unità, una comunanza di natura; le differenze non sono illusorie ma emergono comunque *prospetticamente*, ad esempio in senso *funzionale*, e naturalmente sono caratterizzate come più o meno evidente quando si considera il tipo di conoscenza, diretta e indiretta, che si può avere di questi elementi.

Riprendendo proprio l'esempio citato, possiamo affermare che la «funzione trascendentale», sia in un senso debole (kantiano) sia in un senso forte (tomista), porta alla luce la sua peculiarità rispetto all'identità/non-contraddizione in quanto è relazione «immediata all'oggetto, o all'«essere»» ed espressione della dimensione appunto trascendentale dell'intelligenza. Questa «relatività intenzionale» è capace di procurare un'«evidenza oggettiva completa», per quanto poi questa possa necessitare di ulteriori rielaborazioni. La distanza tra i referenti citati, cioè tra Kant e Tommaso d'Aquino, emerge nel momento saliente, quando la fase critica, in ultima istanza, spinge a non accontentarsi «dell'*id quod*» della conoscenza e a cercare di cogliere «l'*id quo*» entro «i limiti dell'*intelligibile in atto*». In questo frangente infatti si staglia la differenza di profondità, tra i vari percorsi critici di indagine, e in questa non possono non rientrare i principi prima richiamati, i quali possono subire una (relativa) riduzione o essere tenuti debitamente in considerazione.

Come si può sintetizzare questa distanza a fronte della comunanza iniziale? Si tratta innanzitutto di individuare le condizioni dell'unità e dell'opposizione immanenti al soggetto, il modo in cui l'oggetto nella sua identità (e non-contraddizione) diventa intenzionalmente presente al soggetto nella sua identità (e non-contraddizione).

La critica autentica non può che approfondire i principi, cercando almeno implicitamente il *logos*, ponendosi «al di sopra dell'evidenza oggettiva diretta» e discernendo razionalmente le pertinenze soggettive da quelle oggettive, fino ai due possibili esiti ricordati¹⁹³: *esito trascendentale* ed *esito metafisico*.

sussiste in modo *eminente*; dall'unità logica, indispensabile per spiegare l'esperienza, si è giunti all'Assoluto sussistente dell'essere, che rende ragione di tutte le realtà limitate. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

¹⁹² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 565-566 [pp. 490-491].

¹⁹³ Cfr. *ibi*, pp. 566-567 [pp. 491-492].

Esito trascendentale (kantiano): si cerca di far riconoscere «la necessità di una *condizione trascendentale* d'unità», almeno per il darsi dell'intelligibilità del «contenuto oggettivo della coscienza».

Esito metafisico (tomista): si cerca di far riconoscere «la necessità» di una profonda «*condizione trascendentale* di unità», la quale esige «la realtà ontologica degli oggetti» e la sua origine in «un *atto trascendente*». Quest'ultimo si connota come il vero principio primo, il suo fondamento a livello logico-ontologico, ovvero è il Principio «delle intelligenze come «atti intelligibili»» e «degli oggetti» come «intelligibili in potenza».

Può risultare abbastanza interessante una notazione conclusiva. Da una parte il primo punto sembra più facile e 'sicuro' da guadagnare; dall'altra parte, però, se ci si fermasse a questo non verrebbe perso 'solo' «l'oggetto ontologico» ma anche l'oggetto ideale (immanente), di cui non potrebbero essere rivelate «*tutte* le condizioni logiche *assolutamente* sufficienti». In effetti – prescindendo per quanto possibile dalla sottesa caratterizzazione tomista del secondo punto – anche le filosofie di Fichte, Schelling e Hegel rappresentano tentativi di evitare questo pericolo teoretico, mediante diverse modulazioni del secondo esito, e sono di volta in volta interpretate come «sistemi di *idealismo trascendentale*» o piuttosto come «*metafisiche*» proprio guardando a questo punto discriminante circa il valore della filosofia critica¹⁹⁴.

2.4. Dalla dottrina ontologica alla teoria gnoseologica: la realtà e il dinamismo intellettuale

Possiamo ora considerare insieme a Maréchal il terzo punto indicato all'inizio della riflessione sulle soluzioni metafisiche ai problemi gnoseologici – la somiglianza e la differenza tra l'*affermazione* in sé, nella sua dinamicità, e l'*intuizione* intellettuale – ovvero un punto più volte lambito ma lasciato senza una vera determinazione.

Innanzitutto, data la caratteristica immanenza della conoscenza ovvero la dimensione 'interiore' delle presenze ideali rispetto al soggetto-persona, si deve riconoscere che le condizioni determinanti per il valore oggettivo (o soggettivo) del sapere «devono incontrarsi *nel* soggetto stesso» per essere davvero fattori coscienziali. Questo è il significato delle affermazioni in cui si è sostenuto, con Maréchal, che un oggetto è concepito «secondo il modo e la misura della sua «interiorità»» rispetto al soggetto. L'oggetto-terminale delle operazioni più propriamente spirituali, d'altra parte, non può che essere spirituale, e quindi interno allo spirito operante, senza che per questo venga meno il necessario collegamento all'esteriorità attraverso la dimensione sensibile e/o quella intelligibile. «Licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem, tamen, in operationibus quae sunt in operante, *objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu.* [...] *Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis*»¹⁹⁵.

Si può pure girare la prospettiva: un oggetto non può dirsi «conosciuto» – attraverso la sensibilità e/o l'intelligibilità, «*sensibile vel intelligibile in actu*» – se non diventando, direttamente o tramite la *species*, il «principio formale», prossimo e specificante, «dell'atto cognitivo»¹⁹⁶. Affrontando la questione dell'analogia da vari punti di vista si è messo bene in evidenza tutto ciò: la similitudine tra piano reale e piano ideale, a livello generale, è necessaria ma non è sufficiente, non rende ancora ragione della conoscenza oggettiva. Per compiere il passo ulteriore occorre 1) distinguere tra la semplice proporzionalità e la

¹⁹⁴ *Ibi*, Nota. Sul «*primo principio*», pp. 561-568 [pp. 486-493]. Per un ragguglio tematico cfr. E. Nicoletti, *L'analogia in S. Tommaso*, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, cit., pp. 170-175.

¹⁹⁵ *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 346-347 [p. 293].

¹⁹⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Interiorità e oggettività*, pp. 346-347 [pp. 293-294].

attribuzione/proporzione e 2) indicare, in forza di quest'ultima, la somiglianza tra la realtà dell'oggetto e la realtà del soggetto, in cui si sviluppa l'idealità, e quindi il rapporto tra le diverse forme. «Similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem [...] sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitae sit *in cognoscente, quasi quaedam forma ipsius*»¹⁹⁷. In altri termini: abbiamo cercato di mostrare che questo assioma di «immanenza», o «interiorità», tra l'oggetto e il soggetto richiede una proporzione d'essere in cui si possono ritrovare sia l'oggetto reale sia il soggetto reale; in questa prospettiva trova fondamento la loro possibilità di collegamento (reale) e proprio questo squarcio metafisico, almeno nel caso in cui si considerino i limiti dell'oggetto esperibile e quelli del soggetto umano, spinge a cercare in via riflessiva quel Fondamento d'essere che può rendere ragione ad un tempo dell'oggettività e della soggettività. In sostanza: il rapporto di conoscenza non può non essere ricompreso nel discorso logico-ontologico di base e, quindi, nell'orizzonte dell'*analogia*, la quale porta alla verticalità dell'Essere.

Questo orizzonte analogico, infatti, porta con sé le note conseguenze di caratura appunto analogica. Se l'Idealismo aveva già avanzato *contro* Kant un tentativo di recupero della metafisica muovendo alla ricerca di un Soggetto, Maréchal ha tentato una strada per alcuni versi accomunabile ma, per altri versi, decisamente differente e anche opposta: in definitiva la differenza si traduce in un confronto tra una metafisica di immanenza e una metafisica di trascendenza e porta, in questo ultimo caso a considerare da una parte 1) la forma (o Forma) assolutamente trascendente e dall'altra parte 2) le forme separate piuttosto che 3) quelle sinoliche.

Forma assolutamente trascendente. Secondo l'autore infatti il Soggetto – un soggetto che sia «prototipo» e «produttore» dell'essere delle cose – dovrebbe possedere «in modo eminente» la «totalità delle determinazioni oggettive» positive, «esistenti e possibili», e conoscere «*in se stesso tutte le cose*»; molti filosofi idealisti erano giunti più o meno a questa conclusione, ma anche loro in genere non si sono accorti di un implicito speculativo. Quale? Una «tale pienezza di conoscenza» è certamente indispensabile per rendere ragione dei singoli atti di conoscenza, ma non può non implicare la differenza ontologica tra immanenza e trascendenza: essa richiede necessariamente una pienezza d'essere a fondamento e, quindi, «un'attualità pura».

Perché? Solo l'Atto puro in quanto Essere *infinito* – quindi l'infinito in termini sostanziali, non procedurali o quantitativi – può racchiudere virtualmente «l'infinita estensione» dell'essere sia attuale sia «possibile»: solo in Dio e nella sua alterità/trascendenza, paradossalmente, gli oggetti conosciuti possiedono la loro autentica e «completa interiorità», quell'interiorità che è propria della partecipazione ovvero del peculiare *stare nella causa* (adeguata) da parte dell'effetto. La stessa Intelligenza divina è infatti creatrice ed è la «misura» ontologica «adeguata» delle cose, del loro essere e della loro intelligibilità, ovvero l'accezione trascendentale dell'analogato principale, del termine di riferimento supremo sia secondo l'«essenza» sia secondo l'«esistenza»: «*Intellectus divinus est mensurans, non mensuratus*»¹⁹⁸.

Se tutto ciò implica che in Dio non si dia minimamente un processo, a maggior ragione implica che nello stesso essere divino non si dia nemmeno un processo di conoscenza attraverso l'affermazione. La «conoscenza divina» in effetti costituisce «il tipo perfetto» di conoscenza e, cioè, la modalità autentica «dell'intuizione» nella misura in cui è (appunto) «creatrice del suo oggetto» o, almeno, degli oggetti che non sono Dio stesso. Proprio questi rilievi, tuttavia, comportano parimenti l'avvertenza di tenere presente l'infinita semplicità dell'atto divino, la sua massima privazione di limiti esterni ed interni, prima di parlare – come pure si può effettivamente fare in seconda istanza – di «aspetti parziali».

¹⁹⁷ *S. Th.*, I, q. 88, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 347 [p. 294].

¹⁹⁸ *Verit.*, q. 1, a. 2 e *S. c. G.*, I, c. 44, c. 53, c. 57 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 348 [p. 294].

Che cosa significa? Solo in questa caratura analogica che rapporta il semplicissimo al molteplice – e nei conseguenti «modi analogici di definizione» – si può affermare che la forma delle cose «è prefigurata nell'intelligenza divina» e che il loro darsi effettivo è “predeterminato” «nella volontà divina»: se si risale all'analogato principale, attraverso l'attribuzione d'essere, si scopre che l'Intelligenza pensa propriamente Sé, in quanto Intelligibilità, e solo attraverso la potenza creatrice, in forza della partecipazione dell'essere all'Essere, pensa alle intelligibilità create; «Intellectus divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua»¹⁹⁹. In altri termini: l'intuizione divina non è tanto una generica conoscenza delle essenze quanto, prima di tutto, conoscenza dell'Essenza divina e del suo essere creatrice; questa d'altra parte coincide con l'Atto puro di essere ovvero è lo stesso *Essere sussistente* – se si considera il livello della proporzione, come è stato più volte specificato, si deve riconoscere che solo Dio è propriamente la sua essenza e il suo essere – e per questo, trascendentalmente, è insieme la *pura Idea sussistente*: «Intelligere Dei est divina essentia; et divinum esse est ipse Deus; nam Deus est sua essentia et suum esse»²⁰⁰.

Ancora una volta constatiamo che un'indagine sulla conoscenza, se sviluppata in virtù della citata metafisica di trascendenza, porta a conseguenze principali piuttosto 'forti'. Quali? Da una parte Dio in quanto Essere costituisce l'apice dell'*analogia* (analogato principale) per quanto concerne l'essere come tale e dall'altra parte Dio in quanto Intelligenza e Intelligibilità deve allora essere il corrispettivo apice analogico per quanto concerne lo specifico-trascendentale ovvero per quanto riguarda l'intelligenza e l'intelligibilità. Occorre infatti notare che nel reale immanente, ovvero nel creato e nel campo dell'intelligenza finita, l'orizzonte *analogico* comporta la non prescindibilità del fondamento – pena la perdita del senso del tutto – e proprio rispetto a questo fondamento fa emergere negli enti, in modo inevitabile, dei punti di discontinuità a fronte di una somiglianza di base. In effetti anche per il soggetto umano l'oggetto esterno è sempre intelligibile per il suo essere, attraverso la sua essenza, per quanto allo stesso tempo si dia una rilevante differenza rispetto a quanto avviene per il Soggetto: tale oggetto è più o meno *mediato* e quindi cessa di essere conosciuto nella, e per mezzo della, «essenza stessa del soggetto conoscente».

In sostanza si deve guardare all'essere e al suo atto, nella loro dimensione analogica, per comprendere quali siano le condizioni di possibilità del comprendere stesso e questo vale sia per la dimensione dell'oggetto sia per quella del soggetto. Infatti è nella realtà, nella sua attualità e nella sua analogicità che riposano le strutture della conoscenza; anzi, in questo senso si può pure aggiungere che sia nell'alveo dell'essere (in generale) sia nella dimensione dell'intelligenza (in particolare) l'attualità resta principio di realtà. Occorre però essere avvertiti del fatto che l'attualità, come abbiamo mostrato, è l'essenziale ma non rappresenta l'unico principio da prendere in considerazione se si vuole davvero guardare alla totalità: ove non si dia l'atto puro, è naturale considerare sia l'atto sia la potenza. Si può considerare un facile esempio, che ci riporta più vicini al caso umano: proprio seguendo la scansione *analogica*, si incontrano anche i diversi gradi ontologici 'alternativi', quelli di «potenza passiva» che sono costitutivi del divenire, e si constata che l'intelligenza commista alla potenza (passiva) si trova nella condizione di dover «ricevere» le «species» come principi di conoscenza oggettiva²⁰¹.

Questa è la condizione propria di tutto il piano immanente o, almeno, di tutti i soggetti creati. Per meglio comprendere tale condizione, al seguito di Maréchal e di Tommaso d'Aquino, è comunque opportuno approfondire ancora una volta adeguatamente l'*analogia*. Per quanto infatti le realtà intelligenti siano solo una parte della totalità degli enti (creati), tuttavia sono la parte più significativa e presentano ulteriori distinzioni e importanti

¹⁹⁹ S. c. G., I, 53 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 348 [p. 294].

²⁰⁰ S. c. G., I, 45, 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 348 [p. 294].

²⁰¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 348 [pp. 294-295].

differenze. In altri termini: è bene considerare anche in questo frangente sia il piano delle forme separate sia quello delle forme sinoliche.

Forme separate. Gli angeli sono anch'essi definiti da questa potenzialità passiva, ma questa non arriva al livello della materia (e della sensibilità): le forme separate sono commiste di potenza ma, nella loro spiritualità, la realizzano in pieno e sono quindi «forme sussistenti». Certo, potrebbe sembrare un discorso superfluo, dal momento che, per alcuni versi, il filosofo non può dimostrare davvero l'esistenza di questi «puri spiriti», i quali non sono l'essere necessario e dunque non esistono secondo una necessità assoluta; da questo punto di vista un simile passaggio può apparire persino 'evitabile'. Nel quadro prospettato dalla scolastica e ripreso dal medesimo Maréchal, tuttavia, questa riflessione non è esattamente futile: il filosofo in quanto tale deve comunque contemplare la totalità e deve considerare la possibilità di una "tavola dell'essere" – ad esempio per rispondere a taluni asserti metafisici circa la forma e l'atto – e deve essere capace di teorizzare tutte le condizioni (e le conseguenze) degli elementi in gioco²⁰². Il punto che si vuole mettere in risalto in questo momento, senza andare a cadere in una scala ontologica di matrice prettamente neoplatonica, è relativamente chiaro: gli angeli si distinguono dalle altre intelligenze create perché realizzano la citata potenzialità in modo interiore e pieno e, quindi, non abbisognano di un dinamismo intellettuale. Possiamo quindi seguire l'autore nel sostenere che la dottrina tomista ci consente di parlare di simili entità e ci spiega che esse sono capaci di questa attuazione intellettuale completa in virtù di «principi innati di apprensione» ovvero per una naturale partecipazione a quelle idee divine che sono gli archetipi produttivi del creato.

Ancora una volta, dunque, l'angeologia ermeneutico-scritturistica – 'biblica' per intenderci – non è di stretta pertinenza di questa indagine, mentre quella 'teoretica' diventa occasione per analizzare tutte «le possibilità di intellesione» considerando anche quelle proprie di (eventuali) spiriti puri. Che cosa se ne può ricavare? La risultante specifica, se si guarda alla natura degli angeli, è il «modo intuitivo» nel senso di «presenza *a priori*» di «tutti i principi costitutivi» della conoscenza sia per la forma sia per il contenuto; questa è dunque un'intuizione effettiva per quanto di fatto sia un'«intuizione imperfetta» – e non totalmente "comprensiva" «estensivamente» e «intensivamente» – in quanto non-creatrice ma solo partecipante all'Intuizione del Creatore.

L'intelligenza angelica è infatti definita da un «ordine» di successione nelle operazioni – e in questo si differenzia dall'Intelligenza divina e dalla sua assoluta e trascendente semplicità – ma *non* è connotata da inattività, ovvero da potenzialità inattuata, e in questo assomiglia all'attualità divina più di ogni altra realtà ovvero denota un'attribuzione d'essere superiore: «*Angelus semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos*»²⁰³. La naturale conseguenza di una simile e peculiare attuazione, che dal punto di vista umano è paradossalmente un *non*-darsi di un (articolato) passaggio dalla potenza all'atto, consiste nel fatto che in una conoscenza di tipo angelico non vi sono davvero divenire, dinamismo e temporalità (e sensibilità); in termini positivi vi è anzi un coglimento immediato dell'essenza dell'oggetto: «*Differt apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum*»²⁰⁴. Da una parte sussiste comunque una dipendenza dell'intelligenza delle forme pure da Dio in quanto Intelligenza; ciò si evidenzia proprio a cominciare dalla sfera dei principi citati. Dall'altra parte, tuttavia, non vi è passività "fisica" e grazie alle «*species innatae*», pur non essendo creatrice, questo tipo di intelligenza «*misura teoricamente*» gli «oggetti esterni»²⁰⁵.

²⁰² Cfr. *ibi*, p. 348, n. 2 [p. 295, n. 17].

²⁰³ *S. Th.*, I, q. 50, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 349 [p. 295].

²⁰⁴ *S. Th.*, I, q. 64, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 349 [p. 295].

²⁰⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 348-349 [pp. 294-295].

Forme sinoliche. Se invece si scende al livello dell'intelligenza umana, che è appunto intelligenza ma al grado minimo della specifica scala *analogica*, cioè della proporzione dell'essere spirituale, ci si trova nel punto più lontano dalla pura intuizione. Di certo l'intelligenza dell'uomo non è infatti «pura attualità», come l'Intelligenza divina, e non è neppure una potenza già sempre attuata, «come l'intelligenza angelica», bensì è un'intellezione che segue «il ritmo della sensibilità». Che cosa significa? Naturalmente, anche nel caso dello spirito umano, si può e, per alcuni versi, si deve riconoscere una «partecipazione connaturale» alle «idee creatrici»: si tratta del rapporto tra l'essere persona, con la sua intelligenza e volontà, e l'Essere che è *Persona*, che è Intelligenza e Volontà. Tuttavia occorre pure sottolineare che, per quanto necessaria, «questa partecipazione» si traduce in un dinamismo (per successione) in quanto non è sufficiente a produrre gli «oggetti»: ciò comporta un ricorso a un'«azione esterna» “supplente”²⁰⁶.

L'*analogia* dell'essere e dell'attualità, nel rilievo perspicuo e trascendentale dell'intelligenza, si (ri)presenta quindi come *analogia* del *logos* e dello spirito. Che cosa significa? Sarebbe possibile declinare questo in termini leggermente più critici? In definitiva si tratta di riconoscere che vi è una proporzione caratteristica del reale che si riflette in una proporzione dell'interiorità dell'oggetto al soggetto: l'affermazione giudicativa dice di una presenza effettiva ma limitata del conosciuto nel conoscente. Se in Dio si trova la ragion d'essere del creato, e quindi anche la ragione della conoscibilità del medesimo creato, e se nelle forme separate si può parlare di una intuizione per partecipazione particolare all'essere divino, parlando dell'uomo si può affermare che interiorizza l'oggetto in modo intenzionale, ovvero come oggetto ideale, e che attua una modalità intuitiva ma si deve pure osservare che abbisogna di altri fattori per attuare la sua conoscenza.

Il livello di semplicità della sostanza del soggetto è condizione diretta e discriminante della presenza virtuale dell'oggetto ovvero della «proporzione», e della possibilità di “penetrazione”, della conoscenza. Lo stesso Tommaso d'Aquino individua in più modi sia l'*analogia* tra intelligenza e oggettività – per proporzionalità ovvero come corrispondenza tra le proporzioni – sia l'*analogia* sottesa alla prima e alla seconda forma della proporzione metafisica-trascendentale. Proprio questo orizzonte dottrinale porta Maréchal a evidenziare le tre possibilità: A) nell'intelletto divino e quindi – data l'identità di essere e azione in Dio – nella stessa essenza divina è presente l'ente nella sua interezza, ovvero è presente in modo originario e virtuale come il finito nell'infinito, in forza del fatto che l'Essere è la Causa dell'essere e nella misura in cui l'Atto puro è fondamento di ogni atto d'essere; B) nell'ambito della realtà finita l'intelletto comprende sempre un passaggio dalla potenza all'atto, rispetto all'intelligibile, ma B 1) nel caso dell'intelletto angelico la potenza è pienamente attuata mentre B 2) nel caso dell'intelletto umano rimane sempre una potenza rispetto all'intelligibile.

«Intellectus habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praexistit sicut in *prima causa*; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est *actus purus*. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut *potentia ad actum*. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae *semper est perfecta per actum* [...]; quaedam autem potentia est quae non semper est in actu, sed *de potentia procedit in actum* [...]. Intellectus igitur *angelicus* semper est in actu suorum intelligibilium [...]. Intellectus autem

²⁰⁶ *Ibi*, p. 349 [pp. 295-296].

humanus, qui est infimus in ordine intellectuum [...], est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit»²⁰⁷.

La connotazione di «passività» della mente umana non è dunque la sola possibile per una intelligenza creata, la quale in quanto intelligenza è anzi attività, ma d'altra parte è evidente nel succedersi delle varie intellezioni. Questa passività risulta essere sicuramente una «potenza passiva», in prima battuta almeno rispetto «ad *alcuni* oggetti», e quindi limita il livello di attività che pure – come ricordato – non può mancare: questo è proprio il motivo della impossibilità del darsi di una qualche forma di vera intuizione, rispetto «a *tutti* gli oggetti», da parte dell'uomo. Ciò naturalmente non implica per nulla l'impossibilità della presenza virtuale dell'oggetto nella mente, che è intrinseca alla natura spirituale dell'uomo, quanto l'impossibilità dell'innatismo come presenza attuale dell'idea.

In altri termini: nel momento in cui si volesse comunque parlare di intuizione intellettuale “autentica” a proposito di un soggetto umano, bisognerebbe rimarcare in modo prioritario la differenza dell'attività intellettuale dell'uomo rispetto a questa dimensione. Sarebbe bene ricordare anzitutto che la “passività” dell'intelletto possibile, in definitiva, connota ogni conoscenza e quindi si estende alla totalità gli oggetti e alle loro essenze. Successivamente, per converso, sarà opportuno precisare che questo discorso prudenziale pertiene appunto al caso della vera intuizione, ovvero a una «*conoscenza*» effettiva e «*diretta*», e che la questione cambia quando si adotta una intensione più debole del concetto: la conoscenza *iniziale* e potenziale, intesa come presenza trascendentale e virtuale dell'oggetto, nonché la riflessione/riflessibilità del soggetto sulle sue operazioni sono esempi di attività umane definibili come intuitive²⁰⁸.

Per l'autore insomma è importante evidenziare, con Tommaso d'Aquino e circa la questione dell'intuizione, che l'uomo non possiede vere e proprie idee innate. Un ‘innatismo’ delle facoltà è innegabile, in base agli stessi ragionamenti scolastici, e ciò si allinea con la prospettiva della critica trascendentale kantiana; invece una forma di vero innatismo, per esempio platonico o agostiniano o cartesiano, sarebbe problematica da sostenere. La minimalità dell'intuizione umana è comunque una *constatazione* che è da spiegare e che, per la precisione, può essere spiegata in virtù dell'*analogia* e dei suoi specifici rilievi: l'anima umana è effettivamente spirito ma al grado più basso, quello di forma di un corpo²⁰⁹; la teoria di Kant non comprende questi rilievi, relega il logos nel noumeno e non è in grado di spiegare fino in fondo tutte le dimensioni della conoscenza oggettiva.

Una chiara conclusione gnoseologica su base metafisica consiste dunque nel fatto che l'uomo ha un intelletto agente e le categorie – logiche per Kant e logico-ontologiche per Tommaso d'Aquino – ma non ha una vera intuizione e può conoscere effettivamente forme o idee sussistenti ma non in modo diretto. Egli può approssimare queste forme come esemplari di quelle realtà inferiori da cui prende le mosse; l'intero mondo immateriale, per usare un'espressione ad effetto, si rivela al soggetto sinolico solo attraverso l'*analogia* e a partire dalla materia. Da una parte la nostra intelligenza non può non partecipare «della luce increata» («*similitudo luminis increati*»²¹⁰), dall'altra parte non può lontanamente pareggiare la sua portata e quindi, in condizioni normali, non può giungere alla «visione oggettiva di Dio» soprattutto se si intende l'intuizione della forma intelligibile «in rationibus aeternis»²¹¹.

Il funzionamento generale della nostra mente – in quanto aperta alla totalità e capace dell'infinito ma connessa alla parzialità e al finito – può essere spiegato solo tenendo in

²⁰⁷ *S. Th.*, I, q. 79, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 349-350 [p. 296].

²⁰⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 350, n. 1 [p. 296, n. 18].

²⁰⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 351 [p. 297].

²¹⁰ *S. Th.*, I, q. 84, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 351 [p. 297].

²¹¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Degradazione dell'«interiorità» nella scala discendente delle intelligenze*, pp. 347-351 [pp. 294-297].

considerazione una simile base. In questo senso Maréchal è più volte ricorso a Tommaso d'Aquino e in particolare, in questo caso, alla sua deduzione *a priori* dell'attività propria dell'intelligenza umana: una facoltà (mentale) non intuitiva non ha in sé «tutti gli elementi oggettivi della sua attività» e deve quindi completarsi «fuori di sé»; in questa sorta di “ricezione” estrinseca si struttura quella reazione, alla modificazione esterna, che è propria della «sensibilità». In questo abbiamo anche visto il profilarsi (e il risolversi) del problema del ponte. Da una parte tale sensibilità non può che essere «materiale» perché la ricezione esterna presuppone «una comunione «potenziale»», di agente e paziente, ed *estrinseca* alla forma: «la continuità della materia e della quantità». Dall'altra parte «una facoltà spirituale», come la capacità intellettiva in quanto facoltà dell'«universale», non può essere direttamente ed essenzialmente connotata da «attributi materiali», dal momento che anzi (si) astrae dalla materia segnata e dalla quantità.

Possono convergere questi due fronti? Questa è proprio la paradossale conciliazione che abbiamo già cercato di spiegare: è paradossale nel senso che proprio ciò che sembra provocare il problema – cioè l'eterogeneità dei fronti in gioco – permette di risolverlo o, almeno, permette di farlo nei termini che stiamo delineando. Nello specifico ci stiamo riferendo a quella conciliazione della «spontaneità» intellettiva, verticale e spirituale, con la «facoltà ricettrice», orizzontale e materiale, che è stata evidenziata all'interno dello stesso intelletto nella dimensione dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile. In altri termini ancora: nella sfera intellettiva il molteplice-estriore è già sempre sottoposto all'unità-interiore e ciò è possibile in forza dell'intelletto agente e della sua capacità di attuazione dell'intelletto possibile. La «facoltà intellettuale» accorda la sua «attività immanente ai caratteri formali» della sensibilità in modo *sinolico* ovvero in *analogia* con l'«unità sostanziale» del soggetto «sensitivo-razionale»: è l'unità di una molteplicità ed è precisamente quell'unità che può comporre ciò che le è per molti versi eterogeneo²¹². Perché? Da una parte essa è immanente e, dall'altra parte, supera il piano di ciò che viene unificato; tale unità è infatti «il presupposto metafisico» implicito nella mente ed espresso in ciascun effetto “psicologico”²¹³. «[...] unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus [esige il concorso di una sensibilità]: et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suae naturae competit ei [animae humanae] quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanae non habens in se speciem completam»²¹⁴.

L'*analogia* tra la nostra intelligenza e le intelligenze intuitive mette in luce, da una parte, una somiglianza almeno in ordine all'attuazione e, in modo congiunto, in ordine alla capacità di unificazione: da parte di entrambi i gruppi si deve realizzare il passaggio potenza-atto per conseguire la conoscenza oggettiva. Dall'altra parte, tuttavia, viene messa in luce pure una differenza tra le forme intellettive nella misura in cui – come più volte sottolineato – nella sfera umana tale potere dipende da condizioni sia «interne» sia «esterne». In effetti Maréchal, sulla scorta di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, presenta l'intelletto umano in termini netti

²¹² Questa conciliazione complessa ha provocato percettibili oscillazioni anche nella critica. Si può considerare il caso di Roland-Gosselin: l'autore ritiene incompatibili dinamismo e oggettività, nella conoscenza, e propone di cercare la capacità oggettivante nella sola specie; per un verso si può capire la ricerca della semplificazione, ma il rischio, come in altri casi, è quello dell'eccessivo riduzionismo. In effetti lo stesso autore comunque rimodula alcuni suoi giudizi sulla dottrina di Maréchal, in seguito a chiarimenti, e arriva ad ammettere che è possibile sottoscrivere queste e altre conclusioni. M.-D. Roland-Gosselin, *Dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, in «Bulletin Thomiste», 5 (1928), pp. 231-233.

²¹³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Deduzione del modo proprio di attività di un'intelligenza non-intuitiva*, pp. 351-352 [pp. 297-298].

²¹⁴ «[essendo la sensibilità, e dovendo essere, una facoltà organica, allora il suo concorso può essere garantito all'anima soltanto per mezzo dell'unione sostanziale di quest'ultima col corpo]». *De Anima*, a. 7 e cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1; q. 75, a. 5; q. 77, a. 5 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 352 [p. 298].

come «tabula rasa» per rimarcare il dinamismo: in questo modo l'autore sottolinea che tale intelletto è apertura al reale ma non include per natura quelle «essenze» o (in termini logico-operativi) «determinazioni differenziali» che costituiscono gli «oggetti» del pensiero. L'apertura alla realtà quindi si delinea già per il fatto che «i principi trascendentali, applicabili a ogni oggetto», sono presenti a partire dalla sensibilità ma lo sono solo in virtù del rapporto tra forme: è una presenza virtuale, «in potenza», che si profila nella misura in cui la stessa sensibilità è contigua all'intelletto e che passa all'atto come concetto in forza «di un *a priori* dell'intelligenza». «Inest unicuique homini quoddam principium scientiae, sc. lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio *naturaliter* quaedam universalia principia scientiarum»²¹⁵; «In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia *originaliter indita*, mediantibus universalibus conceptionibus»²¹⁶.

Comunque, se si deve riconoscere che l'intelligenza umana possiede «per natura» almeno «i principi trascendentali» costitutivi dell'unità «intelligibile in atto», questo significa che il dettato kantiano è insieme inaggirabile e superabile. Giunti a questo punto, una simile sintesi non dovrebbe lasciare perplessi: l'intelligenza racchiude quella «condizione sintetica *a priori*» cercata da Kant; essa però deve essere connotata come «metasensibile» in quanto emerge dalla «cooperazione» con la sensibilità ma nella sua forma non si riduce a quest'ultima. Si può così affermare che 1) la sensibilità completa «*materialmente* le determinazioni trascendentali», nelle rappresentazioni oggettive, e che 2) tali determinazioni «trascendentali» sono definibili come «innate» in quanto sono «*a priori*» – si badi: non al modo delle «idee» (come in Cartesio) – ed esprimono la finalizzazione della facoltà «all'oggetto formale» ovvero «un *atteggiamento formale* corrispondente» ai dati²¹⁷.

L'*analogia* dell'intelligenza con l'Intelligenza, con l'«interiorità intuitiva, perfetta» dell'Atto puro, vale quindi non nella prospettiva di «idee» innate – se non nel senso esclusivo del livello virtuale, il quale viene però trattato da Maréchal con molta prudenza – bensì in quel «*modo trascendentale* di unità» che è formale ed efficiente ma ««esige» una materia»: è la condizione-limite della persona umana. L'uomo infatti ha un «possesso naturale "privativo"» del «tipo dell'essere», rispetto al quale le «cose in sé» (*res*) sono il limite estrinseco e insieme la risorsa essenziale degli «apporti successivi», sensibili, indispensabili per il darsi dell'atto oggettivo. «Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam *non completam naturaliter*, sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles *a rebus*»²¹⁸.

Questa è la proposta che Maréchal avanza per (ri-)pensare al «noumeno». In fondo è bene ricordare che in Kant tale *pensabilità*, anche se non arriva al valore «positivo» di «realtà ontologica definita», rimanda alla «cosa in sé» come al «limite reale del fenomeno»²¹⁹. Quello che in Kant non emerge in modo efficace, semmai, è la ratio metafisica: l'aspetto reale dell'agente *fenomenico* e quindi la ragione ontologica della differenza tra la componente sensibile e l'ordine spirituale (con i connessi corollari).

Per introdurre il passaggio successivo possiamo provare a fornire una sintesi proprio di alcuni punti mancanti. Il dato comune non «*eguaglia* la "potenza" dell'intelligenza»: di fatto l'inesauribile accumulazione o, se si vuole, l'inesauribile progresso nell'accumulazione e nella formalizzazione dei dati «*tende* a colmare» la differenza con l'irraggiungibile «atto cognitivo pienamente realizzante». Nella misura in cui deve partire da questa base fenomenica e molteplice, la stessa capacità oggettiva-oggettivante si ritrova ad essere limitata e limitatane. Che cosa significa? Questa capacità trova rispondenza nell'essere e nell'unità – è facoltà

²¹⁵ *S. Th.*, I, q. 117, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 353 [p. 299].

²¹⁶ *Verit.*, q. 10, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 353 [p. 299].

²¹⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 354, n. 1 [p. 299, n. 19].

²¹⁸ *S. Th.*, I, q. 55, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 354 [p. 300].

²¹⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 354, n. 2 [p. 300, n. 20].

rivolta all'essere in quanto intelligibile – ovvero è la capacità propria dell'intelletto di cogliere il reale e ricostruirlo idealmente, ma questa sua connotazione dice anche del «*limite*» insuperabile verso la «piena attuazione» dell'intelligenza. Ancora: che cosa significa? L'«unità trascendentale» è sempre *sporgente*, non può oggettivarsi pienamente «nei nostri concetti», in quegli stessi concetti che essa rende possibili e struttura, nella misura in cui l'intelletto umano non può che produrre concetti afferenti alla «materia» e alla sua unità matematica: questi concetti sono sempre «incompiuti» e incapaci di dare efficacemente fondo a quella potenza intellettuale del soggetto che è capace dell'assoluto e dell'infinito.

Stante tutto questo, e considerando le molte ricognizioni compiute, si possono individuare sia tre elementi concatenati – ormai noti, ma da approfondire ulteriormente sotto altri punti di vista – sia due conclusioni (complementari) specifiche per l'affermazione.

Gli elementi. A) L'oggettivazione categoriale deve essere ri-considerata in un orizzonte capace di ri-portarci dalla versione logico-trascendentale (come quella kantiana) a quella (logico-)ontologico-trascendentale; B) il rapporto all'Assoluto dell'essere, emergente dai concetti e dalla loro espressione, segna il rimando alla trascendenza e va quindi compreso nel suo configurare una metafisica di trascendenza e, cioè, quella che si configura come una meta-ontologia rispetto a un'ontologia immanentistica (si pensi alle soluzioni idealistiche circa le aporie kantiane) costruita sull'impianto critico; C) la sottesa *analogia* tra queste condizioni e i loro diversi livelli – cioè tra le categorie oggettive e il fondamento reale – nonché tra queste e l'«intuizione intellettuale totalizzante» – cioè tra l'intelligibile e l'intelligenza – rivela l'implicito reale del piano ideale, il *logos*, e costituisce la chiave speculativa per comprendere i due elementi precedentemente citati.

Le conclusioni. 1) «*Dal punto di vista psicologico*» l'affermazione completa quella necessaria funzione di supplenza che una mente umana richiede. Quest'ultima tende a imitare la vera intuizione intellettuale, dell'essere e dell'unità, per giungere alla conoscenza oggettiva; ciò è constatabile a partire dalla riflessione sul reale e sulla sua conoscibilità, ovvero sul trascendentale considerato «*a posteriori*», e porta a indicare nell'affermazione autentica la ricostruzione del reale e la constatazione dell'adequazione tra il pensiero e la realtà stessa. 2) «*A priori e deduttivamente*» si può arrivare a riconoscere, attraverso l'analisi dei limiti e le potenzialità dell'intelletto come facoltà spirituale, che «il ruolo oggettivo dell'affermazione» è «*necessario in ogni conoscenza non-intuitiva*»: se da una parte sia danno conoscenze con caratteristiche di necessità e universalità, e se ha senso parlare in qualche misura di conoscenza dell'essenza, allora dall'altra parte occorre riconoscere che si deve dare un qualche processo ricostruttivo che possa portare a ciò, ove non si dia una conoscenza immediata della realtà e delle sue strutture²²⁰.

²²⁰ Cfr. *ibi*, *Intuizione intellettuale e affermazione oggettiva*, pp. 353-355 [pp. 298-301]. Nel tentativo di individuare somiglianze e differenze tra l'intuizione intellettuale e l'affermazione oggettiva, Maréchal articola uno snodo che lui stesso indica come uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio. Siamo (ancora) nella prospettiva di soluzione dal punto di vista metafisico e ciò dovrebbe risultare abbastanza chiaro: l'intelletto viene presentato come aperto al reale ovvero privo di essenze-idee innate ma strutturalmente connesso con i principi intelligibili; questa connessione, che permette l'attuazione della effettiva conoscenza dei citati principi, è indicata come condizione sintetica a priori – similmente a quella cercata da Kant – cui non si può non riconoscere valore metempirico. In questo solco infatti il problema dell'affermazione come sostituto dell'intuizione pura presenta il discorso sul *logos* e questo porta alla scoperta dell'*analogia* tra intelligenza e Intelligenza: senza il rimando al reale e all'Atto puro non si potrebbe spiegare la ratio metafisica, la quale di fatto emerge dal modo *trascendentale* di unità che la conoscenza oggettiva implica; in effetti tale unità è *sporgente* rispetto al limite della conoscenza umana e non può oggettivarsi pienamente nei concetti, i quali sono resi possibili proprio da tale elemento, perché questi sono sempre incompiuti e insufficienti per il soggetto e per la sua capacità di assoluto e di infinito. Questo rapporto all'Assoluto dell'essere emerge dunque dai concetti e, costituendo una scoperta della dimensione trascendente, ci pone di fronte a una metafisica di *trascendenza*. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

3. Il divenire tra realtà e pensiero. La questione del finalismo

Vi è un duplice fattore che emerge ancora da questi elementi e da queste conclusioni – fattore che introduce anche la riflessione del capitolo successivo – e che si connota attraverso aspetti che restano da chiarire compiutamente. Si tratta ancora di quei due snodi problematici del criticismo che abbiamo tentato di risolvere in senso realistico: A) dalla parte del soggetto la necessità dell'«affermazione implicita di una *realtà assoluta determinata*» per avvallare l'oggettività di ogni enunciazione sul reale; B) dalla parte dell'oggetto, in modo correlativo, l'inaggrabilità dell'«*assoluto noumenico*» nei «presupposti logici dell'oggetto». Nello specifico Maréchal, sempre in forza dell'orizzonte del logos, vuole muovere almeno un paio di rilievi: 1) il dato si oggettiva in modo effettivo, ovvero lascia lo stato di oggettività superficiale, ma solo nella misura in cui viene riferito alla realtà esterna, attraverso la forma, e assume «implicitamente («*exercite*»)» il valore di «*fine*»; 2) i fini costituiscono una basilare modalità d'accesso a tutto il reale – dicono anzi dell'attrazione esercitata dal reale stesso – ma non sono tutti allo stesso livello. A nessun livello, comunque, appartengono alla sensazione; «l'ordine dei fini» è «*assoluto, non-fenomenico*» ovvero richiede una oggettivazione «nell'assoluto secondo una forma *definita*».

Questo ordine dei fini è importante per accedere alla connotazione realistica – in effetti lo abbiamo ribadito a più riprese – ed è opportuno farne risaltare ancora di più l'importanza ricordando che, insieme al concetto di forma, è essenziale per la convergenza tra l'ordine teoretico e quello pratico. Certo, in Kant esso traspare soprattutto per il versante pratico; una delle prime osservazioni che abbiamo avanzato in merito, tuttavia, è che di per sé tale ordine non altera per niente «il valore *speculativo* delle evidenze razionali». Il passo successivo si è configurato nel riconoscimento che la gerarchia dei fini è anzi richiesta dalla stessa speculazione e questo rilievo verrà implementato nel capitolo successivo.

Dal momento che la riflessione kantiana da sola non consente di compiere questi passi, per coniugare compiutamente i due versanti citati, l'autore si rivolge a Tommaso d'Aquino; nella dottrina tomista infatti emerge una particolare alleanza tra quello che si può indicare come «realismo» (dimensione *oggettiva*) e quello che, per intenderci, si può indicare come «idealismo» (dimensione *soggettiva*)²²¹ in merito alla caratterizzazione del fine. La questione va ripresa ma, prima di procedere oltre, può risultare utile rammemorare alcuni (quattro) punti concatenati che costituiscono l'«*ontologia della conoscenza*» di base, di valenza critica e metafisica, per evitare fraintendimenti.

Primo punto. L'intelligenza è intelligenza *della realtà* e, quindi, *della forma* e *del fine*. Si consideri il suo essere attività effettiva e, anzi, il suo essere atto proprio di una forma spirituale: essa non può non possedere di per sé, «*ut res quaedam*», «una finalità interna». Un'attività senza finalità sarebbe un'indeterminazione – non avrebbe prospettiva di compiutezza – e quasi una contraddizione in termini; anche dell'azione intellettuale si può dunque predicare l'attrazione da parte di una causa finale. Procedendo nell'indagine si scopre che vi è una dimensione finale relativa, propria degli oggetti d'esperienza, e una assoluta.

In effetti quando si parla di livello trascendentale, nell'orizzonte realista, l'intelligenza risulta costitutivamente rapportata all'oggetto esterno come determinazione *conoscibile* (e *desiderabile*); questa non può non rapportarsi alla realtà (ovvero alla forma intelligibile) e, cioè, non può non tendere «*realmente*» al reale in generale e all'assoluto. In fondo, nella sua stessa natura, l'azione intellettuale assume una determinazione tanto più perfetta quanto più essenziale è ciò che scopre e acquisisce. In altri termini: pur se su di un piano ideale, l'intelligenza segue l'*analogia* dell'essere – costituisca anzi il rapporto all'«essere» come

²²¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 357-358 [pp. 303-304].

«vero» – e la verità si connota così come il ‘bene’ dell’intelligenza; d’altra parte, sempre in un orizzonte realista, il bene a sua volta è l’inveramento del desiderio, è la ‘verità’ della volontà. Sia chiaro: l’intelligenza non aggiunge una parte dell’oggetto, non addiziona una proprietà concreta, ma nella via del «possesso «intenzionale» dell’essere» arricchisce la realtà del soggetto con il suo stesso perfezionarsi. Per conseguenza, nella sua infinita ricerca della *perfezione*, l’intelligenza non può non tendere, e non relazionarsi, al *fondamento* del reale in quanto intelligibile e, cioè, all’*Essere* come *Verità*. In altri termini ancora: vi è intelligenza nella misura in cui vi è quello specifico rapporto all’essere reale, nella sua *totalità*, che rende possibile introiettare l’essere in forma ideale e che, di conseguenza, permette di costituire sia l’oggetto sia il soggetto nel loro essere forma-concetto e forma-agente. Questo particolare agente è intelligente nel senso che è capace di migliorarsi indagando le essenze e le cause alla stregua di fini; senza intelligenza non si potrebbe infatti dare alcuna soggettività e alcuna conoscenza ideale e, quindi, l’oggetto non esisterebbe come oggetto conoscibile. Se si riconosce questo, occorre appunto ammettere che sia l’oggetto reale (esterno) sia l’oggetto ideale (interno) costituiscono dei fini per quell’azione del soggetto che lo perfeziona come persona.

Secondo punto. Occorre ora considerare un importante passaggio, che è immediatamente conseguente al primo. Trattando della finalità, l’indagine non può non svilupparsi nella dimensione *spirituale-personale* del soggetto fino ad arrivare a incrociare la questione dell’*esistenza di Dio*.

Da parte di Maréchal si è inteso che la citata «finalità interna degli agenti immateriali», in prima istanza, «non può non essere una finalità intenzionale» e questo significa che non può non corrispondere alla «potenza di arricchimento della forma in quanto forma». Per comprendere l’asserto, occorre notare che la valenza del termine «intenzionale», in questo frangente, è logico-ontologica: l’intenzionalità insomma designa «la proprietà di ogni perfezione formale» che confluisce in un soggetto già «costituito nel suo essere *naturale*» e, cioè, in un soggetto in atto quanto alla «sussistenza», all’«essenza» e alle «potenze». Maréchal, come al solito, sta rimodulando la dottrina di Tommaso d’Aquino pensando a un modo per superare Kant; una chiave sta appunto nella spiritualità della forma umana e nella conseguente capacità di intenzionare la realtà. Già il riconoscimento della di sostanzialità (spirituale) del soggetto permette di risolvere non pochi problemi critici – a cominciare dall’unità e dalla permanenza dell’ente, a fronte del fenomeno e dei cambiamenti – ma apre a ulteriori soluzioni; per non creare nuove ed opposte problematiche, d’altra parte, questo riconoscimento deve rispondere ad alcune obiezioni e può riuscirvi a patto però di intendersi su alcuni concetti a partire, appunto, da quello di intenzionalità. Si pensi a una obiezione abbastanza nota: lo spirito in quanto forma immateriale indica immutabilità; come è possibile l’intenzionalità? La risposta che facciamo trasparire consiste nel notare che l’immutabilità dello spirito non è sinonimo di staticità (anzi) e dunque non impedisce le acquisizioni ideali.

Già nella scolastica, infatti, si può arrivare a riscontrare tale questione della finalità e tale articolazione del problema del *cambiamento* spirituale. La spiegazione si impernia sulla sfumatura del valore della *opposizione* (correlativa) tra il mutamento e la forma determinata: l’intenzionalità è in opposizione rispetto a ciò che viene definito attraverso il termine «naturale» ma nel senso di concreto; l’intenzionalità di per sé non implica alcuna opposizione al senso «ontologico» pur prevedendo un mutamento. Che cosa significa? L’intenzionalità arricchisce la forma-atto del soggetto non nella sua natura essenziale di forma-atto – la persona umana resta persona umana anche se non si comporta da tale – ma in base alle azioni proprie ovvero in base alla possibilità ‘reali’ che questa natura offre.

Per spiegarci meglio si può volgere la mente a casi estremi. Da una parte una forma sostanziale può anche essere connotata pienamente, e nello stesso tempo, sia dalla naturalità sia dall’intenzionalità: le forme sussistenti (“angeli”) rappresentano le occorrenze più alte.

Nella loro condizione di separatezza dalla materia queste ultime non mutano (materialmente), sono autenticamente intelligibili in se stesse, possiedono un'intenzionalità della loro essenza e attualizzano in pieno questa possibilità. Dall'altra parte anche una «forma semplicemente intenzionale» (*species*), per quanto *non* sia realtà, resta comunque «una perfezione reale del soggetto»: è l'atto di una potenza *reale*, la determinazione di una «tendenza» logico-ontologica («antecedente» e «conseguente») nonché il fine – *ultimo* rispetto all'azione immediata – «di un agente intellettuale» e quindi «dell'attività creata più elevata».

In sintesi: la finalità sottesa all'intenzionalità, nel suo diverso ma rilevante ricorrere nella realtà e nell'idealità della forma, costituisce un aspetto rilevante «dell'*ordine ontologico*» e della sua *analogia*. A tal proposito si può prospettare l'articolazione essenziale ovvero si possono considerare i due intrinseci aspetti analogici. A) Proporzionalità: nella misura in cui si dà una forma (spirituale o meno) si dà per altro verso una relazione (più o meno forte e) *orientata* – dall'intelligenza nel caso del soggetto – e quindi una finalità. B) Proporzione: dalle diverse entità ontologicamente insufficienti (in quanto realtà contingenti e limitate) – e in forza delle connesse e reali distinzioni di forma e fine e, cioè, tra i principi della realtà e dell'intelligibilità – si può e anzi si deve risalire alla *Forma* e al *Fine*: è l'*identità* metafisica fondamentale, la vera perfezione ontologica che rende ragione di tutto il resto. Tale pienezza metafisica è l'Assoluto d'*essere*, d'*intelligibilità* e d'*intelligenza*, in cui «il reale coincide totalmente con l'intenzionale». In definitiva per comprendere la realtà e l'intelligenza della realtà si deve giungere all'«essenza di Dio» in quanto *Essere*, al fondamento che è «identicamente attualità pura e pensiero sussistente»²²².

Terzo punto. Questo si presenta come immediato corollario. Le realtà connesse al processo intenzionale anche al grado minimo, come le *species*, non possono non seguire gli assiomi generali della *causalità* ontologica; esse non sono oggetti concreti ma non per questo non sono reali come modificazioni del soggetto. Naturalmente in questo frangente si esclude ogni tipo di causalità materiale mentre, come abbiamo già ricordato, dobbiamo considerare la causalità formale e quella finale; in sostanza esse sono *realtà*, e quindi sono sottoposte al principio di causalità, nella misura in cui sono «conoscibili in atto» e immanenti al soggetto».

Quarto punto. Questo pure si presenta come corollario. La «finalità interna dell'intelligenza» non può non essere una tendenza ordinata così come non può non dipendere dalla forma sostanziale dello spirito. Occorre però ampliare una specificazione precedentemente avanzata: questa tendenza porta a un *completamento*, ma non è indirizzata «alla produzione» di una «natura», ovvero «di un *esse naturale*», bensì «alla perfezione puramente intenzionale di un soggetto», di un ente che deve essere «già in atto» come, appunto, «natura». Perché dovrebbe essere opportuno sottolinearlo? In questo modo si è può evidenziare che l'opposizione relativa di natura e idea non indicata totale eterogeneità e parte dalla necessità di un completamento non-sostanziale da parte del soggetto; esso è causato sia dalla spiritualità sia dal limite della natura in oggetto. Naturalmente questo significa che l'opposizione – nei casi in cui si può dare – è tanto più effettiva, e quindi tanto più *reale*, quanto più la realtà agente di riferimento è imperfetta e potenziale²²³.

Abbiamo dunque rivisto alcuni punti chiave per comprendere la questione del finalismo nell'ottica del superamento del kantismo: 1) l'intelligenza deve essere la capacità della realtà (e del fine); 2) questo implica per un verso l'esistenza di una dimensione spirituale e per altro verso il loro collegamento del soggetto sia al piano immanente sia a quello trascendente; 3) da ciò risulta che in ultima istanza l'intenzionalità intrinseca allo spirito umano (limitato) si può spiegare solo in connessione alla relazione di causalità; 4) questa condizione permette

²²² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 358-359 [p. 304].

²²³ Cfr. *ibi*, pp. 357-359 [pp. 303-305].

all'intenzionalità di raggiungere realmente un risultato sia nuovo (sintetico) sia oggettivo nei termini dello spirito.

Dopo questa prospettiva riassuntiva possiamo pure soffermarci su alcune acquisizioni specifiche di Maréchal in merito alla dottrina della finalità dell'intelligenza; in particolare può risultare utile tenere presente e rimodulare anche alcune (quattro) delle recenti riflessioni circa l'espressione del rapporto essere-verità ovvero circa l'affermazione.

Prima acquisizione. Il «dato» rappresentato non sussiste per conto suo, ma si costituisce pienamente nel nostro spirito; questo avviene non solo attraverso la sensibilità ma anche grazie all'intelletto. Tutto ciò comprende sia, a livello trascendentale, gli elementi formali e finali sia, in ultima istanza, la possibilità di esprimere il logos sotteso in modalità dialogica ovvero «grazie all'affermazione giudicativa» e quindi «alla *compositio aut divisio*».

Seconda acquisizione. La stessa affermazione, se analizzata, conferma ciò in quanto è un A) «atto intellettuale» finale che esprime B) un compimento «della tendenza sia naturale sia elicitata del soggetto intelligente verso il proprio fine» C) «nell'assimilazione di un dato particolare». Constatando l'inadeguatezza del dato a realizzare in sé la finalità, a causa della caratteristica materialità e mutevolezza del fenomeno, occorre dedurre attraverso la prospettiva analogica la necessità della subordinazione del dato a un oggetto ultimo che sia forma e fine in senso più comprensivo ed esaustivo.

Terza acquisizione. «L'oggetto adeguato delle nostre affermazioni» oltrepassa ogni «contenuto che possa determinare staticamente la nostra intelligenza» – infatti si comprende solo nel rapporto tra l'attualità reale e l'attività ideale – ma, per altro verso, deve essere presente e «impresso» nella nostra intelligenza. Quella che sarebbe una difficoltà speculativa si risolve quando si considera la dinamicità dell'atto; è infatti necessario che questa impressione oggettiva avvenga tra le forme «in modo dinamico», in un rapporto attivo tra l'attualità dell'oggetto e l'attualità del soggetto, ovvero come un «fine anticipato» dalla corrispettiva «tendenza» intellettuale.

Quarta acquisizione. L'affermazione «supplisce» la funzione oggettiva più elevata ovvero – nel completare l'intellezione e nel ripresentare il rapporto con il reale – ricopre una ruolo analogo a quello «dell'intuizione intellettuale». In quest'ultima il soggetto precontiene «le determinazioni dell'oggetto conosciuto» e la sua 'opposizione' immanente nei confronti dell'oggetto ideale assume il carattere di principio efficiente-esemplare; in un'intelligenza discorsiva (non-intuitiva) come quella umana, invece, il livello dell'«a priori» è inferiore e vi è la necessità di «passare progressivamente dalla potenza all'atto» – di andare per approssimazione verso un fine intrinseco nella forma – e di attraversare quel «momento» inevitabile, per alcuni versi intermedio e per altri versi finale, che è appunto l'affermazione.

Questa peculiare 'supplenza' dell'affermazione rientra in pieno nella questione causale della formalità e della finalità perché fa perno sulla diversa ma proporzionata condizione di «interiorità», delle determinazioni dell'oggetto, e di «oggettivazione» nella scala analogica. Come abbiamo cercato di mostrare, l'affermazione suggella la penetrazione «del dato nella facoltà intellettuale» e ciò, contemporaneamente, realizza appunto la «proiezione immediata di questo dato nella realtà oggettiva» come «fine perseguito». Maréchal sostiene infatti che una forma immanente a un soggetto può oggettivarsi in due sensi: A) secondo l'atto produttore, e quindi mostrando subito l'ordine di alterità dell'oggetto rispetto al soggetto, ovvero nel «modo intuitivo» (divino o angelico); B) secondo l'atto tendenziale, e quindi nella prospettiva di «fine» della possibile assimilazione, ovvero nel «modo affermativo» (umano).

Nella mente dell'uomo l'«interiorizzazione del dato» deve dunque avvenire operando una individuazione della «finalità antecedente» dell'intelligenza e in forza della appercezione dell'«altro in sé»: questa tensione permette di giungere alla oggettivazione e non può che essere concepita «nell'ordine dei fini». L'intelligenza poi può collegare le diverse finalità delle facoltà intellettive e, così, ricostruire in progressione un quadro completo e oggettivare

autenticamente il dato in forza della «finalità conseguente»: è ciò che avviene *inserendo* la specie intelligibile nell'ulteriore flusso della finalità che emerge dall'affermazione²²⁴.

Dovrebbe risultare abbastanza chiaro che la forma è imprescindibile in un simile discorso e che vi è tuttavia un'altra condizione indispensabile per il darsi di ogni mutamento in quanto passaggio dalla potenza all'atto – ivi compreso il dinamismo intellettuale – ed è la tendenza a un fine in cui si realizza l'attualità: «*Omne agens agit propter finem*»²²⁵. In generale si può affermare che

Non c'è *movimento* che non sia orientato, né *attività* che non abbia uno scopo²²⁶.

Se il finalismo universale non è immediatamente evidente e, anzi, deve essere *giustificato* – ovvero postulato o dedotto dopo aver scoperto un'intelligenza creatrice, come avviene ad esempio nella quinta via tomista per dimostrare l'esistenza di Dio – per Maréchal questo finalismo basilare e *radicale* è invece «un'evidenza primitiva» o, almeno, lo è nella stessa misura in cui lo sono la potenza e l'atto.

Perché? Solo tale dimensione, che coinvolge appunto potenza-atto ed efficienza-finalità, rende ragione della tensione dell'intelligenza alla realtà sia nella modalità antecedente sia in quella conseguente e fonda così la loro relazione. Questi ultimi elementi, altrimenti, non avrebbero senso e se non avessero senso, per esempio, non si avrebbero le basi per obiettare qualcosa a una prospettiva riduzionista; chi infatti ridurre l'azione (nel suo svolgersi) a una aggregazione presenze senza un ordine oppure a una scansione (esclusivamente) logico-matematica ignora a priori lo scopo ma così non spiega i rapporti causali intrinseci alla stessa conoscenza. Nel solco di Tommaso d'Aquino, ma ancor prima in quello di Aristotele, Maréchal afferma così un'apparente tautologia e cioè il vero «valore dinamico del movimento» e, «*a fortiori*», «dell'azione»: «*Motus est actus existentis in potentia prout potentia*». Il movimento come passaggio potenza-atto nel complesso è *realtà*, non semplice astrazione, e ha le caratteristiche della realtà.

Ciò naturalmente non significa – è sempre bene ribadirlo – che il passaggio sia la realtà in quanto tale: non esiste tanto il movimento quanto la sostanza in movimento e per di più tale sostanza, proprio perché soggetta a movimento/mutamento, richiede di essere spiegata in forza di una sostanza immobile/immutabile. Infatti il movimento o, meglio, l'ente in movimento è intrinsecamente limitato almeno dalla potenza e, in modo corrispondente, non autosufficiente. Tuttavia si è voluto evidenziare che esso si struttura sulle stesse cause

²²⁴ Cfr. *ibi*, *Il realismo nel finalismo. Stato del problema*, pp. 359-361 [pp. 305-307]. Questa è l'ultima parte, tra quelle discusse nel presente capitolo, che si configura come uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) ai quali Maréchal riconosce una valenza teoretica peculiare: si tratta di una riflessione in cui è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio dal punto di vista metafisico. In realtà, rispetto agli elementi introdotti e affrontati in precedenza, tale articolazione risulta meno analitica e, anzi, si presenta più propriamente come un riassunto tematico dell'argomentazione. Il fattore di partenza è costituito dall'*intelligenza* come facoltà intrinsecamente connessa al reale (alla forma e al fine), come effetto di una dimensione *spirituale* e, quindi, come *apertura* rispetto sia all'immanenza sia alla trascendenza; questa capacità di *intenzionalità* dell'intelletto viene spiegata sulla base di una connessione causale di tipo ontologico e il medesimo dato viene indicato come dipendente (anche) da questa condizione. Nell'affermazione, che supplisce in modo discorsivo alla mancanza di una intuizione intellettuale, si indica proprio il compimento dinamico della tensione, tra il soggetto e il suo oggetto-fine, prima citata. La necessità dell'*analogia* per rendere ragione del dato, e della sua realtà limitata, in forza di un fondamento emerge nella stessa azione affermativa e dal confronto con le sue strutture a priori; in effetti occorre cogliere l'ordine dei fini e, soprattutto, riportare l'ente ideale a un oggetto ultimo, che sia forma e fine in senso più comprensivo, per giustificare un riferimento immanente all'essenza del reale. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

²²⁵ *S. c. G.*, III, 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 363 [p. 309].

²²⁶ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 363 [p. 309].

metafisiche del reale e che proprio il non riconoscere questa dimensione del divenire genera antinomie e contraddizioni sia nello studio della realtà sia in quello della conoscenza.

A voler ben vedere, inoltre, le citate antinomie e contraddizioni per una mancata ricognizione metafisica sul divenire sono diverse ma non meno gravi rispetto a quelle di un riduzionismo per il quale non si dà la metafisica e non esiste una realtà immobile in senso trascendente. Nel caso specifico ciò risulta evidente quando si considerano le «condizioni interne» della percezione del movimento «nello spazio» e quando si esperisce immediatamente l'«attività personale»²²⁷.

Un altro tipo di negazione, tesa a introdurre comunque una indeterminazione anti-finalistica, potrebbe fare leva sulla statuto di non-determinazione della potenza; per quanto però la potenza sia in sé un non-essere *teso* all'essere come al non-essere, l'atto del momento presente non è per questo aperto in modo del tutto indifferente a qualunque atto successivo. L'atto presente deve infatti contenere virtualmente l'atto del momento seguente e in questa *indivisione* tra atto e virtualità, nell'ente in movimento, non sussiste una «indeterminazione» (contraddittoria) «rispetto al momento seguente»: non si attua qualunque cosa a partire da qualunque cosa. In altri termini: per quanto un ente finito non sia sottoposto a un determinismo meccanicistico e per quanto abbia un modo infinito di imitare l'Ente infinito – a fronte della partecipazione fondativa dell'immanenza alla trascendenza – questo *non* significa che il finito possa configurarsi in *qualunque* modo.

Se per assurdo si ammettesse questa possibilità di equivocazione, infatti, l'atto sarebbe contraddittoriamente potenza proprio in quanto atto: nel suo esistere (in atto) l'atto non esisterebbe in sé perché nel caso si associasse a una potenza potrebbe per ciò stesso diventare, e quindi essere, qualsiasi altra cosa. In altri termini: qualunque atto sarebbe sia una equivalenza di identità e diversità, sotto lo stesso rispetto, sia una equivalenza di unità e molteplicità, della stessa sostanza, ovvero sarebbe un atto e allo stesso modo una qualunque potenza di qualunque altro atto. Il valore dinamico di un'attività prevede dunque movimento ma in senso formale e finalistica e deve dunque essere «perfettamente determinato»: proprio «questa determinazione virtuale» rappresenta il «fine» se considerata, «anticipatamente, come termine naturale del divenire presente».

«Si agens *non tenderet ad aliquem effectum determinatum*, omnes effectus essent ei indifferentes; quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud. Unde, *a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum*. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur *finis ejus*»²²⁸.

Ogni «passaggio dalla potenza all'atto suppone» essenzialmente una condizione formale determinante e la tendenza a un fine determinato rispetto alla situazione formale risultante. Occorre ora precisare che questo livello metafisico va poi modulato: esso non è del tutto discriminante, o escludente, in ordine a un aspetto leggermente intricato della questione gnoseologica.

Quale? Il fine pre-contenuto può essere presente alla coscienza ma può anche non esserlo in senso autentico.

Che cosa significa? Il primo caso è relativamente semplice e pertiene alla sfera dell'azione consapevole: «il fine muove in quanto oggetto conosciuto» e la finalità è connotata come «*elicitata*»; essa è la finalità effettivamente conosciuta, in forza dell'intelletto, ed effettivamente perseguita dalla volontà. Il secondo caso pertiene in misura più accentuata alla sfera trascendentale delle condizioni di conoscibilità: il fine agisce come forma naturale (o anche

²²⁷ Cfr. *ibi*, pp. 363-364, n. 1 [p. 309, n. 1].

²²⁸ *S. c. G.*, III, 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 364 [p. 310].

‘fisica’) e la finalità di questo “appetito” è caratterizzata come «*naturale*»²²⁹. «[...] Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura fit per *rationalem appetitus* qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur *appetitus naturalis*»²³⁰.

Il passaggio potenza-atto implica dunque il fine così come implica da una parte la forma e dall’altra parte il movimento secondo l’atto. Si tratta di considerare alcune differenze a fronte del minimo comune denominatore di tutti questi frangenti: la sottesa *analogia* tra le cause e tra i livelli di una specifica causa. Il «*fine* anticipato» costituisce la «causa finale» (in questo caso prossima) e la ragione di questa implica la causalità efficiente e la causalità formale (prossime); in sostanza la causa finale si determina sia rispetto alla «*potenza*, attiva o passiva», che viene attuata – costituendosi come bene (in questo caso relativo) – sia in corrispondenza alla «*forma* dell’attività» esercitata e alla «*forma* del termine» effettivo. «Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem *finis*, manifestum est quod bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis [potenza attiva] et rationem causae formalis [forma considerata nell’effetto prodotto]. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato [...]. In causando autem primo invenitur bonum, et *finis* qui movet efficientem; secundo *actio* efficientis movens ad formam; tertio advenit *forma* [cioè la forma realizzata]»²³¹.

Tra i tre concetti emergenti e cioè

causa finale, azione, forma realizzata, deve esistere una proporzione rigorosa²³²

Deve quindi darsi una precisa e complessa proporzionalità che rimanda a una ancor più complessa proporzionalità ontologica. La forma attuata al termine dell’azione esiste in forza dell’azione stessa ma, allo stesso tempo, si presenta come suo fine: ciò che viene attuato rimanda infatti a ciò che è (era) da attuare, almeno per alcuni versi, e sotto questo rispetto è da considerarsi addirittura preesistente; esso in sintesi è condizione ovvero «*forma della tendenza*» attiva/attuativa. La proporzionalità della finalità infatti si fonda su una proporzionalità delle forme reali e tale finalità non può non configurarsi attraverso le diverse causalità formali dell’azione: essa rimanda A) alla forma *reale* (o ‘fisica’) dell’agente in quanto struttura naturale o B) alla forma *ideale* in quanto idea esemplare.

«In omnibus quae non a casu generantur, necesse est *formam* esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum *similitudo formae* est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: in quibusdam enim agentibus *praeexistit forma rei fiendae* secundum esse *naturale*, sicut in his quae agunt per naturam [...]. In quibusdam vero secundum esse *intelligibile*, ut in his quae agunt per intellectus, sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici *idea* domus [...]»²³³.

Su questa base Maréchal può dunque affermare che il fine aiuta a superare l’inarrivabilità intellettuale del noumeno kantiano: è ciò che è realizzato al termine dell’azione e, per altro verso, ciò che (pre-)costituisce «la determinazione specificatrice della tendenza»; questo può avvenire sia in base alla sola formalità naturale (A) sia in virtù della formalità ideale (B). In tale prospettiva l’autore riprende l’assunto di Tommaso d’Aquino e paragona ed estende la

²²⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Analisi generale del movimento e della finalità. Ogni movimento tende a un fine*, pp. 363-365 [pp. 309-310].

²³⁰ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 365 [pp. 310].

²³¹ *S. Th.*, I, q. 5, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 365-366 [p. 311].

²³² J. Maréchal, *PdM*, V, cit. p. 366 [p. 311].

²³³ *S. Th.*, I, q. 15, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 366 [p. 311].

caratterizzazione dagli «atti volontari», riconoscendo le diverse proporzioni, a «ogni attività»: «Actus voluntarii *speciem* recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum. Id autem a quo aliquid *speciem* sortitur, se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo, cujuslibet actus voluntarii *forma* quodammodo est finis ad quem ordinatur, tum quia ex ipso recipit *speciem*, tum quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini»²³⁴.

Per azzardare una grande sintesi in proposito, si può affermare che in ogni cambiamento ‘attivo’, in quanto attuazione del passaggio dalla potenza all’atto, si possono dunque individuare in particolare «tre momenti» costitutivi, che sono considerati da Kant ma non approfonditi. A loro modo questi – nonostante la diversa “posizione” e la diversa proporzione sottesa alla proporzionalità – sono effettivamente attuali e «perfettamente proporzionali»: A) «il fine» o «causa finale»; B) «la forma dell’azione» in quanto forma dell’agente come tale; C) «la forma realizzata» in quanto forma dell’effetto come tale.

Per avere da subito un quadro più corretto occorre però estendere l’indagine (già) al livello della proporzionalità. Se a proposito della forma, e del fine, è necessario parlare soprattutto di atto, occorre per converso ricomprendere D) il «quarto elemento» – l’elemento che *non è*, nel senso che non è attuale – ovvero «la potenza» in gioco nell’azione. In alternativa la proporzionalità verrebbe meno e non permetterebbe di capire le effettive proporzioni.

Ma questo riconoscimento (già ricordato) della potenza non inficia i ragionamenti più volte avanzati? In realtà non si corre questo rischio.

Da una parte non si deve mai perdere di vista l’importanza fondamentale della proporzione d’essere e l’essenziale primato logico-ontologico dell’atto; dall’altra parte però è indubbio che per iniziare a scandire i passaggi del divenire, in quanto attuazione, non possiamo fare riferimento solo all’atto, ma, attraverso lo stesso atto, dobbiamo considerare pure la potenza. In effetti è la medesima potenza che ci permette di cogliere alcuni aspetti rilevanti e che, ad esempio, si configura diversamente a seconda che si caratterizzi come passiva o attiva.

Trattandola come il quarto elemento dell’analisi, diremo allora che: D 1) la «potenza passiva», se posta in atto, ha come sua «ratio» specificatrice la stessa ragion d’essere «del suo oggetto» (in quanto attualità) e a causa della sua passività può essere definita, da questo oggetto e dalla sua valenza di «principio motore», solo in modo estrinseco; D 2) la «potenza attiva» è già più attigua all’atto e misura la virtualità d’azione dell’atto stesso all’interno, ovvero all’interno della forma dell’agente, ed è commisurata al «fine» che tende dinamicamente a produrre. Il «principio» nel caso passivo e il «fine» nel caso attivo delimitano ed esprimono, nella similarità e nella differenza, la proporzione della ««forma specificatrice» dell’azione»²³⁵.

«Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem *objecti*. Omnis enim actio vel est potentiae activae vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut *principium et causa movens*; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut *terminus et finis* [...]. Ex his autem duobus actio *speciem* recipit, scil. ex principio vel ex fine seu termino»²³⁶.

Attraverso questi rilievi l’autore cerca di fornire altri suggerimenti circa il modo di superare la frattura kantiana, tra la conoscenza oggettiva del fenomeno e quella razionale del fine, per giungere a un sapere capace di rendere conto oggettivamente del proprio fondamento e della propria dinamica. Al fine di completare questo piano, come si vedrà in seguito, occorre

²³⁴ S. Th., II-II, q. 4, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 366 [p. 312].

²³⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *La potenza. La forma e il fine*, pp. 365-367 [pp. 311-313].

²³⁶ S. Th., I, q. 77, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 367 [p. 312].

però tornare al citato *primato logico-ontologico* dell'atto, perché è sulla base di questo principio che si parla di causalità formale e finale in senso non riduttivo.

Anzi, il momento in cui si può e si deve evidenziare la differenza tra la proporzionalità e la proporzione nell'orizzonte dell'*analogia* – in merito agli stessi concetti impiegati per spiegare l'attività conoscitiva – è appunto il vaglio delle distinzioni all'interno delle corrispondenze tra l'aspetto oggettivo e l'aspetto soggettivo; tali corrispondenze possono essere affrontate nella prospettiva della forma piuttosto che del fine, ma occorre capire quali sono i punti di riferimento di volta in volta sfruttati e quale ordine (orizzontale o verticale) si prende in esame.

Innanzitutto, in questo solco, si deve considerare il fatto che la misura del «fine» è anche (più o meno immediatamente) la misura della «potenza» e, per motivi correlati, è la misura della «forma» dell'azione e quella della «forma» dell'effetto²³⁷. Che cosa significa?

Da una parte «il *fine* dell'azione», nel suo valore di anticipazione del perfezionamento dell'agire, deve essere considerato naturalmente, e interamente, «determinato». Da questo punto di vista, in effetti, non viene ricompresa la potenza perché il «*fine*» come «*effetto*» si pone «nell'ordine dell'esistenza»: è appunto il fine in quanto anticipa ovvero proietta la determinazione 'finale'. Possiamo anche asserire che questo aspetto non esclude davvero la potenza, almeno non in generale, ma dobbiamo riconoscere che la fa passare in secondo ordine in quanto elimina il fattore di *indeterminazione*: l'agire non avviene a prescindere dal suo motivo-condizione finale.

Ciò può diventare un po' più chiaro se si guarda al sommo rispetto ai gradi della proporzione. Se si considera la dimensione estrema del conoscere e, cioè, quella conoscenza autenticamente «*adeguata*» e diretta della realtà – e quindi anche della forma e del fine – allora, almeno di questa, si può appunto affermare che esclude la potenza: il motivo consiste nel fatto che questa capacità è propria dell'Atto puro, il quale conosce l'atto in quanto tale. In sintesi: una volta che si sia arrivati a riconoscere il motivo per cui tale conoscenza assoluta deve esistere, allo stesso tempo ci si renderà conto 1) che in realtà deve relegare la potenza in secondo ordine e, ancora prima, si sarà notato 2) che può essere propria solo di Dio in quanto Causa dell'essere e causa delle diverse identità. Così infatti si può giungere alla conclusione indicata attraverso la dimostrazione dell'esistenza di Dio: nel suo essere adeguata-e-diretta questa conoscenza deve essere 'archetipa', deve essere la conoscenza dell'individuale esistente – cioè del singolo ente nel suo essere – non dell'universale; solo per l'autentica intellesione, tuttavia, ovvero solo per l'autentico livello di questa intellesione – cioè per Dio in quanto Azione perfetta (in questo caso di conoscenza) – la potenza come causalità *indeterminativa* non sussiste in alcuna accezione.

Dall'altra parte, almeno per quanto concerne il rapporto tra il fine e la nostra azione intellettiva generale, ovvero la nostra attività con la sua caratteristica astrattività universalizzatrice, si deve invece riconoscere che non si può non adeguare il discorso alla prospettiva della potenza nel senso di condizione del divenire. Nella conoscenza umana si può procedere solo per approssimazione e composizione (e divisione) verso l'unità essenziale dell'atto considerato, cioè a partire dalla dematerializzazione rispetto al concreto spazio-temporale, ma ciò implica anche una latente de-individualizzazione dell'ente. In questo processo il fine si ripresenta più come un'attuabilità che come un atto e, quindi, si dà sempre

²³⁷ «Nul doute que, dans tout mouvement, la mesure de la «fin» ne soit à la fois la mesure de la «puissance» mise en jeu, la mesure de la «forme spécifique» de l'action, et la mesure de la «forme spécifique» de l'effet». J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 367-368 [p. 313]. In questo specifico punto dobbiamo discostarci nettamente – anche se solo per pochi termini – dalla traduzione italiana che, nel complesso, condividiamo in pieno. Per una imprecisione interpretativa nei confronti di una fraseologia francese – l'uso del “ne”, in corrispondenza a “nul doute que”, senza valenza negativa – il significato della parte tradotta risulta opposto a quello dell'originale e (soprattutto) alla linea teoretica dell'autore.

come un elemento comprendente la possibilità. In termini operativi: l'eventuale effetto, per un verso, è fine in quanto è proprio dell'azione e non-ancora esistente – è quindi fine da attuare – ma, per un altro verso, esso è pure fine da spiegare, attraverso la riconduzione alla causa finale, e da «prevedere», tramite «generalizzazione induttiva», grazie alle operazioni delle cause seconde. In questa prospettiva quindi si può parlare della “prescienza” del fine ma secondo proporzione: si intende quella prescienza circoscritta che è limitata al fine interno del divenire o, meglio, alla forma sottesa al movimento e alle sue tappe.

Per colmare le lacune kantiane, Maréchal sta cercando di spiegare il giusto modo di intendere il divenire per evitare che sia assolutizzato e che sia reso indeterminato. Per arrivare alla conclusione si deve ricordare che il termine proprio dell'azione è fine ma nella causalità interna è la «forma realizzata»; ciò rimanda inevitabilmente alla questione della forma reale del soggetto e dell'oggetto. Se il movimento è indubitabile, ma non è né assoluto né caotico, allora la sua finalità come si rapporta alla determinazione della realtà dell'agente e a quella dell'agito?

Poniamo che la forma di riferimento sia sussistente ovvero poniamo che riunisca in sé «tutte le condizioni interne necessarie» all'esistenza: questa realizzerebbe la coincidenza della forma dell'azione e del termine reale. Poniamo invece che tale forma sia realizzabile solo nella materia nonostante sia oggetto d'azione spirituale: essa implicherebbe una forma dell'azione «astratta e universale», come la forma che assume la nostra conoscenza per cercare di ‘comprendere’ la materia o, meglio, l'entità materiale. In questo ultimo caso la forma citata non potrebbe precontenere «né la sussistenza attuale dell'effetto, né la condizione prossima» e concreta della sussistenza ovvero l'individualità. Se si considerasse tale forma *dinamicamente* compiremmo un passaggio ulteriore, ma dovremmo comunque tenere presente che la forma del prodotto materiale di una causa seconda non raggiunge la determinazione-individualità se non nel momento della sua realizzazione nell'effetto²³⁸.

In conclusione in ogni attività che non sia perfetta ovvero in ogni agire realmente distinto dall'essere dell'agente – e contraddistinto da “tendenza” ontologica – si dà potenza, «passiva» ma anche «attiva» (nei soggetti), e questa è naturalmente da commisurare all'atto finale di cui è appunto potenza; questo si configura dunque come attuazione-completamento e quindi come raggiungimento del fine (prossimo). In questo senso l'azione, o meglio l'atto di essa, per il fatto stesso di avere un fine, e cioè un atto finale, precontiene virtualmente «l'espansione totale dell'azione».

Si è però visto che la forma dell'azione, in quanto forma del passaggio potenza-atto, è naturalmente da commisurare 1) alla forma risultante ovvero all'«elemento formale» del termine, in quanto «termine da realizzare», e allo stesso tempo deve anche tenere conto 2) della potenzialità e della finalità. Da questo punto di vista, se la forma dell'agente pertiene sicuramente all'atto, la forma dell'azione alla fine pertiene più all'attuabilità (che all'atto vero e proprio); l'azione non è dunque immutabile, come di per sé è la forma-atto, e si può anzi azzardare che in una condizione sinolica essa, pur accumulando determinazioni, resta ultimamente ‘indeterminata’ rispetto alle possibilità materiali cui rimanda.

Per questo motivo Maréchal sostiene che questa «potenza «prospettica»», questa potenza ‘correlativa’ di un «divenire attivo», non potrebbe essere conosciuta che «in modo imperfetto» ovvero attraverso «i fini» considerati come atti in una forma ideale e quindi «in quanto previsti in forme astratte»²³⁹. L'autore sottolinea che questa condizione è intrinsecamente limitante in quanto intrinsecamente potenziale e materiale; egli inoltre ricorda che «Dio stesso», secondo Tommaso d'Aquino, «non potrebbe conoscere» davvero «i fini

²³⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 369-370 [pp. 314-315].

²³⁹ Cfr. *ibi*, *La previsione del fine nella forma*, pp. 367-370 [pp. 313-315].

singolari», ovvero le singole forme in atto, se dovesse passare per le «forme astratte» e universali²⁴⁰.

Resterebbe da chiarire un ultimo dubbio. Come abbiamo fatto trasparire poco sopra e in altre occasioni, il fine come termine dell'azione ha comunque una caratura analogica e può caratterizzarsi in almeno due modalità che di per sé sarebbero reciprocamente esclusive: A) il fine può essere «immanente» (*actio immanens*), «in uno stato soggettivo» o in una «attività», e nel caso umano questo rimanda a quella forma (seconda) che arricchisce intenzionalmente la nostra forma (prima); B) come «esterno» (*actio transiens*) rispetto all'agente, quando è coinvolto il rapporto del soggetto verso l'oggetto senza che vi possa essere una vera interiorizzazione. Questo naturalmente non è privo di conseguenze in ordine alla concezione del mutamento e della sua natura: nel primo caso non manca l'attività, ma non si dà quella transitività che emerge dal secondo. «Bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam; alio modo ut aliquod per nos operatum [...]; alio modo sicut aliquod bonum habitum vel possessum [...]»²⁴¹.

Questa importante distinzione può sembrare problematica o magari difficilmente integrabile rispetto ai ragguagli che sono stati accennati e, tuttavia, li integra opportunamente. Secondo Maréchal, infatti, dopo le riflessioni fatte diventa dirimente giungere a un'altra considerazione di fondo: nella misura in cui un'attività è connotata dalla «tendenzialità», essa «non potrà» comunque essere «il proprio fine» ovvero non può tendere a se stessa; se si pone attenzione, questa osservazione presenta un altro modo per introdurre un noto argomento, quello per arrivare a una causa – da un lato formale e dall'altro lato finale ed efficiente – che sia fondamento assoluto. In questa impossibilità di auto-referenza che identifica l'attività tendenziale, si pone in luce appunto il rilievo della potenza e quindi la questione di una 'indeterminazione' da riportare alla determinazione: non possono esistere solo attività tendenziali, interamente o parzialmente, dal momento che non si spiegano da sole. Allora la *Causa* all'origine di ogni attività dovrà essere sia *trascendente* rispetto agli effetti sia *immanente* rispetto alla propria azione. Prima di arrivare all'eminenza metafisica, però, si devono considerare quella attività che da una parte sono immanenti e dall'altra parte lo sono in modo relativo in quanto intrecciate con la transitività.

In effetti l'atto con cui il soggetto *tende* a una realtà non può identificarsi con l'atto della medesima realtà. Il «fine assolutamente ultimo» delle azioni umane «immanenti», di conseguenza, «non può» certamente essere «un atto di volere» ovvero di volontà, il quale è essenzialmente «ordinato» a «un oggetto», o si avrebbe un contraddittorio e indefinito volere²⁴²: «Actio aliqua dupliciter dicitur voluntaria: uno modo quia imperatur a voluntate [...]; alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. *Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam objectum voluntatis est finis, [...]; [...] ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle*»²⁴³.

A fronte di questa posizione il fine in quanto tale risulta nettamente «distinto dall'attività che vi tende» e, inoltre, nella sua determinazione non esaurisce la tendenza attiva di una potenza e della sua 'indeterminazione'. Proprio in questo scarto si può cogliere meglio la differenza tra i rapporti di proporzionalità e quelli di proporzione, in questo campo, fino a all'anticipata affermazione dell'esistenza di Dio.

Tra l'inizio e la fine del mutamento le «virtualità in gioco» si realizzano per tappe, ovvero attraverso «*fini parziali*», e questi fini sono tali in quanto sono in *analogia* rispetto al «fine totale» e «*ultimo*», cui partecipano, e cioè rispetto all'*Essere* stesso in quanto *Verità* e *Bene*. Se non ci fosse un assoluto finale non ci sarebbero finalità intermedie e senza finalità non ci

²⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 370, n. 1 [p. 315, n. 9].

²⁴¹ *S. Th.*, I, q. 103, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 370 [p. 315].

²⁴² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Il fine dell'azione immanente*, pp. 370-371 [pp. 315-316].

²⁴³ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 371 [pp. 315-316].

sarebbero le corrispondenti e sottese forme delle attività e tanto meno ci sarebbe il divenire come movimento ordinato su base formale. In ultima istanza è Dio che rende ragione del loro «valore dinamico» e li costituisce come «mezzi» o «*fini subordinati*»: «In his quae agunt propter finem *omnia intermedia inter primum agens et ultimum Finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium*»²⁴⁴.

Alla nota obiezione secondo la quale potrebbe darsi una concatenazione all'infinito – in questo caso dei fini – come alternativa rispetto alla necessità dell'Infinito – in questo caso del Fine infinito – Tommaso d'Aquino risponde in modo altrettanto noto che è impossibile: «Impossibile est in finibus procedere in infinitum»²⁴⁵. Perché? Senza un fondamento assoluto si avrebbe una assolutizzazione del relativo e quindi una contraddizione: il rimando all'infinito non è autenticamente l'infinito o, almeno, non più di quanto lo sia quel finito che di fatto costituirebbe, per sommatoria o insiemistica, un tale 'infinito'.

In altri termini: senza un infinito che sia *infinitamente* infinito, e quindi privo forme modali e di componenti e/o parti, si avrebbe solo un infinito quantitativo; ove si pretendesse un infinito sostanziale alle stesse condizioni, esso sarebbe impossibilitato a identificarsi in pieno con se stesso – sarebbe sempre anche finito – e, al massimo, darebbe origine a una equivocazione. Inoltre, senza un termine di riferimento davvero assoluto, nella realtà immanente non potrebbero darsi, come invece si danno, una gerarchia e una misura – magari potrebbe darsi una sovrapposizione – e nemmeno una «*successione di fenomeni*». Del resto nessuno degli elementi esperibili può essere l'essenziale e totale «condizione dinamica» e «*attuale*»: tutti si presentano alla stregua di effetti reali che richiedono una ulteriore causa d'essere; solo «il fine ultimo», in una condizione di «*subordinazione di fini*», può sostenere la virtualità dell'agente ed essere «la condizione di possibilità più radicale di ciascun altro fine».

Se questo può sembrare un discorso troppo (o solo) metafisico rispetto al tentativo di convergenza con il trascendentalismo kantiano, può risultare utile seguire Maréchal anche nel notare che lo stesso riconoscimento della realtà della finalità comporta sia per Tommaso d'Aquino sia per Kant l'ammissione di un certo ordine *analogico* e metafisico. Il versante noumenico configura fini «condizionati» e quindi «assolutamente subordinati al fine ultimo» in quanto «condizione incondizionata»²⁴⁶; la problematicità da cui si è partiti, per il dibattito, riguarda semmai il «valore *oggettivo*» del concetto e dell'idea di fine²⁴⁷.

Un ultimo dubbio collaterale, ma non per importanza, riprende la questione del collegamento tra le cause esterne. Per quanto poi sia più che legittimo – e in alcuni casi necessario – distinguere tra la *causalità finale* e la *causalità efficiente*, ciò non deve portare a ipotizzare una netta separazione tra le stesse, al modo dello scientismo, e tra i loro ordini di proporzionalità e soprattutto di proporzione. Un'osservazione fondamentale (e anch'essa nota) di Kant riporta che «nell'ordine noumenico *ogni*» livello di «condizionati» richiede un «incondizionato»: se ciò è necessario per le «*cause finali*» in sostanza deve valere anche per le «*cause efficienti*»; altrimenti si imporrebbe un'insanabile frattura nella struttura stessa della realtà.

Naturalmente, per comprendere ciò, occorre operare alcune distinzioni adeguate – come abbiamo fatto anche a proposito del fine – e soprattutto occorre porre attenzione alla differenza tra *causae essendi* e *causae fiendi*, nonché in definitiva a quella tra cause «per se subordinatae» e cause «per accidens subordinatae»; per i primi gruppi infatti, il rimando infinito è contraddittorio, mentre non lo è per i secondi. In altri termini: occorre distinguere in generale tra il livello logico-*ontologico*, in cui emerge la necessità dell'Essere infinito, e il livello *ontico* e quantitativo, il quale non esclude di per sé una forma di 'indeterminazione'

²⁴⁴ S. c. G., III, 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 371 [p. 316].

²⁴⁵ S. Th., I-II, q. 1, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 371 [pp. 316].

²⁴⁶ Cfr. S. Th., I-II, q. 1, a. 4 e S. c. G., III, 2 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 372 [p. 317].

²⁴⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Fini parziali e fine ultimo*, pp. 371-372 [pp. 316-317].

(causale) infinita. Nello stesso Kant emerge il problema dell'esistenza reale dell'Assoluto, ma proprio questa impossibilità del rimando all'infinito nelle vere «cause ontologiche» risulta apparentemente non giustificabile; per capire dove stia il problema si consideri anche solo che egli tendenzialmente circoscrive la categoria di causalità efficiente nell'ambito dell'«*a priori* della sensibilità» e, per alcuni aspetti, lascia in sospeso la questione nell'«*a priori* razionale». Le medesime «condizioni generali intrinseche dell'esperienza» rischiano però di restare slegate, in ultima istanza, rispetto alla realtà²⁴⁸.

Capitolo IV – Sintesi

1. La verità nella dimensione del giudizio

1.1. *La natura e la forma sintetica del giudizio*

Nel giudizio e nella sua forma sintetica si può ritrovare quella unità veritativa, di soggetto e predicato, che compie il rimando alla realtà e alla sua caratura analogica. Esso (tecnicamente) si presenta nella dimensione di *compositio et divisio* e proprio questa osservazione va spiegata in prospettiva ontologica; gli stessi termini della questione, anzi, vanno nuovamente definiti in un orizzonte metafisico forte. Innanzitutto, però, occorre tornare a valersi del significato proprio del concetto “concretivo”.

Questo elemento peculiare trova il suo senso nella convergenza tra alcune valenze dei nomi astratti e concreti. Per cercare di rendere ragione di ciò, Maréchal parte dall'esempio analogico estremo: Dio; per arrivare a indicare l'Essere, infatti, partiamo sia dal concreto sia dall'astrazione e poi sfruttiamo sia i nomi astratti, per sottolineare la sua semplicissima identità, sia i nomi concreti per sottolinearne la piena sussistenza. Questo caso particolare ci permette di notare l'intreccio di due corrispondenze: A) quella tra nome astratto e forma essenziale; B) quella tra nome concreto e sussistenza. In questa importante convergenza, che sintetizza universale e individuale, si ha la concrezione e, in sostanza, il perfezionamento della ricostruzione intellettuale dell'oggetto.

Quando si guarda nello specifico al concetto di Dio, si può ben notare che il nome concreto di per sé – come soggetto o “*suppositum*” – non necessita del completamento richiesto da quello astratto. In effetti entrambi sono elementi analogici e oggettivi ma il secondo, al contrario del primo, conserva un aspetto di accentuata dematerializzazione rispetto al reale da cui deriva. Comunque ciò non toglie che per affermare davvero una verità oggettiva si deve considerare la loro sintesi concretiva; questa non può non essere a sua volta di base analogica, ma per comprenderla meglio la si deve considerare a partire dai tipi basilari di giudizio. Essi sono tre e si definiscono in base al rapporto tra *a priori* e *a posteriori*: A) categorico ordinario; B) tautologico; C) identità/non-contraddizione.

I giudizi *categorici ordinari* sono gli asserti sintetici. In questi, in sintesi, si scandisce l'incontro a posteriori di due forme diverse in un unico *suppositum*: il soggetto è diverso dal predicato, ma naturalmente non incompatibile, e fonda il valore logico della proposizione; l'analogicità di base consente di estendere a tutte le realtà questo giudizio e la conoscenza stessa grazie ai rapporti, corrispondenti per quanto diversi, tra l'individuo e la forma.

I giudizi *tautologici* sono gli assetti analitici. In questi la forma del soggetto e quella del predicato prospettano la stessa realtà logico-ontologica: l'analogia ci porta all'unità dei due

²⁴⁸ Cfr. *ibi*, p. 372, n. 1 [pp. 316-317, n. 10].

poli in senso pieno ovvero nella medesima forma; si tratta di una peculiare sintesi, di natura appunto tautologica, dove l'apporto dell'a posteriori è ridotto e l'a priori si manifesta nella sua incontrovertibilità.

Il *principio di identità/non contraddizione* è l'asserto analitico per eccellenza. Si distingue dal tipo precedente perché vi si dà quell'unica forma o, meglio, quella identità dell'essere che, come tale, è alla base della stessa analogia: è il primo principio (*quod est, est*) ed è indeducibile, ma si può teorizzare in senso noetico (identità) e dianoetico (non contraddizione); è l'a priori stesso, ed è aprioricamente sotteso alla totalità del reale, ma in un senso estremo può essere inteso come una sintesi razionale. In definitiva sia la forma di ogni soggetto sia quella di ogni predicato trovano nell'identico incontraddittorio il loro fondamento unitario; questo principio dunque non amplia direttamente la conoscenza, tuttavia è essenziale per costituirlo e quindi ne è la misura.

L'uomo giudicante si muove tra queste dimensioni ovvero *componere-e-dividere* alla ricerca dell'essenza: acquisisce in modo discorsivo la conoscenza. Per fornire un quadro più efficace Maréchal illustra il rapporto tra intelligenza, a priori e a posteriori in tutto l'orizzonte analogico: tutti gli esseri intelligenti, in quanto spiriti, accedono alla semplicità del livello apriorico; vi sono però notevoli differenze. Si pensi a Dio come Intelligenza e alle forme separate dalla materia: l'Essere non può non essere (anche) atto puro dell'intelligenza, quindi deve conoscere perfettamente e per pura intuizione l'essere stesso; l'intelligenza angelica realizza in pieno l'essenza e ciò, anche se in modo imperfetto, permette di conoscere per intuizioni successive la realtà in sé; l'intelligenza umana è ancora più imperfetta, necessita della sensibilità e, in questa eterogeneità, non può che procedere per mediazioni e passaggi successivi nel tentativo di imitare l'Intelligenza divina.

Si riaffermano così la sinolicità, la classica distinzione tra intelletto *agente* e intelletto *possibile* e si capisce la presenza, nel giudizio, dell'astratto e del concreto con la sua quantità. Il soggetto umano non può scindere nell'immediato la sussistenza dalla materialità, per quanto possa davvero cogliere i principi formali, e questo anzi origina la riduzione al fantasma.

1.2. Il giudizio: temporalità, appercezione e affermazione

Acquisito il rilievo sull'aspetto concretivo del ragionamento, si deve parimenti osservare che il tempo non può mai essere totalmente estraneo al pensiero umano e ciò comporta qualche problema. Si tratta di una specifica riflessione a partire dalle intuizioni pure kantiane: da una parte la temporalità esiste, di fatto, come aspetto di alcune modalità del divenire; dall'altra parte è effettivamente l'uomo a non poter conoscere se non in termini temporali. Dio nella sua assoluta semplicità conosce ogni essere al di là dell'eventuale dimensione cronologica; l'uomo approssima l'unità ontologica – e in questo somiglia al Creatore – ma non può che ricomprenderla nella molteplicità temporale. Il soggetto umano può quindi conoscere anche il permanente, e l'eterno, ma nella discorsività e nella limitatezza delle rappresentazioni.

Il tempo può dunque essere definito sia forma dell'oggetto sia forma del soggetto: nel primo caso si indica lo statuto di una certa realtà relativa; nel secondo si sottolinea la temporalizzazione che il pensante (umano) impone al pensato. Grazie all'analogia con l'*Intelligenza* l'uomo possiede una certa immobilità e, per alcuni versi, può oltrepassare la spazio-temporalità; la differenza ontologica emerge dal fatto che la successione è comunque ineliminabile dall'intelligenza umana – ciò vale persino per l'angelo – nonostante la spiritualità. D'altra parte la condizione sinolica implica non solo l'imperfezione di un ente ma anche la sua dipendenza, estrinseca o intrinseca, dalla materia. Nella riconduzione al

fantasma, in effetti, l'universale stesso manifesta a livello gnoseologico questo legame ineludibile.

Vi è però da considerare un elemento ulteriore: l'*appercezione*. Essa infatti pone un problema in quanto unità permanente, e autoconsapevole, che supera la molteplicità e i mutamenti. La soluzione si intravede considerando la natura stessa dell'astrazione: l'unità dell'oggetto conosciuto è polimorfa nel senso che è comprensiva di unità sia soggettiva sia oggettiva; tale convergenza attesta la continuità nel medesimo soggetto tra la funzione dinamica e la sostanza sottesa. Ciò tuttavia non emerge immediatamente dalla concrezione, dove si dà innanzitutto la quantità, a causa della stretta connessione con la dimensione spazio-temporale; è l'intelligenza, con la sua capacità di abbracciare virtualmente tutto l'essere, a portare progressivamente alla luce la vera identità e i suoi livelli.

L'autentica conoscenza in effetti prevede non solo l'acquisizione dell'oggetto ma anche la consapevolezza della sua alterità rispetto al soggetto. Questo consente il corretto aggancio alla realtà, e al logos, ed è ciò che si dà nel giudizio; occorre però osservare che l'appercezione si ritrova nella sintesi giudicante, ma non avviene nei medesimi limiti del giudizio espresso.

1.3. *L'affermazione. L'oggettività e il dinamismo della sintesi intellettiva*

Al fine di cogliere al meglio il giudizio stesso, i suoi requisiti e il suo ruolo occorre comprendere il valore dell'*affermazione*; se questa venisse intesa come semplice sintesi astratta, ad esempio, si annullerebbero il discorso logico-ontologico e, per conseguenza, la giustificazione della conoscenza come sapere oggettivo. L'asserzione di esistenza (o non esistenza) di qualcosa prevede non solo la verità trascendentale di base, ovvero l'essenziale legame soggetto-oggetto, ma anche la verità della "complessità": l'uomo non intuisce (tutto) ma perviene progressivamente alla determinazione compiuta, dalla "incomplessità" iniziale, attraverso la riflessione. Solo allora l'oggetto si dà come conosciuto e quindi come davvero distinto dal soggetto.

Il soggetto prende dunque coscienza dell'oggetto (in generale) e di se stesso in questa dinamica, la quale porta a un autentico giudizio, implicito o esplicito, a partire dalle virtualità e dalle prime apprensioni dell'attività intellettiva. Solo l'*analogia* ci permette di giustificare il dinamismo concettuale: il 'raggiungimento' dell'essenza è possibile grazie all'intelletto in atto e quindi è tanto meno articolato, ovvero tanto più efficace, quanto più l'intelligenza è pura; tale gradazione trova il suo apice di riferimento nell'intuizione infinita propria di Dio ed è questo il modello che il giudizio tenta di imitare.

L'affermazione autentica è quella sintesi che traduce il *logos* espresso e non è né mera somma né piena intuizione: costituisce il giudizio come espressione compiuta dell'intelligenza (umana) e, cioè, della realtà in quanto forma intelletta e fine perseguito. Quindi il vero giudizio è soggettivo e oggettivo nel senso che è il *trascendentale* attuato – ovvero si riferisce all'ente come *verità* e *bene* – e in tal senso è verità sia logica sia ontologica. Il passaggio dalla incompiutezza alla completezza è in definitiva (anche) il passaggio dal dubbio alla certezza: il risultato cui si tende è la certezza razionale; però negli ambiti in cui non si potrà arrivare a questo, ed escludendo sempre l'irrazionalità, si darà allora la credenza; se nel caso della certezza, in merito all'affermazione come assenso di realtà, si avrà una certa prevalenza dell'intelligenza, che introietta l'essenza dell'essere, nella credenza si avrà quella della volontà ovvero della spinta del soggetto verso l'ente-oggetto.

Per rendere ragione del dinamismo sotteso al giudizio sia la causalità formale sia quella finale risultano indispensabili, in misura proporzionale al loro livello analogico, e su questa base Maréchal parla di una sorta di appetito naturale. La dimensione di base della volontà come primo moto del soggetto conoscente, infatti, non si dà a seguito di una scelta, perché si costituisce direttamente a partire dalla essenziale prefigurazione intellettiva della realtà come

forma e fine; è il complesso discorso della diversa priorità con cui si muovono reciprocamente l'intelligenza e la volontà.

Nello specifico occorre considerare che il progresso oggettivo della conoscenza sussiste attraverso l'intreccio di richiamo e opposizione che si costituisce tra una forma posseduta, come scopo realizzato, e un fine desiderato in quanto forma intelligibile. Attraverso questa dialettica l'analisi dell'analogia porta a scoprire la necessità dell'assoluto formale e finale di riferimento, sia per il piano ideale sia per quello reale, in una sorta di un'anticipazione trascendente dell'essere infinito: è Dio come *analogato principale* (dell'essere), Verità perfetta e Bene supremo.

2. La verità e la realtà. Prospettive di soluzione metafisica per problemi gnoseologici

2.1. La teoria dell'affermazione. La dottrina dell'atto e della potenza

Maréchal sostiene dunque che l'autentica affermazione va concepita in un quadro noumenico, o meglio metafisico, e quindi nell'orizzonte della verità trascendente; per arrivare a questo si deve partire da Kant ma anche superare il connesso rischio di fenomenismo. La chiave dell'oltrepassamento riposa in particolare nella dottrina dell'atto e della potenza, mentre gli snodi teoretici da acquisire sono sostanzialmente tre: 1) la *non* commensurabilità, pur nella *proporzione*, tra l'oggetto dell'affermazione e l'oggetto della rappresentazione; 2) l'*analogia* tra l'affermazione degli oggetti e l'attualità degli stessi; 3) la somiglianza e la differenza tra l'affermazione, nella sua dinamicità, e l'*intuizione* intellettuale. Consideriamo innanzitutto i primi due, in questo e nel successivo paragrafo, mentre rimandiamo l'ultimo punto.

Il *primo* punto costituisce una premessa indispensabile, poiché sottolinea che l'affermazione non deve essere concepita come un doppio della rappresentazione, bensì come una sporgenza di significato: è proporzionata all'altra ma nel senso che è sia simile sia diversa, ed eccedente, rispetto all'immagine mentale. Maréchal porta l'esempio più evidente: il discorso su *Dio*; le proposizioni in questo ambito A) significano la sostanza divina per proporzione metafisica e B) escludono una vera rappresentazione.

Questo è caratteristico del realismo metafisico tomista. In sintesi: diventa essenziale distinguere tra la cosa significata (*id quod*) – che può trascendere l'esperienza sensibile – e il modo (legittimo ma) comunque limitato di significarla (*id quo*); d'altra parte anche le nozioni più astratte non possono che essere legate alla materia. In effetti le forme ideali e quelle reali sono pur sempre connesse nella forma, e nei limiti, del soggetto conoscente: il sinolo umano comporta inevitabilmente immaterialità e materialità. Quindi anche Dio, l'essere semplicissimo e trascendente, può essere oggetto dell'intelletto umano ma solo attraverso la composizione e l'immanenza.

Conservando questi argomenti possiamo passare a considerare il *secondo* punto, nel quale si sottolinea che, per superare Kant, occorre approfondire la connotazione ontologica da attribuire al trascendentale. Si riparte dal classico assunto: non ogni realtà 'è' allo stesso livello e modo; in base a ciò si arriva a individuare la polarità analogica, in forza dell'atto e della potenza, e così si riconosce da una parte la assoluta pienezza dell'essere, propria dell'Atto puro, e dall'altra parte la possibilità minima dell'essere inteso in senso generico. Questo orizzonte, che scaturisce dall'analogia, rivela la differenza ontologica e permette di rendere ragione del divenire, sia concreto sia intellettuale, attraverso l'articolazione in tre equivalenze concatenate, di caratura tomista, proposta da Maréchal.

Nella *prima* equivalenza si evidenzia la corrispondenza tra l'essere e l'attualità ovvero si rimarca la dottrina dell'atto d'essere: l'atto 'è' in quanto *essere* in atto e l'essere 'è' in quanto

atto d'essere; in senso analogico l'essere reale è l'attualità partecipata da tutto ciò che esiste e che non è l'*Atto d'essere* ovvero l'*Essere sussistente*. Se il discorso circa il trascendentale, per qualificarsi come oggettivo, non può non essere realista, allora deve vertere sull'atto come realtà attuale, dell'oggetto e del soggetto, e parimenti deve essere fondativo ovvero portare alla trascendenza dell'Essere.

Nella *seconda* equivalenza la corrispondenza considerata è quella che si istituisce tra l'atto e l'intelligibilità: la misura analogica dell'uno è anche la misura dell'altra, perché ciò che esiste deve essere al contempo conoscibile; in Dio, poi, l'*Intelligibilità* deve essere così piena da coincidere sostanzialmente con l'Intelligenza. Ciò porta pure a sostenere sia che la potenza non è conoscibile in modo diretto bensì (solo) attraverso l'attualità – l'intelletto conosce perché è in atto e la realtà è conoscibile perché è in atto – sia che la stessa cosa deve valere per la materia: nemmeno Dio può conoscere potenza e materia se non in quanto limitazioni dell'atto e della forma e, cioè, dell'essere.

Nella *terza* equivalenza si considera una corrispondenza complementare e più circoscritta ovvero quella tra atto e intelligenza: anche in questo caso la misura analogica dell'uno è anche la misura dell'altra, ma solo un certo tipo di esistenza, quella spirituale, è connotabile come intelligente. L'ente intelligente infatti è semplice (immateriale), per questo può arrivare all'essenza superando la materialità e la potenzialità, e quindi è più perfetto dell'ente non intelligente; da ciò deriva che Dio in quanto Atto puro deve essere pure *Intelligenza sussistente*.

In sostanza si può considerare il giudizio realmente oggettivo nella misura in cui si rende ragione delle attualità coinvolte ovvero ove si preveda un quadro epistemico, analogico e fondativo simile a quello delineato. Questo può poi essere completato attraverso una riflessione sulle forme separate. Si consideri un'entità di tipo angelico: in quanto essenza pienamente realizzata non è sottoposta alla discorsività, e alla sensibilità, ma in quanto realtà non semplicissima non è capace di intuizione pura. Il modello supremo e inattuabile, per tutte le intelligenze create, è dunque Dio in quanto Intuizione: il Creatore infatti conosce perfettamente se stesso e, allo stesso tempo, il diverso da sé.

Nella questione dell'affermazione si apre così un'ulteriore prospettiva: la corrispondenza tra l'attualità intelligente e l'essere personale; il livello della coscienza, e dell'autocoscienza, non può non indicare il livello dell'essere persona. Si va così dall'uomo come persona condizionata dalla sinolicità a Dio come Persona (e Trinità) infinita passando per la persona-forma dell'angelo: da una parte la consapevolezza umana dell'oggetto e di se stessi è sempre presente, e tende alla piena intelligenza, ma dall'altra parte non può che costituirsi in modo mediato e progressivo.

2.2. *L'affermazione tra realtà e pensiero. La dottrina dell'essere*

In forza dei precedenti argomenti, concernenti potenza e atto, Maréchal prosegue l'indagine sull'affermazione in senso metafisico, compie una ricapitolazione e concentra l'attenzione su alcune questioni. L'affermabilità in senso realista dipende in diversi modi dall'attualità; allora più si darà un atto più quella realtà sarà in sé affermabile. Emergono così sia la distinzione sia la connessione tra l'essere ideale (intenzionale) e l'essere reale, inteso appunto come atto e come potenza. Occorre però chiarire una questione legata alla medesima potenza.

Al grado minimo essa può connotare la materia rispetto alla forma ma, al grado massimo, anche l'essenza rispetto all'essere; della mera indeterminazione materiale non si dà conoscenza, se non nel sinolo e attraverso la forma, ma il discorso è in parte diverso in merito all'essenza. Questa infatti non è l'essere, al cui confronto è non essere, ma allo stesso tempo indica positivamente tutte le caratteristiche dell'ente; essa, pur nella sua potenzialità, è

connotata da una certa autonomia e completezza. Tale dimensione diventa naturalmente più chiara nel caso di Dio: dell'Essere in quanto *ipsum Esse subsistens* non si può predicare materialità o, in generale, potenzialità, ma è comunque lecito predicare l'identità reale dell'essenza con l'essere stesso; dell'Atto puro, in sostanza, si può anche non predicare l'essenza ma, a livello di ragione, è comunque un'attribuzione sensata. Ciò rimarca sia la differenza ontologica tra essere in generale ed Essere sia la (limitata) possibilità di conoscenza analogica del trascendente, resa possibile dalla partecipazione del finito all'infinito.

La stessa affermazione oggettiva, secondo Maréchal, si articola presupponendo la distinzione reale tra essenza-potenza ed essere-atto; solo riconoscendo questa condizione, si può cercare di risalire al fondamento e così giustificare davvero il giudizio. Questo passaggio è però successivo alla comprensione della distinzione tra le due cause interne; se infatti in Dio, in quanto essere semplicissimo, non vi è composizione e nell'angelo, in quanto pura forma, vi è solo la composizione essenza-esistenza, nell'uomo si dà pure il composto materia-forma. Anzi, è proprio la materialità diveniente, nella sua limitatezza, che comporta la necessità dell'attività giudicativa e una certa progressione verso il coglimento dell'essenza dell'oggetto.

A questo proposito occorre sottolineare che il divenire cui ci si riferisce, connesso all'essenza e all'essere, non può essere considerato – come avviene in Kant – solo nel suo primo e sperimentale aspetto; altrimenti non se ne potrebbe rendere ragione. Esso richiede l'analisi metafisica e trascendentale; proprio in merito all'affermazione, infatti, il divenire è da considerare nella dimensione intenzionale, nella connessione alla realtà intelligibile in sé e nel rimando alla trascendenza dell'analogato principale in quanto Essere sussistente. Solo così è possibile spiegare il connubio, a fronte della divergenza, tra la mutabilità esperita e l'immutabilità del primo principio, logico-ontologico, ovvero dell'a priori della conoscenza.

In sostanza il divenire del soggetto comporta l'affermazione ma il divenire considerato in sé, in quanto contingente, non è pienamente affermabile: l'affermazione presuppone una misura d'atto e, nella stessa misura, non può non rimandare implicitamente all'atto puro e assoluto d'essere; in questo emerge il richiamo alle vie tomiste della contingenza-necessità e della gradualità-perfezione. Solo acquisendo la sottesa proporzione del reale, quindi, si può comprendere la proporzionalità che si dà tra reale e ideale circa il rapporto potenza-atto; l'oggetto mentale nel suo divenire è infatti reale nel senso del pensiero stesso ma non è la realtà concreta da cui deriva e, per spiegare il primo, occorre arrivare a spiegare la seconda.

Si scopre così che nel concetto *generico* il rapporto tra genere e specie rimodula alcuni aspetti di quello tra materia e forma; nel concetto *matematico* si trova l'apice della categoria di quantità, ma si nota che esso resta indeterminato rispetto all'essere in sé e risulta così 'secondario' come il precedente; il concetto *specifico* costituisce invece l'autentica concettualità in virtù del richiamo all'essenza e all'essere (dell'ente). Questa condizione si può articolare attraverso una duplice relazione della quiddità astratta agli opposti della gerarchia analogica: l'astratto è riportato al concreto, da una parte, grazie al "fantasma" ovvero al recupero della immanente ovvero della dimensione materiale e, dall'altra parte, in forza del fondamentale rimando al Trascendente ovvero all'Atto d'essere. Questi demarcano al contempo i limiti, inferiore e superiore, del pensiero umano e, nel caso dell'unità infinita, il suo intrinseco radicamento: ciò che per un verso costituisce una 'limitazione', per un altro verso permette all'affermazione di costituirsi come oggettiva. Si tratta di una sorta di "invasione" del reale che, nell'affermazione, si trasforma in posizione assoluta.

L'astrazione e la discorsività risultano così necessarie, per l'uomo, ma non sufficienti per un discorso veritativo. Occorre il riferimento alla dimensione logico-ontologica del primo principio – come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo – e alla totalità della realtà considerata nei suoi aspetti metafisici. D'altra parte l'astratto di per sé non è un'altra realtà, non-materiale e 'diminuita', e inoltre non coincide con il possibile; esso si riferisce

all'essenza, e in questo senso anche alla possibilità, ma rimanda all'essere e alla sua dimensione analogica. Infatti vale il discorso classico: non si può parlare di oggettività senza realismo, ma questo comporta il riconoscimento della insufficienza dell'essere esperito.

Il fatto di non incorre nei rischi del razionalismo, secondo Maréchal, dovrebbe facilitare la convergenza tra questo orizzonte e la teoria kantiana: non si sostiene l'esistenza di una o più idee innate e si nega il panteismo nelle sue diverse modalità; l'Assoluto è considerato come implicitamente posto dall'affermazione (e dal giudizio) ma non come davvero rappresentato. Tutto questo ci aiuta a chiudere il secondo punto aperto in precedenza – la questione ontologica rispetto al trascendentale – e a sostenere che l'affermazione è applicabile a tutte le essenze finite e, superando la proporzionalità e approdando alla proporzione, ne disvela il radicamento nella partecipazione all'essere secondo una diversa gradualità. I passaggi salienti prevedono 1) il riconoscimento della forma e 2) quello della essenza come implicanti l'affermazione dell'essere, 3) la riflessione sullo statuto metafisico dell'essere finito e quindi 4) la scoperta dell'essere puro in quanto atto puro sia ideale sia reale.

2.3. Il primo principio tra affermazione, realtà e pensiero. La dottrina della non-contraddizione

Al fine di comprendere meglio il procedere dell'argomentazione di Maréchal, e prima di riprendere nel paragrafo successivo il terzo snodo che avevamo accennato, è opportuno soffermarsi ancora sulla questione del primo principio. Al livello ontologico esso si configura come identità o come non-contraddizione e a livello gnoseologico testimonia la capacità dell'intelligenza di cogliere l'essere; per accedere al piano del vero *logos* occorre però considerare il principio andando al di là della immediata tautologia e recuperando il sotteso nodo della necessità. Se preso nella sua autentica intensione, il giudizio in cui l'identità e la non contraddizione sono formulate è incontrovertibile e, infatti, è 'ammesso' anche da un ipotetico negatore. Di fatto l'uomo giudica in riferimento alla materia e al tempo, ma senza una simile aprioricità non potrebbe guadagnare concetti necessari e universali circa l'ente.

In definitiva il primo principio esprime l'identità sostanziale e questo avviene attraverso una sintesi che tiene insieme essere ed essenza, posizione e determinazione, nonché realtà e idea, senza negare la loro distinzione. La riflessione ci permette poi di scoprire che nessun essere finito può realizzare in pieno questa identità basilare; per rendere ragione della esperienza a fronte della convergenza con il principio occorre spostarci dal piano immanente a quello trascendente – a posteriori e in forza dell'analogia – e riconoscere la necessità dell'esistenza dell'*Essere sussistente*, l'analogato principale in cui *esse* ed essenza si identificano. Proprio il puro atto d'essere si rivela essere quella unità ideale e reale che è sottesa a ogni giudizio senza poter essere esaurita da nessuno di questi. Maréchal arriva così a sostenere che, a livello epistemologico, si danno solo due possibilità: realismo e relativismo; naturalmente, data l'opposizione, una sola può essere la dottrina autentica. Il realismo dice di una realtà fondatrice, mentre il relativismo rende assoluta la realtà esperita; nel primo caso il principio di non contraddizione emerge dal dato, nel secondo lo stesso principio è negato (a parole).

Ove si riconosca almeno la possibilità del principio di identità, quindi, si è costretti a riconoscerlo essenziale per cercare di spiegare tutto il resto. Una spiegazione incentrata sul primo principio non può però non incorporare virtuosamente a priori e a posteriori; solo così, e in forza del concetto di partecipazione, essa si dispiega e ci porta all'Assoluto come Essere e Atto puro. Una volta scoperte la trascendente forma dell'Essere e la mozione suprema dell'Unità perfetta, riusciamo a comprendere la tensione dell'intelletto al reale, e alla unità relativa, sulla base dell'identità del soggetto e di quella dell'oggetto. In definitiva si tratta di far capire la necessità di una profonda condizione trascendentale di unità.

2.4. Dalla dottrina ontologica alla teoria gnoseologica: la realtà e il dinamismo intellettuale

Riprendiamo qui il *terzo punto* che abbiamo lasciato in sospeso – circa la somiglianza e la differenza tra l'*affermazione*, nella sua dinamicità, e l'*intuizione* intellettuale – e innanzitutto sottolineiamo il fatto che le condizioni determinanti dell'oggetto devono trovarsi (anche) nel soggetto; quando anzi l'oggetto diventa parte dell'atto cognitivo, allora si configura come concetto. Per procedere oltre occorre passare ancora dall'analogia di proporzionalità, tra reale e ideale, a quella di proporzione: questa permette di comprendere i diversi livelli delle realtà in gioco e quindi di spiegare meglio le relazioni conoscitive. Questo orizzonte configura una metafisica di trascendenza, tomista, e si articola in riferimento a tre tipi di forme essenziali.

Vi è la forma assolutamente *trascendente*: è l'Atto puro, in cui essenza ed esistenza si identificano, nonché il Soggetto eminente e la totalità delle determinazioni oggettive; essa come Trascendenza, cioè in quanto analogato principale dell'analogia dell'essere, attesta e spiega quella differenza ontologica che intercorre tra infinito e finito. La conoscenza propria dell'Essere è intuizione e questa è anche creatrice; tutto il creato, in modo diverso, partecipa della Intelligenza e della Intelligibilità di Dio. Le altre forme in definitiva sono prefigurate dall'Intelligenza che pensa Sé e, attraverso la partecipazione, le altre realtà; ciò permette a queste ultime, se intelligenti, di poter pensare a loro volta se stesse e la loro origine.

Vi sono le forme *separate*: si tratta degli angeli intesi come enti che trascendono in parte il piano immanente ma, similmente al resto del creato, sono contraddistinti da potenzialità. Tali forme sussistenti non dispongono di intuizioni pure, però non abbisognano nemmeno del dinamismo intellettuale. A livello filosofico non si sta considerando tanto l'angeologia biblica quanto la possibilità di esistenza di entità (create) in cui si diano a priori tutti i principi costitutivi della conoscenza; questa si svolgerebbe secondo un ordine ma non avrebbe momenti inattivi. Infine vi sono le forme *sinoliche*: queste possono essere o meno intelligenti; naturalmente il primo caso è quello che ci interessa, ovvero quello dell'uomo, e rappresenta il grado analogico minimo dell'intelligenza. Infatti l'intelletto ha natura spirituale ma segue il ritmo della sensibilità: l'uomo come persona partecipa all'Essere in quanto Persona e, tuttavia, per produrre i suoi oggetti (mentali) abbisogna di un concorso esterno.

L'*analogia* dell'essere, come analogia del *logos*, ci consente quindi di affermare che l'ente conosciuto, in generale, è presente nella sua interezza nella conoscenza che ne ha Dio, in quanto Causa, mentre viene attuato immediatamente dall'angelo e progressivamente dall'uomo. Ciò esclude la presenza di idee innate umane, ma non inficia la possibilità di una intuizione iniziale; si tratta però di un precontenimento trascendentale e virtuale, non effettivo. In questo aspetto la convergenza con la prospettiva kantiana non è impossibile, per quanto Kant releghi nel noumeno l'essenza dell'ente; ciò che marca davvero la differenza è la questione metafisica ovvero è il problema della conoscibilità del piano fondativo.

D'altra parte, sul fronte del legame tra intelletto e sensibilità, vi è una certa similarità tra la gnoseologica classica e la critica moderna: si prevede una certa materialità, e potenzialità, estrinseca rispetto alla forma, la quale non ha in sé tutti gli elementi richiesti ma possiede le strutture della conoscenza; il molteplice (esteriore) del dato è quindi sempre sottoposto all'unità (interiore) del soggetto. L'analogia ci permette di vedere in questo particolare collegamento trascendentale 'innato', e completato materialmente, sia la somiglianza sia la differenza con le forme superiori; il discorso deve però essere completato considerando il fatto che l'unità trascendentale dell'oggetto mentale sopravanza il completamento, dice di una ulteriore prettamente sovrasensibile sottesa alla conoscenza e alla sua affermazione.

3. Il divenire tra realtà e pensiero. La questione del finalismo

Abbiamo cercato di mostrare in più modi che l'affermazione di fatto implica una realtà assoluta determinata e che la questione del noumeno non può essere aggirata. Questo discorso sulla metafisica e sull'ontologia della conoscenza va approfondito considerando sia la dimensione della finalità, intrinseca ai contenuti mentali, sia la base assoluta dello stesso ordine dei fini. L'intelligenza in quanto attività, infatti, non può non rapportarsi all'oggetto in quanto vero come a un fine e il possesso intenzionale dell'essere non può non comportare il riferimento al fondamento finale ovvero all'Essere come *Verità*. Da questo primo punto discende poi un secondo che torna a porre la questione dell'esistenza di Dio.

L'intenzionalità è infatti il perfezionamento proprio della forma sostanziale (umana) esistente, che è immutabile nel suo essere forma, ovvero dice di un cambiamento: avviene in virtù di un rapporto di opposizione, soggetto-oggetto, che si dà rispetto a una tendenza orientata e quindi rispetto a un fine; per comprendere la vera finalità occorre oltrepassare la corrispondenza proporzionalistica – l'uguaglianza tra i rapporti delle diverse attività con i loro fini – e va considerata la proporzione dei fini stessi in quanto realtà formali. Questo ci porta alla scoperta della Forma e del Fine ovvero all'ammissione dell'Assoluto in cui reale e dimensione intenzionale coincidono: per giustificare davvero il dato di partenza, introiettato, dobbiamo risalire all'Essere che è identicamente *attualità pura e pensiero sussistente*.

Emergono così un terzo e un quarto punto. Tutti i fattori coinvolti nel processo conoscitivo, in quanto processo di una realtà, devono seguire la causalità ontologica e la finalità interna all'intelligenza non può non indicare una specifica tendenza ordinata; questa esprime la natura di una forma sostanziale che è limitata, e necessita di complementi, ma è anche spirituale e quindi, una volta attuata, non può mutare a livello sostanziale. Che cosa implica tutto ciò?

Innanzitutto ogni dato non può che costituirsi nel nostro spirito, in forza dei fattori trascendentali, e l'affermazione in cui esso viene espresso è un atto che completa la tendenza naturale del soggetto verso il fine; la dimensione della finalità rimanda al *Fine* e spiega la natura del dinamismo intellettuale, il quale svolge un ruolo *analogo* a quello dell'intuizione intellettuale. L'*a priori* dell'intelligenza umana imita infatti questo modello ma non può non inserirsi in un passaggio progressivo dalla potenza all'atto; la forma dell'oggetto si immanentizza così nella forma del soggetto ovvero si dà nell'atto *tendenziale* e nella prospettiva del fine. Se dunque la forma è imprescindibile in questa prospettiva, occorre considerare pure la tendenza a un fine in cui si realizza l'attualità.

Mentre il finalismo universale non è immediatamente evidente, per Maréchal questo finalismo *radicale* è una sorta di evidenza primitiva; tale dimensione formale e dinamica è reale, per quanto non concreta, ovvero coinvolge sia potenza-atto sia efficienza-finalità e configura la tensione dell'intelligenza alla realtà. Infatti da un lato a esistere non è tanto il movimento quanto la *sostanza* in movimento, e per di più tale sostanza richiede di essere spiegata in forza di una sostanza assolutamente *immutabile e trascendente*, ma dall'altro lato ogni divenire si struttura sulle stesse cause *metafisiche* del reale. Anche il fatto che la potenza sia di per sé indeterminata, rispetto all'essere o al non essere, non inficia questi fattori: la potenza indica pure che l'atto presente deve contenere virtualmente l'atto seguente; in questa *indivisione* tra *atto* e virtualità, nell'ente in movimento, non sussiste indeterminazione e ciò si riscontra nel fatto che il finito non può configurarsi in qualunque modo a fronte di una certa condizione.

Ogni passaggio potenza-atto suppone dunque una condizione formale determinante e la tendenza a un fine determinato rispetto alla situazione formale risultante. La causa finale si determina sia rispetto alla *potenza* che viene attuata – e che si costituisce come bene – sia in corrispondenza alla *forma* dell'attività e alla *forma* del termine. Vi è una profonda

proporzione: ciò che viene attuato rimanda a ciò che è (era) da attuare – e, in questo senso, ‘preesistente’ – e così si dà come condizione ovvero *forma* della *tendenza* attiva; questa proporzione rimanda alla *forma reale* dell’agente, in quanto struttura naturale, o alla *forma ideale* in quanto struttura ideale. In ogni cambiamento ‘attivo’ e in base al principio del primato dell’atto si possono dunque individuare tre momenti costitutivi: il fine (causa finale); la forma dell’azione (forma dell’agente); la forma realizzata (forma dell’effetto).

Naturalmente si può integrare il discorso con l’elemento passivo che è rappresentato dalla materia o, meglio, dalla potenza. Occorre però fare alcune distinzioni, le quali ci aiutano a oltrepassare il criticismo. Innanzitutto è bene distinguere tra una potenza passiva, che ha come “ratio” specificatrice la ragion d’essere dell’oggetto ed è commisurata al principio attuale da cui deriva, e una attiva che invece misura la virtualità d’azione del soggetto ed è commisurata al fine cui si aspira. Il fine è così da intendersi come determinazione e quindi come una realtà esistente considerata nella sua anticipazione. Se poi si passa dalla proporzionalità alla proporzione, si nota che non ogni livello dell’atto ha una potenza (passiva) corrispondente: la sapienza somma, cioè l’archetipo d’azione del soggetto, è la sola che può dare la conoscenza dell’identità dell’ente ma questa è propria dell’Intelligenza la quale, in quanto coincidente con l’*Atto* puro, esclude la potenza indeterminativa.

Certo, per l’uomo il fine in generale resta di fatto un’attuabilità-possibilità; esso tuttavia rimanda alle realtà e questa deve essere spiegata appunto nei termini della causa finale e della causa formale. Nell’atto inteso come azione, per il fatto che si danno il fine e la forma, vi è quindi una sorta di precontenimento virtualmente dell’espansione totale dell’azione stessa e proprio per questo si spiega la possibilità, da parte dell’uomo, di ri-conoscere la potenza pur negli inevitabili limiti delle forme astratte. Sempre nell’ottica della correzione del criticismo occorre però considerare una ulteriore distinzione: alcune finalità sono immanenti all’agente ma altre sono esterne rispetto allo stesso e la più essenziale differisce a livello ontologico in modo radicale. Si scopre infatti che la *Causa* all’origine di ogni attività deve essere sia *trascendente* rispetto agli effetti sia *immanente* rispetto alla propria azione: tra l’inizio e la fine del mutamento le virtualità si realizzano attraverso fini parziali e questi sono tali in quanto in *analogia* rispetto al fine totale e *ultimo*, cui partecipano, e cioè rispetto all’*Essere* stesso in quanto *Verità* e *Bene*; se si sostituisse questo infinito assoluto con la procedibilità all’infinito, attraverso realtà finite, si configurerebbe una assolutizzazione del relativo.

Una notazione consequenziale consiste nel riconoscere che la causalità efficiente e quella finale coincidono nella Causa creatrice. Questo però diventa chiaro solo comprendendo il livello profondo di causalità e distinguendo tra i tipi di cause: fiendi o *essendi*; subordinate accidentalmente o in se stesse. Lo stesso rimando all’infinito, infatti, non è di per sé contraddittorio nell’ordine fisico, mentre lo è in quello *ontologico*; da questo punto di vista diventa discriminante rivisitare la riduzione kantiana dell’applicabilità della causalità alla sola sensibilità.

Capitolo V

La causalità formale e finale rispetto alla partecipazione. Dalla verità dell'essere all'ulteriorità metafisica

1. La forma del dinamismo intellettuale

Se guardassimo in modo sommario ai guadagni recenti, le nostre conclusioni potrebbero non apparire una sostanziale novità. In effetti, ancora una volta, abbiamo seguito Maréchal e abbiamo approfondito diverse argomentazioni della sua ricognizione metafisica (e gnoseologica); siamo arrivati di nuovo a rimarcare la necessità della ripresa della dottrina ontologica tomista per rispondere a molti interrogativi, i quali sono stati naturalmente desunti dalla prospettiva critica kantiana. Nel precedente capitolo, tuttavia, sono state richiamate specifiche problematiche, derivanti anche dallo studio della Critica della Ragion pratica: è stato tematizzato, ad esempio, il rapporto tra intelligenza e giudizio-affermazione e sottolineato quello tra forma e fine. In realtà simili temi speculativi – si pensi al noumeno e, appunto, al fine – ci hanno accompagnato fin dall'inizio, almeno per alcuni aspetti, ma hanno assunto una particolare rilevanza in ordine ai tentativi di superare la problematica distinzione kantiana tra intelletto e ragione e di rendere conto dell'esperienza stessa rispetto all'essenza della realtà. Certo, l'orizzonte rimane il medesimo. D'altra parte solo guadagnando l'autentico e totalizzante orizzonte analogico del rapporto tra reale e ideale si può pensare di poter recuperare l'accezione forte del concetto di trascendentale; l'importanza di questo ultimo guadagno consiste nel fatto che solo attraverso un simile recupero si può prospettare il riconoscimento di una conoscenza davvero oggettiva, di una conoscenza della realtà, e quindi della vera natura dell'intelligenza.

Proprio a questo proposito si può riproporre sinteticamente una prima e importante osservazione. L'intelligenza umana – a seconda dell'aspetto connotante considerato (comunque) all'interno del quadro dell'*analogia* – può essere rappresentata sia A) come identica sia B) come mutevole ovvero *passante* dalla potenza all'atto. In altri termini: essa A) è sempre se stessa come attività o capacità spirituale ma B) è anche in grado di acquisire o, se si vuole, di far acquisire ulteriori determinazioni. Si tratta in sostanza di tornare a considerare la distinzione tra intelletto agente e intelletto possibile ovvero tra la forma propriamente attuale dell'intelligenza e la perfettibilità di quest'ultima. «Cum [...] intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus *generabilibus* quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt»¹; «omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat»². Perché una simile ripresa dovrebbe servirci? Che cosa implica ciò?

Se l'attività intellettuale umana è identità e movimento, nel senso ricordato, allora si può avanzare una seconda e conseguente osservazione. Occorre infatti riconoscere che l'attività in quanto tale deve tendere «ad un *fine*» e deve realizzarsi «nella *forma*» dell'attività esercitata. Come è stato più volte notato, l'intelligenza umana possiede principi 'innati' ma non idee equivalenti; essa – appunto perché non ha oggetti innati – si deve inevitabilmente arricchire in modo successivo e con apporti esterni e, cioè, attraverso la sensibilità; è proprio in questa prospettiva di finalità e di formalità, a fronte dell'esperienza sensibile, che l'intelligenza non

¹ *S. Th.*, I, q. 85, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 373 [p. 319].

² *S. Th.*, I, q. 9, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 373 [p. 319].

può che strutturarsi come forma attiva o «intelletto agente» e come forma passiva o «intelletto possibile»³.

Mediante queste sintesi di riflessioni dovremmo aver ricordato e chiarito un punto importante e, cioè, attraverso quali chiavi teoretiche è possibile evitare il problema del ponte: se da una parte non si può non riconoscere una dimensione formale della conoscenza, con caratteristiche di universalità e necessità, e dall'altra parte non si può non riconoscere una dimensione materiale, con caratteristiche di singolarità e contingenza, occorre spiegare come si dia una continuità tra ciò che è eterogeneo senza ricorrere a giunti – si pensi per un verso alla ghiandola pineale cartesiana o per altro verso allo schematismo kantiano – che spostano il problema senza risolverlo davvero. La potenza passiva dell'intelligenza umana è intrinseca al limite, in particolare materiale, ma non confligge con l'attività similmente a come la materia non confligge con la forma; inoltre questa potenza *passiva* è a suo modo «illimitata» ovvero indeterminatamente «susceptibile di assumere la forma oggettiva di qualunque cosa»: «*Potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes objectorum [...] [...] si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquid objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum [...]. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri*»⁴.

A maggior ragione dovremmo aver reso ragione del fatto che pure la potenza *attiva* della medesima intelligenza è a suo modo «illimitata»: essa è tale almeno nel senso che è virtualmente capace di determinare in ogni forma l'intelletto possibile. L'intelletto agente è «*quo omnia facere*» e «*virtus quaedam animae, ad eadem active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive; [...]*»⁵. In questo modo si dovrebbe riuscire a spiegare cosa si intende sostenere indicando nell'intelligenza più livelli del *logos* e la connessa capacità dell'infinito: «la correlazione tra potenzialità» passiva e «virtualità attiva è completa», nonostante la differenza tra il livello potenziale e quello attuale, e il loro oggetto non presenta un «limite intrinseco», per quanto si tratti di una facoltà limitata. La ««forma» specificatrice oggettiva dell'attività intellettuale» si può quindi individuare a prescindere dalla «diversità materiale» afferente, che pure non è avulsa da questo discorso, e ciò ci conduce alla questione del rapporto noumenico tra essenza reale ed essenza ideale. Dal momento che «l'oggetto e il fine» sono «illimitati quanto al loro contenuto», la forma della tendenza sarà la forma «d'essere» più «astratta», e paradossalmente «indeterminata» nell'ambito dell'*analogia*, cioè «la forma «generalissima entis»».

Così ci troviamo già di fronte ad alcuni fattori importanti e risolutivi. Nello specifico quella tensione che dalla «potenzialità formale assoluta» («*omnia fieri*») porta a «un termine» illimitato («*omnia facere*») deve necessariamente 1) essere capace di «assimilare tutti i gradi dell'essere» e quindi della sua *analogia*, pur senza poterli esaurire, e 2) essere connotata dinamicamente per comprenderli sia nella totalità sia nella singolarità. Questa tensione emerge nella stessa evidenza *ontologica*: si manifesta a partire dalla constatazione secondo cui «c'è qualcosa», la quale constatazione si dà anche a prescindere dall'espressione compita di questo concetto. In definitiva tale tensione non può che costituirsi nella «forma più universale degli universali», l'essere in senso «trascendentale», e questa universalità viene immediatamente «vissuta» ed «esercitata» prima ancora «di rivelarsi riflessivamente» alla concettualizzazione chiara.

Questa è un'altra osservazione importante. In sostanza «l'*infinità virtuale* dell'intelligenza» e il suo oggetto totale, «l'*essere astratto e trascendentale*», sono concetti (ed espressioni) originari e «correlativi», almeno nel senso indicato, e appartengono alla stessa

³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 373-374 [p. 319].

⁴ *S. Th.*, I, q. 79, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 374 [p. 320].

⁵ *S. Th.*, I, q. 88, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 374 [p. 320].

prospettiva *analogica* e logico-ontologica. Anzi, nei limiti del possibile, essi si possono spiegare e “dedurre” vicendevolmente. Infatti, a fronte dell’attualità dell’essere e del suo essere sottesa sia alla realtà sia all’idea, lo stesso termine «ens» può caratterizzare sia l’oggetto formale dell’intelligenza, intesa come “passiva” rispetto all’intelligibile (ente in atto), sia la forma dinamica dell’intelligenza nella misura in cui se ne avvicina l’essenza (attiva): si coglie così il suo «senso analogico e trascendentale». In altri termini: sia l’oggetto dell’intelligenza, come risultante ideale del reale, sia l’intelligenza stessa, come attività, sono attualità e quindi sono *entitativamente* relazionabili; è proprio a partire dall’essere nella sua totalità e dall’idea *totale* dell’essere che questi fattori trovano la loro convergenza. Nello specifico, passando al livello più propriamente trascendentale, si arriva ad affermare che sia la verità (il vero) sia il bene (il buono) sono convertibili con l’ente e, cioè, sono caratteristiche coestensive dell’essere, del quale fanno emergere la (intrinseca) relazione con l’intelligenza e la volontà⁶.

«Unumquodque [...] in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. *Et propter hoc* dicitur, [...], quod anima est quodammodo omnia, secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum *convertitur cum ente*, ita et *verum*. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum [...]. Dicendum quod verum est in rebus et in intellectu [...]. Verum autem, quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato»⁷.

«[actio immanens, sicut sentire, intelligere, velle] de sui ratione habet *infinitatem*, vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius objectum est verum, et velle, cuius objectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente [...]. Secundum quid autem infinitum est sentire [...]»⁸.

«Primo in conceptione intellectus cadit *ens*, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu [...]. Unde *ens est proprium objectum intellectus*, et sic est primum intelligibile»⁹.

Gli elementi fondamentali di queste affermazioni sono già stati introdotti e mostrati a più riprese nelle varie argomentazioni e dimostrazioni. Basti ricordare il caso della superiorità logico-ontologica dell’unità intelligibile, in quanto principio dell’unità nella molteplicità, rispetto all’unità astratta numerica o il caso della superiorità degli oggetti intellettuali rispetto al modo sintetico di concrezione o, ancora, quello dell’affermazione giudicativa in quanto «proporzionata» *analogicamente* all’attualità degli oggetti.

Ora si avrà modo di integrare il discorso con una riflessione in più «sull’aspetto *dinamico*» della conoscenza.

La percezione coscienziale degli «oggetti intelligibili» infatti non è una ‘contemplazione’ «discontinua» come di fatto sono i singoli sensi. Essa è contemplazione, è estatica ma non si riduce in frammenti: niente le impedisce di risultare (anche) sempre integrata da una «percezione riflessiva dell’attività intellettuale»; «Manifestum est quod [intellectus] ex eo quod cognoscit intelligibile, *intelligit ipsum suum intelligere*, et per actum cognoscit potentiam intellectivam»¹⁰. Proprio in questa attività è possibile cogliere «l’*a priori*» che delimita «l’oggetto formale della potenza intellettuale», l’*a priori* necessario per il darsi della coscienza e della autocoscienza, e per farlo si può sfruttare una «*sperimentazione interiore*» come riconosce, almeno per alcuni versi, anche Kant. La differenza di fondo tra la teoria di

⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *La forma del dinamismo intellettuale. L’universalità oggettiva del dinamismo intellettuale*, pp. 374-376 [pp. 319-322].

⁷ *S. Th.*, I, q. 16, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 375-376 [p. 321].

⁸ *S. Th.*, I, q. 54, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 376 [p. 321].

⁹ *S. Th.*, I, q. 5, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 376 [pp. 321-322].

¹⁰ *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 377 [pp. 322-323].

quest'ultimo e quella di Maréchal consiste nel fatto che è solo la seconda a permetterci di fondare tale guadagno¹¹. Come?

Naturalmente in forza dell'analogia e, nello specifico, di uno dei punti salienti della dottrina in oggetto: il rilievo dei gradi della realtà. Dopo aver riconosciuto l'essenziale proporzione del reale, infatti, si è potuto parlare anche di gradi dell'intelligenza; sulla base di ciò, e per spiegare possibilità e limiti dello stesso intelletto umano, ci si è potuti muovere a un livello ulteriore fino a richiamare la dimostrazione tomista dell'esistenza di Dio in quanto assoluto dell'essere e dell'intelligenza. In questo orizzonte diventa appunto possibile valersi della sottesa *analogia* tra Dio, in quanto Atto puro e Pensiero di pensiero, e la nostra ragione, in quanto attività riflessiva e osservatrice di se stessa, e spiegare – tenendo sullo sfondo la partecipazione dell'intelligenza all'Intelligenza – quelle strutture a priori della mente creata che le permettono di relazionarsi con il mondo e con se stessa anche al di là del fenomeno.

Si può provare a girare il discorso in termini più operativi. A livello metafisico ogni condizione che si propone come «limitativa» (del soggetto, in questo caso) fa emergere paradossalmente la capacità di uno spirito di andare al di là; nel caso dell'uomo si tratta della possibilità di superare la negatività attraverso una via *analogica*, la quale riconduce le apparenti contraddizioni sotto il principio di non-contraddizione e rende ragione di questa stessa capacità di comprensione e superamento della finitezza. In definitiva si arriva a scoprire il vero senso del limite e a 'collocare' nell'ulteriorità, del reale e del pensiero, «il fine ultimo» e «l'oggetto formale» dell'intelligenza.

¹¹ Per ulteriori conclusioni rimandiamo al capitolo successivo; ci sembra tuttavia utile confrontarci già ora con alcuni significativi rappresentanti della critica in merito a un tema generale che, ormai, dovrebbe risultare ampiamente approfondito. Consideriamo in primis l'apporto di M. Casula. Si avverte una certa esigenza di chiarezza – sicuramente giusta ma a volte non troppo stemperata dalla prudenza – per cui si arriva ad affermare nettamente «Maréchal ha scelto un Kant interpretato in maniera realista o metafisica» e «l'avvicinamento è stato fatto tra il S. Tommaso del Maréchal ed il Kant del Maréchal». Se si guarda ad alcune considerazioni specifiche all'interno delle riflessioni che accompagnano simili giudizi, sia in questo caso sia nelle prospettive di altri autori, naturalmente si può trovare del vero: il Kant di Maréchal è più 'metafisico' di quello di altri critici. Inoltre non è nostro compito (in particolare) discutere sull'accuratezza della interpretazione di Kant. Si dovrebbe tuttavia provare a considerare che, nonostante il rischio indicato, il tentativo di far emergere teoreticamente le questioni metafisiche insite nel kantismo non può essere considerato una speciosità. Per cercare di intenderci, senza scendere nel dettaglio, si potrebbe 'esagerare' e ricordare il rischio contrario: adagiare la ricerca filosofica sulla semplice ricostruzione biografica. M. Casula, *Maréchal e Kant*, Bocca, Roma 1955, pp. 6, 101. Un altro giudizio abbastanza netto e, tuttavia, abbastanza condivisibile – almeno per le ragioni che abbiamo cercato di presentare e continueremo a corroborare – viene espresso da A. Poncelet; esso riguarda Kant e cerca di spiegare la peculiare lettura che ne fa Maréchal. Il passo di seguito riportato, inoltre, pone giustamente l'attenzione su una questione che è partita nel pretendente capitolo e prosegue in questo. «Kant rimane in effetti tributario di pregiudizi praticamente incoscienti, malgrado quella preoccupazione che portava il suo instancabile pensiero ad operare la necessaria liberazione. [...] L'ostacolo, una sorta di inibizione intellettuale non percepita dal filosofo, è di fatto un pregiudizio che, dopo la scomparsa del tomismo medioevale, era divenuto comune ad ogni filosofia prekantiana: non si osa più affrontare di petto il problema della causalità reciproca dell'intelligenza e della volontà. Una volta riconosciuta la natura di quest'ostacolo, con l'impegno del metodo storico-teorico, sarà relativamente facile apprezzare la possibilità di un al di là rispetto al kantismo». A. Poncelet, *La Méthode historico-théorique de J. Maréchal (1878-1944)*, dissertazione, Louvain 1959, p. 7. Una menzione a parte merita Przywara, il quale preferisce sottolineare e rimarcare le differenze tra la prospettiva di Tommaso e quella di Kant, al fine di sostenere l'incompatibilità tra le due. Egli è così gravato dal sospetto che Maréchal abbia condiviso la svolta kantiana – dal momento che prende la critica moderna in seria e dialettica considerazione – e che abbia anzi forzato sia la metafisica tomista e sia il metodo trascendente in un'unica prospettiva. Questo naturalmente, al di là delle affermazioni esplicite di Maréchal, comporterebbe però un cambio di orizzonte rispetto a quel realismo che viene invece ribadito con forza; si pensi in particolare al rischio più volte denunciato di un certo passaggio dal trascendentale classico a quello moderno – ovvero dal trascendentale che apre al trascendentale al trascendentale che lo esclude – e magari all'ingenerarsi di una confusione tra la specie scolastica, innestata appunto nel realismo moderato, e il fenomeno kantiano con la sua 'contrapposizione' insuperabile rispetto al noumeno. E. Przywara, *Kantischer und thomistischer Apriorismus*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 42 (1929), pp. 1-24, poi in *Kant heute, Eine Sichtung*, München 1930, pp. 49-75.

Proprio questa coscienza del limite, dunque, esprime in quanto tale la percezione di un non-essere e quindi di una finitezza, nell'ordine logico e ontologico, ma insieme dischiude quella conoscenza di una possibilità metafisica ulteriore – che in realtà è una necessità – e quindi, nell'ordine gnoseologico, ci fa traguardare dal finito come condizione all'infinito come incondizionato. Risulta inoltre che l'attività intellettuale non raggiunge mai un «punto di saturazione». Essa tende (infinitamente) all'infinito; «la capacità dell'intelligenza», anzi, si adatta continuamente e mostra un'evidente *analogia*, una notevole «proporzione» rispetto allo «spessore» dei dati, che emerge già dall'intelletto possibile¹².

Per la precisione, in prima battuta, si può osservare una certa proporzionalità: «intellectus noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia sicut materia prima ad universalialia»¹³. L'intelligenza umana, che è la facoltà di una forma semplice, ha essenzialmente una capacità «illimitata», attiva e passiva, «nell'ordine intelligibile» e, soprattutto nel caso della passività, rimanda *analogamente* alla materia prima, la quale di per sé è indeterminata ovvero è illimitata nell'ordine della quantità.

Per evitare fraintendimenti e comprendere meglio il *logos*, e con questo il citato superamento del limite operato dall'intelligenza, occorre però procedere oltre la prima battuta e determinare più profondamente il livello della proporzione *analogica* sottesa. L'elemento che si deve sottolineare da subito, «in negativo», è il fatto che l'oggetto adeguato non può essere come il dato iniziale dell'esperienza: materiale, spaziale e/o temporale. Se tale dato è in qualche misura inaggrabile, tuttavia non esaurisce i sensi: la stessa sensibilità non ne viene *a priori* limitata. Parimenti le «*quidditates rerum materialium*» non possono limitare il campo dell'intelligenza, dal momento che essa non è confinata all'essere numerico («astratto predicamentale»). Certo da una parte è vero «che possiamo *rappresentarci* soltanto il *quantitativo*», ma dall'altra parte è altrettanto vero che possiamo «*significare*» e «*affermare*» una ulteriorità di senso¹⁴.

Ma perché per Maréchal l'oggetto adeguato deve essere al di là del fenomeno immediato e della quantificazione? La quantità è effettivamente necessaria alle rappresentazioni, ma rispetto all'intelligenza è imposta da quella condizione «*estrinseca*» che è il «coordinamento naturale a una facoltà sensibile»; l'intelazione umana richiede la sensibilità nella misura in cui non è un'intuizione, deriva da una realtà sinolica e ha quindi bisogno di una «materia» nel passaggio «dalla potenza all'atto». Essa però, in *analogia* con intelligenze superiori, non è chiusa nell'estensione materiale e così non lo è ogni sua «attività *possibile*». Lo stesso Kant riconosce nel «noumeno» tale possibilità «almeno negativa» e ciò non deve essere sottovalutato: se si passasse dall'aspetto negativo a quello positivo – come per alcuni versi si sarebbe costretti a fare – in definitiva ci si troverebbe di fronte all'ammissione della possibilità di un «oggetto metafisico» almeno a livello immanente¹⁵.

Inoltre gli oggetti materiali «non sono *l'intelligibile totaliter actu*» ovvero la totalità dell'intelligibile. Questo emerge dal fatto che il coglimento della loro unità intelligibile non esaurisce la potenzialità intellettuale, ma anzi richiede di attuarla ulteriormente attraverso altre forme. «La forma adeguata della nostra attività intellettuale» non può che sconfinare in un campo dell'essere nel quale la nostra esperienza viene superata e la stessa *analogia* trova la

¹² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 378 [p. 323].

¹³ *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 378 [p. 323].

¹⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 378-379 [p. 324].

¹⁵ Naturalmente siamo proprio di fronte alla sottesa questione della «soglia» (della metafisica). Come rileva bene Melchiorre, «si tratta» in definitiva «di seguire un circolo riflessivo che dall'implicito ci porti all'esplicito, dal latente al tematico»: da qui si potrà poi provare ad accedere a «un più articolato disegno metafisico». La chiave di questi passaggi, come più volte sottolineato, consiste nel retto modo di intendere l'*a priori*: «*A priori formale* [...] ma ad un tempo anche *a priori ontologico*, solo che si consideri la sua funzione in ordine ad una conoscenza di ciò che è *effettivamente asserito come reale*». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 152.

sua ragione ultima; in questa sfera metaempirica si staglia il *logos*, la prospettiva vira sulla pura ontologia e la vera “limitazione” con cui confrontarsi non è un semplice limite ontico, un «grado delle essenze finite», bensì il «limite assoluto». In realtà questa espressione sottolinea l’inevitabile paradossalità del concetto, l’aspetto meontologico, nel senso che il limite cui si fa riferimento non è tanto il limite ‘di’ quanto il limite ‘in sé’ ma questo non può certo avere caratteristiche di absolutezza: è rappresentato dal non-essere o se si vuole, per provare a rendere gnoseologicamente la contraddizione, dal non-pensabile. Tutto ciò però ci porta a concludere che di fatto possiamo «concepire l’assenza di limite»: il non-essere ‘in sé’ infatti non è un limite esistente o, meglio, il limite di qualcosa di esistente, bensì semplicemente il non esistente stesso¹⁶.

Per riassumere alcuni di questi elementi in un quadro *negativo* – o anche *meontologico* – si può sostenere che «la capacità oggettiva» dell’intelligenza, la capacità di cogliere l’oggetto considerata nella sua totalità, è “limitata” in modo *analogo* a come l’essere in generale è “limitato” dal non-essere. In termini positivi o trascendentali, quindi, tale capacità risulta coestensiva rispetto all’essere e alla sua introiettabilità – l’oggetto recepibile in generale – ovvero rispetto all’essere puro e alla sua semplicità (in forza del soggetto recipiente in quanto spirito): in definitiva essa risulta davvero un fattore trascendentale in quanto coestensiva all’essere *analogamente* a come la verità, sul fronte oggettivo, è appunto coestensiva alla realtà. La conclusione in termini operativi è che a una simile «capacità formale», finita per un verso ma infinita per un altro verso, non può che «corrispondere unicamente», in modo adeguato, «un fine assolutamente ultimo e perfetto»: l’Essere ovvero «l’essere *infinito*», che è la Verità ovvero la totalità della verità. Per quanto infatti risulti apriorica l’impossibilità di esaurire un simile oggetto da parte di una potenza spirituale limitata – almeno per l’impossibilità di eguagliare un’intelligenza illimitata – e quindi l’impossibilità di concettualizzare l’Oggetto in pieno, tuttavia occorre altresì riconoscere che essa trova solo in questo *vero* infinito il suo fondamento e la sua ragion d’essere: l’intelligenza umana come capacità connotata da «universalità assoluta» trova solo nell’infinito reale quella finalità che risulta completa e perfetta e che, per questo, supera ogni mero termine parziale e limitante.

Secondo Maréchal, anzi, proprio in sinergia con la rilevazione di questa capacità di infinito propria dell’intelligenza, sia in senso (passivo) di contenimento sia in senso (attivo) di ricerca, è possibile sviluppare un’articolazione della via *analogica* per la «dimostrazione» dell’esistenza e «dell’infinità di Dio». In altri termini si può dimostrare la necessità della realtà del Fine intrinseco a questa «infinità oggettiva» che emerge nella dimensione intellettuale o, se si vuole, nella ragione in senso kantiano; «Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cujus signum est quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit, [...]»¹⁷. Se non possiamo non rilevare la possibilità di pensare oltre ogni quantità data, oltre ogni limite dato, parimenti non possiamo non riconoscere un’infinità altra che possa spiegare questa possibilità. Naturalmente, in questo caso, la “quantità” non è intesa tanto nel suo aspetto più usuale, quello matematico, quanto in «senso trascendentale e analogico»: essa è la *quantità* intesa come *più* e *meno*, almeno in ultima istanza, e questi più e meno sono fattori di gradazione riferiti alla realtà in quanto tale. Come si potrà forse immaginare, in questo orizzonte si sta in sostanza richiamando la via a posteriori dei gradi – e della partecipazione – della dottrina tomista per affermare la necessità dell’esistenza dell’infinito e della perfezione¹⁸.

¹⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 379-380 [p. 325].

¹⁷ *S. c. G.*, I, 43, 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 380 [p. 325]. Per avere un quadro sia storico sia teoretico del concetto di via analogica suggeriamo naturalmente le importanti riflessioni di Melchiorre in V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996; 2ª ed., Vita e Pensiero, Milano 2008.

¹⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 380, n. 1 [p. 325, n. 3].

Può essere importante notare con l'autore che Tommaso d'Aquino, a tal proposito, suggerisce come far emergere anche la struttura di un procedimento speculativo per molti versi simile a quello dell'«argomento ontologico». In definitiva l'Aquinate – stante l'accorto e preciso intreccio di *a priori* e *a posteriori* – propone quasi una versione completa e soprattutto corretta della nota argomentazione. Più nello specifico: sosteniamo che sia possibile avanzare questa ipotesi di una versione 'completa-e-corretta' dell'argomento a priori almeno nella misura in cui è lecito osservare che, per molti versi, questo procedimento è un modo rigorizzato di presentare l'*id quo maius cogitari nequit* (“ciò di cui non si può pensare il maggiore”) e che esso, forse, rappresenta l'autentico intendimento sotteso alla famosa proposta di Anselmo d'Aosta. Torneremo a ragionare sulla questione anche in altre occasioni; in questo caso l'intento è quello di far emergere alcuni punti significativi di tale critica-e-rivisitazione in modo essenziale¹⁹.

Quali? Da una parte la proposta anselmiana risulta suscettibile, in modo effettivo e inevitabile, almeno di alcune delle note critiche rivoltele – quali l'accusa di circolarità e quindi di improprio salto dal piano ideale al piano reale – se considerata in se stessa ovvero nel momento in cui è intesa A) come avulsa dalle altre prove dell'esistenza di Dio e/o B) con valenza solo ed esclusivamente “apriorica”. Dall'altra parte, nel momento in cui si porta alla luce il legame trascendentale tra il reale e l'ideale e si problematizza la realtà stessa, questo genere di obiezioni viene naturalmente meno; questa 'correzione' dell'argomento del *Proslogion*, d'altronde, può essere fatta solo a partire dalle vie a posteriori (autentiche) e dalla loro struttura e, cioè, in forza di elementi a priori come punti di contatto tra le prove.

In sintesi: da una parte nelle vie a posteriori non si può certo fare a meno di elementi a priori e dall'altra parte, soprattutto, nelle varianti meglio articolate della prova a priori traspare inevitabilmente più di un fattore a posteriori. Un aspetto di convergenza che ben rappresenta una conclusione speculativa cui siamo giunti – e che si può dunque ricavare dalle argomentazioni tomiste ma in parte anche da alcune argomentazioni anselmiane – è ad esempio che «l'attività *ideale* della nostra intelligenza si estende al di là di ogni limite assegnabile» e vive nel continuo oltrepasamento *analogico*.

A questo proposito e in modo ricapitolativo si può affermare, come si è ricordato, «che la «forma» del nostro dinamismo intellettuale» si traduce correttamente e positivamente «con il concetto trascendentale dell'essere» e con il suo intrinseco rimando all'Essere ovvero a quel fondamento che è essere e fine in senso pieno. Ribadiamo con Maréchal – e con le analisi proposte da Melchiorre in merito all'a priori, all'a posteriori e all'analogia – che tale concetto, a differenza della variante esclusivamente predicamentale, è appunto essenzialmente «*analogico*» e, quindi, *non* equivoco né «*univoco*»²⁰.

¹⁹ Cfr. *ibi*, p. 380 [p. 325].

²⁰ Cfr. *ibi*, I. *La forma del dinamismo intellettuale. Giustificazione di questa tesi tomista*, pp. 376-380 [pp. 322-326]. In questo paragrafo Maréchal torna a proporre alcuni importanti rilievi circa le caratteristiche e le implicazioni della finalità nell'intelligenza – il discorso comincia già a p. 373 [p. 319] – e questi lo portano a riprendere in particolare le tematiche della forma e del fine nella loro dimensione analogica. La caratura degli argomenti, come in altri casi simili, richiede necessariamente un'articolazione specifica e nel momento in cui viene esposta la giustificazione della tesi tomista circa l'universalità oggettiva del dinamismo intellettuale – da p. 376 [p. 322] a p. 380 [p. 326] – emerge altresì la necessità di trovare un fondamento e quindi di richiamare la questione di Dio come analogato principale. In forza della prospettiva di un simile percorso ci troviamo dunque di fronte a uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove, secondo l'autore, è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio e, più precisamente, alcuni elementi di soluzione dal punto di vista metafisico. Anzi, si potrebbe declinare la connotazione affermando che ci troviamo in uno snodo marcatamente metafisico-trascendentale, e orientato alla traduzione critica, il quale verrà inoltre riproposto anche più avanti. Molti elementi e ragionamenti sono ormai dati per acquisiti, a cominciare dalla dottrina dell'atto (e della potenza) e da quella dei gradi della realtà, e d'altra parte rientrano nella classica argomentazione tomista che permette di inferire l'esistenza di Dio in quanto Essere; la scansione presenta infatti molte connotazioni essenziali di tutte le vie di Tommaso d'Aquino. Se l'intelligenza permette di riconoscere il limite, allora manifesta sia la capacità sia la

2. La forma e il divenire nell'orizzonte trascendentale dell'atto. La questione della finalità e della partecipazione

2.1. Priorità e reciprocità dell'essere come vero e dell'essere come bene

Se la forma-nucleo del *dinamismo* non può essere altra dal concetto trascendentale dell'essere, per le ragioni e con le conseguenze ricordate, resta però da chiarire un dettaglio non irrilevante. Secondo Maréchal tale dinamismo indica un particolare rapporto tra una «forma» e un'«attività», o «esercizio», a livello intellettuale ed esso deve trasparire nel «movimento delle nostre intellezioni». Secondo la sintesi dell'autore: il particolare *divenire* immanente dell'intelligenza è ciò che si combina con quella forma, intesa in senso dinamico, che è «il concetto d'essere astratto e trascendentale». Ci troviamo ancora nella tensione (gnoseologica) tra il campo speculativo degli «oggetti empirici», coordinati «sotto un ideale metaempirico», e quello pratico del «fine ultimo», perseguito dalla «volontà elicitata» per «giudizio riflettente». Lo stesso Kant si era trovato nella condizione di dover indicare «un ponte»: è «la necessità formale incondizionata dell'imperativo morale, *postulante* l'oggettività

necessità di superarlo, proprio per comprendere e spiegare il limite in quanto tale, ovvero mostra una capacità di infinito; questa capacità a sua volta rivela una partecipazione all'Infinito che viene cercato come Fine ultimo. Tale impostazione permette poi all'autore di confrontarsi con Anselmo d'Aosta, e di differenziarsene, mostrando l'inaggrabilità di un autentico rapporto tra a priori e a posteriori. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

In merito questo ultimo riferimento si può anzi proporre un'altra e connessa considerazione. Dalle argomentazioni dei precedenti capitoli – e da quanto verrà chiarito in questo e nel successivo – non dovrebbe sorprendere troppo né la critica di Maréchal all'argomento ontologico né il suo richiamo alla linea anselmiana. L'impostazione è stata di volta in volta ponderata e, a questo punto, è decisamente opportuno riprendere alcune delle importanti riflessioni proposte da Melchiorre a riguardo. Egli ha messo bene in luce la questione di fondo e ha mostrato come abbiano senso, a fronte di questa, sia il diniego sia il richiamo ad Anselmo alla luce del modo originale in cui Maréchal articola l'*a priori* e il rapporto di questo con l'*a posteriori*. Confrontandosi con Bradley e Casula rileva che isolare e scegliere solo alcuni passaggi fa «frintendere l'originalità di Maréchal rispetto alla prova anselmiana». Per esempio non è affatto impossibile sfruttare anche la 'possibilità' per una dimostrazione dell'esistenza di Dio; la condizione necessaria ben colta da Maréchal sta nel (di-)mostrare e nel definire in prima battuta il rapporto tra possibile e reale. Altrimenti, senza l'apporto dell'esperienza e della realtà, si arriverebbe forse a Dio nel senso di una condizione logica ma in via puramente ipotetica. «Dire di Dio soltanto come condizione di possibilità del possibile, non porta infatti al di là di una considerazione semplicemente ipotetica. [...] Insomma, il discorso di Maréchal non muove da una pura possibilità, bensì da una possibilità *già data*, immanente nell'*esistenza* stessa della vita coscienziale» e «partire dall'analisi della vita coscienziale, cioè dalla fenomenicità data nel campo intenzionale, non significa partire da un punto di vista soggettivo e tantomeno significa sospendere ogni giudizio di esistenza». A ben guardare Maréchal segue con originalità una strada certo non nuova. Già Tommaso d'Aquino, nei confronti della proposta anselmiana, individua i punti non adeguatamente fondati, e modula le obiezioni di conseguenza, ma non nega certo la coerenza interna. In questo senso egli formula diverse critiche, contro la prova (o le prove) nel *Proslogion* di Anselmo, ma non sulla base di una intrinseca contraddizione; pur essendo critiche effettive, anzi, esse non sono volte tanto alla (impossibile) negazione della componente a priori – la necessità della quale è ottimamente mostrata dall'Aquinate nelle sue dimostrazioni e inferenze – quanto alla puntuale e stringente negazione della (pretesa) *esclusività* della componente a priori. Melchiorre infatti nota che «il tomista Maréchal deve pur riconoscere che nel testo di Tommaso, come in quello di Anselmo, si fa alla fine esplicita una comune conclusione, minima e tuttavia decisiva» ovvero la capacità d'infinito della nostra pur limitata attività intellettuale, il suo essere già oltre l'esperienza nell'esperienza stessa. In sostanza, da parte di Tommaso d'Aquino e di Maréchal, si nega l'argomento (solamente) a priori nella misura in cui gli si attribuisce una connotazione di autosufficienza, o comunque di completezza, proprio in quanto a priori. Infatti è quest'ultima impostazione a rappresentare il vero bersaglio delle accuse classiche più pertinenti: accuse di chiusura nell'ambito dell'ideale (e del possibile) ovvero di circolarità (viziosa) e, sulla base di tale circolarità, di improprio passaggio dal piano ideale a quello reale; «non si tratta, infatti, di dedurre l'asserto teologico dal semplice concetto di Dio» o in un mero confronto tra termini, perché prescindendo «da una qualche *posizione* d'essere non si potrebbe mai passare all'affermazione di un assoluto Reale». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, pp. 156-157, testo e n. 60.

dell'assoluto problematico della ragione speculativa, ed *esigente* l'obbedienza» alle azioni rispetto a un «regno dei fini».

In tale modello kantiano²¹ emerge una certa verità e, inoltre, la sua formulazione è per molti versi molto vicina alla sensibilità moderna. Come è stato più volte sottolineato, tuttavia, in questo stesso modello emerge anche una concezione troppo minimale della interrelazione tra realtà e intelligenza e tra l'intelligenza e la volontà. Grazie alla rivisitazione della dottrina di Tommaso d'Aquino si può tragguardare a un orizzonte più ampio a cominciare dal rapporto tra scienza speculativa e pratica²².

In prima istanza. Occorre indicare una premessa teorica (e terminologica). Una scienza risulta speculativa o pratica a seconda che A) costituisca o meno «il *principio di un'azione ulteriore*» B) «*in virtù di una disposizione intenzionale*». Se guardiamo alla disposizione intenzionale, l'oggetto della scienza pratica, in particolare, è costituito da una duplice relazione di finalità.

La «finalità *antecedente*»: è l'«intenzione» del soggetto rispetto all'oggetto, la quale è di contemplazione e d'azione.

La «finalità *conseguente*»: è la destinazione pratica della conoscenza ovvero il prolungamento della finalità antecedente²³.

«Aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter: 1. ex parte *rerum scitarum*, quae non sunt operabiles a sciente [...]; 2. quantum ad *modum sciendi* [...]; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt; 3. quantum ad *finem*: nam intellectus practicus differt fine a speculativo [...]. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis [...]. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae est speculativa tantum. Quae vero speculativa est, secundum modum, vel finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica»²⁴.

In seconda istanza. Senza alcuna pretesa di esaustività e di precisione circa l'argomento, si potrebbe far notare che la stessa intensione del concetto di scienza non sempre facilita il compito che stiamo perseguendo. Se per un pensatore classico la scienza era fondamentalmente definita dall'oggetto e, in ordine derivato, dal metodo, per un pensatore moderno è un certo tipo di metodo che predetermina ciò che è (o non è) oggetto di scienza. Per capire i rapporti tra intelligenza e volontà è quindi indispensabile tornare a considerare il sapere o scienza soprattutto in ordine all'oggetto.

«Scientia artificis est causa artificiorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod *forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis*. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in

²¹ Per un ragguaglio in proposito nel campo della storia della filosofia si può considerare ad esempio la riflessione di Maréchal in merito a Kant e alla «finalità formale» come principio a priori della facoltà di giudizio – si veda in particolare J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 290-293 – o più in generale il confronto con l'idealismo di Fichte, come risposta al criticismo di Kant, nel *Cahier IV*.

²² In seguito alle considerazioni sulla questione anselmiana è bene ricordare che non si può tralasciare un'altra conseguenza importante della impostazione realista. Nel suo impianto Maréchal ripropone un atteggiamento speculativo tomista molto simile a quello ricordato, nel testo e nelle note, e questo lo porta a vagliare con attenzione sia il rischio ontologista-platonico che traspare in Anselmo sia quello empirista-nominalista, il quale si configura come un vero estremismo. L'aspetto (pro-)positivo della critica alla prima impostazione, infatti, si configura automaticamente come obiezione alla (opposta) pretesa di un'esperienza pura ed esaustiva – al modo del materialismo e del sensismo – e quindi sostanzia quel tentativo di recuperare il valore dell'a priori che è proprio la filosofia trascendentale. Per questo anzi si ritiene che dovrebbe risultare naturale contrapporre ma anche cercare di integrare, in un orizzonte tomista, l'idea-limite nel senso antico e l'idea-limite nel senso moderno.

²³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., 2. *Il divenire intellettuale. Priorità reciproca del vero e del bene. A. Scienza speculativa e scienza pratica*, pp. 381-382 [pp. 326-327].

²⁴ *S. Th.*, I, q. 14, a. 16 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 382 [p. 327].

eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed *secundum quod habet inclinationem ad effectum*; et similiter *forma intelligibilis* non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei *inclinatio ad effectum*, quae est per *voluntatem*»²⁵.

In terza istanza. Ci si può infine chiedere: quale chiave speculativa si dovrebbe guadagnare, in definitiva, per far emergere la convergenza di piano teoretico e pratico al di là delle chiare distinzioni?

Nella misura in cui la forma intelligibile viene considerata nella sua dimensione di «perfezione formale di un'intelligenza», essa di per sé non implica «intenzione d'attività ulteriore» e, come tale, non è oggetto di scienza pratica. Certo, l'introiettamento di una forma, che da forma (nell'oggetto) in quanto potenza passa a forma (nel soggetto) in quanto atto, è azione dell'intelligenza, ma non è azione in senso compiuto: è la prima, fondamentale, necessaria ma quasi 'passiva' fase dell'adeguazione tra realtà e intelletto. Si badi: si può parlare di passività solo in senso relativo e rispetto alla seconda fase.

Quando invece la forma intelligibile è considerata nel suo aspetto dinamico di ««forma» di una inclinazione o di una tendenza», e quindi di fine dell'azione, allora è considerata non solo come forma (in modo indiretto) ma anche nel suo altro aspetto (in modo diretto) ovvero, appunto, in quello di fine. Essa può essere allora indicata anche come effettivo «principio d'azione»; anzi, proprio in quanto tendenza modellata sulla «forma intelligibile» e attuata consapevolmente, l'azione compiuta corrisponde alla «volontà» intesa non come mera brama, o semplice desiderio, ma come «appetito razionale»²⁶.

La risposta alla domanda precedente, secondo Maréchal, si configura mettendo a fuoco questo tipo di distinzione e confutando eventuali radicalizzazioni sia di stampo intellettualistico sia di stampo volontaristico. A livello ontologico il fine e la forma possono naturalmente essere considerati come distinti ma per altro verso, con la loro caratura analogica e la loro gerarchia, si ritrovano congiunti: convergono almeno nell'orizzonte dell'attribuzione d'essere; infatti l'essere proprio di un fine non può essere completamente altro rispetto all'essere proprio della forma sottesa. Allo stesso modo, a livello gnoseologico, le operazioni della volontà e dell'intelligenza, per quanto diverse, non possono essere 'divergenti', incomunicanti e nemmeno banalmente *parallele*: «la forma della volontà» non può essere totalmente altra rispetto alla «forma dell'intelligenza» e, anzi, «la forma intellettuale è la forma stessa dell'attività volontaria», pur nella effettiva distinzione delle due facoltà.

Come abbiamo appena sottolineato, la soluzione non può che essere trovata, sempre e comunque, in una prospettiva *analogica*. In una prima e sintetica battuta dobbiamo tornare a notare che è l'analogia a rapportare verità e bene da una parte con intelligenza e volontà dall'altra parte; in un successivo e inevitabile passaggio, implicito nel riferimento all'attribuzione d'essere, siamo spinti a comprendere il rapporto tra il piano immanente e il piano trascendente sotto il rispetto di questa sfera trascendentale. In sostanza: per spiegare davvero il rapporto tra l'essere (soggetto) considerato come intelligenza-volontà e l'essere (oggetto) considerato come verità-bontà, occorre arrivare a considerare il fondamento divino dell'essere (sia soggetto sia oggetto); nel caso specifico siamo chiamati a rendere ragione del vero e del buono arrivando a Dio in quanto Verità e Intelligenza e in quanto Bontà e Volontà. Trattandosi appunto della sfera trascendentale il principio di causalità e di partecipazione – come abbiamo evidenziato in altre occasioni e continueremo a evidenziare – si palesa nella sua rilevanza: il soggetto umano proprio in quanto soggetto si trova in una condizione peculiare, perché non è solo oggetto d'intelligenza ma anche intelligenza dell'oggetto, e proprio questa sua attualità *personale* e *soggettiva* indica una *partecipazione* all'essere, e quindi all'Essere, superiore a quella delle realtà che sono (solo) oggetti.

²⁵ *S. Th.*, I, q. 14, a. 8 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 383 [pp. 327-328].

²⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 383 [p. 328].

Per prudenza approfittiamo dell'occasione e sottolineiamo uno snodo teoretico rilevante. Da quanto detto anche nei capitoli precedenti, si dovrebbe evincere che questo *partecipare* del relativo all'Assoluto si può comprendere solo sulla base della vera analogia e della questione principale che le è sottesa: i vari gradi e livelli di opposizione tra essere e non-essere. Se si considera che l'essere indica tutta la realtà – dalla connotazione più blanda (essere *indeterminato*) a quella più forte (*Essere puro sussistente*) – risulta chiaro che si possono ricondurre a questo orizzonte tutti i fronti distintivi essenziali, i quali d'altronde non possono non essere in stretta relazione, come l'opposizione dell'atto rispetto alla potenza in generale – e dell'essere rispetto all'essenza – fino all'opposizione della realtà trascendente (infinita e necessaria) rispetto alla realtà immanente (finita e contingente).

Abbiamo rimarcato ciò perché costituisce un punto chiave, per comprendere la dottrina tomista e quella di Maréchal, e occorre cercare di evitarne l'equivocazione. Per tratteggiare il motivo di tale prudenza si può provare a tornare con la mente ad alcuni modelli teorici precedenti: si pensi, ad esempio, alle teorie platoniche-neoplatoniche; pur nella loro indubbia considerazione circa l'importanza della partecipazione rispetto all'apice della realtà – in questo caso inteso come Unità, più che come essere sussistente, cioè come unitario 'oggetto' impersonale e (magari) *diffusivo* di sé – fanno emergere una consistente e specifica distanza tra il loro tendenziale emanatismo e la dottrina tomista.

Comunque, dopo questo ragguaglio, è ancora necessario risolvere alcuni nodi problematici prima di procedere. Una questione essenziale più immediata pertiene al livello di coscienza di questa azione intellettuale-volontaria.

In effetti Maréchal stesso osserva che la relazione forma-attività vale anche in un caso più basilare, quello di una «forma naturale» impressa ad una tendenza non pienamente cosciente. Tommaso d'Aquino riconosce una «simmetria tra la *forma naturalis* e la *forma intelligibilis*» e sottolinea sia la relazione (tecnicamente «*habitus*») della «forma naturale» con l'«appetito naturale» sia la relazione tra il bene appreso nella forma intelligibile con l'intenzionalità²⁷.

«Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res *ad suam formam naturalem* hanc habet habitudinem, ut *quando non habet ipsam, tendat in eam*, et quando habet ipsam *quiescat* in ea [...]. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur *appetitus naturalis*. Unde et natura intellectualis ad *bonum apprehensum* per formam intelligibilem *similem habitudinem habet*, ut scilicet, cum habet ipsum *quiescat* in illo, cum vero non habet, *quaerat* ipsum, et *utrumque pertinet ad voluntatem*. Unde, in quolibet habente intellectum est voluntas [...]

Si può parlare in entrambi i casi di relazione trascendentale compiuta? Di relazione trascendentale effettiva? In prima istanza, in fondo, potrebbe anche sembrare che da una simile considerazione emerga solo la necessità dell'«appetito naturale», rispetto «alla *forma intelligibile*», e che non sia necessario riconoscere importanza a quell'«appetito elicito» che si rivolge all'«oggetto» nella sua totalità.

Al netto di altre difficoltà interpretative, però, si possono riportare alcune osservazioni, a cominciare dalla chiave (finale) dell'apparente enigma. Le perfezioni acquisite grazie all'intelligenza in quanto «facoltà essenzialmente conoscitiva» (nel suo aspetto proprio di intelletto agente) sono ideali ma nella accezione di «*entitative*» ovvero costituiscono un arricchimento della facoltà (nel suo aspetto di intelletto possibile) quando sono effettivamente attuate; questa dimensione di oggettificazione si completa appunto nella volontà. In altri termini: si può parlare di rapporto trascendentale dinamicamente realizzato nella misura in cui queste perfezioni costituiscono un arricchimento vero della persona ovvero nella misura in cui

²⁷ Cfr. *ibi*, p. 384 [pp. 328-329].

²⁸ *S. Th.*, I, q. 19, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 384 [pp. 328-329].

diventano conoscibili «in atto» e vengono attivamente rese immanenti al soggetto come forme «oggettive»²⁹.

Quale sarebbe dunque la soluzione dell'autore? Da una parte «la forma intelligibile» ha sicuramente la sua «funzione primaria nella conoscenza diretta» e, in questo senso, presenta al soggetto 'solo' «la forma stessa dell'oggetto»: è termine di appetito («di desiderio») «secondo» – e nella misura di – «questa condizione oggettiva». In questo solco, anzi, possiamo tornare a sottolineare che anche la «species» come “forma” sostitutiva e dinamica, conoscibile «in atto», riveste il valore di primo «*id quo*», di facente-funzioni dell'oggetto, e non di primo «*id quod*» della conoscenza: essa manifesta l'oggetto non-posseduto, in forza della sua funzione di rappresentazione, e si manifesta a sua volta unicamente per via riflessiva in quanto perfezione/perfezionamento del soggetto. Dall'altra parte, però, nella «noetica tomista» vive un presupposto che è ritenuto evidente e che, alla fine, mette in gioco anche la volontà. La forma intelligibile dell'oggetto (e con essa appunto il bene traguardabile) non può non rientrare nella finalità intesa come appetito caratteristico della persona verso l'oggetto – dimensione nella quale il soggetto tende attivamente «alla propria perfezione» – e deve godere delle proprietà di attrazione sull'appetito della forma intelligibile all'interno del soggetto ovvero intesa nel senso “entitativo” prima esposto: ciò collega in modo consistente la facoltà alla entità reale e apre all'azione della volontà.

In altri termini: ci troviamo di fronte a quel trascendentale metafisico, a quel principio del realismo secondo cui la verità intenzionata e quindi 'conosciuta' dal soggetto, quella che ha una esistenza ideale e che consiste nel perfezionamento dell'intelligenza (intelletto possibile), sul fronte dell'esistenza reale non può che essere la stessa «verità dell'oggetto in sé»: questa verità, in sostanza, è l'intelligibilità dell'essere e, dunque, è intrinsecamente convergente con il bene costituito dall'oggetto in sé e desiderato/scelto volontariamente³⁰.

Storicamente si sono levate contestazioni al tentativo di «concludere *immediatamente* che l'oggetto stesso, in sé partecipa dell'appetibilità», al di là della sua rappresentazione, partendo da alcuni aspetti delle riflessioni proposte, secondo le quali in sostanza «una relazione speculativa all'oggetto» si configura già come bene per il soggetto. Per comodità cerchiamo di risolvere subito questo dilemma, con Maréchal, mediante la riduzione del nodo della questione «ad una sola condizione»: se si riconosce il collegamento trascendentale tra essere reale ed essere ideale, ovvero tra essere in quanto forma propria dell'oggetto (intelligibile) ed essere in quanto forma propria del soggetto (intellettiva), si deve notare che la forma intelligibile, «immanente al soggetto», deve necessariamente il suo «significato *oggettivo*» all'intelligenza come condizione necessaria ma, come condizione sufficiente, lo deve appunto all'esercizio dell'appetito naturale, alla realizzazione di quella connaturata tensione del soggetto verso l'oggetto in sé. Questo appetito porta infatti il soggetto «verso l'oggetto «in sé»», da subito e inevitabilmente, e nella sua realizzazione completa quell'apertura e quella relazione proprie della verità come trascendentale ricezione (o introiezione) dell'oggetto nel soggetto; in questo orizzonte il legame necessario e radicale «tra il soggetto e il bene ontologico» è già presente negli atti pre-coscienti della rappresentazione del bene stesso.

²⁹ Questo ci porta a una chiosa del Caetano, riportata da Maréchal a commento di alcuni passaggi dell'Aquinate, secondo la quale si potrebbe rendere il ragionamento anche così: “sicut quaelibet res ad formam suam naturalem tendit, dum non habet ipsam; in ea autem quiescit quando habet ipsam; ita intellectus, cujus *naturalis* perfectio est ut actu intelligat, tendit ad *formam actu intelligibilem*, et in ea abita quiescit. Sed eadem forma actu intelligibilis, quamvis ex una parte («in genere entium») sit perfectio naturalis ipsius subjecti intellectivi, tamen ex altera parte («in genere intelligibili») subjecto inest, eique obversatur, *tamquam forma alius rei*, id est tamquam *forma objecti*. Ac proinde, sub hoc altero respectu, appetitur sicut appeti potest *ipsum objectum*, nimirum appetitur non ut *apprehensio* intellectiva boni, sed ut *bonum* intellectu apprehensum”. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 386 [pp. 330-331].

³⁰ Cfr. *ibi*, pp. 384-387 [pp. 329-331].

Il discorso sarà ripreso e approfondito successivamente. Comunque, per i motivi presentati, si può arrivare a sostenere che il rapporto tra «forma intelligibile», ovvero la forma intelletta (e) appercepita, e volontà è quindi autenticamente *analogo* a quello tra la «forma naturale», ovvero la forma intelligibile nell'oggetto, e appetito naturale. Si possono a tal proposito riassumere alcune considerazioni precedenti per introdurre e per fornire prospettive di soluzione a due punti problematici.

Il *primo punto*. Da una parte l'attività intellettuale umana, pur capace di infinito, non può essere di per sé illuminata. La ragione di ciò sta nella sua limitatezza ovvero, in definitiva, nella differenza e nella dipendenza da Dio in quanto Luce increata: per Maréchal l'intelletto agente è davvero *luce*, nella sua attualità e semplicità, ma non è una luce del tutto autonoma e quindi non costituisce una vera e propria intuizione intellettuale. Quantomeno si è costretti ad affermare che tale intelletto non può sostanziare questo livello di intuizione nella misura in cui si ammettono sia il primo sia il secondo dei seguenti elementi: 1) a livello metafisico è l'attualità a essere analoga alla "luce", perché tanto più una realtà (o un'azione) è atto, tanto più è e tanto più costituisce una *luce* – almeno di sopra di un certo livello ontologico – e quindi è l'attualità ad essere misura della "illuminazione"; 2) l'intellezione umana è soggetta al «passaggio dalla potenza all'atto» a più livelli – e nella misura in cui è potenza o potenziale non è atto – dal momento che, a livello ontologico, 2A) si fonda su di un'esistenza comunque creaturale e, nello specifico gnoseologico, 2B) può naturalmente costituire una conoscenza ma solo di tipo riflessivo. Dall'altra parte la stessa attività intellettuale, nella misura in cui è comunque atto, e anzi atto spirituale, non può non essere in un'analogia effettiva con l'Intelligenza in quanto Atto, da cui è stata creata, e in modo altrettanto effettivo non può non partecipare della medesima Luce increata.

Dove si può notare ciò in modo più semplice secondo l'autore? «Nell'assimilazione del primo «dato»»; dal momento che manca appunto il dato, manca anche la coscienza del dato e l'intelligenza, che deve introiettare l'oggetto, si deve inevitabilmente articolare (solo) «per modum naturae» e, cioè, in modo non ancora autenticamente cosciente e riflesso. Per prudenza è bene ribadire che si tratta comunque di un rapporto trascendentale tra intelligibilità (oggetto) e intelligenza (soggetto), contro ogni possibile innatismo/intuizionismo, ma questo non inficia la notazione precedente; a questo livello non si dà un'intellezione completa ovvero non si hanno la vera consapevolezza e ancora meno il 'desiderio' consapevole di risolvere il contatto, sempre di tipo trascendentale, con una forma intelligibile in forza della stessa intelligibilità³¹.

In termini inversi: l'intelligenza è relazione alla realtà come verità e non può non essere in relazione con l'oggetto anche in questo primo stadio; di fatto, tuttavia, essa non fornisce già una coscienza di tale condizione – in questo senso l'ente si presenta al soggetto come forma naturale – e quindi, per converso, manifesta il fatto che essa deve possedere, proprio come intelligenza, una «specificazione innata» (di certo non riflessa) per spiegare la «sua spinta originaria verso l'atto cosciente». La volontà è relazione alla bontà e quindi deve rifarsi a questa dimensione trascendentale aperta dall'intelligenza; all'inizio, tuttavia, non può esserci piena coscienza e quindi, in realtà, ci troviamo di fronte all'appetito razionale e non già a un'azione volontaria. Si tratta allora di chiarire meglio, insieme a Maréchal, quale sia il rapporto tra questa «*forma naturale*» e le «*forme intelligibili*», che si innestano nella dinamica conoscitiva, e parimenti il legame tra la «*spinta iniziale*» e la «*volontà*», agente in virtù delle stesse forme intelligibili, e quindi tra l'«*actus primus* dell'intelligenza» e l'«*actus primus* della volontà».

Il *secondo punto*. Dopo aver re-inquadrato alcuni termini della complessa questione dell'intelligenza, circa la sua dimensione di *illuminazione* o intuizione su base trascendentale,

³¹ Cfr. *ibi*, pp. 387-388 [pp. 331-332].

è bene specificare da subito anche la valenza della volontà come tensione (trascendentale) ordinata. Per quanto la volontà non sia determinata in senso meccanico, infatti, questo non significa che sia indeterminata; senza scendere nei dettagli, in questo caso, non dovrebbe risultare alieno l'ennesimo richiamo alla questione kantiana del rapporto tra la dimensione della finalità e quella della libertà. Si può essere subito d'accordo nel sostenere che la volontà è davvero tale se libera; occorre però chiedersi: essa è davvero libera nell'indifferenza? Meglio ancora: la libertà è tale indifferentemente dal fatto che vi sia o meno un fine?

Secondo l'autore la volontà esiste perché viene «illuminata dalle forme intelligibili» ma anche se «si muove per *fini* diversi» agisce sempre «per l'attrazione di un fine ultimo e totale». Per sostenere questa tesi è inevitabile cercare sia di chiarire la natura di questo «*fine ultimo*» sia di capire lo statuto epistemico di questa tendenza al fine. Da una parte la tendenza in realtà, come abbiamo fatto trasparire, è propria già dell'intelligenza in quanto orientata all'ente in forza della forma (causa interna dell'oggetto) e quindi in quanto attratta verso un determinato fine (causa esterna rispetto al soggetto). Dall'altra parte, però, la questione del fine ultimo porta a chiedersi in senso anti-volontaristico – contro la tendenza a ridurre il soggetto a volontà – come la tendenza intellettuale si possa distinguere da quella della volontà nel caso in cui il fine ultimo sia il medesimo³².

Per rispondere, Maréchal considera innanzitutto che l'influenza di «una finalità antecedente» rispetto alle conoscenze intellettuali, nella prospettiva realista che si ricava da Tommaso d'Aquino, può e deve essere considerata nei diversi livelli ricordati. In particolare si può sottolineare che lo sviluppo della conoscenza oggettiva dipende spesso da una «intenzione» che è «diretta all'oggetto»: questo rappresenta la traduzione nel soggetto dall'attrazione esercitata dall'oggetto e resa possibile dalla intelligibilità; «*Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio. Unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non refertur ad ea. Appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur, ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur*»³³.

Se poi si considera il passaggio da «habitus» ad «actus», nel caso del sapere, si nota che «l'uso *attuale* di conoscenze» acquisite avviene sotto l'influenza della volontà: essa rende effettiva, sul fronte del soggetto, la relazione instauratesi con l'oggetto e il suo movimento è evidente in una prospettiva 'mediana'. Che cosa significa?

Per cogliere quelle modalità di compimento che la volontà fornisce all'intellezione occorre collocare il discorso nei livelli «mediani» rispetto alle polarità dell'*analogia*. Si considerino a tal proposito due fattori: A) se trattiamo della realtà umana, come di fatto facciamo, ci collochiamo nella dimensione ontologica mediana tra la sfera più propriamente materiale, e quindi passiva-potenziale, e quella più propriamente spirituale e attiva-attuale; B) abbiamo già visto più volte, inoltre, che per comprendere la conoscenza umana occorre sia riconoscere un elemento gnoseologicamente mediano, la specie, sia notare che tale elemento è necessario ma non è sufficiente, perché serve a una intelligenza né assoluta né pura ma non è il vero oggetto. Da questa collocazione del problema possiamo ricavare, in termini inversi, che la effettiva non sufficienza della specie potrebbe pure rappresentare un problema rispetto alla conoscenza davvero oggettiva, data la dimensione semplicemente vicaria in gioco, ma solo se si volesse escludere il raggiungimento 'elicitivo' dell'oggetto ovvero la volontà. In questo modo infatti non si renderebbe pienamente conto del dinamismo intellettuale reso possibile dall'intelligenza ovvero sarebbe necessario ricondurre a tale rappresentazione tutta la capacità dinamica di *spostamento* del soggetto verso l'oggetto.

³² Cfr. *ibi*, 2. *Il divenire intellettuale. Priorità reciproca del vero e del bene. B. La forma intelligibile considerata come forma specificatrice dell'appetito razionale*, pp. 383-389 [pp. 327-333].

³³ S. c. G., I, 55, 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 390 [pp. 333-334].

Allora, se la specie costituisce un importante passaggio dalla molteplicità all'unità, un passaggio dinamico, e tuttavia non costituisce certo il fattore di mozione, alla fine non si può che identificare nella volontà quel principio che rappresenta il motore esplicito – cioè diretto e prossimo – delle facoltà e che segna in ultimo il completamento della nostra stessa attività intellettuale. «In intellectu possibili, differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquomodo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu ejus, quodam modo medio inter puram potentiam et purum actum, et hoc est *habitualiter* cognoscere: et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum *per voluntatem, quae*, secundum Anselmum, est *motor omnium virium*»³⁴.

Parlando in termini generici, dunque, a Maréchal risulta che la volontà può muovere l'intelligenza e allo stesso tempo, per un altro verso, si deve tenere presente che è l'intelligenza a muovere la volontà. Naturalmente la questione non verrà abbandonata a un simile livello di genericità; questa considerazione in effetti sarebbe contraddittoria se lasciata a se stante. Innanzitutto è bene capire che i movimenti presi in considerazione dall'autore sono trascendentali e distinti e, proprio per questo, hanno precise e intrecciate priorità.

Per comprendere questo punto, però, non si può non tornare ad accedere al livello del *logos*, al livello in cui convergono tutti gli elementi logico-ontologici conservando la loro distinzione. Occorre infatti cercare di evitare da subito l'ambiguità (almeno) circa la valenza del 'movimento' in questo ambito: esso può essere "soggettivo", se si considera la volontà dell'agente verso il fine in quanto bene, piuttosto che "oggettivo" quando si focalizza la forma in quanto verità ovvero fine dell'intelligenza. In seguito si deve provare ad arrivare a individuare, attraverso la corrispondenza trascendentale e *analogica*, il punto 'spirituale' in cui l'azione «è *reciproca*». In questo punto infatti si sostanzia l'interrelazione tra le rispettive specificità: A) l'intelletto muove la volontà in virtù dell'introiezione dell'oggetto-vero nel soggetto; B) la volontà muove l'intelletto in virtù della spinta del soggetto verso l'oggetto-bene.

Nel soggetto in effetti la dinamica della conoscenza si costituisce intorno a due 'ragioni' che sono correlative, per quanto non simmetriche, e possono anche essere considerate sufficienti a spiegare l'intero processo. Da una parte l'intelligenza comprende il volere della volontà, dall'altra la volontà vuole il comprendere dell'intelligenza; questo processo è reso possibile da quella ragione fondamentale e necessaria che risiede nella conversione, *analogica* e trascendentale, del vero e del bene (nell'uno e) nell'essere.

«Utrum voluntas moveat intellectum. [...] aliquid dicitur *movere* dupliciter. Uno modo *per modum finis*; sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid *movere per modum agentis*, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectus et omnes animae vires [...]. Objectum voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, [...]. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, [...]. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, *sic iterum intellectus est altior et prior voluntate*, quia sub ratione entis, et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius [...]. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et *secundum hoc voluntas est altior intellectu* et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae [intellectus et voluntas] *suis actibus invicem se includunt*; quia intellectus

³⁴ *Verit.*, q. 10, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 390 [pp. 334].

intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione *bonum continetur sub vero* in quantum est quoddam verum intellectum, et *verum continetur sub bono* in quantum est quoddam bonum desideratum»³⁵.

Volendo sintetizzare, si può affermare che l'oggetto rappresenta sempre una finalità per il soggetto, ma tale causalità finale può essere considerata in sé e per sé a fronte della – e quasi in opposizione dialettica alla – causalità efficiente, la quale è suscitata appunto da tale finalità, piuttosto che in quest'altra causalità, la quale è appunto effettivamente efficiente, ovvero nello stesso soggetto agente. Da una parte infatti l'intelligenza muove la volontà proprio in quanto è quell'aspetto dell'attività spirituale principale di un essere(-forma) che introietta il fine, in quanto essere intelligente di fronte a un essere intelligibile, e che quindi si apre alla realtà ovvero tende all'essere(-forma) in quanto vero; dall'altra parte, invece, la volontà muove l'intelletto in quanto è quell'aspetto della citata attività spirituale che proietta il soggetto verso il fine, in quanto essere desiderante nei confronti di un essere desiderabile, e che quindi avvicina la persona alla realtà ovvero porta all'essere in quanto bene. Dovrebbe ora risultare leggermente più chiara l'argomentazione per cui è possibile sia individuare due distinte priorità sia far collimare versanti in prima battuta poco conciliabili: A) l'intelligenza è più alta in grado e prioritaria rispetto alla volontà («intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate») quando si considera la profondità e l'universalità dei rispettivi oggetti, dal momento che quello dell'intelletto è il più ampio, apre alla totalità in tutti i suoi aspetti e in più comprende la stessa volontà se viene intesa nel suo aspetto di entità e verità; B) la volontà è invece prioritaria, rispetto all'intelletto, quando si considera l'universalità dell'oggetto della prima e la condizione di potenza del secondo, quando cioè lo stesso comprendere e lo stesso vero sono considerati alla stregua di beni particolari che di volta in volta si vogliono avvicinare e realizzare.

Questa teoria «della compenetrazione reciproca dell'intelligenza e della volontà», «voluntas in ratione est»³⁶, in realtà ha una tradizione abbastanza consistente. Essa è ripresa, rimarcata e sistematizzata da Maréchal sulla scia di Tommaso d'Aquino e in precedenza, sempre su questa scia metafisica, è stata tratta da Aristotele da parte dello stesso Aquinate: è imperniata sulla base di quella gerarchia ontologica in cui l'intelligenza, ovvero l'intelletto in senso proprio e attivo, costituisce la potenza più alta dell'anima (anche rispetto alla volontà) ma non si dà separatamente dalle facoltà 'efficienti'. Se infatti si considerano l'intelligenza e la volontà in loro stesse, cioè in modo assoluto, allora risulta superiore la prima – «Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur» – il cui oggetto è più semplice e (più) assoluto: è l'essere come vero 'reale' ovvero come ragione sottesa al bene stesso. Se però si considerano nella loro effettiva relazione, allora si può cominciare a comprendere come mai questo discorso si debba declinare in quello della priorità reciproca.

Ma in definitiva perché si dovrebbero dare questa priorità e questa reciprocità? L'intelletto umano non può non agire per primo, altrimenti non si avrebbero l'oggetto e l'intenzionalità dello stesso, ma non può completare il processo da solo e, inoltre, per quanto riesca a 'elevare' realtà inferiori (rapportandole al tutto e al Tutto) non può introiettare adeguatamente la verità di realtà superiori: l'intelligenza creata è capace dell'infinito ma è comunque una facoltà limitata. Proprio in forza di questi guadagni, però, il soggetto si apre al reale e la volontà può allora esercitarsi e riconfigurare la limitazione umana: essa può portare davvero il

³⁵ *S. Th.*, I, q. 82, a. 4 e cfr. *S. Th.*, I, q. 82, a. 3 e II-II, q. 180, a. 1 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 391-392 [pp. 334-335].

³⁶ *S. Th.*, I, q. 87, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 392 [p. 335].

soggetto verso l'oggetto nella sua totalità, anche quando il medesimo soggetto non è in grado di corrispondere pienamente all'oggetto nella sua interezza³⁷.

Maréchal nota bene la novità di questo rimarcamento. Egli in effetti sottolinea che questa compenetrazione non avviene a fronte di una mera equivalenza – sarebbe una pseudo-soluzione incapace di spiegare le differenze di priorità – bensì nell'orizzonte di una particolare e articolata mutualità spirituale: «*voluntas et intellectus mutuo se includunt*»³⁸.

Un altro modo per presentare quanto affermato in precedenza – e che verrà ripreso più avanti – può articolarsi nei seguenti termini: nella misura in cui la volizione dipende essenzialmente «da fini oggettivi» l'intelligenza ha «la priorità sulla volontà» ed è il principio motore di questa; la volontà ha invece una certa precedenza sull'intelligenza nell'accezione in cui si può affermare che l'intelligenza è mossa dal «dinamismo» proprio del soggetto 'volente'. Uno dei punti che si è cercato di introdurre e mettere bene in luce, anche in questa ultima considerazione, è l'anticipata necessità di ampliare l'indagine e di cogliere tutti gli elementi in gioco: in sostanza accedere al richiamato livello totalizzante del *logos*. Proprio per rendere ragione di questi stessi elementi, alla fine, non si può non compiere un passo in più e includere la prospettiva sulla creazione e sulla partecipazione per far convergere piani diversi.

Ci si potrebbe naturalmente chiedere ancora il perché. Da un lato si è capito che l'intelligenza e la volontà in sostanza sono facoltà realmente distinte, se si considera il caso dell'uomo, e anzi hanno ciascuna il proprio oggetto formale specifico; dall'altro lato, tuttavia, si dovrebbe essere capito pure che questa stessa distinzione non potrebbe essere davvero compresa se fosse radicalizzata e anche se fosse preventivamente intesa come caso isolato del soggetto umano, perché questo impedirebbe il cogliimento di alcuni fattori essenziali.

Quali? Proviamo ora a operare una sintesi e, al contempo, rimandiamo ad alcune riflessioni di Melchiorre per un approfondimento. 1) La perfetta identità di intelligenza e volontà in un superiore livello metafisico è necessaria per fondarne l'intreccio riconosciuto in un piano inferiore: si può o, meglio, si deve trovare (almeno) all'apice di riferimento dell'*analogia* logico-ontologica, nell'analogato principale e quindi in Dio in quanto Essere e in quanto Intelligenza e Volontà. 2) La loro presenza effettiva è discriminante circa la sussistenza o meno dello spirito e, per converso, la loro assenza risulta essere tanto più scontata quanto più – all'interno dello stesso piano immanente – ci si allontana dall'analogato principale, verso il livello più basso della stessa *analogia*: esse non possono essere riscontrate nella materia sia in quanto 'privazione' di spirito sia anche – se considerata in se stessa – privazione di forma in generale. 3) La semplicità intrinseca allo spirito non può non prevedere una certa correlazione e quindi la reciproca influenza delle facoltà (sui loro atti), nel piano del creato, e una corrispondente manifestazione dell'unità suprema dello Spirito divino³⁹.

³⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 82, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 392 [p. 335].

³⁸ *S. Th.*, I, q. 16, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 392 [p. 336].

³⁹ In merito alla mozione dell'intelletto da parte di Dio e al rapporto tra intelligenza e volontà, per come sono intesi da Maréchal, ci sono state letture (abbastanza) diverse; può risultare decisamente utile guardare alle considerazioni di Melchiorre, il quale riesce a far emergere alcuni importanti punti fermi. In prima istanza si deve notare che è lo stesso Maréchal, insieme a Tommaso d'Aquino, ad avvertire «che la forma intelligibile, considerata per se stessa, non implica alcuna intenzione d'attività ulteriore [...] lo diventa però quando la si consideri come «forma» di una inclinazione o d'una tendenza»; questo snodo è importante, (anche) proprio rispetto all'argomento iniziale, perché porta a concludere che «una tendenza, modellata su una «forma intelligibile», va già intesa come «volontà» o come «appetito naturale». Si deve quindi entrare nell'ottica di una corrispondenza complementare; risulta pertanto doveroso rimarcare che «una «intenzione» non è di per sé ancora conoscenza, ma una conoscenza non si darebbe senza un'intuizione diretta da un oggetto». Certo, «queste considerazioni portano ad una reciprocità dei campi» ma non implicano subito «una confluenza»; allo stesso tempo si può notare che «Maréchal, senza per altro mai togliere le differenze, stringe tuttavia la relazione» e che lo fa non solo in un orizzonte analogico ma anche, come capita anche in altri casi, «movendo dall'alto: se infatti l'ultimo fine ed il principio stesso del movimento conoscitivo vanno indicati nell'Essere, non si dovrà poi dire che identico è l'ultimo fine della volontà?». Da una parte dunque occorre individuare l'unità alla base della

I primi due punti non dovrebbero rappresentare una novità. Si pensi alle considerazioni generali circa l'orizzonte analogico, cui in sostanza ci siamo sempre richiamati. Per quanto concerne il terzo e ultimo punto dobbiamo invece rilevare una particolarità: Maréchal segnala che Tommaso d'Aquino arriva addirittura a parlare di «*inclusione intenzionale e oggettiva*»⁴⁰; in questo senso, come anticipato, si può affermare che da una parte «l'intelligenza *conosce* la volontà» e dall'altra parte «la volontà *vuole* la conoscenza». In altri termini: vi è una certa e chiara distinzione, ma questo non impedisce di riconoscere che «la volontà è nell'intelligenza» (almeno) in quanto «la volontà è *oggetto* di conoscenza intellettuale» e che «l'intelligenza è nella volontà» (almeno) in quanto «l'intelligenza è *oggetto* di volizione»⁴¹.

In realtà anche in questo frangente si può rintracciare una conquista storico-filosofica, in particolare aristotelica, che Tommaso d'Aquino ha ripreso e rigorizzato: «*appetibile intellectus est movens non motum, voluntas autem est movens motum*». Certo, una traduzione di questi concetti in una prospettiva più vicina alla filosofia trascendentale non è semplice, ma non è neppure impossibile. Nell'attività intellettuale assistiamo a quello che in metafisica si connota come passaggio «dalla potenza all'atto» e, sempre nella stessa linea, osserviamo che si avvia e si determina un'azione sulla base della forma, a suo modo “dinamica” in quanto specificatrice di un atto, e in forza di un intreccio: da una parte si determina una «mozione soggettiva che dà inizio all'attività (*exercitium actus*)» e dall'altra parte una «mozione oggettiva» che rende possibile quell'atto specifico «(*specificatio seu determinatio actus*)»⁴².

Per avere una prospettiva in termini leggermente più funzionali e trascendentali, si può affermare che 1) la volontà muove l'intelletto nella mozione soggettiva per il fatto che l'appetibilità del vero, ovvero l'aspetto di ‘completamento’ trascendentale, è (un) bene e che 2) l'intelligenza muove la volontà nella mozione oggettiva per il fatto che la struttura del bene, ovvero l'aspetto di *determinazione* trascendentale, è (una) verità.

Una possibile e, anzi, ricorrente obiezione all'avvicinamento dei versanti dottrinali è fin troppo evidente: data la discreta eterogeneità degli stessi termini in esame – verità e bene come caratteristiche dell'essere nel realismo moderato piuttosto che come fattori della (sola) conoscenza nella filosofia critica – è davvero consigliabile tentare questa convergenza di prospettive? Semplificando la risposta, si deve notare che il tentativo di far incontrare metafisica e criticismo, oltre a permettere di non perdere né la dimensione dell'oggetto né quella del soggetto, risulta indispensabile per ovviare ad altri (e conseguenti) problemi circa la distinzione delle facoltà: l'alternativa rischia di essere una ‘separazione’ tra la sfera del vero e quella del bene, la quale non ha una scarsa rilevanza nella coerenza di una teoria filosofica.

«Dicendum quod in tantum aliquid *indiget moveri* ab aliquo *in quantum est in potentia ad plura*. Oportet enim ut id quod est in potentia *reducatur in actum* per aliquid quod est in actu; et hoc est *movere*. *Dupliciter* autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: *uno modo* quantum ad agere vel non agere; *alio modo* quantum ad agere hoc vel illud; [...]. *Indiget igitur* movente quantum ad duo, scilicet *quantum ad exercitium vel usum actus*, et *quantum ad determinationem actus*; quorum primum est ex parte *subjecti*, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte *objecti*, secundum quod *specificatur actus*. Motio autem ipsius *subjecti* est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem [...], principium hujus motionis est *ex fine*. [...]. *Bonum* autem in communi, quod habet rationem finis, est

differenza: «la reciprocità di intelletto e volontà [...] suppone l'unità naturale dell'intelligenza e della volontà, ma quest'unità a sua volta ha il proprio fondamento nella complementarità e nell'interdipendenza degli «atti primi» o nei principi direttivi vuoi dell'intelletto, vuoi della volontà». Dall'altra parte occorre riconoscere il legame che fonda questa unità: da un punto di vista ‘critico’ ma non riduttivo e «nell'ottica che dal finito rinvia all'infinito, siamo appunto all'identità fondamentale di *Verum* e *Bonum*» di eredità tomista. V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 166.

⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 16, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 392, n. 1 [p. 335, n. 5].

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 392, n. 1 [p. 335, n. 5].

⁴² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 393 [p. 336].

objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus. [...]. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona. [...]. Sed *objectum* movet determinando actum *ad modum principii formalis*, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est *ens, et verum universale*, quod est objectum intellectus. Et ideo isto modo motionis *intellectus movet voluntatem*, sicut praesentans ei objectum suum. [...]. *Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus*, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed *quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem*, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub ratione veri»⁴³.

Kant stesso non ignorava affatto la sussistenza sia di una differenza sia di una concomitanza tra l'alternativa A1) dell'agire effettivo o A2) del non agire (cioè l'esercizio o il non esercizio), da una parte, e l'alternativa B1) dell'agire in un certo modo o B2) dell'agire in un altro modo (la determinazione in un senso piuttosto che in un altro) dall'altra parte; probabilmente, però, l'autore ha sottovalutato alcuni punti sottesi e la sua gnoseologia ne ha in parte risentito. Come anticipato occorre infatti rintracciare le condizioni di possibilità *reali* e, cioè, rendersi conto che sia il soggetto sia l'oggetto sono sempre e comunque in gioco come noumeni; se li considerassimo quasi alla stregua di fenomeni, consapevolmente o meno, non si potrebbe andrebbe molto oltre una causalità meccanica e, in definitiva, 'anti-finalistica' e 'casuale'.

Quando invece si capisce che sia il soggetto sia l'oggetto vanno considerati nella loro essenza – ed è in questa dimensione che la finalità pertiene a entrambe le alternative – allora, almeno in seconda battuta, occorre notare pure che tra le due possibilità di rapporto alternativo vi sono una distinzione e parimenti un collegamento basati sulla polarità trascendentale. Il primo rapporto, cioè A1 – A2, riguarda più il soggetto come agente (dell'azione) mentre il secondo, cioè B1 – B2, pertiene maggiormente all'oggetto come determinante (dell'azione). In altri termini: se si vuole parlare di volontà che muove l'intelletto in *sensu proprio* ci si deve orientare sulla prima versione dell'alternativa ovvero occorre pensare all'avvicinamento al bene e quindi al movimento in quanto efficienza che porta (o meno) verso il fine; se si vuole parlare di intelligenza che muove la volontà in *sensu proprio* allora è necessario mettere in luce l'altra versione citata ovvero si deve pensare all'apertura al vero e quindi al movimento in quanto determinazione attuata dalla finalità costituita dal principio formale.

Naturalmente restano da chiarire altri elementi per comprendere meglio questi passaggi e, con essi, la ragion d'essere della conoscenza – per questo rimandiamo alla parte immediatamente successiva – ma per il momento può forse risultare più opportuno richiamare un paio di punti della storia stessa della filosofia.

Già nell'analisi metafisica di Aristotele, il quale divide tra cause interne (formale e materiale) ed esterne (finale ed efficiente) anche proprio per rendere davvero ragione del loro legame, non si impone certo alla forma una dimensione meramente statica – e in ciò vengono forse anticipate alcune istanze del criticismo – anche quando viene caratterizzata come relativamente o assolutamente immutabile; lo si può notare almeno quando il principio formale viene considerato nel suo aspetto di atto, o sostanza, che agisce o appunto nel suo aspetto di causa specificatrice del movimento stesso. Tommaso d'Aquino compie di sicuro un passaggio ulteriore, ma non antitetico, e a questo Maréchal riserva una certa attenzione: l'Aquinato richiama proprio quel particolare «dinamismo» che è «inseparabile» dalla forma(-sostanza prima o seconda) nelle sue varianti analogiche e anzi, in definitiva, non può non

⁴³ S. Th., I-II, q. 9, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 393 [pp. 336-337].

riaffermarlo nella misura in cui riconosce e rimodula pure la essenziale convergenza della medesima «forma» con l'«atto»⁴⁴.

Certo, questi richiami di fatto vertono pesantemente sulla relazione ontologica tra forma e finalità ed efficienza, ovvero su dimensioni prettamente noumeniche, e a questo punto potrebbe comunque riproporsi la domanda/obiezione precedente: esse possono davvero venire declinate nella questione in oggetto, ovvero nell'intellezione umana e nei suoi fattori, senza alienare la caratura critico-trascendentale? Anche in questo caso il rischio non è del tutto infondato, ma non è affatto una conseguenza necessaria.

Per comprendere di converso la necessità di questo rischio, in funzione di premessa, si devono fare un paio di osservazioni: in «ogni facoltà dell'anima» è difficile negare che siano presenti i due aspetti citati, cioè l'*exercitium* (con gli esiti A1–A2) e la *specificatio* (con gli esiti B1–B2), i quali sono «indissolubilmente legati»; tale «duplicità di aspetti» non può non valere appunto anche per la volontà e l'intelligenza; questo particolare non può essere sottovalutato o trattato nel solo aspetto fenomenico. In questo caso specifico, infatti, la problematicità è maggiore – si tratta di quelle caratteristiche, proprie del soggetto, che riguardano il suo livello essenziale – e bisogna cercare di denotare correttamente l'intreccio dei due versanti, a costo di andare decisamente al di là dell'esperienza di partenza.

Rispetto a quanto sancito dal kantismo, si sta cercando di recuperare sia la rispondenza reale sia la dimensione della *semplicità* e *complementarità* spirituale, elementi che d'altra parte sono in qualche modo presupposti dallo stesso Kant. Si può notare che la stessa intelligenza come «tendenza a un fine», in effetti, non può essere tale se non nella misura in cui 'agisce' per completarsi – in vista e in presenza di un'attualità in senso non solo logico – e la volontà come dinamismo verso il fine non può essere tale se non nella misura in cui si esercita attivamente in forza di una specificità formale sempre in senso logico-ontologico. In questa prospettiva si può pure affermare che la medesima operazione intellettuale assume a sua volta valore di fine naturale per l'agente: l'agente infatti non può non tendere all'azione «nella misura in cui il *termine* dell'azione», la *verità* trascendentale, costituisce per lui un bene-fine e l'azione è naturalmente fattore necessario per raggiungere il suo stesso termine⁴⁵.

Come forse si è già potuto arguire da alcuni elementi, per fondare il discorso critico in senso ontologico, cercando di non snaturarlo alla radice, alla fine siamo tornati a rimarcare che non si può non recuperare quella dimensione metafisica che è costituita dall'analogia sia in senso proporzionalistico sia in senso proporzionale.

Nello specifico si deve naturalmente considerare l'intreccio tra la linea analogica della verità e quella del bene, il quale è reso possibile dall'identità di verità e bene nell'analogato principale; questa proporzione necessaria, se applica appunto alla facoltà intellettuale, ci rivela come risolvere il problema. Se si considera la relazione causale allora si può affermare che vi è piena corrispondenza tra il rapporto intelligenza-verità e quello volontà-bene: da una parte si ha che «*verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat. Unde et bonum quoddam verum est*» e dall'altra parte si ha che «*ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quaedam est, et verum finis ipsius*»⁴⁶. Questo rilievo è essenziale per dispiegare il vero orizzonte del discorso; però spinge inevitabilmente oltre il caso umano, porta a cercare l'ulteriorità 'nascosta' cui l'intelligenza e la volontà partecipano. Infatti, per dispiegare pienamente proprio questo rilievo – e proprio questa *analogia* – si deve giungere alla ragione necessaria sottesa e, quindi, si deve notare che al principio del processo gnoseologico non può non darsi una conversione trascendentale del vero e del bene – sulla base dell'identità originaria – coestesa all'essere, pena l'inconciliabilità dell'essere come vero con se stesso come bene. Proprio questa conversione non può che avere valore sia

⁴⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 393 [p. 337].

⁴⁵ Cfr. *ibi*, pp. 394-395 [pp. 337-338].

⁴⁶ *S. Th.*, I, q. 82, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 395 [p. 338].

gnoseologico sia metafisico e deve anzi rappresentare la base dell'autentica «metafisica della conoscenza».

Di sicuro non sfugge la possibilità di un'altra (e connessa) obiezione: il riconoscere nell'incondizionato in senso critico, puramente logico, quell'Assoluto di verità e di bene che fonda il rapporto tra i due elementi non è un passaggio immediato, soprattutto se si parte da una teoria kantiana.

In prima istanza, tuttavia, si può ricordare che lo stesso Idealismo ha cercato di mostrare l'urgenza di tale passaggio; in seconda istanza occorre tornare a notare che questo riconoscimento è la chiave che ci permette di non lasciare slegati, o persino 'incomponibili', l'aspetto intellettuale e quello volontaristico e che, quindi, meglio risponde alla ricerca del collegamento tra teoresi e prassi. Solo su questa base, dalla parte *oggettiva*, si può parlare di inclusione del *verum* nell'estensione del *bonum*, della verità come bene e dell'intelligibilità come desiderabilità; naturalmente vi deve essere una corrispondenza all'ordine logico e ontologico con cui (in una diversa prospettiva) si include il *bonum* nel *verum*. Sempre sulla base indicata, dalla parte *soggettiva*, l'intelligenza e le sue operazioni possono essere caratterizzate come appartenenti all'ordine della finalità, in quanto sono particolari entità, come avviene pure per la volontà e per le sue operazioni: esse, per questo, non possono non essere fatte rientrare nel novero generale delle «*realtà ontologiche*» (*quaedam res*).

Di seguito, come detto, si cercherà di fornire un completamento alla questione. Tuttavia, prima di passare a quella parte specifica, occorre concludere notando che l'ontologia della conoscenza di Maréchal, già più volte tratteggiata, introduce gli elementi precedentemente citati nel momento stesso in cui indica il doppio livello della verità dell'intelletto: 1) «perfezione formale acquisita dal soggetto che si assimila l'oggetto» e 2) presa di coscienza ovvero conoscenza riflessiva e compiuta. Infatti il vero nella sua «fase cosciente» (2) è «l'effetto immediato e proporzionato» della verità dell'intelletto nel senso ontologico di base di verità tratta dall'oggetto (1) ed è quindi la compiutezza mentale riconosciuta dal soggetto: è qualcosa che rivela i diversi piani intellettivi e l'ordine di attuazione e riflessione.

In altri termini: il vero come «*perfezione*» basilare, presente e *vissuta* (1) deve possedere tutte le particolarità del vero *conosciuto* (2) con la naturale eccezione dell'esser-conosciuto o, meglio, dell'attualità della coscienza con i suoi sviluppi. D'altronde la coscienza come «trasparenza» (quasi) «intuitiva» della forma, e come luminosità dell'oggetto attualmente immanente, implica certamente qualcosa in più ma non per questo 'trasforma' l'oggetto in un qualcosa di estraneo. Ciò significa che «*tutto* ciò che presenta l'oggetto cosciente» deve essere «già *determinato*» nella stessa intelligenza, la quale deve essere considerata come «*facoltà ontologica*» sottoposta ai principi «della causalità» (spirituale), con le loro varie implicazioni, e quindi «della finalità»⁴⁷.

2.2. *Priorità e reciprocità dell'intelligenza e della volontà*

Nel seguire Maréchal abbiamo riflettuto su alcuni possibili guadagni ricavabili dalla dottrina di Tommaso d'Aquino. In definitiva, per l'autore, risulta inevitabile affermare sia la priorità sia la reciprocità nell'orizzonte della causalità finale – intesa nelle sue sottese connotazioni ovvero sia in senso formale sia in senso dinamico – per quanto concerne l'intelligenza e la volontà. Ciò emerge già a partire da un importante e duplice rilievo: la volontà elicitata avvia ovvero spinge al vero, il quale da intelligibile diventa *conosciuto* e *voluto* grazie all'attività intellettuale; l'intelligenza «specificata» nel bene, il quale da desiderabile diventa *rappresentato*, «la tendenza volontaria». In questa prospettiva gnoseologica l'appetito

⁴⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., 2. *Il divenire intellettuale. Priorità reciproca del vero e del bene. C. La causalità reciproca dell'intelligenza e della volontà nell'intellezione. Influenza reciproca degli atti secondi intellettuali e volontari*, pp. 389-396 [pp. 333-339].

elicitato, nella misura in cui è un appetito razionale, è regolato «sulla conoscenza esplicita del bene».

Ma per comprendere i guadagni prospettati, l'analisi può e deve essere ulteriormente approfondita; inoltre si possono seguire le indicazioni e le suggestioni riportate dalle riflessioni sugli atti secondi. Secondo Maréchal, in realtà, se si esplicitassero ulteriormente le premesse si potrebbe notare che le argomentazioni impiegate in ambiti più circoscritti «*virtualmente*» già risolvono «l'intero problema dei rapporti tra l'intelligenza e la volontà».

Un sunto del quadro e della soluzione alle sottese problematiche può comunque essere rintracciato in un ricco e significativo passaggio: «Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo, ex parte *subjecti*; alio modo ex parte *objecti* [...]. Et prima quidam immutatio pertinet ad *exercitium* actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad *specificationem* actus, nam actus specificatur per objectum. Est autem considerandum quod rebus naturalibus specificatio quidam actus est *ex forma*; ipsum autem exercitium est ab agente quod causat ipsam motionem. Movens autem agit *propter finem*. Unde relinquitur quod *primum* principium motionis quantum ad exercitium actus sit *ex fine*. Si autem consideremus *objecta* voluntatis et intellectus, inveniemus quod objectum intellectus est *primum principium in genere causae formalis*, est enim objectum ens et verum. Sed objectum voluntatis est *primum principium in genere causae finalis*, nam ejus objectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines [...]. Unde et ipsum *bonum*, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, *continetur sub vero*, quasi quoddam verum; et ipsum *verum*, in quantum est fine intellectualis operationibus, *continetur sub bono* ut quoddam particulare bonum»⁴⁸.

Che cosa significano queste distinzioni? Si tratta innanzitutto di ampliare la questione pur mantenendola nello stesso solco che è stato precedentemente suggerito. Il punto focale in realtà non dovrebbe più rappresentare una novità: se ogni operazione indica un passaggio dalla potenza (come non essere) all'atto (come essere) e se, per il darsi di ciò, la «parte di passività» dell'operazione, la potenza da attuare, deve «essere mossa» al suo atto da un altro atto, allora si implica a priori – sui diversi possibili livelli *analogici* – un corrispondente passaggio 1) da una forma possibile a una forma attuale, in forza di una forma già in atto, nonché 2) da una certa indeterminazione alla corrispondente determinazione in forza della determinazione già in atto.

Da una parte torniamo così al discorso già espresso circa il rapporto esercizio-specificazione e dall'altra parte possiamo ora ampliarlo. Le basilari alternative del processo di attuazione, individuate ancora da Tommaso d'Aquino, riguardano infatti il darsi effettivo ovvero l'esercizio puro da parte del soggetto («agere vel non agere», precedente caso A1–A2), il grado intensivo («agere melius vel debilius», particolarità del caso B1–B2, che potremmo indicare come Bb1–Bb2) e la specificazione dell'esistenza di tale operazione rispetto all'oggetto («agere hoc aut illud», precedente caso B1–B2). Nel progetto di Maréchal, per quanto magari non sia immediatamente evidente, in questo prospettazione si riesce a cogliere ancora meglio il sotteso legame tra l'opposizione basilare, quella tra essere e non-essere, e alcune delle declinazioni principali, le quali appunto valgono (anche) per l'azione: se consideriamo il lato positivo abbiamo (A1) il compimento effettivo, (Bb1) la gradualità basilare e (B1) l'esistenza specifica⁴⁹.

⁴⁸ Maréchal in questo passaggio rimanda a un articolo del *De Malo (Quaestiones Disputatae De Malo)* L'edizione che adotteremo come modello per i riferimenti e per eventuali spiegazioni e traduzioni è quella delle Edizioni Studio Domenicano: *Quaestiones Disputatae*, Voll. VI e VII, *De Malo*, Bologna 2002-2003; essa è sostanzialmente uguale alla versione utilizzata e citata da Maréchal nelle sue opere – dalle quali riportiamo le citazioni – anche se non sempre i codici latini coincidono in modo perfetto. Il riferimento all'opera sarà abbreviato, conformemente alle diciture di Maréchal, in *De malo*. In questo caso si propone un confronto con *De malo*, q. 6, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 397-398 [pp. 339-341].

⁴⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 397 [pp. 339-340].

In sostanza abbiamo sottolineato queste alternative (e la loro natura) per evidenziare il fatto che esse sono talmente radicali e logicamente radicate che devono essere accettate anche in una prospettiva critica. Esse non possono essere derubricate a distinzioni superficiali o essere scambiate per aspetti accidentali o saltuari, perché sussistono da subito e in più sono *eshaustive*. Forse questa precisazione potrà apparire eccessiva ad alcuni e banale per altri ma i fattori in oggetto – elenchiamente – non sono contestabili e comportano una serie di omogenee e rilevanti conseguenze. In termini più espliciti: nella misura in cui si dà un'azione non si dà il non darsi della stessa ovvero non si dà né la non-azione né un'azione minore/maggiore e tantomeno un'azione *altra*. Adesso si dovrebbe arguire abbastanza facilmente quanto sostenuto poco prima: mediante questo rilievo, infatti, abbiamo mostrato il raccordo esplicito della questione della causalità (finale), nel piano reale e in quello ideale, con la questione dell'essere nella sua identità e, cioè, con la riflessione logico-ontologica sul *principio di non contraddizione*.

Per far emergere la necessità di questo e altri elementi, e delle loro conseguenze, le alternative indicate – cioè A (1-2) e B (1-2) – non potevano non essere affrontate e considerate in più prospettive, sempre in vista del completamento del quadro circa il dinamismo delle facoltà spirituali, specie nella misura in cui Maréchal cerca di configurare il sotteso e dirimente problema della partecipazione tra soggetto e Soggetto anche attraverso queste dicotomie.

A tal proposito, anzi, ci richiamiamo ancora, come abbiamo già fatto più volte, all'opportunità di riconquistare la dimensione essenziale e (anche) trascendente per rendere ragione delle azioni umane fin nel profondo. Questi rilievi infatti non riguardano 'solo' l'aspetto più propriamente cosciente dell'intellezione ma anche la sua dimensione basilare e la correlata ricerca di una ulteriorità; ciò richiede uno sforzo ulteriore e un passaggio nettamente metaempirico. Abbiamo evidenziato che questo discorso conduce a una dimensione che precede la condizione del vero e del bene pienamente presenti alla coscienza e ora lo rimarchiamo innanzitutto per mettere in guardia da qualunque banale riduzionismo di tipo psicologico o, meglio, psichico. In seconda istanza occorre riconoscere che, per conseguenza, tali rilievi non possono non essere affrontati secondo la caratura metafisica messa in campo da Maréchal.

Ma per arrivare *oltre* e, cioè, per arrivare fino all'oltre ovvero fino comprendere il fondamentale rapporto tra il piano immanente e quello trascendente, ci dobbiamo confrontare con un primo e importante rilievo. Se tutto ciò che muove è determinato e agisce in forza di un fine e se questa causalità finale si configura di conseguenza come primo principio della mozione dell'esercizio – sintetizziamo così diverse osservazioni precedenti – allora questa condizione, per quanto in modi diversi, deve valere sia per gli agenti non coscienti sia per quelli coscienti quando operano *prima* della presa di coscienza («per modum naturae») ovvero puramente in forza della connessione trascendentale preliminare alla conoscenza stessa. Proprio quest'ultimo è «il caso della messa in «esercizio» dell'intelligenza stessa», nel «primo atto di intellesione», e per altro verso anche di quegli atti susseguenti che non sono elicitamente esercitati; il parziale oblio sia delle implicazioni della non-contraddittorietà sia di questi particolari elementi trascendentali comporta inevitabilmente alcune sconessioni: tra ontologia e logica, tra forma e dinamismo in generale ma anche tra facoltà principali e distintive dello stesso soggetto.

Queste e altre sconessioni non sono state superate da Kant in modo efficace e pieno. In questo caso Maréchal cerca come sempre di apportare un particolare correttivo al criticismo, e in particolare ai concetti di forma e di fine, di noumento e di incondizionato, puntando appunto su questi fattori essenziali della mozione "naturale" e rivelandone la ricchezza. Proveremo ora a mostrare proprio i diversi snodi di questo tentativo e le loro implicazioni.

Come abbiamo visto l'autore ritiene che, ancora una volta, si possa trovare quello che si cerca – senza per questo abbandonare davvero la formulazione trascendentale – nelle riflessioni di Tommaso d'Aquino. Per fare un'altra grande sintesi, si può sostenere che l'Aquinate analizza le componenti coinvolte nel dinamismo e fornisce una prima analisi e (virtualmente) una prima soluzione circa il problema in oggetto quando arriva a distinguere fondamentalmente tre aspetti essenziali della citata mozione: la *forma*, l'*esercizio* e il *fine*.

Il *primo aspetto*: «la *forma* della mozione». Questa è in sostanza «la forma stessa» e l'attualità intelligibile «dell'agente secondario» (di ciò che agisce in quanto è sottoposto alla mozione) e costituisce la determinazione e la condizione essenziale del dinamismo sul fronte oggettivo. Naturalmente questo sfugge almeno in parte al puro kantismo; si può pensare – per fornire subito l'esempio estremo – alla «forma naturale» delle cose, se considerate come mosse da Dio, ovvero in quanto determinate nel loro essere e nella loro azione dalla creazione.

Il *secondo aspetto*: «l'*esercizio* della mozione». Questo costituisce il dinamismo vero e proprio, nel senso che è il fattore del passaggio dalla non-azione all'azione ed è appunto la condizione dinamica sul fronte soggettivo. Da una parte esso si dispiega tra la potenza e l'atto «nell'agente secondario», nel senso che non può non avere un oggetto d'esercizio, ma dall'altra parte si nota soprattutto per la sua causalità efficiente – e in questo può ben accordarsi con la scoperta kantiana della centralità del soggetto – ovvero per il suo procedere interamente dall'atto motore ovvero «dall'agente principale».

Il *terzo aspetto*: «il *fine*» cui è ordinato l'esercizio. In base a quanto ricordato prima, questo costituisce la causalità finale in quanto è atto specifico e, da una parte, orienta l'attuazione e, dall'altra parte, imposta il progresso nella determinazione; in esso si ritrovano il fronte oggettivo e quello soggettivo. In effetti abbiamo rimarcato in più modi che la causalità finale deve essere considerata in entrambe le accezioni; d'altra parte risulta difficile comprenderla se si dimentica la sua stretta relazione con la causalità formale e con quella efficiente⁵⁰.

Come si deve leggere il processo risolutivo individuato da Maréchal? Risulta necessario tenere presente e delucidare la sempre richiamata analogia?

Il punto discriminante per le risposte consiste nel fatto che ancora 'prima' «dell'*exercitium*», dell'attuazione dell'orientamento, vi deve essere il termine dell'orientamento stesso: in questo traspare il fine sul fronte oggettivo; proprio questo, nella causalità formale dell'agente secondario, costituisce l'oggetto della «"intenzione" dell'agente principale», il quale naturalmente mira attivamente al fine dal fronte soggettivo. In questa prospettiva «l'*intenzione*» effettua nell'agente «la *sintesi primitiva*»: in questo modo si può indicare l'unità dei tre aspetti, la convergenza della fondamentale «specificazione naturale (*forma*)» e «dell'impulso dinamico (*exercitium*)» attuate in vista «di un fine» che è *analogo* ed è «proporzionato» a entrambi i fattori.

In altri termini: se il soggetto può conoscere l'oggetto nella sua realtà e *muoversi* anche solo idealmente verso di esso è perché sussiste un legame logico-ontologico che si innesta nella circolarità di formalità e finalità; vi è una distinzione, perché l'intelligenza ha per oggetto l'essere in quanto verità e la volontà ha per oggetto l'essere in quanto bene, ma proprio in questo orizzonte emergono pure i legami e le essenziali connotazioni della finalità. In effetti, in senso proporzionalistico, si può già affermare che il bene considerato come fine conoscibile è *analogo* alla verità mentre la verità considerata come fine desiderabile è *analogo* al bene.

In prima battuta, come rimarcato, è dunque necessario notare che ogni attuazione-mozione impressa alle potenze dell'anima «procede da due principi reciprocamente primi» e con una

⁵⁰ Cfr. *ibi*, pp. 397-398 [p. 341].

peculiare priorità razionale: A) «un principio *dinamico*» (atto come esercizio) che è proprio «della volontà» e B) «un principio *specificante*» (atto come forma) che è proprio «dell'intelligenza». In seconda battuta occorrerà però oltrepassare l'immediato valore (banalmente) logico di questa affermazione per non arenarsi in esso: si dovrà arrivare a comprendere l'autentico fondamento ontologico e cioè il *logos*, la ragione reale che è al di là delle specifiche distinzioni e separazioni tra l'elicitato e il naturale.

Per riuscire in questa impresa teoretica si deve cogliere fino in fondo proprio il significato della dimensione *analogica* e trascendentale dell'essere, in quanto verità e in quanto bene, e giungere a quella trascendenza che risulta abbastanza problematica sia per il criticismo sia per una certa parte dell'idealismo. Esistono infatti «proprietà intrinseche e oggettive della *ratio veri* e della *ratio boni*», ovvero dell'oggetto formale dell'intelligenza e dell'oggetto formale della volontà, che non solo sono sottese alla libera volontà del bene e alla consapevole previsione del vero ma sono anche rivelatrici di una complessità da sciogliere e – per anticipare la conclusione – di una profonda dimensione di partecipazione degli enti all'essere.

Come è possibile sostenere tutto ciò? Dobbiamo certamente partire dal soggetto stesso ma inteso in quanto entità spirituale. Si può notare che la radice dell'analizzata «reciprocità tra le operazioni» delle due «facoltà superiori» consiste «nell'unità naturale dell'intelligenza, potenza illimitata di *assimilazione* delle forme, e della volontà, *appetito* universale del bene», a fronte dell'unità e della distinzione della verità e del bene nella realtà stessa; la «*mutua inclusione* di queste potenze» in effetti emerge non solo nella precisa «alternanza» delle loro operazioni ma anche, più profondamente, «nella relazione complementare e nell'interdipendenza dei loro "atti primi"». Si noti a scanso di equivoci: gli «*atti primi*» in senso proprio non indicano tanto le prime azioni quanto l'esistenza e le disposizioni permanenti delle facoltà allo stato puro; essi sono apriorici rispetto a qualunque attuazione o atto "secondo" e rappresentano (nell'agente) «l'insieme delle condizioni *a priori* di possibilità» di tutte le operazioni e dunque anche della prima⁵¹.

Acquisiti questi rilievi, e per chiarirli maggiormente, si può e si deve tentare di operare il citato passaggio verticale – il quale ci porta a maggior ragione verso la trascendenza – e cioè si deve cercare di oltrepassare la proporzionalità e di sviluppare il discorso sulla proporzione.

Perché solo un tale guadagno può metterci nella condizioni di comprendere davvero le implicazioni delle diverse priorità? Abbiamo detto che «la *volontà*» come «appetito elicitato» regola «la propria operazione sul bene» in quanto «oggettivamente conosciuto»: da una parte essa richiama proporzionalmente l'intelligenza e la verità; dall'altra parte tuttavia evidenzia una differenza di ordine. Quale? La «prima operazione volontaria presuppone» un'azione dell'intelligenza che la attualizzi formalmente, ovvero «che la specifichi», e in questa asimmetria emerge una netta priorità e superiorità dell'intelligenza; anche la volontà possiede una sua tipologia di preminenza, ma dal punto di vista del piano indicato è una priorità successiva a quella dell'intelligenza.

Proprio in questa asimmetria, se si pone attenzione, traspare un nuovo problema, il quale richiede un oltrepassamento dell'esperienza. A fronte di tale priorità dell'intelligenza, infatti, resta per l'appunto da capire come si dia l'altra condizione di attuazione, ovvero la «condizione dinamica» dell'esercizio, senza la quale non si avrebbe un'attuazione compiuta. Perché? Abbiamo presentato e descritto anche quest'ultima come condizione antecedente, rispetto al darsi del dinamismo intellettuale, ma ora si capisce che – stante la diversa tipologia di preminenza – non può rapportarsi immediatamente e in virtù solo di se stessa con la prima intelligenza; essa segue una proporzione del tutto simile alla condizione formale ma non certo identica, nel rapporto con il rispettivo oggetto, ovvero si rivela uguale a livello fenomenico ma distinta a livello noumenico. In sostanza la condizione dinamica presuppone un qualche

⁵¹ Cfr. *ibi*, pp. 398-399 [p. 341].

elemento già intenzionato su cui agire; essa insomma dovrebbe completare l'intellezione ma in questo caso è impossibilitata a farlo perché, allo stesso tempo, richiede una qualche intellesione già compiuta.

La conclusione dell'argomentazione, che fornisce una spiegazione a questo problematico ordine di precedenza, è nascosta proprio nella proporzione, che si scopre rapportare la volontà allo stesso analogato dell'intelligenza pur sotto un aspetto diverso. Che cosa significa? Per il momento possiamo riassumere appunto la conclusione nell'affermazione secondo cui la «tensione dinamica» della «volizione iniziale» non può che essere un fattore «di natura»: è qualcosa che non dipende dalla sola azione del soggetto e che anzi consegue direttamente dall'essere del soggetto in quanto ente *spirituale* ma *non* del tutto autonomo.

In termini più estesi si può affermare che la volizione in sostanza è un fattore essenziale e si configura sicuramente come «atto primo» connotante – quindi in modo simile a quella intellesione del vero che proprio la tensione dinamica dovrebbe portare a compimento – ma in questa sua configurazione di atto primo, per il soggetto, non può certo essere considerata una sua vera azione bensì, insieme alla medesima intelligenza, una delle sue connotazioni e una delle caratteristiche più rivelatrici. Lo snodo argomentativo dovrebbe ora risultare più chiaro: proprio per spiegare queste caratteristiche intrinseche non possiamo che rimandare a un'azione causale *interna ed esterna*, naturalmente di ordine metaempirico, che trova particolare rispondenza e manifestazione appunto in tali aspetti principali del medesimo soggetto ovvero nella sua dimensione di persona o di realtà spirituale. Nello specifico tale azione metaempirica per un verso è intrinseca allo stesso agente intellettuale, almeno se si intende tale agente come effetto e questa azione spirituale come causa, ma per altro verso è esterna ad esso, è *altra* ovvero, data la differenza ontologica, è *trascendente*; d'altra parte solo una simile azione può corrispondere alla ragione di questo effetto e insieme essere priva di quelle limitazioni e distinzioni che hanno posto il problema.

Ancora una volta è bene considerare che per risolvere questa problematica, cioè per argomentare la sua soluzione, Maréchal trae gli elementi essenziali dalla dottrina di Tommaso d'Aquino. In altri termini: se si approfondisce la prospettiva *analogica* sottesa, si può arrivare a notare che questo «atto primo» (della volontà) è «l'atto imperfetto di un'essenza finita» e che quindi, a livello ontologico, non possiede una vera sussistenza. Per un impianto solo critico questa notazione in prima battuta non significa molto – e in effetti è uno dei problemi che inficiano la critica kantiana – ma quando se ne coglie l'apertura logico-ontologica si può approdare a un orizzonte più ampio e risolutivo; si può sostenere che tale atto si caratterizza indubbiamente come primo e che insieme – se si considerano le condizioni di relazione della potenza e dell'atto – si rivela essere il prodotto di un'azione e, quindi, una «mozione subita» da parte «di un agente estrinseco»⁵².

Questa notazione come dovrebbe risolvere il problema nel dettaglio? Da una parte abbiamo detto che per il soggetto umano è necessario in prima istanza introiettare e specificare l'oggetto della sua intellesione; allo stesso tempo abbiamo sostenuto, dall'altra parte, che ciò non è sufficiente a rendere efficace l'introduzione e quindi l'intellezione stessa del primo oggetto. Infatti manca l'esercizio, il perfezionamento che chiude il processo portando il soggetto verso l'oggetto e, cioè, fornendo al medesimo oggetto (ideale) la sua dimensione definitiva. Possiamo aggiungere come corollario esplicativo che il soggetto non può esercitare la sua efficienza e volontà su ciò che non è stato davvero assimilato dall'intelletto. La sintesi è abbastanza lineare: non si può volere ciò che non si conosce per nulla, ma per altro verso il compimento dell'intellezione richiede anche un contributo della volontà; proprio a partire da tali basi si deve quindi cercare un agente esterno che fornisce

⁵² Cfr. *ibi*, pp. 399-400 [p. 342].

«l'atto primo alla volontà» e che in sostanza la 'muove' arrivando così, in definitiva, a *muovere* l'intelletto stesso.

Questo agente è ciò che abbiamo anticipato e non può che essere la Causa, la causa creatrice e universale di ogni verità e di ogni bene, ovvero Dio come Verità-Bene e come Identità di Intelligenza e Volontà: l'Essere non sostiene nell'essere solo ogni entità, e quindi ogni verità e ogni bontà nonché ogni soggetto intelligente e volente, ma anche i legami trascendentali tra gli enti-oggetto e gli enti-soggetto. «Necesse est ponere, quod, *quantum ad primum motum voluntatis, moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis, ab aliquo exteriori [...]. Relinquitur [...] quod id quod primo movet voluntatem (et intellectum) sit aliquid supra voluntatem (et intellectum), scilicet Deus*»⁵³.

Può forse risultare utile girare la riflessione dell'autore pure in termini negativi. Se non si desse questa Causa trascendente non esisterebbero né l'oggetto né il soggetto e, a maggior ragione, non si darebbe nessuna delle condizioni della prima attività intellettuale del medesimo soggetto in quanto agente intelligente e volente. Come il soggetto umano non può esistere in virtù di se stesso – e ancor meno può scegliere di esistere o meno – per quanto possa operare autonomamente e liberamente in ordine alla realizzazione successiva, della sua vita e della sua conoscenza, così non può agire solo in virtù delle sue forze mentali quando conosce i primi oggetti. Probabilmente uno dei motivi che hanno spinto alcuni autori sulla via delle idee innate era (anche) la speranza di risolvere simili problemi; tuttavia, nel momento in cui si riconoscono i limiti dell'innatismo e si arriva ad ammettere che la conoscenza è certamente il frutto dell'azione del soggetto, l'unica alternativa sembra essere quella presentata. In forza di questa variante della dimostrazione dell'esistenza di Dio, secondo Maréchal, è inoltre possibile raccordare le altre riflessioni. Proviamo a vedere come.

Avevamo notato più volte che, data la mozione naturale all'esercizio come «impresa da un agente esterno», a maggior ragione essa deve essere «diretta a un fine» ovvero deve avere una causa finale; in questo peculiare caso – è bene ribadirlo – la Causa della mozione è sia la vera Forma, in quanto è l'Essere, sia la stessa Causa finale in quanto è la *Causa creatrice*. Dunque nell'identità divina, come si va sostenendo, si possono risolvere i problemi legati alle distinzioni dei vari aspetti. Infatti il fine impresso (per così dire) dall'esterno, e concretizzato dal movimento dell'agente secondo, non può non prevedere sia il fine *ultimo*, come *primo* motore, sia «la forma naturale» di questo agente, la quale sussiste per *partecipazione* al Creatore, come *specificazione* e cioè come causa formale. Nel soggetto non può non esserci la continua tensione al Fine e la determinazione partecipante all'Essere: sono le connotazioni della dipendenza dallo stesso Creatore a livello spirituale. In altri termini: anche «la mozione naturale» impressa dalla Causa prima al soggetto intellettuale, alla sua volontà, tende «a realizzare un fine» – soprattutto in vista del raggiungimento del Fine – e «la specificazione» del fine è costituita essenzialmente e «anteriormente nella forma naturale di questo soggetto».

Naturalmente ci si può imbattere in una consequenziale obiezione. Per quanto la dimostrazione dell'esistenza di Dio possa risolvere in generale i problemi derivanti dalla distinzione tra formalità, efficienza e finalità, essa non fornisce di per sé gli eventuali agganci critici di questa soluzione. Una delle chiavi della traduzione in senso kantiano della risposta metafisica si può però trovare nella stretta connessione della forma del soggetto con le sue modalità d'azione (*operari sequitur esse*). Dal momento che «la forma naturale di un soggetto» è pure «la legge essenziale» delle sue attuazioni, essa si esprime «nell'oggetto formale delle potenze di questo soggetto»: l'attività del soggetto è fondamentale per la *costruzione* dell'oggetto, come Kant ha messo bene in luce, ma sarebbe priva di oggettività se non vi fossero delle forme reali a fondamento e, cioè, le realtà noumeniche del soggetto e dell'oggetto. Inoltre il rapporto tra forma e fine non può essere facilmente negato e anzi

⁵³ *De malo*, q. 6, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 400 [p. 342].

emerge sia nell'intelligenza, in prima istanza, sia nella volontà: la noumenicità e la finalità non solo non possono essere completamente scisse, ma correrebbero il rischio di restare irrisolte senza ricorrere alla dimensione dell'incondizionato.

Certo, per chiarire meglio questa conseguenza sarebbe opportuno pensare a un diverso ma problematico livello dell'*analogia* ovvero a quel soggetto puramente spirituale (di tipo angelico dunque) che è già stato usato come paragone in altre occasioni. Per prudenza, anche in tale frangente, considereremo questo livello come una ipotesi: in questo tipo di soggetto sussisterebbe una maggiore somiglianza alla semplicità dell'essenza divina e «le potenze naturali» si ridurrebbero a «intelligenza e volontà»; il problema riscontrato per l'uomo verrebbe già parzialmente meno perché «la forma naturale» di regolazione della volontà, in atto «primo», potrebbe essere unicamente «la forma stessa» dell'intelletto in atto «primo»⁵⁴.

Comunque, ove non si voglia correre il rischio di rifarsi all'angeologia, si può provare a declinare la questione, in modo leggermente più critico, anche in merito alle condizioni della scelta precedentemente richiamate. Se la serie degli atti elicitati «dell'intelligenza» deve pur avere un inizio e una determinazione, *analogamente* alla stessa intelligenza (umana), e se queste connotazioni necessarie – appartenenti al corrispondente livello *analogico* degli atti primi (dell'intelligenza e della volontà) – sono previe rispetto all'autentica scelta, e quindi all'azione della volontà, allora la conclusione è abbastanza chiara: per tornare alla variante negativa si può affermare che la mozione operata dalla medesima volontà, dall'interno del soggetto, è certamente il fattore propriamente dinamico e tuttavia non può essere a sua volta scelto e non può essere quello iniziale.

Anche per questa variante non possiamo non arrivare a concludere che deve sussistere una tensione intellettuale, ovvero «un'appercezione oggettiva» trascendentalmente configurata, e che questa può darsi solo in virtù della citata partecipazione del soggetto a Dio in quanto Intelligenza. «Non oportet procedere in infinitum, sed *statur in intellectu sicut in primo*. Omne enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis: sed principium *consiliandi (considerandi)*, et *intelligendi*, est aliquod intellectivum principium *altius intellectu nostro, quod est Deus*»⁵⁵.

Nella dottrina di Maréchal, e nelle varie sfumature considerabili, la riflessione sulla prima intellesione ripresenta dunque la basilare questione dell'Essere, a cominciare dall'esistenza di Dio, nei termini dell'analogia e del rapporto partecipativo degli enti alla *Causa* dell'essere. In effetti per rendere adeguatamente ragione della dimensione trascendentale – soprattutto nella misura in cui si sostiene l'accezione classica e realista di *trascendentale* – alla fine è necessario tornare a rimarcare sia la distanza sia la somiglianza tra Creatore e creatura e vagliare sia i vari aspetti causali in generale sia il livello spirituale in particolare. Proprio questo percorso ci ha portati a comprendere davvero tale intellesione nella *forma* in quanto fondamentale determinazione (creaturale) e a poterla connotare come condizione apriorica e necessaria, per il darsi della volontà stessa, ma non già come azione vera e propria.

In questo orizzonte infatti tale intellesione, per quanto non sia il primo moto propriamente attivo del soggetto, porta a mettere in evidenza quelle «condizioni *a priori* che definiscono l'intelligenza» in «atto primo». Sono le condizioni che abbiamo più volte ricordato e che richiamano appunto il versante trascendentale della volontà: A) l'essere «mozione naturale» del soggetto «impressa da un agente distinto» dal medesimo soggetto; B) l'ordinamento «a un fine»; C) l'indivisione dell'«aspetto dinamico» e di quello «formale» nella realtà del dinamismo intellettuale. In prima e immediata istanza, inoltre, si può anche considerare l'impulso dinamico *indipendentemente* dalla specificazione formale: in questa lettura, parziale e sintetica, «la mozione» che costituisce l'intelligenza «in atto primo» non differisce «dalla mozione naturale» impressa «alla volontà dalla Causa universale».

⁵⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 400 [p. 342].

⁵⁵ *S. Th.*, I, q. 82, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 400-401 [pp. 342-343].

Per quanto questo discorso possa considerarsi per alcuni versi concluso, per Maréchal manca ancora una parte rilevante, una sorta di *reditus* o ritorno rivisitante. Da alcuni accenni fatti si potrebbe infatti rilevare che, sulla base del guadagno del rimando a Dio per spiegare il darsi dell'intellezione e la soluzione al problema della condizione dinamica, per altri versi è necessario tornare a considerare e ad approfondire l'altra condizione antecedente di attuazione in questa dimensione verticale: «il principio *formale e specificatore* della mozione trascendente».

In sostanza, come abbiamo rilevato, questo principio non può che consistere nell'attualità determinata – definita da un preciso livello *analogico* – e cioè nell'«essenza» stessa del «soggetto intellettuale», nella quale si configura uno specifico rapporto all'essere divino⁵⁶.

Questo rilievo però apre a un'ulteriore declinazione. Seguendo Tommaso d'Aquino si arriva a notare che da un lato «ogni essenza finita» non è davvero sussistente – non si spiega da sola – e dall'altro lato, tuttavia, «emana» le sue «potenze», spiritualmente nel caso del soggetto, e «sussiste in esse»: è «in atto primo» anche nel senso che è in «operazione» in queste, ma solo in modo indiretto, ovvero deve essere presente nel senso della formalità di base, del «coordinamento» e della «subordinazione» degli oggetti formali, perché si diano queste potenze. Siamo arrivati a riconoscere che «l'essenza di un soggetto» in quanto ente «intellettuale», in particolare in questo piano della scala *analogica*, comporta da una parte «la volontà» come «potenza dinamica», «regolata sull'intelligenza», e dall'altra parte «l'intelligenza» come «potenza di specificazione», «del dinamismo volontario»; ora dobbiamo riconoscere che «il principio specificante» e «formale» di entrambe è lo stesso.

Queste argomentazioni hanno una certa importanza e chiaramente assumono valore di conferma: il principio formale, per quanto emerga autenticamente in una delle due facoltà, non può non riguardare tutte le forme dell'attualità considerata e quindi non può comportare eterogeneità rispetto all'altra facoltà. Considerato ciò, si può riproporre in nuova modalità l'asimmetria nella priorità intelligenza-volontà: nello specifico si può affermare che tale principio rapporta dall'origine le due facoltà principali ma non può che essere «cercato *nella linea dell'intelligenza*».

Per quanto infatti si sia riconosciuto che l'intelligenza è basilarmente «*specificata dall'oggetto* appreso», tuttavia occorre ricondurre la radice del dinamismo nella stessa forma in quanto atto e (incipiente) attività: «l'apprensione intellettuale» non indica una ipotetica prospettiva statica contrapposta a quella dinamica della volontà; in un caso del genere, in effetti, i due fattori non potrebbero neppure interagire a causa della citata eterogeneità. Questa apprensione che scaturisce dalla introiezione del vero, su base trascendentale, non è mai totalmente passiva: essa costituisce sicuramente il fronte più *oggettivo*, ovvero dipendente dall'oggetto, ma esprime una determinazione essenziale in modo attivo.

In altri termini: l'apprensione intellettuale è una ricezione formale e trascendentale, non esaurisce l'attività del soggetto ma è condizione *attiva* oltre che necessaria (e omogenea). Per alcuni versi si potrebbe dire che è simile (pur non essendo uguale) alla ricettività materiale, almeno nel senso che presenta una passività – ma di tipo formale – e allo stesso tempo non può non comprendere già sempre una connotazione attiva. In effetti è possibile ravvisare ancora una certa *analogia*, che deve essere esplicitata: vi è infatti proporzione tra il rapporto dell'oggetto nella sua dimensione materiale rispetto alla sensibilità e il rapporto dell'oggetto nella sua dimensione essenziale rispetto all'attività spirituale; l'unica avvertenza consiste nel considerare bene la analogia che, in questo caso, si dà secondo proporzionalità.

Anzi, occorre guardare all'analogia tra rapporti proprio per superarla e comprendere adeguatamente il fondamento e l'origine del dinamismo mentale: è l'attività intrinseca alla forma in quanto atto primo e all'intelligenza in quanto atto secondo (ma primo rispetto alle

⁵⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 401 [p. 343].

varie declinazioni) a essere all'origine dell'attività razionale del soggetto e la passività intellettuale sarà sempre più vicina all'atto, e quindi più attiva, della passività sensibile.

In termini più estesi: «è necessario» che «l'intelligenza» in quanto atto spirituale, «prima» dell'atto iniziale «di apprensione» ovvero prima della prima apprensione, già posseda per natura la «propria determinazione» e si connetta con la realtà in quanto atto determinato. Abbiamo presentato l'intelligenza come attività propria di un atto primo spirituale, cioè di una forma di ordine immateriale, e come atto primo rispetto alle attuazioni o acquisizioni intenzionali; si tratta ora di capire che essa, per essere tale, si deve appunto presentare come un «atto primo formale» già dato sulla base della partecipazione del soggetto al Soggetto. L'intelligenza in sostanza indica di sicuro *attività* ovvero *azione* ma prima ancora denota una *condizione* formale e questa non può certo darsi in base a una autodeterminazione del soggetto; si può provare a sostenere, facendo propri alcuni aspetti dell'Idealismo, una autocausazione del soggetto in foggia di autocreazione, o di autoposizione, ma non senza problemi di vario ordine. Si potrebbe infatti pensare alle problematicità più strettamente connesse e concernenti il non essere e il limite: può esservi una non-esistenza originaria? come può il non-esistente prodursi? il non-essere come limite può essere intrinseco all'infinito, che dovrebbe rendere ragione del limite stesso? Si può concludere che tale condizione formale si dà effettivamente ma solo in quanto sussiste, in modo attuale e determinato, per l'azione creatrice e «specificatrice della Causa universale» e trascendente.

Maréchal ricorda che lo stesso Tommaso d'Aquino sottolinea il valore attivo di questa intrinseca «*mozione formale*», «logicamente anteriore», «dell'oggetto»; anzi, nella misura in cui si può parlare di «intelligibile lumen», non si può non riferirsi al modo appena citato di connotare questa “forma innata” dell'intelletto. In altri termini: si deve tenere presente la dottrina dell'*actus essendi* e, sulla base di questa, si può sostenere che data una forma-atto spirituale creata, a livello sostanziale, sono date ad un tempo sia una forma-atto della sua attività spirituale, a livello operativo, e cioè la forma-atto dell'intelligenza sia, a livello fondativo, la sua partecipazione alla Forma che è *Atto puro e Spirito creatore*⁵⁷.

Questo peculiare dinamismo dell'intelligenza infatti non è in contrasto con la relativa *immobilità* della causa formale del soggetto – ribadiamo: l'immobilità relativa o assoluta non è per nulla staticità, la quale è invece una possibilità intrinseca al moto fisico – ed anzi può dirsi connaturato all'atto primo spirituale; tuttavia esso non può dipendere solamente dall'attività del soggetto, almeno non più di quanto il medesimo soggetto dipende dalla sua stessa attività. Puntare a risolvere il problema al modo dell'Idealismo, identificando in diversa misura soggetto e Soggetto sotto l'aspetto dell'attività, è ben comprensibile ma comporta un'altra serie di problemi: A) la più o meno accentuata negazione della sostanzialità e della trascendenza; B) un maggior rischio di riduzionismo dell'infinito e dell'assoluto al finito e al relativo.

Il primo punto di incontro tra atto-forma e dinamismo intellettuale, secondo Maréchal, trova invece la sua caratteristica declinazione attraverso i “primi intelligibili” forniti dall'intelletto agente e, cioè, attraverso gli elementi connaturali all'intelligenza. Nella misura in cui, a tal proposito, si può parlare di una conoscenza di principi logico-ontologici effettivamente *immediata* – ma non per questo del tutto aliena a un processo della mente – si deve ammettere che questa sussiste in forza dell'aspetto sia immutabile sia attivo dell'intelletto e, in definitiva, del suo radicamento nel piano trascendente.

Quando si scopre che ogni movimento corporeo o spirituale si costituisce attraverso una diversa partecipazione alla prima e semplicissima Causa, al *Motore immobile* che è Dio in quanto *Creatore e Fine*, allora occorre ammettere altresì – contro le letture riduttive che portano a un semplice Architetto o a un metaforico Orologiaio – che questo Principio

⁵⁷ Cfr. *ibi*, pp. 401-402 [pp. 343-344].

dell'essere non fornisce una mera spinta o, comunque, solo l'aspetto immediato del divenire, ma la stessa perfezione formale di tutto il creato: questa è la creazione-partecipazione continua rinvenibile tra gli atti e l'Atto che è oltre ogni forma. Nei termini della questione specifica: l'atto intellettuale dipende dalla Causa trascendente in entrambe le sue componenti principali, perché da *Dio* viene sia la perfezione formale – e quindi la causa formale – che specifica l'azione sia la dinamica causale e quindi la causalità efficiente; sono poi proprio queste dimensioni a permettere di individuare e raggiungere il fine che, nella sua dimensione ultimativa, si identifica con l'*Essere stesso*.

«Cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus intellectualis luminis [...]. Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur [...]. Videmus autem in corporalibus, quod ad motum non solum requiritur ipsa *forma*, quae est principium motus, vel actionis, sed etiam requiritur *motio primi moventis* [...]. [...] omnes motus, tam corporales, quam spirituales, reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus; et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in actum suum procedere, nisi moveatur a Deo [...]. Non solum autem a Deo est omnis motio, sicut a primo movente, sed etiam *ab ipso est omnis formalis perfectio*, sicut a primo actu: sic igitur *actio intellectus*, et cujuscumque entis creati, dependet a Deo *quantum ad duo*: uno modo in quantum ab ipso habet *perfectionem sive formam* per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso *movetur ad agendum*. Unaqueque forma *indita* rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem [...]; sic igitur *intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen*, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire [...].»⁵⁸.

In virtù della «mozione trascendente», quindi, l'intelligenza umana come tale è caratterizzata da «una prima specificazione naturale» secondo la propria e nota *analogia* d'essere: tanto si dà di intelligenza tanto si dà di essere (spirituale) ovvero di atto d'essere (spirituale) e tanto si dà di partecipazione all'Essere ovvero all'*Atto d'essere* (che è Spirito). «L'atto primo» dell'intelligenza consiste proprio «in questa specificazione primitiva»: da una parte essa giunge dall'esterno nella misura in cui dipende dalla causa trascendente e, dall'altra parte, esprime l'essenza più profonda dell'uomo come apertura originaria, permanente e attiva alla realtà. Grazie a questa prima determinazione si può dare il primo dinamismo, di ordine trascendentale, e si può passare a un secondo livello di attività, ove si diano le condizioni estrinseche. Tutte queste considerazioni confermano la definizione che è emersa a più riprese, quella del rapporto della volontà “in atto primo” all'intelligenza “in atto primo”:

*l'atto primo dell'intelligenza sta all'atto primo della volontà come la specificazione sta all'esercizio, come la forma sta al dinamismo*⁵⁹.

Adesso il quadro di proporzioni dell'*analogia*, in particolare sul fronte trascendentale, dovrebbe risultare più completo e dovrebbe permetterci di compiere una qualche sintesi. Da una parte, a livello dell'attualità dell'essere – ma in senso proporzionalistico – si può affermare che l'intelligenza sta alla volontà come l'atto-forma essenziale, in quanto necessaria specificazione, sta all'attività-esercizio caratterizzante in quanto libero dinamismo. Dall'altra parte occorre ammettere che questa corrispondenza, appunto nell'orizzonte dell'attualità dell'essere, si può dare solo in quanto originariamente determinata in senso proporzionale ovvero in riferimento a un'unità massima e trascendente.

Questa proporzione basilare e verticale infatti costituisce il fondamento dei proporzionati e della stessa proporzionalità e, per l'appunto, si articola nella struttura originaria dei due noti

⁵⁸ S. Th., I-II, q. 109, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 402 [p. 344].

⁵⁹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 403 [p. 344].

elementi: A) la specificazione costitutiva dell'intelligenza in quanto partecipante all'Intelligenza, e quindi all'Essere di Dio, cioè la specificazione che ad un tempo apre e determina il rapporto veritativo ed elettivo con l'oggetto; B) l'impulso primitivo connesso alla creazione del soggetto spirituale, come entità intelligente e volente, cioè l'impulso che, sulla base della prima attuazione ad opera del Creatore, può consapevolmente e volontariamente attuare le altre attività. Come abbiamo sottolineato, infatti, «l'atto primo» in sé non è tanto una certa operazione particolare (iniziale) quanto «la condizione» logico-ontologica «*a priori* che presiede a qualsiasi operazione» e che rivela una ulteriorità; se si riuscisse a guardare a tutta la serie degli atti secondi intellettuali e volontari, inoltre, si noterebbe che essa non può che presentare, in analogia, «lo stesso rapporto fondamentale degli atti primi rispettivi delle due facoltà»⁶⁰.

In realtà, come abbiamo fatto trasparire in alcuni momenti, Maréchal porta avanti il discorso secondo questa modalità di riscoperta del vero trascendentale, e della vera trascendenza, avendo in mente anche un'altra sfida teoretica. Quest'ultima ipoteticamente completa e oltrepassa la stessa convergenza con il kantismo e consiste nella possibilità, almeno per alcuni aspetti, di arrivare a confrontare criticamente il tomismo con l'idealismo (si pensa in particolare a quello fichtiano) mettendo in parallelo – pur con tutte le precauzioni dovute alle evidenti differenze – i due citati *atti primi*, propri di ogni soggetto intellettuale finito, con i due momenti iniziali dell'Io puro ovvero la posizione pura (“esercizio”) e la riflessione pura (“forma”)⁶¹. Chiaramente, come già rimarcato, non si possono riconvertire davvero i concetti basilari di essere e di sostanza della metafisica tomista nei concetti basilari di azione e di dialettica del monismo idealistico; questo tuttavia non impedisce di notare come i momenti iniziali del Soggetto fichtiano, nella loro unità, richiamino connotati caratteristici della persona intesa al modo della Scolastica in quanto ente spirituale; «Cum utrumque radicetur in una substantia, et unum sit *quodammodo principium alterius*, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu»⁶².

Certo, per alcuni potrebbe apparire una forzatura maggiore rispetto al tentativo di convergenza con Kant. Però potrebbe risultare troppo sbrigativo impedire il tentativo di percorrere una simile strada, nei limiti logici, una volta che siano stati chiariti proprio alcuni punti di confronto con il kantismo. A tal proposito si può affermare, in termini leggermente più critici, che «la mozione naturale» (ricevuta dal soggetto) rispetto all'esercizio (prodotto dal soggetto) non è in sé altro che «lo slancio indeterminato», una «pura aspirazione» verso il bene-fine, e questa condizione non può essere negata totalmente e, soprattutto, non nelle correnti filosofiche considerate. Infatti, restringendo subito il cerchio delle speculazioni ai casi citati, si può notare che la spiegazione di questa mozione al massimo è stata lasciata parzialmente in sospenso, come nel criticismo, oppure è stata cercata e trovata o in una soluzione panlogistica, come in alcune prospettive idealistiche, o in una metafisica di trascendenza. Lo snodo tematico differenziante risiede nel fatto che lo stesso bene-fine deve essere definito e determinato almeno come «correlativo della tendenza» e questo comporta un'analisi del piano noumenico: «*bonum est quod omnia quovis modo appetunt*». In questo modo si sottolinea che «ogni attività» è tale in quanto caratterizzata da un fine e che questo fine non può indicare solo una tappa ma un vero e proprio senso – in sostanza una verità – rispetto al quale l'attività «è sottomessa» dinamicamente.

Le differenze tra le teorie prima richiamate si possono ben presentare sotto l'aspetto di questa determinazione nel rapporto tra verità e bontà e, ancora una volta, nell'incidenza della dimensione analogica. Anche in questo caso non possiamo evitare di operare una semplificazione: all'interno della critica kantiana il bene è stato inteso come connesso ma allo

⁶⁰ Cfr. *ibi*, p. 403 [pp. 344-345].

⁶¹ Cfr. *ibi*, p. 403, n. 1 [pp. 344-345, n. 8].

⁶² *S. Th.*, I, q. 87, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 403, n. 2 [p. 345, n. 9].

stesso tempo altro rispetto alla verità, invece negli altri casi è stato riconosciuto come trascendentalmente identificabile proprio con la verità o nell'immanenza o in un orizzonte di trascendenza. A chi contestasse a vario titolo il rilievo circa il rapporto (trascendentale) tra bene e tendenza, e in definitiva la sottesa connessione con la forma e la verità, si potrebbe rispondere per confutazione: alla fine occorre inevitabilmente ammettere che una ipotetica «tendenza amorfa» e indefinita, cioè priva di determinazione e intelligibilità, non sarebbe una tendenza ovvero non sarebbe più reale (e realizzabile) di quanto non sia reale una «materia prima» e pura, una mera indeterminazione; proprio questo porta contemporaneamente a riconoscere che «il dinamismo postula» comunque «la forma» e che «la tendenza» sorge da «una specificazione». Questo è in sostanza il significato della corrispondenza tra la tendenza «in actu primo» e la specificazione «in actu primo» ovvero il «*primum principium causae formalis*»⁶³.

Grazie alla dottrina di Maréchal si è però evidenziato anche un altro aspetto: «la tendenza razionale» agisce su un piano superiore e con una differenza basilare rispetto agli altri appetiti – almeno se si arriva a riconoscere l'*analogia* e il fronte propriamente ontologico – tanto che è caratterizzata dal fatto di essere “capace dell'infinito”. Essa è infatti capace di intenzionare e di approssimare il medesimo infinito in un modo sempre più attivo e perfezionato. In effetti tale tendenza da una parte è limitata, in quanto caratteristica essenziale di un agente imperfetto, ma dall'altra parte non ha limiti «al di qua del fine che esaurisce il "desiderabile"» o, se si vuole, «del bene che esaurisce la bontà». Questo comporta un'implicazione non indifferente. Quale? «L'unica forma specificatrice» che lascia aperte e sostiene «tutte queste possibilità» può essere soltanto la forma più universale e inclusiva: «*l'ens qua tale*»⁶⁴.

Che cosa significa? «La nostra natura intellettuale, prima di ogni atto elicito, *deve* dunque presentare in sé», alla base dell'«unità correlativa» degli «atti primi» delle due essenziali facoltà, quella «condizione *a priori*» – che è necessariamente «formale» ma per altro verso è definibile come «dinamica» – che si declina appunto in quella «capacità» che è anche «desiderio», «ugualmente illimitati, dell'*essere (ens)*». Dobbiamo riconoscere ancora una volta che nel limite ontologico del soggetto non può quindi non aprirsi la via per l'illimitato.

Nella misura in cui possiamo tornare a rimarcare che nel relativo si può trascendentalmente scoprire la traccia dell'Assoluto, si può ripetere pure che in questa dimensione trova autentico fondamento il rilievo per cui, dato il condizionato, è dato ad un tempo l'incondizionato. Possiamo anzi provare a fornire una scansione più fruibile in termini critici. Quando l'intelletto incontra un dato, ciò avviene sotto le due condizioni illustrate: 1) la forma essenziale che funziona da prima «mozione», naturalmente «formale», per quanto concerne l'oggetto rispetto all'intelligenza e che configura il dato stesso; 2) «l'impulso permanente» verso il fine in cui si traduce l'appetito naturale del soggetto. Quando si passa dalle condizioni all'atto secondo, la determinazione particolare viene sussunta in modo effettivo e ciò può avvenire non tanto per la sua individualità spazio-temporale, indubbiamente importante, bensì in virtù della categorialità ovvero dell'intelligibilità nella forma e quindi, in ultima istanza, «nella forma universale dell'*ens*».

Attenzione: questa – è bene sottolinearlo – non si vuole configurare come idea innata (completa o iniziale che sia) ma come la presenza virtuale, di volta in volta intenzionata e realizzata, della totalità e dell'unità di tutte le determinazioni possibili. Proprio in questa fase operativa si delinea nella coscienza un «oggetto», un “vero”, un elemento mentale ovvero una rappresentazione recepita «nella forma naturale dell'intelligenza»; su questa base, e grazie all'attuazione portata a compimento dalla facoltà dinamica, tale elemento assume in pieno la sua dimensione di «nuova specificazione» e può costituire un ulteriore punto di partenza formale.

⁶³ *De malo*, q. 6, citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 403 [p. 345].

⁶⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 403-404 [p. 345].

In realtà, da questo stesso ultimo momento, «la spinta dell'appetito» – come aspetto della tendenza inevitabile all'essere – non è più separabile dall'azione consapevole del soggetto e può essere definita «propriamente» e non solo virtualmente «volontaria». In questo senso si dice appunto che l'azione si effettua «*secundum bonum ab intellectu cognitum*». In un momento successivo e affine, quello riflessivo in senso proprio, l'oggetto «buono» rivela a livello formale e completo anche la propria natura trascendentale ovvero le stesse condizioni di possibilità della sua conoscenza. Tale comprensione del noumeno e cioè, nello specifico, dell'«appetibilità» apriorica permette alla volontà di regolarsi, in modo più autentico, sulla rappresentazione della bontà dell'oggetto e in ciò emerge «la possibilità prossima» di un vera deliberazione⁶⁵.

Siamo così arrivati a un'ulteriore conclusione. La «riflessione intellettuale» porta a coscienza anche «l'appetibilità» sottesa alla conoscenza stessa, da intendersi come «bene per il soggetto», e quindi quell'«appetito razionale» che implementa la necessaria tendenza dell'intelligenza – da cui esso scaturisce – all'assimilazione oggettiva («naturaliter homo vult [...] cognitionem veri, quae convenit intellectui»⁶⁶) e rende il soggetto «capace di comandare formalmente» e propriamente («*sub ratione boni*») «l'operazione intellettuale». Naturalmente il processo di conoscenza e la generale dimensione gnoseologica si compongono anche di ulteriori passaggi, ma questi sono i caratteri logico-ontologici fondamentali.

Si può poi fornire una sintesi dei risultati a livello mentale. I fini relativi e le specificazioni particolari rappresentano l'«habitus» ovvero la «seconda natura» che si configura nell'attuazione, estesa tra atto primo e secondo, delle nostre facoltà spirituali; per la stessa ragione si può anche sostenere che essi costituiscono il nostro perfezionamento mentale e che contemporaneamente – si pensi al rapporto tra intelletto agente e intelletto possibile – misurano la *diminuzione* della potenzialità-indeterminazione delle facoltà nella loro componente modificabile.

Una precisazione prudenziale. «Una teoria puramente *logica* dell'intellezione *in quanto tale* può prescindere» dalla trattazione della contingente esperienza vissuta, mentre quest'ultima deve certamente rientrare in una generale «teoria *psicologica*». Mediante questo riferimento si intende naturalmente rifarsi alla psicologia *filosofica* e, in particolare, a quella sezione della filosofia che è più attenta alle disposizioni sia speculative sia pratiche in quanto «*effettivamente*» concatenate. Stando al presente caso e per quanto il quadro non sia avulso dalla trattazione, non è tuttavia indispensabile scendere nei dettagli dell'attuazione; si deve però porre davvero attenzione alle «condizioni essenziali, necessarie e sufficienti, della conoscenza oggettiva *in quanto tale*»⁶⁷.

2.3. Dalla dimensione trascendentale all'analogia

Sempre la prudenza ci spinge soprattutto a richiamare l'attenzione in particolare su alcune delle questioni portanti emerse in precedenza – a livello linguistico, metodologico e teoretico – per emendarle da eventuali obiezioni e sviluppare alcuni punti lasciati parzialmente in sospeso. In grande sintesi esse pertengono all'*esercizio*, alla *determinazione*, alla *reciprocità* e a *Dio*.

La questione *dell'esercizio*. Ci siamo riferiti spesso al dinamismo intellettuale e abbiamo visto che tutto ciò che «nell'attività intellettuale» è caratterizzabile come «movimento» – movimento che avviene nell'orizzonte dell'assimilazione infinitamente propagantesi verso la Verità, verso l'autentico e integrale infinito che è «fine ultimo dell'intelligenza» – si rapporta

⁶⁵ Cfr. *ibi*, p. 404 [pp. 345-346].

⁶⁶ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 404 [p. 346].

⁶⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *C. La causalità reciproca dell'intelligenza e della volontà nell'intellezione. Relazione reciproca degli atti primi dell'intelligenza e della volontà*, pp. 396-405 [pp. 339-347].

in modo strutturale all'ordine della causalità finale e «all'*esercizio*». Come abbiamo mostrato, questo è l'«*appetito razionale*», il quale si caratterizza «sia come appetito naturale», *subito* a causa del rapporto trascendentale tra il soggetto e l'oggetto, «sia come volontà propriamente detta»; per quanto però la sua presenza debba essere ammessa, almeno per gli aspetti presentati, non è stato facile descriverne il ruolo nella ragione in generale.

In effetti già il rigore speculativo di Tommaso d'Aquino gli impedisce di sfruttare un concetto come quello di «volontà naturale» – epistemologicamente molto sfumato e per alcuni aspetti più dipendente dalla dimensione dell'intelligenza che da quella della volontà – dal momento che può risultare ossimorico. D'altra parte dovremmo aver fornito più di un'idea circa la problematicità del parlare di volontà in un senso autentico prima dell'acquisizione della consapevolezza e del darsi della possibilità di scelta. Comunque Maréchal ritiene che eventualmente anche questo concetto – almeno nel senso indicato di condizione pre-volontaria del movimento verso l'oggetto e in quanto immediatamente connesso al livello trascendentale dell'intelligenza – possa essere un termine utile in alcune circostanze; di fatto risulta pure esplicativo nella misura in cui lo si associa a quelle considerazioni proporzionali che aggrega in sé: «*voluntas ut natura*» e «*voluntas ut ratio*» oppure «*voluntas ut potentia*» e «*voluntas ut actus*»⁶⁸, «*inclinatio naturalis secundum voluntatem*»⁶⁹.

In effetti se una «potenza operativa» è per un verso «sempre in "atto primo"», cioè deve possedere delle condizioni reali per la sua attuazione, allora la volontà nella sua dimensione di *potenza* può indicare «l'inclinazione naturale» e quindi «l'intenzione prima» verso il bene e il fine ultimo. Da una parte occorre comunque il concorso previo dell'intelligenza; dall'altra parte questa prospettiva di inclinazione porta comunque ad affermare che la volontà ha una sua dimensione specifica e che la volontà in quanto «natura» è nell'ordine elicito, ma non nel pieno, nel senso che compare alla sua origine come «*volizione* portante» verso l'oggetto, come aspirazione di un soggetto non (ancora) deliberante⁷⁰. In sintesi: «la tendenza appetitiva» non è una semplice aggiunta e si costituisce sul legame trascendentale tra soggetto e oggetto; per alcuni versi è questo stesso legame che non può non essere movente e che, in questo frangente, non può non portare il soggetto verso l'ente come bene. Tale mozione trova la sua dimensione nel versante dinamico dell'attività intellettuale, cioè in «una volontà di natura» che è universalmente valida per le operazioni intellettuali.

La questione *della determinazione*. Ci siamo riferiti spesso anche alle svariate articolazioni analogiche della forma. In questo frangente abbiamo sostenuto che tutto ciò che nell'attività intellettuale è caratterizzabile come «*determinazione*» – come forma in quanto atto ovvero come «*specificazione*» reale rispetto all'indefinito desiderio che spinge verso il Bene, verso la totalità della bontà in cui la volontà trova il suo senso – si rapporta naturalmente all'ordine della causalità «formale» e della ricezione specificante. Quelle determinazioni formali dell'appetito razionale, che risultano essenziali sia per il darsi dell'appetito stesso («volontà» naturale) sia per l'esercizio della volontà «elicitata», sono proprie dell'intelligenza: l'inclinazione e la tendenza che costituiscono il fondamento della volontà sono infatti determinate nella forma intellettiva di base e in quelle perfezioni formali successivamente guadagnate. «Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam [...]. Unde inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio et in proprio subjecto»⁷¹.

L'intelligenza quindi si presenta «come forma, sia naturale che intenzionale», alla base della finalità sia *passiva* sia *attiva* del soggetto: è l'attualità determinata alla base del dinamismo e apre alla ricezione trascendentale ovvero spinge alla ricerca dell'oggetto. Per

⁶⁸ *S. Th.*, III, q. 18, a. 3 e I-II, q. 8, a. 2 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 406, n. 1 [p. 347, n. 10].

⁶⁹ *S. Th.*, I, q. 60, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 406, n. 1 [p. 347, n. 10].

⁷⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 406, n. 1 [pp. 347-348, n. 10].

⁷¹ *S. Th.*, I, q. 87, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 407, n. 1 [p. 348, n. 11].

rendere meglio ragione di questi guadagni abbiamo dovuto insistere sull'orizzonte analogico e riferirci alla questione della *partecipazione*; anzi, la riprenderemo brevemente in questa stessa disamina finale. Al di fuori di una simile modalità inquisitiva, in effetti, diventa difficile superare le aporie del kantismo senza tentare la strada dell'idealismo.

Per il momento ricordiamo brevemente la soluzione: lo stesso «atto creatore» di Dio ha costituito la determinazione di questa natura nella sua forma e, nel sostenere nell'essere tale forma, ha fornito quell'«impulso originario» che rende tale il soggetto, che lo permea e che, successivamente, si converte nella «volontà propriamente detta».

La questione *della reciprocità*. Da tutto ciò dovrebbe risultare più comprensibile anche un altro principio a cui ci siamo più volte richiamati con Maréchal e che vorrebbe essere una risposta alle divisioni riscontrate da Kant: «voluntas et intellectus mutuo se *includunt*»⁷². Tuttavia è comunque opportuno riportare ancora una volta, e almeno per un momento, l'attenzione sul livello *analogico* di fondo e rimarcare alcuni punti che potrebbero dare qualche difficoltà in una prospettiva solo critico-trascendentale. Un essere intellettuale, come tale, deve necessariamente essere una sostanza spirituale – una persona in senso proprio ovvero una realtà attivamente aperta alla totalità in forza della semplicità della sua natura – ma se non è “puro spirito” non può essere contraddistinto solo da intelligenza e volontà.

Si deve allora riconoscere che, nella dimensione sinolica umana, «la mozione iniziale» all'esercizio, per essere tale, non deve riguardare solo l'attuazione piena della determinazione intellettuale (fornita dall'intelligenza) «ma anche tutte le *altre* potenze» della stessa essenza; per questo è possibile parlare di una forma di ««appetito naturale» proporzionato» a ciascuna; «*Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est [in sensitivis] appetitus animalis consequens apprehensionem [...]*»⁷³. In sintesi: nel suo aspetto di «dinamismo» l'appetito in questione è unitario, come unitaria è l'intelligenza, ma in una realtà sinolica esso possiede delle diramazioni, in forza di forme più specifiche per le varie potenze, grazie alle quali si declina.

Se si tenesse presente ciò, inoltre, dovrebbe essere possibile comprendere la gerarchia interna delle facoltà e dipanare più facilmente le eventuali ambiguità generate da un concetto come quello di «volontà naturale» usato nel senso di «appetito naturale». Mediante la prima espressione infatti, pur nella ricordata difficoltà interpretativa, si vuole indicare più precisamente l'appetito in quanto antecedente della volontà vera e propria e, soprattutto, in quanto «proporzionato all'oggetto formale dell'intelligenza»; forse si potrebbe pure rimarcare che questa volontà *universale* è davvero “naturale” nella misura in cui essa racchiude tutti gli appetiti delle diverse potenze ovvero sta a significare la loro tensione originaria⁷⁴.

Il dinamismo di queste potenze più circoscritte, in effetti, è dipendente dalla natura del soggetto, come essenza operante, e quindi è 1) essenzialmente determinato dall'attualità della forma ed è anche 2) «ordinato per natura» (appunto) «al fine della volontà». «*Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem movet potentias quae respiciunt fines particulares*»⁷⁵.

La questione *di Dio*. Questo «appetito naturale» generale che dipende dall'essenza dell'oggetto (fronte oggettivo) e dalla tensione del soggetto (fronte soggettivo) è dunque da

⁷² *S. Th.*, I, q. 16, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 407 [p. 348].

⁷³ *S. Th.*, I, q. 80, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 407 [pp. 348-349].

⁷⁴ Una certa attenzione epistemica e logico-linguistica di Maréchal, per quanto non sempre lineare negli esiti, non è sfuggita alla considerazione di Chen. Egli infatti ha notato che, per evitare sia la separazione («sostanziale») sia la confusione tra intelletto e volontà, Maréchal tende a sottolinearne sia il legame sia la distinzione e arriva a prendere parzialmente le distanze da concetti ed espressioni di cui pure riconosce una utilità – come “volontà naturale” – nella misura in cui possono ingenerare perplessità. M. Chen, *Conditions a priori*, cit., p. 30.

⁷⁵ *S. Th.*, I, q. 82, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 408 [p. 349].

intendersi come «intellettivo» in quanto fonda tutto «il dinamismo» proprio «di una forma» spirituale verso un'altra forma. Naturalmente ciò sottintende che l'«intelletto» in quanto struttura formale può e deve essere considerato «la forma» (originaria) di tale appetito ovvero di tutto il «dinamismo» spirituale. In tale prospettiva dovrebbe risultare leggermente più chiaro come è possibile comporre questi fattori principali, nell'orizzonte umano, pur senza obliare la «distinzione *reale*» tra intelligenza e volontà. Proprio da questo guadagno, inoltre, è possibile e anzi necessario procedere oltre, al fine di rendere compiutamente ragione di questo collegamento tra le due facoltà principali di un soggetto; per compiere questo passo occorre però percorrere quella verticale metafisica, propria del *logos*, che traspare dall'orizzonte dell'analogia, in generale, e da questi aspetti trascendentali in modo peculiare⁷⁶.

D'altra parte è stato più volte affrontato il tema dei diversi livelli di idealità e di realtà, e del loro fondamento, e in questo caso il discorso non può che rendersi di nuovo necessario. Siamo infatti arrivati a sostenere che Dio deve essere considerato *Identità* di intelligenza e volontà – oltre che Identità di essere ed essenza nonché di essere e azione – e abbiamo visto che il motivo di ciò è da cercarsi appunto nel fatto che gli elementi di cui facciamo esperienza non sono autonomi e perfetti e non possono essere spiegati se isolati e lasciati nello loro 'non-sussistenza'. Solo in virtù di questi aspetti dell'essere divino si salvaguarda l'incontraddittorietà del reale contro i problemi posti dalla contingenza e dall'imperfezione; in altri termini solo in questa dimensione trova vero senso e vera conclusione la ricerca dell'incondizionato e dell'infinito e, cioè, quella ricerca del fondamento che secondo Maréchal è propria e contraddistintiva di un ente intelligente.

In sintesi: questa indagine non può non risolversi in una dimostrazione o, se si vuole, in un'argomentazione inferenziale che renda ragione del reale esperito in forza del superamento della stessa realtà finita; proprio le modalità di questo superamento vorrebbero suggerire un correttivo all'impostazione di Kant. Nello specifico la dimostrazione in oggetto parte dalla considerazione del trascendentale – inteso al modo classico ovvero, per intenderci, della quarta via tomista – e quindi dalle questioni che pertengono al rapporto tra verità e bontà, da una parte, e a quello tra forma e finalità, dall'altra parte, fino a inserirsi in una problematica anche più ampia: è la apparente contraddizione (o incompatibilità) che si riscontra nelle prime riflessioni circa le condizioni dell'esperienza e che *permane* almeno fino a quando non si trova un assoluto d'essere.

Perché? In quella che risulta poi essere la realtà creata, la distinzione dei due poli dell'unitaria attività spirituale (intelligenza e volontà) non è solo di ragione, come si è mostrato, e proprio questo rende inevitabile, ancorché difficile, cercare di stabilire priorità e reciprocità; è anzi a causa delle opposizioni relative – e delle dicotomie che nascono dalla limitazione intrinseca delle facoltà – che non si può non cercare una causa in cui risolvere la disparità, una causa trascendente e *analogica*. In sostanza, non si può non cercare almeno implicitamente la Causa creatrice, la quale da una parte risulta differente dal piano esistenziale di partenza, almeno nel senso che è *altra* ed è capace di risolvere in pieno l'apparente contraddizione, e dall'altra parte somigliante almeno nel senso che è appunto causa ed è realmente partecipata dalle entità soggettive.

A proposito della stessa questione occorre però avere presente un altro sotteso guadagno e forse è bene proporre un rilievo importante in senso prudenziale. Se nella configurazione umana di queste due potenze, come ricordato, si dà una «distinzione reale» e una caratterizzazione attraverso diversi gradi *analogici* in senso logico-ontologico, ciò non significa che essa designa per ciò stesso quella radicale differenza che si riscontra tra «*res*» e «*res*» o tra «*quod*» e «*quod*»: si dà effettivamente una diversità, ma (solo) nei termini di un'effettiva «opposizione relativa» tra «*quo*» e «*quo*». Che cosa significa? La potenza attiva

⁷⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 408 [p. 349].

implica in modo strutturale «l'agente» che («*id quod*») opera, ma non si identifica con questo bensì solo con una sua «funzione» («*id quo*»): essa è certamente reale, ma non come una sostanza ovvero come una realtà a sé. Per questo anche tale differenza, pur reale, non rende impossibile il darsi di una unità e persino di identità di base, ad un altro livello, tanto che per alcuni versi, anzi, le implica.

Nello stesso Essere di Dio, quindi, possiamo comunque distinguere tra «esercizio» e «specificazione» ma dobbiamo tenere presente che questi concetti non configurano mai realtà autonome e che ciò vale a maggior ragione nell'essere semplicissimo; queste (e altre) distinzioni rientrano a pieno titolo nella rimarcata predicazione analogica e ne seguono le varie configurazioni. In definitiva «in Dio» si perde il citato senso oppositivo o, almeno, il senso oppositivo reale proprio della dimensione relativa: nell'essere trascendente i due fattori citati «sono identici» come sono identici – lo ribadiamo ancora – sia l'essenza sia l'essere e, per essere ancora più in linea con la presente questione, l'«operari» e l'«esse»; se da un lato si può pure parlare di distinzione e di opposizione, dall'altro lato ciò è possibile solo a livello di ragione. In sintesi: nel piano dell'essere immanente le due «funzioni» sono certamente «inseparabili», e compenetrantesi, ma anche «realmente distinte» a motivo della loro limitazione e della loro opposizione relativa; proprio questo spinge a cercare la causa di loro stesse e del loro rapporto in prima istanza nell'unità del soggetto (o, se si preferisce, della persona) e in ultima istanza nell'Unità del Soggetto che costituisce la loro Identità fontale⁷⁷.

Questa breve rimodulazione sintetica dovrebbe aver ulteriormente chiarito alcuni dubbi circa i punti citati. Prima di passare definitivamente alla sezione successiva, può comunque essere utile seguire ancora la riflessione di Maréchal nel tentativo di dipanare meglio il quadro e, cioè, di approfondire una connotazione emersa in alcune questioni.

Si deve infatti notare che la distinzione di intelligenza e volontà è caratterizzabile – ed è stata caratterizzata – in un modo piuttosto articolato. Partendo da un punto non eccessivamente generale, si può affermare che, alla stregua di ogni facoltà che può essere fatta rientrare nell'alveo conoscitivo, anche e soprattutto l'intelligenza «*ha il suo proprio atto*». Tale atto dell'intelligenza non è limitato al risultato, all'attuazione della forma del dinamismo per l'appetito speculativo o pratico: il risultato intellettuale infatti comprende intelligenza e volontà, ma abbiamo evidenziato che ciascuna delle due ha una sua propria dimensione di atto primo e una sua peculiare realizzazione (in atto secondo). L'atto dell'intelligenza deve avere per l'appunto una connotazione apriorica, in atto primo appunto, rispetto alla vera e propria realizzazione e tradursi in una dimensione peculiare: in questo senso si deve riconoscere che l'atto intellettuale come configurazione propria dello spirito è primariamente «immobile e luminoso», è manifestazione di una partecipazione peculiare e, in questo senso, è diretta creazione «dello splendore intimo dell'intellezione sussistente».

Potrebbe sembrare un discorso già affrontato, e per alcuni versi lo è, ma mira a spiegare meglio il rapporto tra il problema della priorità-reciprocità di intelligenza e volontà e la già sfruttata distinzione tra intelletto agente e intelletto possibile. Senza chiarificazioni di questo genere, difficilmente si potrebbe uscire dalla riduzione kantiana del soggetto alla funzione dell'io-penso e dalle aporie implicite. Il citato rapporto vede infatti l'intelligenza configurarsi nell'intelletto agente come atto primo e nella realizzazione dell'intelletto possibile come atto secondo. L'atto dell'intelligenza insomma ha una sua dimensione e una sua realizzazione ovvero non può darsi solo nella tensione racchiusa nell'idea di un fine posseduto; questo atto considerato nella sua *interezza* è per altro la *coscienza*, almeno per come si caratterizza in quanto «*cognitio in actu secundo*».

Certo, si potrebbero pure fare diverse osservazioni sul tema della coscienza. Limitandoci qui a una obiezione significativa, potremmo notare che comunque la coscienza – anche se

⁷⁷ Cfr. *ibi*, p. 408 [p. 349].

intesa solo sul fronte dell'*intelligenza* e quindi senza indicare una presa di coscienza *volontaria* – si dà in una sorta di (ossimorico) incompleto compimento ovvero rimanda a un atto secondo: può rappresentare un passaggio e una parzialità di una tendenza. Questa condizione rimanda anzi alla compenetrazione di intelligenza e volontà; essa tuttavia non esclude il fatto che l'intelligenza come radice dell'autocoscienza «non si confonde» con questo risultato e quindi non ha bisogno della tendenza (volontaria).

Perché? Nella coscienza pura, o meglio nella sua radice, non vi è tanto una tensione e neppure un «riposo» – dal quale la stessa coscienza può però nascere a livello procedurale – bensì la «trasparenza» propria di una «forma "immateriale"». In altri termini: si tratta di una (quasi ossimorica) «riflessione immediata», per quanto limitata e non meglio definibile, «della forma su se stessa»; è quella condizione di *autotrasparenza* che da un lato trova piena realizzazione successivamente e che dall'altro lato deve essere presente da subito ovvero deve caratterizzare l'intelligenza in sé. Questa 'riflessione', infatti, non è la normale riflessione ma è l'immediata traduzione della stessa *presenza* logico-ontologica a sé: il suo livello corrisponde all'*analogia* dell'essere e, nel caso specifico, dell'essere spirituale – tanto più un essere è spirituale tanto più è *trasparente* a se stesso – e vale come «reditio ad seipsum» in quanto è l'espressione diretta del «subsistere in seipso»⁷⁸.

Questa proprietà costitutiva «della *coscienza*» è quindi originaria e inevitabilmente «incomunicabile»: è l'unità dell'essere spirituale come immediata presenza a se stesso. Alla fine essa esprime l'attuazione in noi dell'«ordine della causa formale» in proporzione ovvero in modo *analogo* a quanto avviene per «il *possesso*» rispetto all'«ordine della causa finale». Anzi, la conoscenza oggettiva non potrebbe darsi davvero senza la coincidenza delle due distinte connotazioni, «coscienza e possesso», come non potrebbe darsi senza l'attuazione sia formale sia dinamica dell'intelligenza e della volontà.

In questo senso la coscienza può essere concepita come «il compimento» del possesso «in una facoltà speculativa», a fronte della presenza del soggetto a se stesso, *analogamente* a come il raggiungimento è il compimento della presenza, il ritrovarsi del soggetto nel fine, in una facoltà pratica. Anche sotto questo profilo l'intelligenza è dunque sempre connessa e sempre distinta dalla volontà: in ciò che ha di «*interamente* irriducibile» all'appetito, quello che l'intelligenza attua o concorre ad attuare rispetto a un oggetto immanente non è più (semplicemente) l'assimilazione «ontologica e formale» con la sua caratteristica (ma ancora da compiere) dinamicità – cioè l'attività per quanto concerne l'aspetto metafisico-formale basilare – ma (addirittura) «una certa perfezione» relativa della coscienza come atto. Che cosa significa? L'intelligenza attua, nello specifico, una sorta di «emanazione» completamente «interiore», una riproposizione della «forma assimilante» con la propria identità (intelletto agente e attuante) nella «forma assimilata» (intelletto possibile e attuato).

Siamo così giunti ad una conclusione più completa di questa sezione sull'intreccio di intelligenza e volontà nella prospettiva del *logos*. Nella metafisica tomista, che Maréchal propone in risposta alle questioni lasciate in sospeso dal kantismo, la verità e il bene hanno infatti un «legame necessario» in un orizzonte *analogico* e ciò non può che valere per il rapporto tra l'aspetto dinamico e quello speculativo dell'intellezione. La diversa priorità si riscontra a seconda dell'ordine considerato: l'oggetto conosciuto è tale perché raggiunto speculativamente e volontariamente, ma tutti i suoi caratteri – ovvero quelli che lo rendono «oggetto», noumeno, e non solamente «questo oggetto» al modo di un dato sensibile – devono essere in continuità trascendentale con le capacità del soggetto e con la natura dello stesso. In sostanza tali caratteri essenziali devono attenersi alla forma ed essere anzi «preformati», nel

⁷⁸ Cfr. *ibi*, pp. 408-409 [pp. 349-350].

soggetto, rispetto alla fase propriamente «assimilatrice» dell'«atto cosciente»; ci deve insomma essere un rapporto tra gli atti primi precedente a quello tra gli atti secondi⁷⁹.

Si potrebbe tentare di fornire un suggello con un'immagine particolare. La «vera speculazione» indica «luce», ma non solo nel senso di un'illuminazione progressiva che va di pari passo con un possesso sempre maggiore di conoscenze, bensì anche nel senso di auto-coscienza illuminante e «immobile». Pur rifiutando ogni forma di innatismo, infatti, questa continua presa di coscienza può sussistere (per alcuni aspetti essenziali) e continuare a illuminare sempre più l'oggetto solo in forza del fatto che vi sono strutture a priori; proprio in questo senso l'oggetto già formalmente immanente e differenziato non viene modificato dalla speculazione ma per certi versi elevato e *verificato*. Alternativamente si potrebbe forse dare conoscenza del dato o di questo oggetto – la questione accennata in precedenza, che però qui non affronteremo – ma non si potrebbe andare al di là del fenomeno, non si potrebbe dare la conoscenza «dell'oggetto *in quanto oggetto*».

Resterebbe da finire di decifrare il rapporto tra «l'esercizio del dinamismo» e «la *qualità dell'oggetto*» («in quantum aliud») ovvero come forma “altra” nella forma immanente emergente dalla coscienza⁸⁰. Proprio questo passaggio ci spinge però verso un percorso che

⁷⁹ A proposito di questa ampia questione si possono segnalare contributi critici di varia prospettiva. Una lettura leggermente sbrigativa come quella di R. Kremer, che si preoccupa di mantenere (molto) ben distinti intelletto e volontà, porta a chiedere a Maréchal «cosa ci sia in comune tra intelligenza e volontà» e a suggerire di porre la finalità «nell'esame della sicurezza delle nostre facoltà». R. Kremer, recensione a *Cah V*, in «Revue Néoscholastique de Philosophie», 28 (1927), p. 475-478. A una linea più prudente appartiene A. Guggenberger, il quale tuttavia (almeno in un primo tempo) teme che Maréchal abbia legato troppo strettamente intelligenza e volontà; preferisce fare a meno del dinamismo dell'intelligenza – che pure dovrebbe essere riconosciuta come atto e attività – nell'assicurare «la portata realista della conoscenza». In realtà il rischio di confusione tra le due caratteristiche dello spirito si riduce notevolmente se si considera anche il lato oggettivo del legame trascendentale tra intelletto e realtà; l'autore tuttavia sembra vedere sul fronte soggettivo un'eccessiva vicinanza. A. Guggenberger, *Zwei Wege zum Realismus. Ein Vergleich zwischen Nicolai Hartmanns 'Erkenntnisponderanz' und J. Maréchal Erkenntnisdynamismus*, in «Revue Néoscholastique de Philosophie», 41 (1938), p. 47. M. Holstein attua una lettura diversa e un'adotta una linea particolare. Egli preferisce fare a meno del contributo del kantismo, ma allo stesso tempo riconosce la sensatezza del tentativo di conciliarlo con il realismo. Lo snodo problematico sarebbe rappresentato dal fatto che in questo modo – contrariamente all'intento esplicito di Maréchal – si rischierebbe di distinguere troppo nettamente intelligenza e volontà, ovvero di separarle direttamente, e inoltre di accettare «il primato della ragion pratica», «dissociando troppo la vita pensante da quella agente, la conoscenza dal bene». M. Holstein, *Scholastique et problème critique*, in «Revue de Philosophie», 4 (1933), p. 541. Occorre però considerare almeno un'altra interpretazione. All'interno del suo articolato saggio Lebacqz sottolinea che, per distinguere meglio tra intelletto e volontà, in Maréchal viene individuato anche un ordine degli atti secondi, il quale non casualmente prevede quello intellettuale come condizione di quello volontario. J. Lebacqz, *Le rôle objectivant*, cit., pp. 252-254. All'interno del discorso sulla funzione oggettivante la spiegazione dell'autore è certamente fondata e anche coerente con la prospettiva sugli atti primi. L'unico appunto che forse si deve levare è la necessità di un ulteriore approfondimento; per alcuni versi, per esempio, sembrerebbe che si sostenga una successione quasi temporale quando si considera la giunzione tra un giudizio di tipo determinante e uno di tipo riflettente. Occorre per converso sostenere la tesi appena ricordata della distinzione degli atti secondi contro critiche di segno opposto e, altrettanto sicuramente, quella della non distinzione 'reale' delle facoltà corrispondenti – si badi: solo nel senso di non-distinzione 'sostanziale' e non in quello di riduzione dell'una all'altra – onde evitare sia gli eccessi dell'intellettualismo sia quelli del volontarismo. Forse, per salvaguardare l'unità degli atti-azioni nell'atto-soggetto, non è neppure necessario considerare gli atti primi sempre e comunque insieme agli atti secondi; questo è certo un passaggio operativamente importante ma, per alcuni versi, è possibile superarlo e limitarsi a considerare sia la distinzione effettiva sia la basilare convergenza tra gli atti primi. Infatti già a questo livello si denotano una diversità-giurisdizione come pure una unità-reciprocità; questo si riverbera sulla tensione 'etica' generale, la quale viene riconosciuta come sussiste pur sempre a partire da un orizzonte di conoscenza.

⁸⁰ Cfr. J. Maréchal, PdM, V, cit., *C. La causalità reciproca dell'intelligenza e della volontà nell'intelligenza. Unità e distinzione dell'intelligenza e della volontà*, pp. 405-410 [pp. 347-351]. Nel presente paragrafo si riprende quello snodo metafisico-trascendentale emerso già in precedenza a proposito della forma, del fine e del loro legame rispetto al soggetto; di conseguenza si ripresentano parimenti l'orizzonte analogico, sotto un altro rispetto, e il discorso su Dio come analogato principale. In questo caso infatti si cerca il fondamento dell'unità

non può non portarci in una dimensione messa tra parentesi dalla critica kantiana e quindi, per molti versi, da trattare a parte.

Come nota preliminarmente a questo passaggio, e come passaggio inevitabile in seguito a quanto appena ricordato, è bene precisare che occorre porre un minimo di attenzione all'eventuale radicalizzazione della concezione intellettualistica, rispetto alla filosofia tomista o filo-tomista, dal momento che essa potrebbe rendere imprecisa la delimitazione dei primati e in particolare di quello «della finalità naturale», nella conoscenza oggettiva, e conseguentemente di quella relativa priorità del «*bonum*» sull'«*ens*». Da una parte infatti è risultato evidente l'«ordine assoluto» e originario «di priorità» tra «gli attributi trascendentali dell'essere», indicato da Tommaso d'Aquino e ripreso da Maréchal, ovvero tra l'essere stesso, la verità e il bene: «Intellectus [...] per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde *primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni*»⁸¹. Dall'altra parte a tale ordine logico-ontologico, ovvero al livello metafisico e al suo «concatenamento *esplicito*» in noi, abbiamo affiancato quella complessa prospettiva, correlativa e inversa, da cui emerge l'importanza del fine come bene: il rapporto al fine ultimo («*bonum*») diventa in tal senso una condizione preliminare della intelligenza come «costituzione» dell'oggetto («*verum ens*»).

La concettualizzazione infatti non può non essere contraddistinta dalle due prospettive indicate. A) Una prospettiva «oggettiva». In questa emerge la priorità «*secundum rationem*», necessariamente *analogica* alla priorità logico-ontologica, tra conoscenze «in actu secundo»; «*Secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens [...]*». B) Una prospettiva *soggettiva*. Si badi: non si tratta naturalmente di una prospettiva arbitraria. In questa prospettiva si esprime la potenzialità della conoscenza soggettiva e l'ordine causale del suo dinamismo: «In ordine *appetibilem bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine intelligibilem est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilem, non autem quod sit prius simpliciter*»⁸².

In sintesi: il prospetto virtuale delle proprietà trascendentali nella coscienza corrisponde all'ordine metafisico, almeno per quanto concerne la conoscenza in quanto conoscenza formale dell'oggetto, ma è inversa sotto un altro rispetto ovvero per quanto concerne la conoscenza in quanto dinamica conoscitiva del soggetto. Secondo quest'ultimo profilo in effetti l'ordine coscienziale è da considerarsi non tanto nella sua caratteristica di *rispecchiamento* quanto in quella di *prodotto*: esso sta all'ordine metafisico come l'effetto sta alla causa e di fatto gli stessi effetti conoscitivi – nella misura in cui «*Quod primum est in causando, ultimo est in causato*»⁸³ – si sviluppano in modo contrario alle virtualità causali.

Ma quale dovrebbe essere il principio di tale rovesciamento? In senso assoluto senza l'essere e la sua intelligibilità non vi potrebbe essere il bene, il quale li implica e pertanto

dell'intelligenza e della volontà in seguito al rilievo circa il loro collegamento e la loro distinzione. Nella sostanza ci troviamo di nuovo di fronte a uno di quei rilevanti passaggi (del *Cahier V*) dove, secondo l'autore, è possibile rintracciare – come soluzione da un punto di vista metafisico – una prova dell'esistenza di Dio. Se non si oblia l'eredità tomista ovvero, per esempio, la dottrina dell'atto, quella del principio di identità (e di non-contraddizione) e quella dei gradi, allora la scansione proposta nel testo dovrebbe facilitare l'acquisizione dei passaggi essenziali. Da una parte si considera (1) l'esercizio del dinamismo intellettuale e il suo rapporto alla causalità finale; dall'altra parte si considera (2) la determinazione dell'attività intellettuale e il suo rapporto alla causalità formale. Attraverso questi rilievi si giunge a considerare la condizione di possibilità (3) della reciprocità tra il volere e l'intelligenza per spiegare sia la diversità sia la contiguità degli effetti da cui si è partiti. Infine, appunto, si può e si deve giungere (4) a Dio, come Identità di Intelligenza e Volontà, per fondare questa unità di facoltà (nel soggetto) e per rendere ragione sia della loro capacità infinita sia della loro esistenza limitata. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

⁸¹ *S. Th.*, I, q. 16, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 410 [p. 351].

⁸² *S. Th.*, I, q. 16, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 411 [p. 352].

⁸³ *S. Th.*, I, q. 5, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 411 [p. 352].

rivela la loro precedenza, ma tale bene indica pure un compimento ovvero una ‘relatività’ compiuta: esso insomma costituisce per un verso una condizione basilare e per un altro il risultato di una relazione integrale. Si consideri la stessa relazione causale di base: il bene sta all’inizio sia come causa esterna (finale) sia come effetto virtuale e sta alla fine come effetto completo (reale e ideale). La «*ratio boni*» si manifesta dunque dopo la «*ratio entis*» e la «*ratio veri*» per due diversi ordini di motivi. Da una parte A) in senso assoluto, ovvero nella struttura essenziale e formale, la *ragione del bene* è successiva alla *ragione dell’essere* e anche a quella del *vero*; non si può negare la maggiore vicinanza di essere e vero rispetto a essere e bene, almeno se si pensa sia alle riflessioni circa la forma propria dell’essere – la quale è principio di realtà e quindi di verità metafisica – in quanto causa logico-ontologica prettamente interna sia alla precedente trattazione sulla diversa priorità di intelligenza e volontà rispetto alla realtà in quanto intelligibile e desiderabile. Dall’altra parte B) in senso relativo, ovvero nella dinamicità e potenzialità della coscienza, la «*mozione del fine*» non può non essere al primo posto, come «*condizione vissuta*» di tensione verso una finalità esterna da tradurre in *risultato* interno, e in tal senso precede la costituzione dell’oggetto in quanto «*essere*» ovvero essere ideale rispetto all’essere reale; per la stessa proiezione verso il risultato, tuttavia, essa diventa nota solo successivamente ovvero, secondo una specularità inversa, dopo il raggiungimento dello scopo; «*In causando bonum est prius quam ens*»⁸⁴.

La conclusione di questa precisazione propedeutica al passaggio successivo dovrebbe essere abbastanza chiara. L’essere in sé (con la sua intelligibilità) precede la dimensione causale prettamente esterna; l’essere causa a sua volta precede l’essere effetto, nel quale la causa si rispecchia. Il bene rientra in quest’ultima condizione; dal momento che l’effetto da una parte rispecchia la realtà e dall’altra parte rimanda mediatamente alla causa, allora il bene come causa precede la semplice realtà nell’acquisizione della conoscenza, la quale porta subito all’essere e al vero al modo dell’ordine assoluto, e verrà scoperto come effetto e appunto come bene solo successivamente e nell’ordine della relazione. Nella «*fase dinamica*» dell’intellezione, quindi, «*il rapporto al fine*» come bene può essere considerato precedente rispetto alla coscienza dell’oggetto («*in quanto tale*») *analogamente* a come la potenza – che in realtà non può mai essere solo potenza – ‘causa’ e ‘precede’ l’atto, o almeno il *suo* atto, nonostante sia l’atto a *causare* e quindi precedere logico-ontologicamente la potenza.

D’altra parte la necessità «*di una mozione naturale*», «*anteriore all’attività elicitata*» negli enti intelligenti, è ascrivibile a tutti gli agenti finiti «*in quo potentia praecedit actum*». Dovrebbe risultare ora maggiormente chiara l’importanza del «*fine assolutamente ultimo del divenire intellettuale*», considerando sia la questione del «*principio assolutamente primo*» sia «*la possibilità di un destino soprannaturale*»⁸⁵.

3. La natura del divenire intellettuale tra creazione ed escatologia

3.1. Il fine ultimo e il destino soprannaturale

Gli ultimi guadagni speculativi conseguiti potrebbero non apparire come grandi novità, ma non dovrebbero essere sottovalutati. Tralasciando alcuni dettagli specifici, dovremmo essere riusciti a chiarire, percorrendo l’argomentazione di Maréchal, almeno alcuni concetti importanti: «*il fine ultimo del divenire intellettuale*» risulta iscritto «*nella forma naturale*» di «*questo divenire*» e «*la forma naturale oggettiva*» è espressa nel modo più proprio «*dal nostro concetto dell’«essere trascendentale» (ens qua tale)*»; si indica così l’essere nella sua

⁸⁴ S. Th., I, q. 5, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 411 [p. 352].

⁸⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., C. *La causalità reciproca dell’intelligenza e della volontà nell’intellezione. Un’obiezione*, pp. 410-412 [pp. 351-353].

essenzialità, nella sua totalità – e in tutti i suoi rapporti fondamentali – ovvero come *logos* che comprende sia il piano immanente sia (soprattutto) quello trascendente. Più precisamente, anzi, dovremmo essere riusciti a far riconoscere che «il fine ultimo e totale dell'intelligenza», misurato come tale dall'«oggetto formale» virtualmente illimitato della tendenza intellettiva (formale e dinamica), non può che essere trascendente: esso deve infatti sussistere *oltre* la nostra esperienza di partenza, deve essere *scevro* di limitazioni e rispondente all'*illimitatezza* intrinseca alla tensione al vero e al bene. In definitiva, come rimarcato in altre occasioni, ci si sta riferendo all'«oggetto trascendente» per eccellenza ovvero dell'«*Infinito sussistente*».

Per comprendere al meglio questa dimensione, abbiamo notato che l'autore incorpora alcuni rilievi desunti da Tommaso d'Aquino e, in particolare, dai principi precedentemente riportati. A) Gli «atti umani» ricevono la «specificazione» dal fine al quale tendono – non può esservi un'azione senza una sua dimensione conclusiva – nella misura in cui tale fine è connesso alla forma e agisce come causa⁸⁶. B) Esiste o, per altro verso, deve esistere «un fine ultimo dell'attività umana»; in alternativa questa sarebbe un'attività indeterminata in quanto ultimamente priva di una componente essenziale e configurerebbe una contraddizione in termini ovvero una non-attività; «[...] impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte»⁸⁷. C) Ogni «oggetto della volontà umana» è voluto in sé, ma questo è possibile «in virtù dello stesso fine ultimo» cui il soggetto partecipa; «Necesse est quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem»⁸⁸.

Possiamo ora aggiungere che Maréchal sottolinea la relazione tra «il fine ultimo dell'uomo» e l'esperienza «psicologica», arrivando a definire «la "felicità" in relazione al "fine"». La «"felicità" perfetta diventa» così l'elemento (psicologicamente) «rivelatore del «fine ultimo»» nella misura in cui marca l'«insufficienza» delle finalità intermedie e relative nell'appagare il desiderio spirituale; «*Res ipsa quae appetitus ut finis, est id in quo beatitudo consistit et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo*»⁸⁹; «*Beatitudo dicitur ultimus finis per modum quo adeptio finis dicitur finis*»⁹⁰.

Perché parlare di beatitudine e felicità? Il punto della questione consiste in un fatto già e più volte espresso: nella pienezza della sua *trascendenza*, il fine ultimo potrà anche restare irraggiungibile ma è approssimabile per *via analogica*; la questione della felicità come relazione al fine completa questo discorso sul fronte soggettivo. In questa prospettiva si può riuscire a spiegare, per alcuni versi in un modo paradossale, il rapporto di creazione: da una parte si esula dal campo della teoresi, considerato nella sua delimitazione, dall'altra lo si rivisita integrandolo con il discorso morale o, meglio, etico; questa negazione come superamento che conserva ci offre una modalità in più per superare i diversi limiti del creato. Che cosa significa? In questa prospettiva, che mette in campo il rapporto apriorico della persona con il dover essere e, quindi, rimanda alla norma reale ovvero alla realtà nella sua essenza, diventa più comprensibile il darsi della possibilità di recepire almeno «*negativamente*» la finalità assoluta.

Oltre a escludere da questo livello la felicità di derivazione più immanente, Maréchal concorda con Tommaso d'Aquino nell'arrivare ad affermare che neppure l'esercizio della virtù e neanche la scienza della speculazione possono appagarci totalmente. Una contemplazione puramente *umana*, per quanto suprema, presenta una certa finitezza e quindi un problema di adeguamento a proposito della «correlazione naturale dell'intelligenza e della volontà»; «*Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si*

⁸⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 412-413 [p. 353].

⁸⁷ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 413 [p. 353].

⁸⁸ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 413 [p. 353].

⁸⁹ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 413 [p. 353].

⁹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 413 [p. 353].

adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est *universale bonum*, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato [...]. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest [...]. *In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit*⁹¹.

La conclusione di questo rilievo dovrebbe apparire abbastanza scontata: soltanto l'essere infinito di Dio può «soddisfare pienamente le nostre facoltà» spirituali, soltanto l'autentico *logos* può renderci davvero ciò che siamo, e quindi «Dio» deve essere per l'appunto «il nostro fine ultimo». Sulla base di quanto dimostrato, in effetti, «Dio» in quanto Causa finale dell'essere costituisce «il fine ultimo di tutto ciò che esiste» a livello generale; se poi si considera la scala analogica intrinseca allo stesso essere, allora si può pure trovare una nota specifica: considerato nella sua natura di Fine, Dio è la *Perfezione* cui aspira tutto il creato; per quanto concerne il rapporto con l'uomo, tuttavia, si deve tenere presente che si sta parlando di perfezione spirituale e che il Creatore non può non presentarsi sia come *Verità* universale sia come *Bene* universale. Naturalmente si possono rintracciare numerose riflessioni – a partire dall'approfondimento delle classiche cinque vie, della quarta e della quinta in modo diretto, come pure di alcuni corollari – tuttavia il punto focale da non sottovalutare consiste nel fatto che Maréchal si avvale di guadagni rilevanti della dottrina tomista e del fatto che questi guadagni pongono delle domande al versante critico e non possono non essere considerati nelle loro principali implicazioni.

Ma quali sono i guadagni? Maréchal ricorda che Tommaso d'Aquino dimostra attraverso vari argomenti, naturalmente di caratura metafisica e *analogica*, come «Dio» sia il «fine ultimo», «*Omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus*»⁹², e nondimeno approfondisce l'*analogia* distinguendo le varie accezioni e sfumature di questa connotazione di Dio.

«Finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus* et *quo*: id est *ipsa res* in qua ratio boni invenitur, et *usus sive adeptio* illius rei; sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res, vel esse in loco inferiori, ut usus, [...]. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam *rem* quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad *consecutionem finis*, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae *consequuntur finem cognoscendo et amando Deum*; quod non competit aliis creaturis, quae adipiscunt ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt»⁹³.

In definitiva l'uomo non può non tendere a Dio, come suo fine ultimo, ma allo stesso tempo egli non vi tende genericamente – cioè come vi tendono le creature non dotate di ragione – ma «oggettivamente». Cosa significa? Se la Realtà cui tutto il creato tende deve essere la stessa, altrimenti non sarebbe la vera causa finale, tuttavia la diversità delle modalità con cui si realizza questa tensione ci rivela la differenza di (livello di) essere degli enti, ovvero di ciò che è sotteso alla differenza nella loro capacità nell'approssimare il medesimo Principio, e il caso dell'uomo emerge in modo netto. L'uomo infatti tende a Dio secondo il modo proprio dell'intelligenza e della volontà; questo è un modo sostanzialmente più adeguato rispetto ad altri, dal momento che è oggettivamente più in linea con la semplicità spirituale della natura divina.

La beatitudine perfetta del soggetto umano non può non consistere nella piena realizzazione di queste facoltà superiori in Dio; «Beatitudo significat bonum perfectum

⁹¹ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 8 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 414 [p. 354].

⁹² *S. c. G.*, III, 17 e *S. Th.*, I, q. 44, a. 4 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 414 [p. 355].

⁹³ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 8 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 415 [p. 355].

intellectualis naturae»⁹⁴. Possiamo pure provare a estendere questa notazione componendola con discorsi già affrontati: se l'intelligenza è essenzialmente *capace* dell'infinito, e tende naturalmente alla totalità, allora essa aspira a «possedere direttamente o indirettamente» l'Essere, «Dio stesso», come «propria forma intenzionale»; se la volontà è inevitabilmente mossa a *terminare* le sue appetizioni, allora essa aspira a «godere totalmente» di «questo possesso» di Dio. Naturalmente anche in questa prospettiva la conoscenza e l'amore di Dio da una parte si distinguono e dall'altra parte si intrecciano fino al compimento. Certo, siamo chiaramente di fronte a una tematica in parte estranea rispetto alla prospettiva kantiana, se considerata in senso stretto; eppure nulla impedisce davvero di trovare in questa la configurazione soprannaturale conclusiva del discorso etico di Kant ovvero l'autentica scoperta di quel regno dei fini che si costituisce nella sfera noumenica.

In una prima sintesi e fatta salva la complessità della discussione dottrinale circa la consistenza trascendentale e la natura essenziale della beatitudine, rispetto all'«atto intellettuale» piuttosto che all'«atto volontario» («*Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens*»⁹⁵), si potrebbe inoltre proporre una riflessione complementare e parlare di beatitudine come diletto intellettuale-volontario. Che cosa significa? Se quel particolare «piacere» derivante dal completamento, conseguente all'azione della volontà, «ha come oggetto immediato la forma intellettuale posseduta» allora, anche per questo, «il fine ultimo dell'intelligenza» e «il fine ultimo della volontà» devono coincidere necessariamente per spiegare così la connessione degli atti.

In effetti quando si passa dalla considerazione del trascendentale in senso generico e proporzionalistico a quella del piano trascendente, attraverso la proporzione, e si palesa l'unità dell'oggetto totale delle facoltà superiori, si può pure affermare che la dimensione volontaria completa diventa quasi «il godimento» della dimensione intellettuale completa⁹⁶. Infatti «ogni appetizione umana» ha comunque «come oggetto ultimo», e «come orientamento dinamico», «il possesso totale di Dio» che è «il fine proprio dell'intelligenza». Si è voluto evidenziare questo passaggio circa il diletto per rendere leggermente più fruibile una conversione in senso critico; si può così denotare il richiamo a Dio come Verità e Bene anche a partire da una *appercezione* caratteristica del soggetto e sostenere ancora di più la convergenza tra la tendenza teoretica e la tendenza pratica almeno in quanto «*voluntas tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo*»⁹⁷.

La «pienezza intellettuale» rappresentata dalla beatitudine si presenta dunque come «il termine *oggettivo*» dell'attività umana, l'apogeo del *logos* cui può aspirare l'uomo. Si ponga però attenzione: per quanto questa sia presentata come la soluzione, non è lasciata in sospenso da Maréchal al modo di un rilievo scontato e autoesplicativo. Infatti quando si arriva a sostenere che l'oggetto di tale «pienezza beatificante» non può che essere «Dio» in quanto pienezza d'essere – «*Ultima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei*»⁹⁸ – ci si rende conto che ciò implica a maggior ragione, già per Tommaso d'Aquino, l'ulteriore approfondimento della questione dell'*analogia*: è utile a tal proposito, ovvero (nello specifico) per l'approfondimento circa la questione dei *gradi* della conoscenza-contemplazione di Dio, richiamare alcuni ragionamenti di Melchiorre⁹⁹.

⁹⁴ *S. Th.*, I, q. 26, a. 1 e a. 2 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 415 [p. 355].

⁹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 415-416, n. 1 [p. 356, n. 13].

⁹⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Verso la beatitudine perfetta*, pp. 412-416 [pp. 353-356].

⁹⁷ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 416 [p. 356].

⁹⁸ *S. c. G.*, III, 37 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 416-417 [p. 356].

⁹⁹ Dopo queste argomentazioni e al fine di fornire un quadro più completo, circa la mozione dell'intelletto da parte di Dio e il rapporto tra intelligenza e volontà in Maréchal, possiamo giovare ancora delle stringenti riflessioni di Melchiorre, il quale si chiede «se l'uomo è coscienza e se l'ultimo oggetto della coscienza è l'Essere, quale altro potrebbe essere l'oggetto proprio della volontà?»; dopo aver posto in rilievo il possesso

In effetti se la «beatitudine perfetta» non può chiaramente risiedere nella conoscenza «generale che ogni uomo ha di Dio» in modo esplicito o implicito e in misura maggiore o minore, «*Felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus*»¹⁰⁰, essa non può neppure appartenere autenticamente ed esclusivamente alla sola conoscenza di Dio «per via argomentativa». Quest'ultima infatti è sicuramente una conoscenza necessaria – non si può amare Dio davvero se l'idea corrispondente è erronea e ancor meno se non lo si 'conosce' un minimo – ma è appunto «analogica»: essa è certamente più adeguata e appropriata sia delle conoscenze umane immediate sia di quelle puramente deduttive o puramente induttive – sia, a maggior ragione, delle pretese di univocità e delle effettive equivocità – ma resta imperfetta e perfettibile. La conoscenza per analogia è intrinsecamente mediata e non ci 'mostra' automaticamente Dio; in questo senso essa è (infinitamente) al di qua «dell'attuazione completa dell'intelletto possibile»¹⁰¹. D'altra parte pure la «conoscenza di fede», in quanto conoscenza umana, è decisamente limitata: può essere considerata più *ampia* ma non può non rientrare nel fronte *analogico* e, in effetti, non può certo sostituire l'argomentazione cui per molti versi rinvia. Per quanto insomma la fede 'allarghi' l'accessibilità all'oggetto, essa resta uno dei modi di intellesione più imperfetti a fronte della perfezione dell'Oggetto dell'intelligenza; «*In cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus; quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti*»¹⁰².

Quale soluzione viene ricavata da Tommaso d'Aquino ad opera di Maréchal? Una sola tipologia di conoscenza può appagare totalmente il desiderio intellettuale di Dio pur restando inevitabilmente limitata: «la *conoscenza intuitiva dell'essere assoluto*»; «*Ultima et perfecta*

intenzionale Dio in quanto fine proprio (della tensione intrinseca) dell'intelligenza, si viene posti di fronte a una domanda corrispondente «se la volontà è null'altro che adesione ad un bene, quale altro potrebbe essere l'ultimo bene della volontà?». La risposta non può che risiedere nella convergenza della tensione della volontà con quella dell'intelligenza e questa conclusione «dovrebbe smentire quelle interpretazioni del dinamismo interiore che leggono «l'al di là» o la trascendenza dell'Essere rispetto alla coscienza finita come un'esteriorità e che quindi ritengono di poter ridurre il dinamismo interiore delineato da Maréchal ad una base, se non puramente mistica, comunque volontaristica più che logica e trascendentale». L'osservazione complementare è molto incisiva: «Come dimenticare che la tensione di cui parla Maréchal è costituita appunto sul comune denominatore del *finis actus intellectus* e che questo viene definito, in forza del principio di non contraddizione, attraverso l'analisi trascendentale del giudizio e della predicazione copulativa». Questa serie di rilievi naturalmente non mira a negare «che il testo di Maréchal presenta oscillazioni e difficoltà» ma spinge a considerare che «la difficoltà del testo andrebbe tuttavia illuminata con quei passaggi che a questo riguardo sono inequivocabili». Anzi, se si considerano i rapporti trascendentali in forza delle argomentazioni che sono state portate, non solo «vengono a giustificarsi le analogie teologiche della suprema Bontà, della Sapienza, dell'Amore e della finale Beatitudine» ma si può pure arrivare a comprendere meglio l'insistere problematizzante di Maréchal «sul «fossato» che corre fra le due *Critiche* kantiane». Riguardo all'ultimo punto viene infatti sottolineato che «l'esito teologico dell'imperativo etico non costituisce una soluzione alle difficoltà incontrate sul piano di una analisi trascendentale: il riferimento ad un fondamento ontologico della coscienza e la stessa possibilità di garantire in tal senso l'ordine dell'obiettività» restano ipotesi, per quanto necessarie, sia per la Ragion pura sia per la Ragion pratica. In definitiva «la supplezza dei postulati rispetto alle possibilità della ragion pura speculativa non giunge certo all'asserto dell'Essere, e dell'Oggetto trascendente delle idee non si può provare che è, bensì soltanto che deve essere». Per quanto insomma già Kant rilevi la necessità di un dinamismo interiore trascendentale (in senso forte), questo non può che rimanere infondato; in effetti «l'idea di mondo e quella di Dio, persino d'un Dio personale, emergono nell'*Opus postumum* come esigenza d'una ricomprensiva unità e costituiscono un vero e proprio *Sollen* speculativo», ma la questione resta aperta. Fichte per primo risponde a questo problema riconducendo «ad un'unica radice l'*assoluto morale*, l'*attività speculativa* e la *tendenza verso un Fine ultimo*»; in questo caso tuttavia il fronte problematico si sposta, almeno in parte, nella misura in cui la dottrina fichtiana – priva di una trascendenza di ordine sostanziale – lambisce per alcuni aspetti l'immanentismo. Cfr. V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 167-169, testo e n. 94.

¹⁰⁰ S. c. G., III, 38 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 417 [p. 357].

¹⁰¹ Cfr. S. c. G., III, 39 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 417 [p. 357].

¹⁰² S. c. G., III, 40 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 417 [p. 357].

beatitudo non potest esse nisi *in visione divinae essentiae*¹⁰³. Ribadiamo anche in questa occasione che siamo lontani da ogni intuizionismo od ontologismo di stampo platonisticheggiante: non si sostengono né una sorta di visione continua né alcuna idea innata. Le condizioni per la «realizzazione di un tal fine» rientrano infatti nel panorama del realismo moderato e del suo concetto trascendentale di intuizione intellettuale; vi è però un fattore problematizzante: tutto ciò implica l'attuazione delle possibilità 'estreme' in linea con la polarità *analogica* della conoscenza. Tali condizioni in effetti non possono che incentrarsi sulle caratteristiche più alte e proprie dello spirito, cioè quelle formali, e portano così a escludere «l'interposizione», se non del corpo, almeno della «rappresentazione materiale». «Dio» in quanto «supremo intelligibile» e «fine ultimo» resta allora «totalmente inaccessibile» all'uomo almeno fino a quando l'intelligenza rimane strettamente legata alla sensibilità come fonte di conoscenza; di norma quindi «l'intuizione intellettuale» si realizza nell'altra vita e «Impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas»¹⁰⁴.

A questo punto, tuttavia, il problema si sposta sul modo in cui l'anima sussistente, nello stato 'acquisito' di intelligenza "separata", può conoscere Dio.

In prima istanza si può affermare che lo spirito ha conoscenza di Dio, una conoscenza comunque *analogica* e indiretta, nella misura in cui è (auto-)trasparente e conosce «la propria essenza» – dal momento che l'essere dell'essenza creaturale (come effetto) rimanda all'«azione creatrice» e quindi all'essere di Dio (come causa) – ma questo tipo di contemplazione, per quanto necessaria e di livello superiore al normale, si trova comunque in stretta consonanza con le normali «dimostrazioni» e di conseguenza non permette di cogliere al meglio possibile «l'essenza di Dio»¹⁰⁵. Di fatto ci si trova di fronte al limite del «potere *naturale* d'intuizione» dell'intelligenza finita: essa, in quanto potenza spirituale, può anche superare tale limite ma, in quanto appunto potenza finita, non può superare se stessa da sola o auto-appagare il suo desiderio "infinito"; «In naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit earum naturale desiderium»¹⁰⁶.

In seconda e ultima istanza, per Maréchal, resta allora da considerare l'ultimo stadio del *logos* sul fronte umano, «l'intuizione diretta dell'essere assoluto», «visio Dei per essentiam». Essa suppone che «l'essenza di Dio», dell'«Essere assoluto» e infinito, pur «senza identificarsi con l'intelligenza finita», si «comunichi attivamente ad essa» e assuma «il ruolo di una "forma intelligibile"» nell'«atto intellettuale»; in effetti non vi è contraddizione nel fatto che «Dio» in quanto «pura forma di "Verità"», sempre sottesa a ogni realtà in quanto intelligibile e a ogni spirito in quanto intelligente, «investa l'intelligenza umana e ne elevi la portata effettiva»¹⁰⁷.

Da una parte non è certamente possibile *vedere* esaustivamente l'essere *infinito* e *trascendente* da parte di un ente finito e immanente, tantomeno attraverso un ente relativo, ma dall'altra parte non è possibile neppure trovarsi nell'incapacità totale di cogliere il *fondamento* cui si partecipa nel profondo; in forza di questa *partecipazione* della creatura spirituale al Creatore in quanto Spirito, anzi, la stessa essenza divina può diventare sia "ciò che" si vede sia "ciò in forza di cui" si vede; «[...] divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod *per ipsammet essentiam divinam* intellectus ipsam videat; ut sic, in tali visione, divina essentia sit et *quod* videtur et

¹⁰³ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 417 [p. 357].

¹⁰⁴ *S. c. G.*, III, 48 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 417-418 [p. 357].

¹⁰⁵ Cfr. *S. c. G.*, III, 49 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 418 [p. 358].

¹⁰⁶ *S. c. G.*, III, 50 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 418 [p. 358].

¹⁰⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 418-419 [p. 358]. M.-D. Roland-Gosselin, pur non condividendo lo stretto rapporto di intelligenza e volontà sostenuto da Maréchal, ritiene fondate e opportune le precisazioni che Maréchal offre circa il desiderio naturale di vedere Dio e non può che sostenerne il radicamento tomista: «Da questo lato, da questo punto di vista generale la posizione del p. Maréchal mi sembra perfettamente solida». M.-D. Roland-Gosselin, *Études critique, Cahier Ia-Va*, cit., pp. 8-10.

quo videtur»¹⁰⁸. Per usare una terminologia già impiegata nei capitoli precedenti, si potrebbe sostenere che Dio deve poter essere «*objectum et species visionis*»¹⁰⁹: l'essere divino non può essere un fattore senza essere l'altro e pur con la sua differenza ontologica – ovvero con quella che può essere considerata la sua *totale* alterità e trascendenza – non può escludere questa possibilità almeno per il suo essere fondamento, creatore e punto focale (analogato principale) della scala analogica.

Al limite si può riconoscere, per maggior precisione, che questa comunicazione *intenzionale* sarebbe effettivamente impossibile nel caso in cui, per realizzarla, Dio «dovesse entrare in *composizione di natura* con l'intelligenza creata», data la rimarcata disparità sostanziale tra assoluto e relativo. Tuttavia la realtà spirituale perfettibile non richiede questo tipo di unione con la Realtà spirituale perfetta per completare la propria essenza: quel finito che è *capace* dell'infinito resta finito, a livello sostanziale, ma in forza della sua essenziale e precipua partecipazione all'infinito – che resta *infinitamente* infinito – può essere allo stesso tempo *completato* dal medesimo infinito; «*species intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinae essentiae non repugnat*»¹¹⁰.

La «perfezione ultima» dell'intelligenza umana suppone dunque, secondo Maréchal, due condizioni di oltrepassamento: A) una condizione intrinseca, che si realizza nella «liberazione dagli ostacoli materiali» o almeno dalla spazio-temporalità, e B) una «condizione estrinseca» e «superiore», «divina», ovvero «una comunicazione attiva dell'Essere assoluto»¹¹¹. Naturalmente l'essenziale autonomia e la «suprema indipendenza» dell'Essere, infinito e perfetto, escludono un mero «obbligo rispetto alla creatura» – la quale, come abbiamo argomentato in altri capitoli, «*non è*» nella misura in cui è paragonata al Creatore – e configurano invece la «grazia soprannaturale»: «*Videre substantiam Dei impossibile est, nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus, quo intelligit, ut probatum est: impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam [...]. Talis visio omnem creaturae facultatem excedit: nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere: quae autem sic adveniunt creaturae, Dei gratiae deputantur*»¹¹².

Da un punto di vista critico non si può non rilevare la difficoltà epistemologica introdotta da questa forma di «subordinazione» tra la realizzazione del nostro fine ultimo e la «concessione di una grazia soprannaturale». Infatti la distanza tra il livello delle condizioni necessarie e quello delle condizioni sufficienti richieste per l'ottenimento del «fine ultimo» – specie se non si prescinde dall'integrazione delle condizioni estrinseche «esigite» dalla natura spirituale del soggetto – pone in rilievo una problematicità: la «totale dipendenza» da un fattore che è sì A) essenzialmente in linea con la tendenza intellettuale, ma è anche B) ultimamente al di là delle possibilità della speculazione e della volontà. Ci si sta chiaramente riferendo alla libera decisione di Dio, in quanto essere assolutamente necessario e assolutamente libero, di «comunicarsi intuitivamente».

Da una parte si è constatata la «possibilità *negativa*» di un simile dono o, meglio, l'assenza di una «contraddizione interna» e palese; dall'altra parte, tuttavia, per togliere definitivamente i maggiori dubbi occorre approdare a un versante più nitidamente positivo e non lasciare erroneamente a intendere, ad esempio, che un qualunque desiderio di un qualsiasi fine rappresenti immediatamente l'evidenza della «possibilità reale» (e magari della necessità) di «questo fine». Dato il tipo di argomentazione, almeno per alcuni versi, si può richiamare e

¹⁰⁸ S. c. G., III, 51 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 418 [p. 358].

¹⁰⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 418, n. 1 [p. 358, n. 15].

¹¹⁰ S. c. G., III, 51 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 419 [p. 358].

¹¹¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *La beatitudine perfetta consiste nell'intuizione dell'essere assoluto*, pp. 416-419 [pp. 356-359].

¹¹² S. c. G., III, 52 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 419 [p. 359].

parafrasare la risposta di Anselmo alla critica meno cogente – quella dell'isola – rivoltagli da Gaunilone: non ogni desiderio *attesta* l'esistenza del desiderato; anzi, a rigore il discorso vale per un solo tipo di desiderio, un desiderio intrinseco ed estremo. Per prudenza aggiungiamo pure che – come abbiamo più volte argomentato nella sostanza – vale invece il rilievo teoretico che costituisce un'altra obiezione di Gaunilone: una pura condizione mentale (idea o altro) non può valere come fulcro della dimostrazione, non da sola quantomeno, altrimenti rischieremmo di restare nel piano ideale e, così, di istituire un circolo vizioso a livello logico ovvero di dimostrare ciò che abbiamo individuato come *dato* di partenza.

Quello che si vuole sostenere è che la «soddisfazione» delle «facoltà superiori», il compimento della ricerca del *logos*, non può certo darsi nell'ordine puramente immanente-naturale e, anzi, richiede la polarità massima della scala *analogica*. Allo stesso tempo l'affermazione per cui questo fine soprannaturale potrebbe essere conosciuto in modo autentico solo per mezzo del disegno di autocomunicazione da parte di Dio stesso¹¹³ non deve essere intesa come un resa al «fideismo» o comunque come un tentativo di pseudo-fondare la «certezza oggettiva», in modo acritico e banale, su una qualunque «credenza» in una qualsiasi «rivelazione».

Infatti Maréchal segue Tommaso d'Aquino e non preclude certo «la possibilità di una qualche conoscenza del destino soprannaturale» indipendentemente dalla rivelazione dell'oggetto. Questa eventualità non è solo «negativamente possibile» o, meglio, non solo non rappresenta una contraddizione evidente, ma richiama anche una «conclusione *positiva*»: questa conclusione si radica, «virtualmente», nel «dinamismo delle nostre facoltà» e, dunque, in «premesse puramente naturali» e insieme non avulse dal trascendente.

Per quanto insomma solo la fede possa comunicarci la volontà di Dio circa la realizzazione della nostra beatitudine – discorso che rimanda al mistero più profondo dell'esistenza – la «disposizione radicale delle nostre facoltà» in senso logico-ontologico, la loro intrinseca relazione alla realtà e la loro capacità di superare i limiti esperienziali di partenza, ci permette di dedurre «la *possibilità assoluta* (positiva) di questa beatitudine» ovvero «l'*esistenza di cause oggettive lontane che ne rendono possibile la realizzazione*». «[...] omnis intellectus *naturaliter desiderat* divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus *potest* pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediens inferioritate naturae»¹¹⁴.

In definitiva il «punto chiave» dell'argomentazione, la quale potrebbe tranquillamente essere la soluzione ad alcune problematiche kantiane, è da ricercare nel senso sotteso alle affermazioni riportate e nella relazione che è stata mostrata tra forma e fine. Il desiderio naturale dell'infinito, in quanto tensione diretta ed essenziale di una natura spirituale al fondamento della verità e del bene, non può essere privo di un referente: una volta individuata la «finalità naturale», trascendentalmente radicata nella forma in quanto principio *soprannaturale*, ci troviamo infatti di fronte alle «legge fondamentale» e strutturante «del divenire»; sotto questo aspetto essa non può non rivelare «quantomeno la *possibilità in sé* del fine cui tende».

In effetti è impossibile che l'essere – pur nel *limite* ovvero nel non-essere intrinseco – tenda davvero al non essere. Certo, la tensione implica il cambiamento e il cambiamento di sicuro implica in qualche modo il non-essere; tuttavia, come abbiamo avuto modo di spiegare in più occasioni, si tratta sempre di un non-essere relativo, il quale richiede a priori sia un essere relativo sia l'essere assoluto per il suo 'darsi'. In altri termini il nulla sarebbe (contraddittoriamente) possibile solo se non potesse esistere nulla; quindi l'essere, nella misura in cui tende a qualcosa, tende comunque all'essere. Se negassimo questo ci troveremmo a dover dimostrare che la tensione in quanto tensione è (anche) una non-tensione

¹¹³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 420 [p. 360].

¹¹⁴ *S. c. G.*, III, 57 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 421 [p. 360].

– e che l'essere in quanto essere è (anche) il non essere 'assoluto' – ma, data la palese contraddittorietà, in ultima istanza ci troviamo costretti a concepire il tendere a partire dall'essere e con la conclusione nell'essere. Nello specifico, inoltre, questa tensione va intesa a partire dalla forma e dall'atto sia del soggetto sia dell'oggetto di questa tensione; proprio in questa prospettiva un discorso sul bene e sul sommo bene, che non è certo alieno all'ottica di Kant, può assumere pieno rilievo.

Certo, quando si parla in generale e si intende la volontà in modo non trascendentale, si può parlare anche di volontà dell'impossibile; se poi si slegano l'azione volontaria dalla conoscenza nonché il bene dal vero, allora si può provare a sostenere tutto e il contrario di tutto: negare l'esistenza della volontà, ridurla a emozione, ergerla a unico tratto del soggetto o altre variazioni sul tema. Ma in questo caso adatteremmo almeno una strategia impropria: 1) dovremmo mettere da parte il livello metafisico – in modo appunto improprio, data la sfera dell'indagine – o, come abbiamo appena ricordato, 2) dovremmo contraddittoriamente pretendere che «l'essere» in quanto essere tenda «al nulla» ovvero che «la posizione» sia allo stesso tempo e nello stesso modo «negazione» e, per usare ancora la classica sintesi, che il «non-essere» sia «essere».

In termini sintetici incorreremmo almeno in un rilevante errore: adatteremmo 1) un più o meno marcato errore di metodo o 2) una contraddizione, propriamente logico-ontologica, almeno nella misura in cui ritenessimo plausibile che la realtà 'rinneghi' se stessa nel profondo ovvero che un impulso reale, essenziale, «naturale»¹¹⁵ muova una realtà nella sua totalità sostanziale verso un ente o comunque «verso un termine *in sé impossibile*».

D'altra parte questa prospettiva generale non risolve ancora in pieno la questione, in particolare se si fa mente locale a quanto è stato ben individuato da Kant nella terza e nella quarta antinomia: la libertà, la finalità in senso noumenico e la necessità in senso trascendente non possono essere incontrovertibilmente negate ma neanche sostenute attraverso un'evidenza immediata; il loro legame con la materialità meccanica e con il fenomeno è articolato, e complesso, e ciò può 'fagocitare' i fattori non fenomenici. Se le «cause adeguate» dell'impulso venissero concepite come «forze *necessarie*» nel senso di «*cieche*», per esempio, allora si cadrebbe nel determinismo meccanicistico ovvero in quel causalismo *fatalista* che nella sua radice si confonde con il *casualismo*: il divenire si compirebbe in modo contraddittorio ovvero attraverso una sorta di fini parziali (materiali) ma in assenza di un fine autenticamente assoluto. Anzi, si potrebbe azzardare qualcosa di più e rovesciare i termini: si potrebbe sostenere che, prescindendo da eventuali ostacoli esterni, il fine ultimo sarebbe non solo possibile ma contraddittoriamente già «*realizzato*» alla stregua di un destino immanente.

Solo riconoscendo che le «cause prime del movimento sono, almeno in parte, *agenti liberi*», si può davvero affermare la possibilità della creazione in generale e della creazione di un «orientamento iniziale», il cui «pieno sviluppo» rimanga sempre determinato ma anche «subordinato» al loro libero intervento. In tal caso non si avrebbe certezza circa il raggiungimento da parte del «mobile» del «fine ultimo», indicato dal suo desiderio, e anzi il possesso di quest'ultimo risulterebbe ancora appartenente «all'ordine delle lontane possibilità»; l'unica certezza sarebbe «*l'esistenza di tutti i fattori richiesti per questa possibilità*».

Nella misura in cui si riconosce un «desiderio naturale di vedere Dio», ovvero di arrivare alla perfezione spirituale, secondo Maréchal si deve inderogabilmente approdare a questa seconda prospettiva. Occorre cioè riconoscere l'esistenza e la reciprocità di causalità libere in senso spirituale, punto che per la prospettiva kantiana circa il noumeno risultava abbastanza

¹¹⁵ Dovrebbe risultare abbastanza chiaro, ma ribadiamo che in questo caso Maréchal sta indagando il livello essenziale e trascendentale, non quello emozionale o psichico o psicologico (ecc.), e che non avrebbe certo problemi ad ammettere che le la volizione *elicita* può pure sconfinare nell'arbitrario così come sconfinare nell'errore. Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 421, n. 1 [p. 361, n. 17].

ostico. Seguendo l'argomentazione si deve quindi arrivare a espungere l'«incompatibilità logica», e di conseguenza anche quella «morale», tra «la «possibilità in sé» del «fine ultimo» e «l'assenza» della «possibilità prossima di realizzare questo fine» (soprannaturale) senza un «dono interamente libero e gratuito da parte di Dio». Prima di chiudere tale percorso, a questo punto, potrebbe però risultare molto opportuno riprendere e chiarire ulteriormente il significato e le conseguenze dell'attribuzione di «naturalità» al «desiderio di vedere Dio»¹¹⁶.

Si è rimarcato che una tendenza può e anzi deve essere naturale – in senso metafisico – secondo la dimensione dell'*analogia*. Si può parlare di naturalità sia restando nell'orizzontalità dell'immanenza sia convergendo nella verticalità della trascendenza; nel caso del movimento dell'intelligenza ci troviamo di fronte a un eminente esempio di facoltà di livello superiore, precipuamente contraddistinta di una sostanza semplice, che converge intrinsecamente con il Trascendente. La portata di un simile dinamismo spirituale, insita nella stessa forma sostanziale, può pure essere 'letta' e misurata a prescindere dal raggiungimento del fine, almeno se si guarda nel suo principio formale inteso appunto come *natura*, come unità di essenza e azione. Con quali risultati?

In grande sintesi risulta che, mediante la medesima intelligenza, possiamo: A) discernere la sua stessa «tendenza fondamentale», e quindi il vero «desiderio naturale» movente, tra tutti gli sviluppi successivi; B) riconoscere che «perseguiamo» sempre e comunque «il vero» e «il bene», pure nell'errore e nel male; C) arrivare consequenzialmente a comprendere che in definitiva tale slancio configura l'aspirazione alla «beatitudine perfetta» come «visione di Dio» in quanto Verità e Bene.

Il «dinamismo» essenziale e «implicito della nostra intelligenza ci appartiene» dunque «in modo universale e necessario», e può essere individuato proprio in questi termini, per quanto le «interpretazioni esplicite» e le configurazioni singolari possano non offrire le medesime garanzie. Tali interpretazioni particolari d'altra parte sono successive e risentono del «potere costruttivo dell'immaginazione», il quale è certamente importante ma può costituire fonte di arbitrio e di errore. Maréchal sfrutta Tommaso d'Aquino per distinguere, anche proprio per questo motivo, tra l'unica «beatitudine» che si «vuole *implicitamente*» e invariabilmente e la beatitudine che si vuole, o meglio si crede di volere, «*esplicitamente*». «[...] beatitudo dupliciter potest considerari: uno modo secundum *communem* rationem beatitudinis, et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit *bonum perfectum*, [...]. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur: *quod quilibet vult* – Alio modo possumus loqui de beatitudine, secundum *specialem* rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit: et *sic non omnes cognoscunt beatitudinem*, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat [...].»¹¹⁷.

In conclusione l'autore fa sua la riflessione che porta ad affermare che il bene perfetto è ciò che ogni volontà vuole veramente e ne trae le conseguenze che in Kant trasparivano a livello problematico.

In termini più estesi si può rilevare che «l'impulso naturale» di una natura spirituale come quella umana implica tre caratteristiche: 1) la capacità di orientare le facoltà intellettive «verso l'intuizione immediata» di Dio come «Essere assoluto», identità di verità e bene; 2) la possibilità di indirizzare in tal modo verso qualcosa che di per sé «supera la potenza» di «ogni intelligenza finita», se considerata 'solo' nei limiti delle «proprie risorse»; 3) attesta, nella sua radicalità, «la possibilità oggettiva» di giungere a questa eccedenza, che sovrasta l'esigenza intellettuale. A sua volta questa «possibilità oggettiva» implica inevitabilmente «due condizioni necessarie»: 1) «*l'esistenza di un essere assoluto*», capace di auto-comunicarsi; 2)

¹¹⁶ *Ibi*, pp. 421-422 [p. 361].

¹¹⁷ *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 423 [p. 362].

«l'attitudine della nostra intelligenza» a ricevere la comunicazione divina. Questa «visione dell'essenza divina» come «possibilità in sé» rappresenta quindi il «fine assolutamente ultimo» delle «rappresentazioni intellettuali» nella fase «dinamica e implicita della conoscenza oggettiva»¹¹⁸.

3.2. Il principio e il fine dell'attività intellettuale. Esemplarismo tomista e critica kantiana

In una simile prospettiva metafisica, come si è potuto notare, è possibile riconoscere in molti modi «una correlazione rigorosa tra il principio primo e il termine ultimo di ogni movimento» e in questa parte contiamo di mostrarne diverse sfumature. Di base essa trova il suo radicamento nella natura della stessa «potenza» intrinseca al movimento in quanto tale, come emerge dalle analisi specifiche.

Le linee essenziali della argomentazione di Maréchal in effetti non dovrebbero risultare del tutto nuove. Se la «potenza» indica effettivamente il «non-essere» rispetto all'atto come «essere» – *actus essendi* – tuttavia essa non può semplicisticamente identificarsi con il non-essere, dal momento che è sempre potenza di (e verso) un'attualità e ne segue l'*analogia*; invece il 'vero' nulla non è e, di conseguenza, non può avere nessuna potenzialità in sé. Per questo motivo si può parlare sia della potenza passiva sia (soprattutto) della potenza attiva, in quanto fondate «sempre su un atto», come di una sorta di «attitudine positiva ad essere» o di un «appello d'essere» (e di forma e di atto) derivante dall'atto che onto-logicamente le precede: la misura della potenza è quella della «virtualità produttrice inerente a questo atto». «Unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa»¹¹⁹.

La vera «potenza oggettiva» o «possibilità d'essere» è dunque unicamente – e ultimamente – «concepibile» in «funzione della "potenza creatrice"» ovvero della virtualità «creatrice» «dell'atto divino». La versione più povera della potenza ovvero la «materia prima», per converso, è «concepibile unicamente come «appetito» della forma», e della sua attualità, dal momento che è una «potenza soggettiva» o, meglio, «intraessenziale»: è la mera potenza passiva del livello quantitativo. La materia infatti esiste ed è concepibile, ma solo in forza del principio di determinazione e intelligibilità che è costituito dalla forma, e quindi è da intendersi alla stregua di un «appetito dell'essere» (e dei suoi caratteri trascendentali). «Materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia [...]. Sed tamen participat aliquid de bono, sc. ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum; et ideo, non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat»¹²⁰.

¹¹⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Il fattore soprannaturale del nostro destino*, pp. 419-424 [pp. 359-363]. In due punti – a p. 412 [p. 353] e p. 423 [p. 362-363] – Maréchal rileva un piccolo ma significativo completamento rispetto allo snodo metafisico-trascendentale già emerso e, quindi, pure rispetto al discorso riguardante i rilevanti passaggi (del *Cahier V*) in cui è possibile rintracciare – come soluzione da un punto di vista metafisico – una prova dell'esistenza di Dio. La dottrina del pensiero come pensiero dell'essere e il concetto della tensione formale al fine come fattore fondato sul *Fine* assolutamente *ultimo*, che si identifica con il *Principio* assolutamente *primo*, ripropongono una conclusione speculativa dirimente: per rendere ragione delle caratteristiche proprie della forma spirituale umana, la quale è limitata ma (intellettivamente) capace di infinito, si devono riconoscere ad un tempo l'esistenza dell'essere trascendente e una partecipazione del soggetto finito a Dio in quanto *Infinito sussistente*. Per un approfondimento circa il concetto di *partecipazione* nell'orizzonte tomista, ci si può efficacemente riferire a C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino*, 3^a ed., EDIVI, Roma 2010. In questi termini, inoltre, si apre pure un altro fronte: la possibilità di parlare di un destino soprannaturale e pure di quell'intuizione dell'Essere assoluto che costituisce la meta di questo orientamento delle facoltà spirituali; tale intuizione viene a marcare sia la necessità dell'intelligenza sia l'insufficienza di questa ovvero la necessità di una forma di comunicazione divina, già operante e implementabile, rapportabile alla creazione. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

¹¹⁹ *S. Th.*, I, q. 25, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 424 [p. 363].

¹²⁰ *S. Th.*, I, q. 5, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 425 [p. 364].

L'uso di questi termini secondo questa accezione potrebbe sembrare non immediato, ma rende bene il significato: essi indicano il sotteso livello di attualità, in prospettiva analogica, ed evidenziano il conseguente grado di attività, nella modalità di attuazione (successiva), propri di una potenza; abbiamo visto che l'appetito indica il minimo di realtà e il massimo di passività, mentre l'appello implica un livello decisamente superiore. Per quanto possa risultare complesso è importante fare passare anche tale concetto, espresso attraverso l'«appello» di «forma» ovvero di «essere», nella prospettiva critica. Esso infatti rimanda, a livello ontologico, a una «forma creata dalla mozione preliminare» di una (altra) «forma» ovvero di un «essere» strutturato, e strutturante, e questo aprirebbe un aspetto molto rilevante della sfera noumenica; in un simile guadagno si mette inoltre in luce che questa forma-attività è la risultante dell'azione di una forma-atto.

La potenza considerata nella sostanza e nella totalità, secondo l'autore, può quindi essere descritta in generale come «condizione oggettiva creata» dalla volontà originale «dell'atto» nella prospettiva di una «comunicazione» di sé diretta o indiretta; sotto questo aspetto si può affermare che in ultima istanza «all'origine di ogni potenza» si può trovare «una *volontà creatrice*». A questo punto occorre però chiarire (ancora) un'altra valenza concettuale-terminologica. Tale «condizione oggettiva» infatti si rivela nella ricezione o «appercezione» del «divenire», ma questo non deve essere inteso come mera serie, come accostamento di singolarità statiche, ma come vero «movimento» ovvero nella forma del «dinamismo intrinseco e finalizzato». Forse ad alcuni potrebbe apparire banale, ma è bene sottolineare che il mancato riconoscimento di un *vero* divenire inficerebbe la disamina. In effetti possiamo cogliere davvero la presenza e l'ampiezza di una potenza solo se tale divenire è inteso al modo di risultante di una forma dinamica e finalizzata; in questo caso esso rispecchia infatti «la misura dell'atto antecedente» che ha creato la medesima forma della potenza e la medesima potenza ovvero, per l'appunto, il medesimo divenire¹²¹.

L'accezione del divenire non come casuale e mero succedersi ma come dinamismo ordinato su base *analogica* e con una struttura formale, all'interno dell'orizzonte dell'atto e in vista di un fine, è sostanzialmente una di quelle chiavi di volta che reggono i ragionamenti presentati in precedenza. Difficilmente sarebbe possibile correlare in modo sensato principio-forma-fine in momenti destrutturati, disordinati e isolati; questi ultimi, d'altra parte, ci fornirebbero al massimo «rappresentazioni fenomeniche inerti», o attinenti a un «tempo astratto», e svuoterebbero «i concetti di causa, di virtualità e di fine» del loro contenuto. In questo caso ci troveremmo di fronte a un generico accadimento, a un evento senza senso, e Maréchal osserva che Kant aveva ben presente tale questione, o comunque una assimilabile, e proponeva una critica simile «alla nozione di cambiamento»¹²².

Per l'autore, dando per scontata l'accezione *sensata* del divenire, è nello stesso esercizio delle facoltà razionali che si riesce (o si dovrebbe riuscire) a percepire la connotazione autentica del medesimo divenire e proprio in forza del dinamismo intellettuale. Naturalmente possiamo asserire che la scoperta del mutamento, di cui si diventa consapevoli per via riflessiva, è praticamente contigua alla constatazione originaria – «esiste qualcosa» – ma dobbiamo pure osservare che non ogni mutamento è rivelativo allo stesso livello: già solo la differenza tra l'analisi fisica e quella metafisica del divenire lo attesta e rivela la necessità di andare oltre la prima accezione del movimento degli enti. L'importanza dell'attività del soggetto inoltre è una scoperta cui ha molto contribuito il criticismo ma, come abbiamo sempre sottolineato, non può essere isolata dalla realtà e dal suo divenire in senso reale: si deve procedere oltre ed evidenziare la caratura ontologica sottesa a questa attività. Nello specifico siamo chiamati a scoprire da una parte la determinazione formale del «passaggio

¹²¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 425 [pp. 364].

¹²² *Ibi*, p. 425, n. 1 [pp. 364, n. 18].

dalla potenza all'atto» e, dall'altra parte, l'essenziale «slancio verso un momento» al di là dell'immediato presente.

Inoltre, anche in questo caso, da parte di Maréchal è stato ritenuto opportuno ricorrere a Tommaso d'Aquino: l'Aquinato riconosce in questa caratterizzazione sia il principio sia le «correlazioni essenziali di ogni divenire»: «In ipso est *ultima perfectio* rationalis creaturae, quod est ei *principium essendi*: in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit»¹²³. In definitiva il dinamismo spirituale è la forma di divenire più alta e non può che tendere più delle altre al principio originario; l'ultima perfezione dello spirito creato, di conseguenza, non può che risiedere a maggior ragione nello stesso *Essere* in quanto principio dell'essere in senso generale e principio dell'essere del soggetto in modo particolare. Viene così riaffermata la partecipazione all'Atto puro in quanto Forma originaria e perfetta e, parimenti, viene rimarcato che questo essere divino, che è l'immutabile e unico *Principio*, non può che essere quell'immobile e trascendente *Motore* che muove a sé come causa finale e che esercita sempre tale causalità sia sugli enti in generale sia sugli agenti in particolare. Guardando alle varie occorrenze in cui ci siamo serviti della prospettiva *analogica*, in effetti, possiamo ricordare che «il principio primo e il fine ultimo si equivalgono» nella sostanza della causa e si identificano in Dio in quanto Creatore; «*Finis*, etsi sit *postremus in executione*, est tamen *primis in intentione* agentis, et hoc modo habet rationem causae»¹²⁴. In altri termini: se è abbastanza chiaro che il fine supremo non può essere davvero raggiunto se non alla fine, è altrettanto chiaro, per altro verso, che questo Fine non può non essere presente da subito nell'intenzione (che può significare anche solo tensione e impulso) dell'ente agente dal momento che – «Quod primum est in causando, ultimum est in causato»¹²⁵ – non può non agire come fattore causale e non può non essere presente come la causa non può non essere presente nell'effetto.

Questa intenzione dell'agente nei confronti della finalità, anzi, si configura proprio a partire dall'impulso «ricevuto dal motore», nella forma stessa dell'ente, e quindi come *analogo* «principio» del movimento. Maréchal torna ad affermare nettamente queste posizioni attraverso Tommaso d'Aquino; «Cum *finis* respondeat *principio*, non potest fieri ut, principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur»¹²⁶. Se si conosce il principio, a livello metafisico, si conosce altresì il fine corrispondente e viceversa; la stessa dottrina delle cause, in particolare per ciò che concerne l'efficienza e la finalità, esplicita questo legame logico-ontologico. A questo punto, nella misura in cui conosciamo «il fine ultimo del nostro dinamismo intellettuale», dobbiamo ammettere che ne conosciamo correlativamente «il principio primo» (e viceversa).

Se poi si sostiene che il nostro fine operativo (assolutamente) ultimo, che è «il possesso intuitivo dell'Essere assoluto», è in corrispondenza sia all'essenziale «movimento» delle «facoltà naturali» dell'uomo sia alla «comunicazione libera della vita divina» dell'Essere, allora dobbiamo riconoscere che «nella sua realizzazione» non solo è rivelativo del principio ma coniuga due condizioni per alcuni versi radicalmente diverse – in quanto una è immanente e l'altra trascendente – ma comunque positive e per altri versi complementari: 1) «un'attitudine naturale» corrispondente «all'inclinazione profonda e primordiale» indicata come «desiderium naturale»; 2) «un dono gratuito di Dio» ovvero «la grazia soprannaturale beatificante».

In sostanza il «"principio" adeguato e proporzionato», contenente virtualmente il «fine ultimo», deve comprendere sia la «tendenza naturale lontana del possesso beato di Dio» sia una «specie di anticipazione dinamica soprannaturale della grazia». A titolo di precisazione si

¹²³ S. Th., I, q. 12, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 425-426 [p. 364].

¹²⁴ S. Th., I-II, q. 1, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 426 [pp. 364-365].

¹²⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 426, n. 1 [p. 365, n. 19].

¹²⁶ S. Th., I, q. 103, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 426 [p. 365].

può ricordare che questo «dono incoativo», libero e soprannaturale di Dio è teologicamente noto anche come «*grazia santificante*» e costituisce un «segno vivente del dono totale» in quanto «comunicazione essenziale della vita divina». L'effetto beatificante è già presente ma è momentaneamente sospeso in vista del passaggio all'altra vita, nell'eternità dello «splendore divino», con la relativa assenza di ostacoli per le «nostre facoltà intellettuali»; «In lumine Tuo videbimus lumen»¹²⁷.

A una prospettiva critica, in particolare se restia ad abbandonare il campo del fenomenico, può risultare estraneo questo aspetto, in particolare se considerato in ultima e positiva istanza. Tuttavia proprio un simile aspetto non può essere messo semplicemente da parte se si individuano delle ragioni che ci portano anche al di là dell'esperienza. Questo è naturalmente il caso dell'articolata questione dell'esemplarismo tomista, della connotazione metafisica della causalità formale-finale e della correlata problematica della partecipazione. Comunque, allo stesso tempo, occorre rilevare che anche alla prospettiva critica non può risultare estraneo l'altro e connesso aspetto: il «fattore dinamico» e formale immanente, che è stato spiegato da Maréchal nei termini della tendenza naturale a un fine normalmente «inaccessibile» in quanto trascendente. Abbiamo già incontrato più volte lo snodo logico risolutivo: questa tensione si basa su quell'umana capacità dell'infinito che è sì limitata ma ha una portata «illimitata»; proprio questa, per sussistere come tale, deve presentare una realtà infinita «alla sua origine»¹²⁸.

Si badi: non si è mai sostenuto che questa chiamata verso l'infinito fosse un dato immediato e, anzi, la si è sempre posta in relazione alla ricerca dell'assoluto che parte dal – e si muove nel – relativo. Si è però cercato di farne cogliere la peculiarità a cominciare dal fatto che rappresenta una via appropriata per una realtà spirituale e per il suo tipo di partecipazione alla trascendenza.

Se «il fine ultimo dell'attività intellettuale» converge con quello «dell'attività volontaria», secondo una reciproca scala *analogica* che porta a Dio come Intelligenza e Volontà, e se queste attività «si completano reciprocamente», in quanto «forma di un dinamismo» e «dinamismo di una forma», si può allora concludere che queste due facoltà sono necessariamente distinte, a livello trascendentale, ma devono essere convergenti in forza di una origine che è «*radice comune*» ovvero di un principio sostanzialmente identico sia a livello immanente sia, e soprattutto, a livello trascendente. «*Quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur*»¹²⁹.

Se con questa osservazione non si fossero ancora fugati dubbi di tipo intuizionistico, allora per prudenza potremmo aggiungere che la «mozione naturale» dell'intelletto umano, che è

¹²⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 426-427 [p. 365].

¹²⁸ Cfr. *ibi*, *La correlazione del principio e del fine nell'attività spirituale*, pp. 424-427 [pp. 363-366]. Questi rilievi speculativi ci permettono di introdurre una breve ricapitolazione a proposito di un importante tema analogico e logico-ontologico: il rapporto metafisico tra origine e fine. Ci varremo validamente di alcune considerazioni di Melchiorre. Se si guarda al guadagno costituito dall'approdo all'asserto dell'assoluto, si può concludere che «in quanto è sotteso ad ogni movimento coscienziale, come possibilità di discernimento e appunto di determinazione, l'Essere è anche principio, origine; ma in quanto trascende e ricomprende ogni determinazione è ad un tempo principio mai adeguato e dunque anche termine di una tensione mai conclusa: prima causa e insieme ultimo fine; o, se si vuole, fine che sta sin dall'inizio». Così trova la sua giustificazione ultima il dinamismo intellettuale, su base trascendentale, sostenuto da Maréchal: «Quel che veniva raggiunto come *a priori ontologico* è così riconosciuto anche come *a priori dinamico*» ovvero l'*a priori* che determina il fine del processo conoscitivo. Proprio la scarsa considerazione per queste dirimenti dimensioni avrebbe portato Kant alla soglia «dell'agnosticismo teoretico» e avrebbe spinto per risposta Fichte a sostenere «il nesso dinamico fra le strutture trascendentali della coscienza e l'origine sussistente del senso». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 158.

¹²⁹ *S. Th.*, I, q. 18, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 427-428 [p. 366].

appunto sia «formale» sia «dinamica», rimane comunque «virtuale fino al momento in cui la sensibilità non abbia fornito il suo apporto». Questo comporta che il primo atto umano elicito, di intellesione e di volizione, è condizionato dalla sinolicità e si carica di «una materia estranea»; il primo principio in questo caso indica quindi quella «virtualità» preliminare, quella condizione «*a priori*» dell'attività elicitata che non è immediatamente il «primo oggetto intelligibile» presente nella coscienza o il «primo atto elicito» esercitato dalla volontà. La sensibilità coopera a questo processo iniziale ed è con uno qualunque dei suoi dati che prende il via il processo conoscitivo. Quello che però non va dimenticato è 'semplicemente' il rapporto trascendentale del soggetto spirituale con la realtà: il «primo intelligibile» è tale perché pone in atto implicitamente «la *ratio entis*», la sua verità, e la prima volizione è tale perché avviene comunque *sub ratione boni*.

Al massimo, e nella misura in cui si tiene presente quanto specificato, per Maréchal può valere una prospettiva ontologista non-platonica ovvero una teoria che sostiene una forma di intuizione per con-naturalità. Che cosa significa? Il senso va cercato in quello che abbiamo di volta in volta sostenuto con l'autore: il principio radicale dell'attività intellettuale si presenta come «forma» e come «impulso»¹³⁰.

Consideriamo *il principio radicale come impulso*. Come «impulso a un fine» – cioè una delle due accezioni trascendentali che è possibile considerare – esso dice di un attivo avvicinamento (mentale) del soggetto al suo oggetto. In questo senso si può affermare che questo aspetto del principio intellettuale sia «l'origine stessa della nostra volontà» ovvero che sia una sorta di «manifestazione "naturale"» della natura-soggetto che si porta verso la natura-oggetto. Se poi lo si relaziona subito con l'aspetto della formalità si può pure affermare che, data la autotrasparenza propria della natura spirituale del soggetto, i principi dell'intellectio risultano per alcuni versi già naturalmente noti: per quanto non siano già *conosciuti*, infatti, sono presenti in quanto principi della realtà come tale, in prima istanza in senso formale, e in particolare come principi della relazione del soggetto con l'oggetto; «secundum hoc illud dicitur esse *naturale* rei, quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod *per se* inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo *nesse est* quod, hoc modo accipiendo naturam, semper *principium* in his quae conveniunt rei sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam *principia intellectualis cognitionis* sunt naturaliter nota. Similiter etiam *principium motuum voluntariorum* oportet esse aliquid naturaliter volitum [...]»¹³¹.

In questo senso si afferma che la volontà umana procede «da una virtualità "naturale"» ovvero, nello specifico, dalla presenza virtuale del bene. Inoltre si afferma pure che quest'ultima, seguendo la dottrina tomista, viene a coincidere con un'*analogia* realtà o, meglio, con un altro aspetto essenziale proprio della realtà, e quindi intrinsecamente analogo, già rapportato secondo una precisa proporzionalità rispetto al bene: è la verità virtualmente presente nell'intelligenza, quella verità che in sostanza configura il «principio primo» dell'«attività *totale* del soggetto intelligente». Infatti il fine ultimo come principio non può non essere presente alla volontà come i primi principi – in quanto logici ma soprattutto ontologici – non possono non essere presenti all'intelligenza; in alternativa ci troveremmo di fronte alla mancanza di un fondamento relativo di queste facoltà e alla loro inconsistenza logica. Ciò è possibile perché il Fine e il Principio coincidono nell'unica Realtà di Dio, fondamento assoluto, di cui il soggetto partecipa pur nella differenza metafisica e nell'asimmetria delle citate facoltà. «Hoc est *bonum in communi*, in quod voluntas naturaliter tendit sicut etiam quaelibet potentia in suum objectum; et etiam ipse *finis ultimus*, qui hoc modo se habet in appetitibus sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter *omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam*. Non enim per

¹³⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 428 [p. 367].

¹³¹ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 428-429 [p. 367].

voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et *ad totum hominem*. Unde *naturaliter* homo vult *non solum* objectum voluntatis, *sed etiam* alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri quae convenit intellectui, et esse et vivere et hujusmodi alia quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis sicut quaedam particularia bona»¹³².

Data la caratura ontologico-teologica messa in campo pure in questa occasione, e in vista pure dell'analisi dell'aspetto formale, sarà forse opportuno tornare sulla questione di Dio e della sua esistenza per chiarire alcuni punti controversi.

Innanzitutto si può affermare anche per il precedente rilievo, come già visto nel caso della «causalità reciproca dell'intelligenza e della volontà», che il «dinamismo radicale» prolungantesi «nell'attività propriamente volontaria» è lo «stesso dinamismo» che sostiene – in quanto «appetito naturale» – l'«attività speculativa». In seconda battuta si deve però affrontare la conseguenza: di fatto ritorna l'interrogativo, che traspariva bene già in Kant, circa la modalità della possibile convergenza tra la 'dipendenza' data dall'oggetto, nella dinamicità e nella virtualità dell'agente, da un lato e quelle caratteristiche essenziali del soggetto che sono la «spontaneità intellettuale» e l'«autonomia volontaria» dall'altro lato. Si tratta per molti versi di una delle declinazioni della questione circa la possibile relazione di necessità e libertà; naturalmente si è evidenziato e si evidenzia ancora che occorre guardare all'*analogia* come chiave risolutiva della questione.

Occorre in effetti notare che, nella loro *analogicità*, sia la spontaneità sia l'autonomia sono connotati riservati a un numero ristretto di enti, almeno oltre una certa soglia di autenticità, ma possono comunque indicare realtà diverse e proprio loro, almeno in parte, rivelano la causalità e la necessità che le sostengono. La libertà stessa non è banalmente un dato immediato ed evidente: essa richiede una spiegazione che comporta una diversificazione dei livelli. Da una parte si può e si deve arrivare a inferire la presenza delle caratteristiche citate al massimo livello ontologico, partendo dal creato e dalla sua relatività, ma dall'altra si deve contemporaneamente affermare che a questo livello di eminenza e di perfezione possono riguardare solo quel particolare «agente il cui atto» sia atto puro, atto puro d'essere ovvero atto non limitato «da alcuna potenza» e quindi passività.

Nello specifico infatti la metafisica ci porta a riconoscere che questo «Atto d'essere» è l'infinito, immutabile e trascendente «fondamento di ogni atto» ed attività proprio in quanto è quell'Atto la cui «essenza stessa» è l'«essere» e dal quale sono quindi esclusi non-essere e, a maggior ragione, imperfezione e divenire (dinamico o statico che sia)¹³³. In sintesi, dunque,

¹³² S. Th., I-II, q. 10, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 429 [pp. 367-368].

¹³³ Per quanto al di fuori di certi contesti speculativi specifici una simile operazione possa forse apparire troppo prudenziale, Maréchal constata di doversi adoperare – almeno in casi così rilevanti – per chiarire l'estensione e soprattutto l'intensione filosofica di taluni concetti e termini apparentemente 'evidenti' e quindi facilmente fraintendibili. A questo proposito risulta opportuno guardare al 'dialogo' tra l'autore e M. É. Le Roy. Di fatto non è un mistero che termini di uso comune trasposti in ambito filosofico, e viceversa, possono generare non poche confusioni. Quando sono usati in metafisica, soprattutto, alcuni concetti possono assumere una caratura peculiare e, a causa dei rilievi di alcuni critici, possono aprire lo spazio a interpretazioni tendenziose: «In sé, propriamente parlando, Dio non è né movimento, se movimento significa cambiamento, né immobilità, se l'immobile equivale allo statico». Il caso del movimento in effetti è emblematico: quando si dice che la staticità è opposta alla mobilità non si sta necessariamente affermando lo stesso concetto di quando si sostiene che l'immobilità è opposta alla mobilità, perché nel primo caso si è *sempre* all'interno del piano immanente, ovvero dell'ambito diveniente, mentre nel secondo è possibile che ci si stia riferendo – e in una prospettiva rigorosa è anzi necessario che ci si riferisca – alla trascendenza. In questa ultima accezione l'immobilità è opposta, in 'verticale' e nello stesso modo, sia alla mobilità sia alla staticità: l'essere in senso pieno non può mutare, al contrario sia del moto sia della stasi, e allo stesso tempo solo tale essere perfetto può costituire la radice della massima attività. Quest'ultima in effetti, per essere appunto attività massima, deve essere sempre se stessa e, quindi, deve essere immutabile. J. Maréchal, «*Le problème de Dieu*», *d'après M. Édouard Le Roy*, in «Nouvelle

«solo Dio» in quanto Essere è quell'agente autenticamente immobile e insieme massimamente attivo di cui si può e, anzi, si deve predicare la «piena spontaneità» e la «completa autonomia». Quando invece all'«atto» si trova 'mescolata' della «potenza», ovvero nell'ente creato e immanente, allora l'«essenza» si trova in una condizione di opposizione-complementarità rispetto all'«essere»: in questo modo la realtà non può essere assolutamente e pienamente se stessa e la eventuale «spontaneità si riduce» proporzionalmente secondo l'*analogia* (comunque limitata) «partecipazione» all'essere. Se questo è «il caso di tutti gli agenti inferiori all'Essere assoluto», allora è naturalmente anche «il caso dell'intelligenza e della volontà umane»¹³⁴.

In definitiva la libertà dell'uomo è effettiva ma non è certo assoluta, come non lo è la stessa natura umana del resto, e lo stesso può dirsi più nello specifico per la sua spontaneità e la sua autonomia. Certo, Maréchal osserva insieme a Tommaso d'Aquino che l'«atto elicito di volontà» ha sicuramente un discreto grado di autonomia; al contempo, con le sue riflessioni, l'autore ha cercato di mettere in luce che questo atto non-semplice o, meglio, non-semplicissimo non può che essere privo di fattori più basilari. Che cosa significa? Esso è libero ma non perfetto: sussiste in forza di altro, sia in senso orizzontale sia in senso verticale, in quanto è costituito dalle «due "mozioni" estrinseche» ovvero «ab objecto» e «ab eo qui causat virtutem volendi».

Limitando in questo caso l'analisi al secondo principio-mozione, che è causa esterna del volere e che potremmo definire creatore «della «potenza volontaria»», si deve infatti osservare che esso consiste in quell'«inclinazione naturale», precedentemente illustrata, che è ricevuta «originariamente da Dio», così come l'essere dell'agente, senza per questo implicare una «costrizione»; è proprio questa necessità originaria, anzi, ad aprire alla libertà. Il fine ultimo attira a sé in quanto causa creatrice, e bene universale, non perché si impone come un vincolo individuale a una tendenza e, nel caso dell'uomo, a una facoltà; se anche (per assurdo) scindessimo creazione e attrazione, queste ultime potrebbero essere intese come comunque formate e relativamente sussistenti a prescindere da questo tipo di azione del Principio. «Virtus volendi a solo Deo causatur, velle enim nihil aliud est quam *inclinatio quaedam in objectum voluntatis, quod est bonum universale*. Inclinare autem in bono universale est *primi moventis*, cui proportionatur ultimus finis [...] illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si movetur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi [...]. Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a *principio intrinseco*; sed *illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco*»¹³⁵.

Alcuni critici potrebbero però avanzare un dubbio: in definitiva «l'autonomia della volontà» umana – e con essa la libertà – è reale o è solo assenza di costrizioni? Essa è «reale», ma la sua realtà è «parziale e relativa»: nel suo essere e nel suo esercitarsi non solo non esclude ma anzi richiama secondo *analogia* «l'influenza trascendente della causa prima» che è anche il Fine. Proprio tale influenza costituisce infatti quella «virtualità naturale» che «precede e sostiene ogni atto elicito della volontà»: «Necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit»¹³⁶. La volontà riceve dunque il «proprio dinamismo naturale» – in modo connesso e simile a quanto accade alla «prima virtualità dinamica» (*in ordine exercitii*) dell'intelligenza – da una «mozione superiore», «divina», cui non può non corrispondere un oggetto che è (il) bene universale: Dio è motore supremo della volontà in quanto ne è il Creatore e la causa

Revue Théologique», 58 (1931), pp. 193-216; 289-316; ora in *Mélanges*, I, pp. 207-259; d'ora in poi *Le problème de Dieu*; in questo caso *ibi*, pp. 220-221.

¹³⁴ *Ibi*, pp. 429-430 [p. 368].

¹³⁵ *S. Th.*, I, q. 105, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 430-431 [p. 369].

¹³⁶ *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 431 [p. 369].

finale¹³⁷; «Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum»¹³⁸.

D'altra parte abbiamo fatto più volte trasparire il fatto che tale impulso originario e radicale traduce, nella dinamica gnoseologica, il principio metafisico per cui «ogni «potenza» si fonda su un «atto» onto-logicamente «preliminare»; l'impulso richiede, oltre una realtà di cui è impulso, una realtà che lo attua e una verso la quale è orientato ovvero quell'attualità che lo rende possibile. Tale atto preliminare dunque fonda la potenzialità nella sua «realtà», e la «misura», dal momento che la potenza come tale, in se stessa, 1) è non-essere ed 2) è rivolta all'essere come al non-essere ovvero non può né sussistere né «porsi in atto da sé». Ma allora, se un «atto» è richiesto come «fondamento ultimo di ogni possibilità ontologica» e come «principio primo di ogni attuazione», si deve arrivare a concludere che solo un atto assoluto e infinito, e quindi trascendente, realizza eminentemente «questa duplice condizione universale» – non può essere un'attualità relativa e limitata che richiede a sua volta una giustificazione – perché solo un tale «Atto» costituisce la piena *attualità* dell'essere: è «Dio» in quanto *atto d'essere puro e semplicissimo*; «*Primus actus [Deus] est universale principium omnium actuum [...]*. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius»¹³⁹.

La natura intellettuale umana, in quanto «principio radicale d'attività immanente», può dunque essere caratterizzata secondo *analogia* come atto che rimanda all'Atto e, cioè, come «partecipazione finita dell'attualità infinita» che è pure attività infinita. Naturalmente, anche per il proseguimento del discorso, si deve sempre tenere presente il fatto che non si tratta mai di una partecipazione materiale e/o formale, assimilabile a quella di una parte rispetto al tutto, ma della partecipazione efficiente e finale di un *avente* l'essere rispetto allo stesso *Essere*¹⁴⁰.

Consideriamo ora *il principio radicale come forma*. Abbiamo indicato un'altra prosecuzione del discorso nella speranza di evitare alcune possibili obiezioni; è opportuno cercare di completare brevemente il quadro guardando anche all'altro elemento trascendentale in gioco. Dovrebbe risultare abbastanza chiaro che i rilievi teoretici e teologici di base appena esposti sono sempre validi, ma è utile mostrare alcune declinazioni specifiche.

Come era stato anticipato, il principio radicale dell'attività intellettuale come «*forma assolutamente primitiva*» è l'altro possibile aspetto trascendentale. In questo frangente il fattore da mettere subito in rilievo va cercato nel fatto che, lungi dall'indicare con ciò un'idea innata, tale «forma naturale» è comunque «logicamente anteriore ad ogni atto elicitato» (d'intelligenza) e lo è *analogamente* a come la realtà nella sua intelligibilità è ontologicamente anteriore all'idea corrispondente. L'accostamento tra natura e scelta del dinamismo soggettivo, da una parte, e realtà e idea in generale, dall'altra parte, può sembrare poco immediato, ma si deve pensare al parallelismo considerando che la «forma dell'«atto primo» intellettuale» è la «forma astratta e universale dell'essere». Cioè? In sostanza è lo stesso essere, nella sua accentuazione formale e trascendentale, a costituire appunto il primo principio formale; il soggetto in quanto realtà (spirituale) non può non conoscere la realtà – o meglio non può scegliere se può conoscerla o meno – e nello stesso modo non può non intenzionare l'essere, al di là delle successive conoscenze dei contenuti particolari e concreti, e così la totalità del reale; «*Primum principium formale est ens*»¹⁴¹.

In effetti dovrebbe risultare abbastanza chiaro che tale forma non può rappresentare un vero e proprio «oggetto», a questo stadio originario della conoscenza umana, e neppure la

¹³⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 430-431 [p. 369].

¹³⁸ *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 431 [p. 369].

¹³⁹ *S. Th.*, I, q. 75, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 431-432 [p. 370].

¹⁴⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Il principio iniziale dell'attività spirituale considerato come principio dinamico*, pp. 427-432 [pp. 363-370].

¹⁴¹ *Ibi*, p. 432 [p. 370].

virtualità diretta di un oggetto specifico ma deve fornire una base indispensabile, cioè la «forma» della «virtualità» totale e «assimilatrice», e quindi una «condizione formale *a priori*». In questa virtualità rientra ogni essere, degli enti di vario livello all'Essere stesso, ma non al modo di idee già date; essa è la condizione costitutiva e regolatrice dell'«apprensione» degli oggetti che di volta in volta verranno recepiti e categorizzati. Nelle realtà sinoliche infatti l'oggettivazione attuata dalla forma richiede comunque la materia sensibile, almeno in quanto «intelligibile in potenza», *analogamente* a come la loro forma, anche se sussistente, richiede comunque la materia ovvero la quantità e la spazio-temporalità.

Per Maréchal tale «principio formale» è dunque ciò che rende possibili (e che presiede a) «tutte» le «intellezioni particolari» del soggetto e allo stesso tempo, per converso, rappresenta bene pure la peculiare dipendenza metafisica di questo medesimo soggetto nella sua libera e spontanea attività intellettuale. Per tornare propriamente a livello ontologico, si può affermare che tale forma *a priori* evidenzia il passaggio dalla trascendenza all'immanenza e, cioè, dall'Atto puro all'atto: essa è recepita *analogamente* a come è recepito l'essere in quanto creato dall'Essere, da parte dell'ente esistente, ovvero non è da intendersi come frutto di una scelta del soggetto ma come ciò che rende possibili le scelte del soggetto. Dio infatti rende possibile l'esistenza, in quanto partecipazione dell'essere, nella misura in cui crea e *analogamente*, nel caso più specifico degli esseri immateriali e quindi degli enti intelligenti, rende possibile anche questa peculiare partecipazione della forma.

In altri termini: nella sua forma (immanente) lo spirito partecipa di Dio in quanto Forma (trascendente) dell'essere e così si apre virtualmente a tutte le forme. Proprio questa *partecipazione*, che è un aspetto particolare della partecipazione ontologica alla base dell'*analogia*, costituisce il fondamento di quel dinamismo che ha nell'intelligenza la causa prossima e che è attuato appunto da Dio in quanto Causa prima; per la precisione tale fondazione del dinamismo si struttura in convergenza sia con il principio formale di virtualità e intelligibilità (*virtus*) – che vale in quell'accezione di potenza che è propria della mente umana – sia con il principio formale di attualità e determinazione (*similitudo*) che vale in quell'accezione di atto che è propria delle intelligenze separate.

«Sicut in motionibus corporalibus *movens* dicitur quod dat formam quae est principium motus, ita dicitur movere intellectus quod causat formam quae est principium intellectualis operationibus, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est *ipsa virtus intellectualis*, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia. Aliud autem est *principium intelligendi in actu*, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae. *Utroque autem modo Deus movet intellectus creatum*: ipse enim est *ipsum primum ens immateriale*. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit *primum intelligens*; unde, cum *primum in quolibet ordine* sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod *ab ipso sit omnis virtus intelligendi* [...]. Operatio intellectualis est quidem *ab intellectu in quo est*, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima»¹⁴².

Questo duplice aspetto della traduzione della «mozione divina», «causans formam», rivela essenzialmente un richiamo interno tra le due accezioni citate – si dice di un'attualità spirituale creata che è o da perfezionare o già realizzata – ma qui è sufficiente evidenziare il primo, che è anche il solo che può essere accostato a una prospettiva kantiana. Infatti Maréchal osserva che esso rappresenta l'aspetto più potenziale e interessa più direttamente l'uomo; l'altra causazione formale, quella che comporta automaticamente specie intelligibili ovvero «idee *a priori*», è propriamente al di là del modo naturale della nostra conoscenza¹⁴³.

¹⁴² S. Th., I, q. 105, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 432-433 e pp. 432-433, n. 1 [pp. 370-371 e pp. 370-371, n. 21].

¹⁴³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 433, n. 1 [p. 371, n. 22].

Questa variante umana fornisce quindi la potenzialità dell'intellezione, «*virtutem ad intelligendum*»; con questo si intende sostenere che Dio pone in essere non tanto un mero primo impulso quanto un vero «*aspetto formale*», il quale è tanto necessario alla conoscenza quanto *non* costrittivo. In altri termini: ha fatto bene Kant a sostenere l'autonomia e la spontaneità del soggetto, ma questa prospettiva critica deve essere riconsiderata e pensata all'interno di quello specifico orizzonte delineato dalla metafisica dell'essere; in questa accezione si possono infatti spiegare adeguatamente sia la libertà intellettuale sia il suo limite.

In definitiva per l'autore si può sostenere che la «*mozione divina*» fa sorgere l'intelligenza senza limitarne l'autonomia *analogamente* a come fa scaturire la volontà senza vincolarne l'esercizio; la vera e propria creazione indica che Dio può causare senza per questo determinare meccanicamente dal momento che è Causa spirituale trascendente di un principio spirituale immanente.

Per evitare un altro genere di fraintendimento – e l'accusa di affermazione di validità del sistema a prescindere dalle evidenze – è però opportuno sottolineare, insieme all'autore, che la seconda accezione in cui si traduce la mozione divina, quella dell'intelletto angelico, non è stata comunque citata a caso. In effetti si tratta di un discorso noto: perché considerare gli angeli, rispetto ai quali si possono avanzare soprattutto ipotesi, in questo genere di riflessione? In realtà, anche in questo caso, non si tratta di proporre una angeologia biblica; piuttosto sarebbe bene considerare che l'accezione attiva dell'intelletto angelico non è del tutto estranea all'accezione umana, tanto da permettere di ampliare la riflessione in proposito. I motivi di queste affermazioni possono non risultare immediati, ma hanno valore: 1) in entrambi gli aspetti, come ricordato, la forma come tale non può che fare strettamente riferimento comunque all'atto, per quanto in modi diversi, e 2) quindi, per quanto nel creato non sia mai del tutto assente una certa potenzialità, ogni forma spirituale indica sempre una certa attività. La differenza si vede considerando da una parte le intelligenze separate in quanto caratterizzate da azioni che si realizzano in pieno e, dall'altra parte, l'intelligenza umana che prevede sia un'attualità apriorica sia un'attuazione progressiva. Dunque anche questo principio formale umano che è per molti versi è potenza, e lo è sicuramente più di un'intelligenza pura, non è tuttavia potenziale in un senso banalmente passivo: rivela sempre una sottesa attività.

Che cosa significa? Proprio in quanto è fattore sia spirituale sia costitutivamente dipendente dalla ricezione dell'atto divino, tale principio deve essere *analogo* al Principio, il quale è Atto nella sua stessa Forma, secondo la scala dello spirito e non può indicare solo la potenza. In sostanza quello che dobbiamo tornare a considerare con un minimo di attenzione circa la mente umana, al di là dell'indubbio aspetto di mutabilità, è ancora «*l'intelletto agente*», il quale appunto indica il «*potere attivo*» e determinativo – nel senso che è l'elemento «*sempre in atto*» e sempre necessario all'intelligenza – all'«*origine delle nostre intellezioni*». Si potrebbe sintetizzare affermando che l'elemento di maggiore somiglianza tra l'intelligenza e l'Intelligenza, mettendo tra parentesi la profonda differenza ontologica, emerge nell'intelletto aprioricamente in atto mentre l'elemento di maggiore dissomiglianza, mettendo tra parentesi le progressive attuazioni, è rappresentato dall'intelletto possibile.

Certo, anche considerando il solo intelletto agente non si tratterà mai di qualcosa di uguale all'intelletto angelico, ma ciò basta a portare un correttivo alla teoria kantiana riconoscendo che vi è e vi deve essere un'«*attuazione universale e permanente delle nostre intelligenze imperfette*» – che rimanda all'Intelligenza sussistente – la quale si sostanzia proprio in questa attualità apriorica dell'intelletto. D'altra parte la «*spontaneità naturale*» del medesimo intelletto, per non parlare della sua libertà, esula dal contesto materiale e fenomenico – si ricordi ancora una volta la questione della terza antinomia kantiana – e alla fine diventa concepibile unicamente nella prospettiva di una «*influenza incessante di un'attività*»

trascendente propria di una Mente «superiore» e infinita, «unica e perfetta»¹⁴⁴. Nelle singole sostanze spirituali, dunque, l'«intelletto agente» rappresenta essenzialmente la «partecipazione stabile» a quell'«intelligenza pura» che è la Sostanza per eccellenza ovvero l'«atto supremo e primo»¹⁴⁵; «Hoc pertinet ad intellectus agentem, ut intellectus agens sit quasi *quaedam virus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo*»¹⁴⁶.

In questo ambito, naturalmente insieme all'*analogia* in senso stretto, anche la metafora risulta efficace nell'aiutare a determinare la questione. Come è stato ricordato da Maréchal in altre occasioni, lo stesso Tommaso d'Aquino assimila la «virtualità primitiva» dell'intelligenza umana a una sorta di «*illuminazione* ricevuta da Dio»: è in questa luce increata che il soggetto può essere autenticamente se stesso; si può anzi parlare di una certa similitudine tra la luce dell'intelletto agente e la Luce dell'Intelligenza proprio a fronte di una corrispondente partecipazione del soggetto al Soggetto, senza la quale lo stesso soggetto non esisterebbe o comunque – per ammettere un'ipotesi senza concederla – sarebbe semplicemente un ente meccanicamente ricettivo; «Ab ipso [Deo] anima humana lumen intellectuale participat [...]. Illa lux vera [Deus] illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana *participat quamdam particularem virtutem*»¹⁴⁷; «Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam *quaedam participata similitudo luminis increati*»¹⁴⁸.

Si può pure tornare a un discorso precedente, approfondire la metafora e azzardare qualcosa in più. Per quanto vi sia indubbiamente differenza tra lo spirito-forma del corpo, proprio dell'uomo, e lo spirito-forma separata, ovvero lo spirito puro (angelico), essi si assomigliano sotto il profilo considerato: sono entrambi luci in quanto intelligenze e anche solo per questo, cioè per la capacità di apertura alla realtà e di oltrepassamento delle varie limitazioni, rivelano quella ulteriorità nella quale si può trovare la ragione della loro esistenza. Tutti gli spiriti infatti sono tali perché partecipano dell'Intelligenza ovvero di quella divina «Luce increata» che designa metaforicamente l'intelligenza davvero e «puramente intuitiva» nonché autenticamente «creatrice dei suoi oggetti» o, almeno, dei suoi oggetti esterni e relativi.

Naturalmente ci si potrebbe chiedere: dove dovrebbe emergere con maggiore evidenza questa illuminazione nel caso dell'uomo? Nel fatto che è l'intelligenza umana – pur dipendente dalla sensibilità sotto molti aspetti – a “introdurre” «nell'oggetto immanente» un «elemento superiore», cioè i primi principi, e quindi a costituire e rimodulare il *logos* come «verbo mentale»; per Maréchal il pensiero umano come pensiero della realtà è un'attiva luce sul reale e non può non fondarsi in ultima istanza sulla forma luminosa del *Logos* come Verbo Trascendente.

Il necessario fattore a priori «metaempirico» in effetti non può che appartenere ad una capacità prettamente *formale* e *immateriale*; inoltre, nel suo far emergere le categorie necessarie per il darsi dell'esperienza, tale fattore assume una funzione di spontaneo rischiaramento del dato. Certo, per converso occorre un minimo di riflessione per portare alla luce – se si passa il gioco di parole – questo elemento luminoso. Tuttavia ciò è dovuto al fatto che nell'uomo tale possesso, specie se confrontato con il corrispondente più semplice e proprio di uno spirito più elevato, risulta *complesso*: esso indica sicuramente un'attualità di partenza, che è l'intelletto agente, ma in prima battuta si configura in una semplice virtualità e può entrare nella sfera della consapevolezza solo in seconda battuta, quando si attua il passaggio oggettivante che è compreso tra l'«intelligibile in potenza» e l'«intelligibile in atto».

¹⁴⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 434 [pp. 371-372].

¹⁴⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 433-434 [pp. 371-372].

¹⁴⁶ *De Anima*, quaest. unica, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 434 [p. 372].

¹⁴⁷ *S. Th.*, I, q. 79, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 434 [p. 372].

¹⁴⁸ *S. Th.*, I, q. 84, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 434 [p. 372].

In sostanza la necessità logica e la connaturata spontaneità di questo medesimo elemento, che connotano l'intelligenza e la costituzione intellettuale in generale, risultano relativamente evidenti o comunque comprensibili se – come mostrato – si arriva a riconoscere almeno un minimo il versante apriorico dell'intelligibile come condizione necessaria della conoscenza. Tale versante non può non richiedere la citata ulteriorità di senso e una marcata *indipendenza* dalle sensazioni per giustificare la sua universalità. In altri termini: al di là della maggiore o minore auto-evidenza e della maggiore o minore perfezione, ovvero al di là dello specifico livello ontologico, solo una natura intellettuale può essere all'origine di questa luce e di questo oggetto – e della conoscenza della realtà come tale – proprio perché solo in una simile natura possono emergere i «primi principi intelligibili» e cioè, in sintesi, la «*forma trascendentale e analogica dell'essere*» con funzione di «regola» (naturalmente logico-ontologica) «*a priori*»¹⁴⁹. «*Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam [...]. Principium hujus actionis [...] virtus intellectus agentis*»¹⁵⁰.

In altri termini ancora: il «possesso» anche solo «virtuale» di questi «primi principi», che in definitiva sono «principi dell'essere» e sono in linea con la sua *analogia*, esprime la vera natura dell'attività spirituale e contemporaneamente rivela la «partecipazione» dell'intelligenza umana alla vera luce ovvero «al potere intuitivo dell'intelligenza assoluta»; Maréchal si premura anzi di sottolineare, con Tommaso d'Aquino, il fatto che è proprio tale «intelletto immediato», o «intuizione dei «primi principi»», a indicare la condizione di «partecipazione» in quanto relativo ma fondamentale radicamento della ragione umana, in sé «discorsiva» e «capace di discernere l'intelligibile solo nel sensibile», nella «semplicità» assoluta «dell'Intelligenza pura»¹⁵¹.

Naturalmente l'esperienza nel suo aspetto sensibile resta molto importante; inoltre la sensibilità in genere non è solo umana, mentre la vera esperienza sì. Tuttavia essa non può avere quella funzione illuminante che sembrano attribuirle i sensisti e i materialisti in genere. Il punto problematico è costituito proprio dal fatto che la sensibilità è basilamente impossibilitata a fornirci quei «primi principi dell'essere» che sono necessari per il pensiero e che ritroviamo come «determinazioni oggettive». Nella misura in cui questi ultimi manifestano la loro presenza, in particolare dopo che è stata riflessivamente conosciuta, non possono che suggerire di cercare la loro vera «origine» in una sfera altra, spirituale e (ultimamente) trascendente; per quanto non possano essere subito veri oggetti mentali, infatti, «sorgono» dal profondo «della nostra natura intellettuale» – che è eterogenea rispetto alla mera materia e permette di approssimare l'essere come tale – e per ciò stesso rimandano almeno in modo implicito alla Causa «divina» in quanto principio creatore.

Per avviarcì alla conclusione, e descrivere questo specifico passaggio tra la prospettiva kantiana e la dottrina tomista, si potrebbe sostenere che sia l'attività del soggetto sia le sue categorie acquistano senso nella misura in cui permettono di intenzionare fin dall'inizio la realtà. Questa intenzionalità trascendentale comprende naturalmente entrambi i versanti in gioco: si traduce da un lato nei termini della «*virtualità soggettiva*», in cui l'agente è aperto a tutto il reale, e dall'altro lato in quelli del «*principio oggettivo virtuale*» che rende presente il reale già nella forma del principio di non-contraddizione (e di identità) e degli altri principi fondamentali. Questi due indispensabili poli gnoseologici esprimono direttamente la partecipazione ontologica e rendono così *presente* il Fondamento pur nella differenza

¹⁴⁹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 434-435 [p. 372].

¹⁵⁰ *S. Th.*, I, q. 79, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 435 [p. 372].

¹⁵¹ *Verit.*, q. 15, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 435 [p. 373]. In più occasioni si è sottolineato il fatto che dall'unità categoriale del reale in senso solo gnoseologico si debba passare all'unità analogica e propria dell'essere stesso. Melchiorre giustamente individua tale indispensabile guadagno metafisico e sottolinea che esso ci permette di capire che «ciò che costituisce una *virtualità assimilatrice*, soggettiva è, alla radice, un «*principio virtuale oggettivo*»: l'una e l'altro realizzano in noi «l'analogo lontano» di una intelligibilità originaria e assoluta». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 143.

ontologica: «realizzano in noi l'*analogato* remoto della «Verità prima»» ovvero della Realtà che

è identicamente e perfettamente Intelligenza e Intelligibile¹⁵².

Per prudenza, ovvero per evitare il rischio di una lettura metafisica in senso dialettico o immanentistico, specifichiamo che mediante l'espressione «verità prima» si intende naturalmente

l'intelligenza assoluta, in quanto è comprensiva della pienezza dell'essere e realizza così il tipo primo e perfetto di ogni verità¹⁵³.

Per avere un altro raffronto esplicativo circa i rapporti tra i concetti (appena ricordati) di «*virtualità soggettiva*» («*quo intelligitur*») e di correlato «*principio oggettivo virtuale*», nonché di Verità assoluta, si possono considerare pure i seguenti passaggi: «In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam *impressio veritatis primae* [...]; [quod] lumen intellectus nostri non se [habet] ad intellectus nostrum sicut *quod* intelligitur, sed sicut *quo* intelligitur»¹⁵⁴.

«Dicendum quod anima, non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia»¹⁵⁵.

Può essere utile a questo proposito ricordare sinteticamente le varie argomentazioni dell'autore, in merito sia alla essenza sia all'origine della struttura e dell'attività dell'intelletto, e notare due particolari «sfumature» circa la definizione di ciò che l'intelligenza umana «riceve dall'Intelligenza assoluta», nella sua stessa creazione, e che costituisce il fondamento (prossimo) di ogni altra attività: «*la sua natura*» e correlativamente «*la sua determinazione*».

Consideriamo la «*natura stessa*» di «*facoltà intellettuale*» propria dell'intelligenza. Essa è il potere essenziale dell'intelligenza «di conoscere intelligibilmente» ed è anzi la base di ogni facoltà intellettuale. Maréchal riprende ancora Tommaso d'Aquino per riassumere e sottolineare tre aspetti importanti in questo ambito: A) «l'intelligibilità», sia nel senso passivo di realtà conoscibile sia nel senso attivo di idealità attuabile, è «una proprietà essenzialmente legata all'immaterialità della forma» e ne segue l'*analogia*¹⁵⁶; B) «la forma di per sé è infinitamente accogliente» – se è semplice ovvero spirituale e aperta a tutta la realtà – ed è tanto autotrasparente «quanto luminosa» in opposizione alla «opacità» propria della «materia»; C) il ricevere «da Dio le nostre facoltà intellettive» rappresenta la traduzione in senso trascendentale della causazione più profonda, cioè del ricevere dall'Essere l'esistenza o, meglio, «la sussistenza immateriale della «forma» che ci anima»¹⁵⁷.

Consideriamo la «*determinazione formale originaria*» della stessa intelligenza. Essa è la determinazione metafisica dell'ente intelligente, e quindi dell'intelligenza stessa, ed è intrinseca all'attualità spirituale: vale come legge e come condizione. Vale infatti come «*legge*» essenziale della «illimitata» (ma non indeterminata) «potenza di acquisizione» della

¹⁵² J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 435 [p. 373].

¹⁵³ *Ibi*, p. 435, n. 1 [p. 373, n. 23].

¹⁵⁴ *S. Th.*, I, q. 88, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 435 [p. 373].

¹⁵⁵ *S. Th.*, I, q. 16, a. 6 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 436 [p. 373].

¹⁵⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 105, a. 3 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 436 [p. 373].

¹⁵⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 436 [pp. 373-374].

medesima intelligenza e vale pure – rispetto alla ricezione effettiva dei «dati esterni» – come «atto di intelligibilità» e come «condizione *a priori* di oggettività» delle rappresentazioni. Tale «forma oggettiva primordiale» dunque equivale e, in sostanza, si identifica con i «primi principi intelligibili, *allo stato di vissuto implicito*»: essi rappresentano il vero totale virtuale e quindi quella luce e quel peculiare ‘bene’ intellettuale che non può avere «la sua origine» in una mera «passività rispetto agli oggetti esterni» o comunque negli aspetti più passivi «della nostra intelligenza imperfetta»¹⁵⁸.

Questo è in sostanza uno dei modi in cui è possibile riassumere «la giustificazione metafisica ultima della duplice proprietà», «soggettiva e oggettiva», «del piano "trascendentale"» e quindi la risposta al problema della separazione kantiana tra il noumeno-soggetto e il noumeno-oggetto. In questo orizzonte sia il legame specifico che dice della distinzione e della indivisibilità tra intelligenza e verità sia quello generale che intercorre tra idealità e realtà portano *analogicamente e paradossalmente* a identificare «il soggetto», nel suo determinare «l’oggetto», con «lo stesso oggetto determinato dal soggetto». In effetti il soggetto è tale rispetto all’oggetto e, in corrispondenza, l’oggetto in quanto tale è altro rispetto al soggetto; però l’oggetto può essere sia effettivamente altro rispetto al soggetto sia il soggetto stesso; se, anzi, la capacità intellettuale del soggetto è tanto più alta quanto più alta è la sua natura, allora deve essere tanto più alta quanto più riesce ad essere sia sé sia ‘altro’ da sé o, se si vuole, ad avere in sé – per quanto concerne l’uomo si pensi all’intenzionalità – le strutture stesse del reale.

Che cosa significa? Il soggetto rispecchia il Soggetto non solo a livello essenziale come un effetto fa con la sua causa, al di là della profonda differenza tra immanenza e trascendenza, ma pure a livello operativo; d’altra parte un rispecchiamento d’essere non può non implicare un rispecchiamento d’azione. il soggetto cerca insomma di approssimare sempre più la Verità attraverso la ricostruzione interna dell’oggetto e, cioè, attraverso la produzione della verità ideale che viene ricavata dalla intelligibilità reale e, in ultima istanza, dalla stessa Verità divina. Nell’«intelligenza in atto», infatti, si può notare come «questa identità a due facce rifletta l’intuizione creatrice»: «l’intelletto» creato e «immanente crea» a «propria immagine» – a livello ideale – gli «oggetti immanenti», «*ex intelligibilibus in potentia, facit intelligibilia in actu*»¹⁵⁹.

Dovrebbero risultare chiare sia la somiglianza sia la distinzione tra questa prospettiva tomista (che si potrebbe pure definire una forma di ontologismo decisamente moderato), fatta propria da Maréchal, e un «*esemplarismo*» in senso forte, ovvero di tipo ontologista-platonico, il quale non sarebbe decisamente compatibile con una teoria simile a quella di Kant. Infatti in entrambe le proposte – esemplariste od ‘ontologiste’ se si vuole – risulta indubbio che «l’uomo partecipa» e, anzi, deve partecipare «in qualche modo della verità divina», ma il tomismo coglie la più corretta scansione del *logos* accettando «soltanto una partecipazione limitata». In definitiva non si tratta di negare la condizione partecipativa, ma di non intenderla in modo ‘esagerato’; la partecipazione intellettuale, in senso operativo, si riduce «ai «primi principi intelligibili»» – e apre così il soggetto «agli attributi trascendentali dell’essere» secondo una prospettiva *analogica* – ovvero porta a negare quella modalità di partecipazione che comporta, a livello mentale, «tipi generici e specifici» e che porterebbe ad affermare l’esistenza di una o più idee iniziali o innate. Per un minimo di precisione si può pure notare che, di fatto, si sono presentate delle varianti e che alcune tra quelle dell’ontologismo di stampo (neo)platonico «limitano» proprio la «partecipazione» intellettuale ai soli «attributi *trascendentali*»: per queste naturalmente la differenza dal tomismo resta, a

¹⁵⁸ *Ibi*, p. 436 [p. 374].

¹⁵⁹ *Ibi*, p. 436, n. 1 [p. 374, n. 24].

fronte ad esempio di un certo innatismo, ma si riduce in modo corrispondente alla forza della citata limitazione¹⁶⁰.

Certo, i più critici potrebbero ancora porsi la domanda: si può davvero parlare di un qualche esemplarismo e associarlo alla teoria critica? Come ricordato il tomismo adottato dall'autore nega «l'innatismo» vero e proprio, in linea con quanto sostenuto dal kantismo, dal momento che una simile proposta sostiene l'esistenza «di idee già pronte» e allo stesso tempo «latenti»; il realismo moderato tomista afferma invece l'esistenza di «una disposizione naturale» e quindi di un certo formalismo, convergente con il dinamismo della potenza e dell'atto, che non sono però alieni da un «complemento materiale». Questo sembra non essere aprioricamente contrario al dettato di Kant e, per alcuni versi, può risultare davvero complementare. Inoltre si sostiene che i «primi intelligibili» si trovano «impressi» sotto il rispetto di «forma vissuta», implicita in una «tendenza naturale», ovvero a livello virtuale e che solo «in seguito si oggettivano» propriamente nelle condizioni in cui «può oggettivarsi, per noi, la forma di una simile tendenza»: nel rivelarsi in modo appercettivo, «per connaturalità» durante l'esercizio stesso della tendenza e negli oggetti risultanti. In sintesi l'«*esemplarismo*» tomista è autentico ma moderato, è classico ma è convergente con le principali istanze della teoria critica: lo è nella misura in cui è sia formale sia «dinamico» e in definitiva «limitato ai soli "principi primi intelligibili"»¹⁶¹.

Anzi, Maréchal nota che lo stesso Tommaso d'Aquino opera in questo una rigorizzazione di una proposta già nota, quella di Agostino, per arrivare a indicare i termini di legittimità delle posizioni che possiamo denominare esemplarismo e ontologismo. Nel fare ciò, inoltre, l'Aquinate ricorre anche all'esempio dell'immagine multipla riflessa dello specchio rotto per porre subito in rilievo l'essenziale *analogicità* dell'essere e della verità. Nei primi principi e nell'intelligenza stessa si configurano le manifestazioni – molteplici e limitate ma pure proporzionate e connotanti – della spirituale partecipazione dell'uomo alla Verità divina¹⁶².

«Ab una prima veritate [Dei] multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum a duo: scilicet quantum ad *lumen intellectuale* [...] et quantum ad *prima principia naturaliter nota*, sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt *similitudo illius primae veritatis* [...]. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu vitae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet *veritatis ab ea exemplatae*, omnis veritas a nobis cognoscitur; et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum *ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas* in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini»¹⁶³.

Dunque siamo ancora di fronte a una traduzione dell'analogia in immagini metaforiche, le quali rimandano alla più volte citata dimensione della luce e – altro riferimento abbastanza

¹⁶⁰ Cfr. *ibi*, p. 437, n. 1 [p. 374, n. 25].

¹⁶¹ All'interno di un preciso passaggio – a p. 437 [pp. 374-375] – Maréchal porta uno specifico completamento rispetto a quello snodo metafisico-trascendentale già considerato in precedenza; si tratta ancora del discorso riguardante i rilevanti passaggi (del *Cahier V*) in cui è possibile rintracciare – come soluzione da un punto di vista metafisico – una prova dell'esistenza di Dio. In questo caso il guadagno è da cercare nel concetto di *esemplarismo* o, almeno, nell'*esemplarismo tomista*: si tratta del riconoscimento di una *partecipazione* effettiva ma limitata del soggetto umano alla verità divina a partire dalla innegabile presenza (virtuale) dei primi principi dell'intelletto. Questi infatti permettono di accedere agli attributi *trascendentali* dell'essere e quando il soggetto riconosce tali *principi primi* intelligibili, in sostanza, non può non ammettere la loro possibilità in base a una disposizione intellettuale naturale, formale e dinamica, verso il logos e quindi verso la dimensione divina e fondante. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

¹⁶² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *Il principio iniziale dell'attività spirituale considerato come principio speculativo*, pp. 432-438 [pp. 370-375].

¹⁶³ *Quaestiones Disputatae Quodlibetales*, q. 10, a. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 437-438 [p. 375].

noto e sfruttato – ad un intero-frammentato in cui si manifestano a modo di imitazione di un modello i diversi aspetti di una alterità (lo specchio). Si badi: data la cesura tra gli elementi considerati, la riflessione non può certo essere perfetta; se la prima Verità creatrice si manifesta in noi sia attraverso il ‘lume’ intellettuale sia attraverso i (connessi) primi principi, non significa né che il primo sia una capacità perfetta né che i secondi, pur considerati noti per natura o per sé, debbano essere conosciuti in atto da subito. Il punto che si vuole mettere in rilievo in questo frangente consiste nella necessità di arrivare a cogliere la similitudine con la medesima prima Verità riconoscendo al contempo l’alterità di quest’ultima e la sua profonda differenza ontologica rispetto al mondo. D’altra parte *in questo mondo*, ovvero allo stato di viatori, non solo non abbiamo la possibilità di una conoscenza esaustiva dell’infinito trascendente, che non potremo mai avere, ma neppure una conoscenza oggettiva ‘immediata’ dell’essenza della Verità divina, cioè di Dio stesso, di cui anzi dobbiamo inferire pure l’esistenza¹⁶⁴.

4. Le condizioni metafisiche per l’oggettivazione nella finalità. Dalla deduzione kantiana all’affermazione ontologica

4.1. Il rapporto del soggetto e dell’oggetto a fronte della finalità e della partecipazione

Abbiamo visto che per Maréchal l’atto d’intellezione come dinamismo ovvero come attività determinata, nell’orizzonte della dottrina di Tommaso d’Aquino, si sviluppa nella «forma universale» secondo il «principio originario» e il «fine ultimo»: è proprio considerando questi elementi che si possono evidenziare ancora meglio quelle «condizioni che presiedono» necessariamente «all’"apprensione" dell’oggetto *in quanto oggetto*».

Se la conoscenza è «assimilazione» dell’oggetto, da parte del soggetto, sulla base dell’*analogia* dell’essere e se si costituisce in forza della correlata “intenzionalità” o “relazionalità” trascendentale – tanto più l’oggetto è essere tanto più è intelligibile e tanto più il soggetto è essere tanto più è intelligente – allora occorre concludere che questa natura del legame soggetto-oggetto si deve manifestare già a partire dall’introduzione della forma dell’oggetto (nel soggetto) e in particolare con la corrispondente e contemporanea assimilazione dello stesso rapporto, «dell’oggetto al soggetto», secondo la forma considerata. Sarà poi nel giudizio che si osserverà il compimento della manifestazione, «per la coscienza», di questo «riferimento oggettivo naturalmente» connesso alle rappresentazioni e appercepito.

Si tratta ora di riprendere e completare questo percorso, il quale dispiega il passaggio dall’epistemologia in senso metafisico all’«ontologia della conoscenza» a vantaggio di una integrazione della teoria critica. Nello specifico si deve rapportare quella connotazione fondamentale del rapporto tra il conoscente e il conosciuto, cioè l’opposizione dialettica di soggetto e oggetto che abbiamo considerato in relazione alle forme assimilate, anche agli altri «principi necessari».

In prima istanza si devono tenere presente un paio di punti. A) La «coscienza di un’opposizione si fonda sulla coscienza di una *relazione*»; per spiegare questo possiamo rimandare per via di *analogia* al modo in cui il principio di non-contraddizione (opposizione di A e non-A) rinvia al principio di identità (relazione di A con A): nella misura in cui una realtà è se stessa è pure in relazione di negazione con tutte le altre. B) Il soggetto conoscente è chiaramente il protagonista del processo di conoscenza ma è pure un suo oggetto necessario, dal momento che è «esso stesso uno dei termini» di questa relazione implicata dal processo intellettuale; per conoscere davvero la conoscenza non si può non conoscere il suo oggetto e

¹⁶⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 438, n. 1 [p. 375, n. 27].

anche il suo soggetto. Allo stato attuale in sostanza occorre comprendere quale dovrebbe essere la «relazione» che ci permette di «separare da un'attività soggettiva» alcune «condizioni» intrinseche, di isolarle e di rappresentare al soggetto «la forma della sua attività immanente». In altri termini è la riproposizione del problema dell'oggetto *nella coscienza e per la coscienza*¹⁶⁵.

Naturalmente, come avevamo indicato nei precedenti capitoli, è difficile che sia nella stessa ««forma» intenzionale» e immanente delle intellezioni (la «species») che possono sussistere le condizioni per quella «relazione ontologica» che si traduce nell'«opposizione di soggetto e oggetto». Tuttavia è forse opportuno tornare a precisare che, nel sostenere questo, ci si riferisce alla forma vicaria, non alla forma ideale definitiva né alla forma sul fronte propriamente oggettivo e metafisico ovvero in connessione all'atto; il punto della questione consiste nel fatto che non si può ricondurre direttamente o indirettamente la questione a quegli «elementi empirici», e inerziali, che in modo esplicito o implicito sono compresi nella specie, in quanto (*kantiana*) «rappresentazione», pur non esaurendone la natura. Si possono pure invertire i termini: da una parte non ci si può concentrare su questa importante forma acquisita a prescindere da una forma-soggetto e da una forma-oggetto; per questo anzi, dall'altra parte, non la si può ridurre alla sua pur imprescindibile componente materiale e tramutarla in una pseudo-risposta alla questione dell'opposizione ovvero in un termine soggettivo – un'impressione, un'immagine, ecc. – inteso semplicemente come frutto di una «relazione» di pura «ricettività» e passività.

Queste precisazioni sono rilevanti in senso anti-empiristico. In un caso simile infatti, considerato sia in un senso sia in quello *invertito*, non solo non saremmo in una prospettiva classica ma neppure in quella kantiana: l'oggetto sarebbe il vero agente o, meglio, l'unico agente e alla fine lo sarebbe in quanto oggetto materiale. Ora, per quanto possa e debba certamente essere considerato alla stregua di un agente *esterno* nel suo esistere e nel suo presentarsi alla coscienza – constatiamo che c'è qualcosa appunto perché c'è qualcosa – l'oggetto non può essere la sola «causa efficiente» del processo assimilativo-oppositivo: nel suo fenomeno esso rimanda intrinsecamente all'unità e all'essenza, insomma al noumeno come cosa in sé, e tuttavia non esplicita, non *fa* conoscere questo presupposto.

Occorre una vera attività da parte del soggetto, un'attività intellettuale e ricostruttiva, per attuare nella mente l'intelligibilità potenziale dell'oggetto. Anzi, se si considera l'intelligenza nei suoi effetti e quindi nel suo atto secondo – l'uomo non è pensiero di pensiero, non può conoscere l'intelligenza in atto primo, ma la deve poter conoscere – si nota che essa ricade «sotto la coscienza» in modo pieno ovvero *non* è una facoltà (se si passa il termine) inconscia. A maggior ragione non può essere considerata passiva né in senso essenziale né in senso diretto, anche rispetto agli stessi dati sensibili, come per molti versi si può invece affermare della sensibilità.

Certo, in una realtà che è comunque sinolica l'intelligenza deve modellarsi sulla forma della sensazione e questo si nota già a livello gnoseologico. Come abbiamo mostrato, tuttavia, a un livello ontologico più profondo la passività dell'intelligenza si può predicare solo a condizione di tenere presente questa dimensione basilare e di guardare al rapporto iniziale e finale dell'intelligenza con se stessa. Che cosa dovrebbero comportare queste precisazioni? In definitiva l'intelligenza dice sempre e comunque di una spiritualità e di una attività, per quanto a diversi livelli e in diversi modi, e la vera «passività» intellettuale si può predicare solo dell'«intelletto possibile» rispetto 1) all'«intelletto agente» come attualità permanente e 2) ai diversi contenuti intenzionati come attuazioni successive.

Inoltre, a voler ben vedere, tale passività introduce effettivamente un'opposizione relativa *immediata*, che certo coinvolge il soggetto e l'oggetto, ma essa nello specifico si dà appunto

¹⁶⁵ Cfr *ibi*, *Le condizioni della conoscenza oggettiva nell'uomo*, pp. 439-440 [pp. 377-378].

tra la funzione attiva e la funzione passiva dell'intelligenza e quindi permette di dedurre solo la reale distinzione di queste. In termini più critici: questa passività da sola non può permetterci di spiegare l'apporto *diretto* dell'in sé oggettivo ma al massimo a far «dedurre» transitivamente l'esistenza «di una facoltà ricettiva *esterna*».

Attraverso queste puntualizzazioni circa il modo corretto di attribuire la passività, comunque, si è voluto far capire da parte di Maréchal che per spiegare «la conoscenza intellettuale, *diretta e primaria*, dell'oggetto in quanto tale» si devono evitare gli errori più comuni dell'empirismo, cioè la confusione tra l'oggettività (formale) dell'intelligenza e l'oggettività (imperfetta) del senso¹⁶⁶.

Ma è così importante allontanare la deriva empiristica? Come specificato anche nei capitoli precedenti i sensi sono molto importanti, e per alcuni versi imprescindibili, ma «ci danno semplicemente l'*estraposto spaziale*», il quale attiene certamente al «*reale intelligibile*» ma altrettanto certamente non si identifica con esso. D'altra parte l'autore non ha scelto di partire da una posizione empirista e ha cercato semmai un confronto/dialogo con l'idealismo. Comunque, al di là di questo, è chiaro che per Maréchal una ben maggiore coerenza si può trovare in Kant e nel rilievo per cui l'intelligenza concorre alla sensibilità, ne recepisce la passività ma al contempo rapporta il fenomeno ad una «*cosa in sé*» («assoluta» come riferimento ma inizialmente ignota e «indeterminata»). Anzi, come abbiamo più volte ribadito, sono proprio la difficoltà kantiana nel «giustificare il «rapporto all'oggetto», essenziale» per l'intelletto, e l'impossibilità di «estendere il «valore oggettivo»» oltre la materialità – e la fenomenicità – che hanno indotto l'autore a cercare una soluzione che approfondisse il dettato kantiano e costituisse un'alternativa di trascendenza al rischio immanentista – per usare una lettura in parte semplificatrice – delle posizioni idealiste.

D'altra parte nel corso di questa ricerca abbiamo continuato a ripetere che non a caso, per Maréchal, Kant rappresenta sotto molti fronti un punto di riferimento emblematico e il nuovo punto di partenza della metafisica. I problemi in effetti si trovano più in quello che il filosofo 'non' ha detto più che in quello che ha detto; si tratta insomma di portare fino in fondo il processo razionale, di per sé valido, per risolvere alcune aporie risultanti.

Comunque, grazie a questi rilievi, possiamo meglio affrontare la parte problematica del discorso precedente circa la coscienza dell'opposizione di soggetto e oggetto. Infatti possiamo asserire che, se la «funzione oggettiva naturale» intellettuale si misurasse «sulla «cosa in sé»» come realtà indeterminata o meglio «*puramente limitativa e correlativa* del fenomeno», allora Kant avrebbe già delineato perfettamente «i limiti della conoscenza» e della ragione. Ciò naturalmente ridurrebbe il tentativo di superare l'esperienza, verso un «assoluto *trascendente*», a uno sterile controsenso, a una ««sintesi *a priori*» in senso negativo» ovvero a una riflessione priva di «garanzia oggettiva» e «speculativamente» vana.

Sul fronte della sensibilità, inoltre, Maréchal riconosce a rincalzo, e abbastanza nettamente, che la stessa passività del soggetto può rivelarsi «alla coscienza» non già nella sua essenza, «come passività brutta», ma solo «*come limitazione di un'attività* del soggetto stesso»¹⁶⁷.

L'autore a questo proposito si rifà anche a una delucidazione, circa la dottrina di Tommaso d'Aquino, operata da Caetano nella quale si sottolineano alcuni particolari aspetti della dimensione *analogica* della conoscenza. Per prudenza specifichiamo che Maréchal non sempre condivide l'analisi di Caetano circa la questione dell'analogia, dal momento che questo commentatore sembra per lo più sostenere l'analogia di proporzionalità; comunque, per una delucidazione a più ampio raggio della questione teoretica sottesa, rimandiamo alle conclusioni e, in particolare, alla sezione in cui si fornisce una breve panoramica delle correnti del tomismo in merito ad alcuni snodi salienti.

¹⁶⁶ Cfr. *ibi*, pp. 440-441 [pp. 378-379].

¹⁶⁷ Cfr. *ibi*, p. 442 [pp. 379-380].

Vediamo adesso questa sintetica delucidazione più nel dettaglio. Circa il processo conoscitivo da una parte si ammette l'effettivo bisogno di «ricezione preliminare» della forma attraverso la materia, nella misura dell'«imperfezione» e della 'materialità' del soggetto, ma dall'altra parte si evidenzia il fatto che la realizzazione del processo avviene comunque nella misura del vero essere del soggetto ovvero «secondo l'identità *di un atto*» e non semplicemente al modo di un rapporto tra accidente e sostanza. Questa ultima interpretazione è anche comprensibile per alcuni versi, ma rischia di essere semplicistica e di far perdere quella dimensione spirituale, quell'unità e quel dinamismo propri del rapporto di soggetto e oggetto (ideale) che la prospettiva dell'atto, primo e secondo, rende decisamente meglio. In sintesi: si può pure affermare che «la passività sensibile» contribuisce alla presa di «coscienza dell'oggetto» come tale, ma solo nell'accezione di un «contraccolpo» della passività avvertito nell'attualità come attività ovvero «nell'esercizio stesso dell'attività soggettiva».

Inoltre sarebbe assurdo che una «potenza» si percepisse «come potenza» nell'attuazione (ovvero come un non-essere nell'essere). Il punto della questione non può che essere trovato nella modalità in cui un «atto può percepire» la sua «limitazione». Proprio a tal proposito possiamo tornare ora nel vivo del discorso, del presente capitolo, e riconoscere che nella conoscenza emerge un'altra relazione significativa – oltre quella «tra paziente e agente» – ovvero quella che riguarda la forma in generale e che effettivamente pertiene alla «forma specificante» (*species*) dell'atto intellettuale» ma, allo stesso tempo, si estende oltre il limite fenomenico: «la *relazione di finalità*».

Anche in questo caso, secondo Maréchal, Kant ha portato avanti un'analisi notevole ma non compiuta. Nel criticismo infatti viene individuata tale relazione al fine, ma quando si tratta di determinare il ruolo conoscitivo della finalità allora questo viene riservato ai «giudizi riflettenti»; in sintesi dalla natura del «giudizio determinante», e dal suo potere di «oggettivazione», viene esclusa la «tendenza». In questo ambito particolare, come all'interno di altre sfere connesse, la dottrina tomista si presenta con una netta disparità di vedute; la specifica prospettiva sulla finalità d'altra parte rimanda immediatamente al discorso sulla forma e sull'atto.

Come abbiamo mostrato, in questo campo, è importante innanzitutto individuare i due modi in cui «una forma può essere rapportata a un fine», almeno nell'accezione che può ritrovarsi in un realismo moderato: la esemplarità e la realizzazione.

Primo modo: la esemplarità. La forma si costituisce come «*tipo esemplare (idea, forma factiva)* di una realtà» da attuare sempre secondo i diversi livelli dell'*analogia* dell'essere; in tal senso si parla ad esempio di ideale nel soggetto umano, rispetto alla produzione, e di Idea nel Soggetto divino ovvero di «idee eterne». Tale forma-finalità appartiene esclusivamente a un «soggetto intellettuale, autocosciente», e nell'accezione più estrema gli presenta intuitivamente «l'effetto reale o possibile». Sotto questo rispetto, però, la conoscenza oggettiva ricalca la «coscienza della forma esemplare» – attualmente o virtualmente produttrice – e non può quindi rientrare nell'ambito di pertinenza dell'ipotesi critica kantiana prettamente in esame¹⁶⁸.

Secondo modo: la realizzazione. La forma si «*acquisisce e si assimila*» in nuove determinazioni del soggetto attraverso «un'azione immanente». In tal senso, mettendo inizialmente tra parentesi le considerazioni circa i rapporti con alcuni tipi di esemplarismo, si può parlare di «finalità» del «dinamismo intellettuale»; si può partire guardando alla stessa forma specificante (*specie*) «dell'intellezione» per vedere che essa si impone come successiva attualizzazione di un «movimento» che tende verso un fine. Proprio in questa forma risultante dell'intelligenza in senso formale e attivo – cioè dell'intelletto in quanto determinato dall'intelletto in atto e spinto, dal desiderio naturale, dalla potenza «all'atto integrale» – si

¹⁶⁸ Cfr. *ibi*, pp. 442-443 [p. 380].

manifesta la finalità propria di un'attualità dinamica sempre secondo *analogia*: la forma risultante è oggettiva nella misura in cui si ricava dalla (e si riferisce alla) forma dell'oggetto¹⁶⁹.

Di conseguenza, per l'uomo, «ogni *species*» viene quindi ad acquisire il valore di «termine» relativo dell'attività e quindi di «*fine*» e, nello specifico, di fine relativo. Naturalmente il discorso sulla componente materiale della specie, sulla forma reale e sulla Forma suprema si ripresenta dal momento che la forma e «la potenza attiva dell'intelligenza», come facoltà capace dell'infinito, non possono trovare piena attuazione in questa forma specificante finita. In altri termini: in questi casi è di tutta evidenza che non ci si trova di fronte al «fine ultimo» – che però non può non essere sotteso – bensì a un «*fine subordinato*», il quale semmai funge proprio da «tappa» verso la forma piena dell'essere.

In quest'ultimo caso, pur con gli inevitabili aggiustamenti, secondo Maréchal ci troviamo già in un minimo comune denominatore con la dimensione critica o in una prospettiva assimilabile. Questa accezione della relazione di finalità, che guarda in prima battuta alle forme di volta in volta realizzate dell'intellezione, si pone come un «fondamento» del processo di «oggettivazione» sul fronte del soggetto come agente categorizzante e indubbiamente attivo.

Un altro punto di vista sulla questione può aiutare a evitare ambiguità. Il problema che in questa accezione pre-specie si dovrebbe risolvere (più facilmente) si pone anche «*prima dell'appercezione*» attinente a qualsiasi contenuto; quello che si cerca di definire sono le «condizioni» in virtù delle quali la “specie”, già dal fenomeno, ci fornisce «*immediatamente una conoscenza d'oggetto*» in quanto “altro” rispetto al soggetto («*ut alterius*»). Se constato che *c'è qualcosa* entro già nella prospettiva della finalità – prima della conoscenza più o meno adeguata che si può avere di questo qualcosa – ovvero devo immediatamente constatare che *c'è pure una qualche distinzione* (al di là della separazione o meno) tra me che constato e il qualcosa¹⁷⁰.

Comunque, dopo aver precisato questo, dobbiamo pure tornare a sottolineare che in questo tentativo di coniugare ontologia e critica la prima condizione richiesta, per tale «oggettivazione», resta la relazione trascendentale. Proprio questa relazione deve infatti essere compresa in quanto strutturata, nel soggetto, in virtù degli elementi citati: il dinamismo oppositivo e la formalità noumenica. In sostanza la nostra ricerca ci porta di fronte all'alterità apriorica dell'intelligibile rispetto al soggetto come tale, che può essere esso stesso l'intelligibile in questione, e allo statuto della realtà intelligibile come «cosa» ovvero «in sé».

In questo versante infatti il «*soggetto*» non viene a indicare in prima battuta la vera e propria «realtà ontologica» a sé stante – la quale è però implicita – bensì il fautore dell'opposizione dinamica alla «forma immanente»: il soggetto si presenta come la forma (intelligente) che ‘agisce’ rispetto alla forma (intelligibile) ‘agita’. In questo modo diventa plausibile spiegare la coscienza della stessa «funzione cognitiva in esercizio (*cognoscens in actu*)». Dall'altra parte anche l'«*oggetto intelligibile*» è tale in quanto emerge in prima battuta dal rapporto a un'intelligenza attuante senza dover subito individuare che ciò implica (a maggior ragione) una connessione a una sostanza ‘altra’; anche tale oggetto comunque esprime l'opposizione seguendo l'*analogia* tra l'ideale e quell'«in sé» che rimanda al reale e alla costituzione ontologica.

Anzi, a tale proposito, è opportuno chiarire che il problema costituito dall'opposizione propriamente «metafisica delle due sussistenze», che abbiamo trattato sotto diversi rispetti, è di per sé precedente ma si pone tematicamente solo in un momento successivo. In effetti il problema metafisico si colloca a un livello più profondo e «complesso rispetto a quello dell'apprensione *oggettiva*», in cui in definitiva «il soggetto, come *funzione*» si oppone

¹⁶⁹ Cfr. *ibi*, p. 443 [p. 381].

¹⁷⁰ Cfr. *ibi*, p. 444, n. 1 [p. 381, n. 2].

«all'oggetto, come *in sé*». In quest'ultimo ambito non è necessario definire immediatamente la distinzione «della forma oggettivata» in quanto verità trascendentale, che si riferisce al reale, «dalla realtà ontologica del soggetto»¹⁷¹.

Da questo punto di vista l'accordo con Kant di fatto non risulta in questione; le difficoltà sorgono appunto alle soglie della metafisica ovvero nell'indagine sui presupposti più profondi. In altri termini: in prima battuta è nella misura in cui la «forma assimilata si oppone al soggetto», in «un'intelligenza discorsiva», che essa si configura come «*in sé*»; la forma assimilata assume allora «*un valore dinamico, un momento di un divenire attivo*» del soggetto che ha (sottesamente) un fondamento nel reale. Questa forma insomma da una parte si fa trovare ma dall'altra *non* viene trovata al modo di un elemento materiale, come se fosse un componente tolto dall'insieme, perché viene ricostruita intenzionalmente a partire dalla realtà e operativamente opposta al soggetto; in definitiva, nella sua universalità, essa si propone come opposta al conoscente che di fatto la attua. La preoccupazione iniziale di Maréchal è ancora quella di sottolineare l'attività o attualità di tale divenire senza dimenticare le varie gradazioni dell'*analogia*. Di per sé ogni tipo di passaggio realizza una «tendenza antecedente», e apre a una «conseguente»; in casi come questo, però, si deve tener conto di quella differenza essenziale, fatta più volte trasparire, tra un divenire «passivo» e un divenire davvero «attivo». Prospettiamo brevemente le conseguenze.

Se si considera *un divenire* decisamente «passivo», allora le due finalità non risultano appartenenti propriamente all'ente diveniente, per quanto lo riguardino, e i «movimenti successivi» dell'ente mobile «non hanno valore dinamico» almeno nel senso che «sono subiti e non assimilati».

Se si considera *un divenire* «attivo», invece, tali momenti si configurano comunque come «operazioni immanenti» e perciò acquisiscono valore di «fini parziali»; per il soggetto questi momenti sono effettivamente sia termini di una tendenza sia inizi di una ulteriore e, quindi, fini attivamente posseduti almeno per come lo può essere la «designazione formale di fini ulteriori».

Solo in questo ultimo tipo di relazione dinamica, che trova particolare rispondenza in quella dell'oggetto al soggetto umano, la «forma immanente» appena acquisita rivela contemporaneamente la sua distinzione dal medesimo soggetto. Nel passaggio dall'antecedente al conseguente, dalla presenza virtuale alla presenza attuale foriera di un'ulteriore potenzialità, essa si trasforma da «aspirazione» a «possesso» per rimandare però a un'ulteriore dimensione, a un'alterità che in definitiva segue l'*analogia* propria del bene. Il bene cui si rimanda nel piano trascendentale dell'essere e della verità, infatti, è il bene in quanto desiderabilità e costituisce i diversi livelli della finalità oggettiva di una tendenza attiva, il desiderato rispetto alla realtà che cerca di approssimarla e guadagnarla sempre più.

Naturalmente in questa dimensione della relazione torna a emergere di forza la questione metafisica e, nello specifico, il rapporto tra la «forma immanente» e la «sussistenza»: viene evidenziato l'«*in sé*» con i «caratteri essenziali di un oggetto ontologico». D'altra parte, trattando di attualità, finalità e forma non si può non rientrare in ultima istanza in quello che, in termini leggermente più critici, è l'«ordine assoluto del *noumeno*»; se si riuscisse a mostrare adeguatamente come «*in noi*» tale rapporto «*ad extra*» sia un attributo non solo reale ma anche «*per noi*» pienamente conoscibile ci troveremmo con la soluzione agli aspetti enigmatici della conoscenza¹⁷².

¹⁷¹ Cfr. *ibi*, p. 444 [pp. 381-382].

¹⁷² Contro la diffidenza mostrata da Kant circa la conoscibilità del noumeno viene proposto da Moretto un quadro efficace del ragionamento di Maréchal: «se si ammette il metodo trascendentale di analisi per indagare la formazione dell'oggetto immanente, se si ammette la noumenalità dei fini e se si ammette una nozione precisava di oggetto fenomenale, allora si dovrà ammettere un'interconnessione d'intelletto e volontà (per avere

Per portare a termine questo compito, tuttavia, risulta chiaro che non bastano i ragguagli a livello «psicologico»; se si guarda alla prospettiva kantiana, che Maréchal assume come scontato punto di partenza, è necessario completare il quadro logico-epistemologico e quindi connotare all'interno della «spinta naturale», che 'proietta' la «forma immanente» come fine fuori dal soggetto, la vera dimensione formale e trovare «logicamente implicata la realtà «in sé» di questo fine».

Di fatto le varie formulazioni teoretiche di risoluzione, e certamente quelle di volta in volta affrontate o citate, possono essere riassunte (con qualche grande e inevitabile semplificazione) in due generali tipologie di argomentazione ed espresse in termini critici: l'«inferenza morale» e la «dimostrazione analitica».

Consideriamo l'argomentazione *per inferenza morale*: essa è basata sulla «credenza in una finalità generale» ovvero parte dal piano della questione morale e dà per scontato un qualche senso e un qualche fine; a fondamento di questa dovrebbe valere in modo diretto ed evidente l'assioma «*desiderium naturale non potest esse frustraneum*».

Consideriamo l'argomentazione *per dimostrazione analitica*: essa è fondata sul «legame di dipendenza» tra «la coerenza razionale della tendenza e la possibilità ontologica del fine» ovvero parte dal fenomeno e risale al noumeno; a fondamento di questa si dovrebbe dare l'inammissibilità dell'«incoerenza logica» – per passare all'inammissibilità dell'incoerenza ontologica – la quale comporta l'assoluta necessità della «possibilità ontologica»¹⁷³.

Nella prospettiva di questa semplificazione Maréchal indica che la dottrina esposta è imperniata sulla seconda tipologia e, in questo solco, cerca di portare fino in fondo quel discorso che Kant ha lasciato in sospeso. Sempre sulla scia della semplificazione si può tentare di descrivere o, meglio, di riassumere per passaggi teoretici essenziali (cinque) *l'insieme dell'argomentazione*. In realtà il secondo passaggio (critico) è quello più immediato e dovrebbe essere il primo operativamente; tuttavia non si sta comunque costituendo un circolo vizioso: non si sta mettendo all'inizio la soluzione a modo di premessa – al modo di alcune formulazioni tipicamente 'linguistiche' e leggermente banalizzanti della filosofia analitica – bensì un nucleo speculativo, del pensiero dell'autore, che ha immediate ricadute critiche. In definitiva si vuole porre in evidenza che questa scansione è pensata per portare il discorso fino all'estremo, almeno nelle intenzioni, e che parte con la consapevolezza dell'esistenza di un livello più profondo (che va però inferito), il quale spinge verso un elemento fondativo. Vi sono poi la sintesi, una prima conclusione e una seconda conclusione.

Il primo passaggio: la condizione metafisica. «Ogni contenuto di pensiero è *affermabile* ontologicamente, in virtù del "primo principio"». Come si vede questa può valere in fondo come premessa critica. In termini più estesi: se il pensiero è vero pensiero, allora è pensiero della realtà – ed è realtà esso stesso – e non può non essere contraddistinto dalla identità e dalla non contraddizione; il contenuto dello stesso pensiero può essere definito ed espresso solo in forza di questo stesso principio e in linea con le sue conseguenze analogiche, perché l'identità esclude l'equivocità ma non comporta l'univocità.

Il secondo passaggio: la condizione critica. «Il contenuto di un pensiero non intuitivo (discorsivo) è *affermabile* soltanto *oggettivamente*» o, meglio, cogliendo prima di tutto l'opposizione dialettica tra l'oggetto e la funzione-soggetto. In termini più estesi: al livello più semplice di «verità logica» – in questo caso si sta parlando della sola verità logica e, quindi, a prescindere dalla questione della realtà – ovvero senza l'analisi della correlata dimensione ontologica, quando ci si riferisce alla modalità oggettiva di affermazione si intende la presenza dell'oggetto, all'interno del soggetto, e parimenti la opposizione alla stessa «funzione soggettiva esercitata su di esso».

un'opposizione immanente) e una necessaria affermazione del noumeno (per mantenere in vita la conoscibilità dello stesso oggetto fenomenale)». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., p. 323.

¹⁷³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 445-446 [pp. 382-383].

Il terzo passaggio: la sintesi delle condizioni. Approfondendo la questione, e avvicinando le due condizioni precedenti, si può notare che «questa «oggettività» nell'immanenza, condizione necessaria» del pensiero discorsivo, dice della opposizione dialettica di soggetto e oggetto ma in definitiva è possibile, a livello logico e psicologico, solo in virtù della dimensione ontologica ovvero dell'identità e di cause formali, efficienti e finali. Limitando il rilievo in particolare alle ultime riflessioni, si nota che non si può fare a meno della connessione tra forma del contenuto, con la correlata scala analogica della forma, e «*movimento assimilatore tendente*» al «fine ultimo assoluto».

Il quarto passaggio: la prima conclusione (critica). Per spiegare davvero l'opposizione di soggetto e oggetto si deve arrivare a questa dimensione della finalità, la quale è essenziale per il dinamismo del pensiero: essa non rivela 'solo' l'interezza del movimento ma allo stesso tempo, presentandone il perfezionamento e il compimento, *pone* al soggetto o, meglio, gli rivela anche la «*realtà in sé*» dei fini perseguiti. Questa conclusione abbisogna tuttavia di un ulteriore approfondimento sia critico sia metafisico per non rischiare di arrestarsi allo stato di «*certezza soggettiva*»; in effetti di per sé questo stato, o meglio questo dinamismo, non significa arbitrarità, ma se viene considerato isolato rispetto ai fondamenti del reale non può escludere del tutto una simile condizione di soggettività o addirittura una sorta di solipsismo

Il quinto passaggio: la seconda conclusione (metafisica). La «*realtà in sé*» di questi fini» perseguiti in modo necessario è dunque da mostrare nella sua autentica valenza di «*necessità logica*», di necessità logica vera e quindi di necessità ontologica. La «*riflessione critica*» provoca una nuova visione e permette di esprimere in senso moderno una serie di guadagni della metafisica: abbiamo visto l'importanza dell'«*unità vitale indissolubile*» dell'intelligenza-forma (*ut est formaliter cognoscitiva*) e dell'intelligenza-dinamismo che lega il vero conosciuto e il bene guadagnato (*ut est quaedam res, cujus bonum, seu finis, est ipsum verum*), le quali poi si articolano e determinano nella intellesione speculativa e nella volontà assimilatrice¹⁷⁴.

Dato questo ordine argomentativo, potrebbe venire da chiedersi per contraltare in quale ordine si rapportano alcuni dei principali elementi in gioco nella dinamica della conoscenza. La «*tendenza fondamentale*» alla base del «*divenire intellettuale preesiste all'appercezione oggettiva*», almeno in quanto rappresenta l'appetito «*naturale*», come diretta conseguenza della connessione trascendentale all'essere e, nello specifico, alla verità e al bene. Sia la tendenza sia la stessa connessione, quindi, debbono la loro realtà alla forma o, se si preferisce, all'«*atto*»-realtà del soggetto e all'«*atto*»-realtà dell'oggetto; poi, come ricordato più volte, è altrettanto indubbio che questa tendenza abbisogna anche di un altro apporto per diventare atto, e realizzarsi in una dimensione sinologica, ovvero della «*materia*» fornita dalla «*sensibilità*». Proprio nell'incontro tra la «*forma naturale*», intrinseca alla tendenza, e le «*determinazioni acquisite dall'esterno*» si realizzano le «*condizioni immanenti della conoscenza oggettiva*»; questo in definitiva si presenta anche l'«*atto elicitivo primitivo*» dell'intelletto, per quanto la volizione propriamente detta sia successiva, e ciò significa – per tornare al punto di partenza – che ogni intervento davvero volontario si configura solo in seguito a questo incontro e in seguito a una prima consapevolezza di questo ovvero all'«*appercezione oggettiva*».

Per evitare equivoci a tale proposito può essere utile osservare che, in una dottrina realista come quella di Maréchal, la «*combinazione*» della forma dinamica e delle «*determinazioni empiriche*» è possibile solo nella misura in cui queste ultime vengono *spiritualizzate* e, cioè, strutturate come già subordinate alla forma e al fine specifico del «*dinamismo*». Che cosa significa? Una tendenza «*persegue sempre e unicamente il proprio fine*» e dunque il «*dinamismo*» intellettuale, come tendenza, coglie le citate «*determinazioni empiriche*» come

¹⁷⁴ Cfr. *ibi*, *La finalità interna fondamento dell'opposizione di oggetto e di soggetto nella coscienza*, pp. 440-447 [pp. 378-384].

partecipazioni a quel «fine» verso cui la volontà esercita la sua spinta. Il fattore empirico del «primo atto intellettuale» entra infatti nel dinamismo «*assimilato alla forma naturale*» e anche «*rapportato al fine proprio*» del medesimo dinamismo.

Naturalmente, ancora una volta, il discorso circa l'argomentazione dell'autore e il rapporto tra gli elementi principali considerati non può chiudersi – almeno nella misura in cui è anche metafisico – se non risalendo all'assoluto di riferimento. In effetti, se mancasse questa parte, il percorso diventerebbe non già un correttivo della teoria kantiana ma quasi una sua versione imprecisa.

D'altra parte la necessità logico-ontologica sottesa a questa dimensione della «forma» e del «fine» rappresenta il *logos* e costituisce il nucleo della risposta al problema della conoscenza oggettiva. La ragione del fine «adeguato del dinamismo intellettuale», del nostro «destino sovranaturale», insomma del «possesso del bene assoluto perfetto» e assoluto, riposa nella scala *analogica* e nel suo vertice trascendente: il fine più proprio del soggetto consiste, in ultima e paradossale istanza, «in un'«assimilazione» totale della forma dell'essere», la quale è però infinita e trascendente, ovvero «nel possesso di Dio».

Da un lato tale «fine» – i cui tratti portano chiaramente al «sovranaturale» – «deve essere possibile *in sé*», altrimenti la «tendenza radicale» della «natura intellettuale» sarebbe contraddittoria come un'intelligenza del niente o un «appetito del nulla». Dall'altro lato questa possibilità o, meglio, questa necessità della possibilità non deve essere intesa semplicisticamente o in maniera banalmente aprioristica. Che cosa significa? Data la realtà della forma e del suo dinamismo è data al contempo «la *possibilità* del fine soggettivo («finis quo»)» e questa, secondo la ricognizione basata sull'*analogia* d'essere, non può non presupporre la – e rimandare alla – «*realtà* del «fine oggettivo» («finis cuius»)».

Esplicitiamo i termini di questa variante della prova avanzata da Maréchal. Se A) dato il condizionato è dato ad un tempo l'incondizionato, pena la riduzione alla contraddizione, e se B) il soggetto è reale ma di una realtà imperfetta e limitata, allora C) non possono essere esclusi a priori dal reale né la tendenza trascendentale in quanto costitutiva del medesimo soggetto né tantomeno il loro fondamento. Nel sostenere questo, per conseguenza, D) non si può al contempo negare che sia il soggetto sia, in particolare, l'assimilazione dell'essere come «assimilazione dell'Essere assoluto» siano possibili – naturalmente quest'ultima è da intendere nei limiti del soggetto e quindi nella finitudine e relatività – ma per rendere davvero ragione di tutto ciò, della realtà di partenza e della possibilità sottesa, E) occorre che si dia l'Essere come condizione incondizionata, positiva e illimitata, ovvero «*bisogna* prima di tutto che questo Essere assoluto *esista*» e che sia Causa creatrice¹⁷⁵.

In definitiva occorre che si dia una *partecipazione* a questo Essere infinito e trascendente. Quello che si cerca sempre di mostrare nelle diverse occorrenze, per tentare la convergenza con la filosofia critica, è il fatto che è nello stesso soggetto (in quanto realtà) e nelle condizioni di possibilità della conoscenza che si rivela tale necessità – «questo «bisogna»» – la quale è logica e ontologica insieme.

Dato un «atto intellettuale», e la correlata tendenza a un «fine ultimo» propria «dell'intelligenza», emerge chiaramente anche in una prospettiva kantiana l'ammissione di tale fine «*almeno come possibile*» – al di là della certezza o meno di raggiungerlo e del modo di raggiungerlo – ovvero la negazione della sua irrealtà o irrealizzabilità «*assolutamente e sotto tutti i rapporti*» («[...] est in potentia ad illud»¹⁷⁶). In effetti si potrebbe affermare che se un atto (secondo), inteso come attività, fosse senza alcuna possibilità di compimento allora sarebbe contrario a se stesso e anzi contraddittorio; è un altro modo per ribadire che, in senso stretto, un'intellezione – e una volontà – del «nulla» è assurda e che non si può affermare

¹⁷⁵ *Ibi*, p. 448 [p. 385].

¹⁷⁶ *S. Th.*, I, q. 58, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 449, n. 1 [p. 386, n. 3].

insieme, e in modo pacifico, il desiderio trascendentale di un fine e l'insussistenza di questo stesso fine senza scadere in una contraddizione in termini.

Per prevenire un'obiezione abbastanza scontata – sintetizzabile in: l'uomo sperimenta desideri vani – torniamo a sottolineare che il discorso precedente vale solo per la finalità in senso trascendentale e che la dimostrazione della realtà effettiva del fine rappresenta comunque una sfida che necessita di diversi passaggi. A meno di voler negare direttamente il collegamento tra il soggetto e l'oggetto, con i rischi del caso, si deve infatti riconoscere che il rapporto di finalità sotteso all'azione soggettiva non può non prevedere una realtà operante e insieme una realtà o, almeno, una possibilità di realtà come termine.

Certo, un obiettore potrebbe a questo punto sostenere che i vari tentativi di negazione del «valore metafisico» del legame citato, e delle «tendenze «naturali»» in generale, riescono a depauperare la tenuta di questa proposta con la motivazione della mancanza di una certezza immediata (magari sensibile). Ammettendo per assurdo questi ultimi tentativi di 'risposta', tuttavia, si deve notare che essi riescono nel loro intento solo in apparenza e, di fatto, rendono sostanzialmente irrisolvibile quella problematica inaggirabile che deriva dalla constatazione di partenza: porre ovvero riconoscere un «atto intellettuale», almeno nella misura in cui significa riconoscere qualcosa di oggettivo, non equivale a individuare un qualsiasi stato psichico (come un capriccio o un sogno) bensì significa «affermare *implicitamente*» e nella stessa proporzione «la possibilità» e in definitiva «la realtà del fine «oggettivo»»; questa possibilità o, meglio, questa realtà costituisce infatti la condizione «di possibilità del fine «soggettivo»» richiesta dalla stessa «logica».

Per prudenza comunque, e dopo essere già tornati a insistere implicitamente ed esplicitamente sull'analogicità, si può chiarire meglio il quadro e dipanare così la via che ci ha portati di nuovo ad affermare l'*esistenza* di Dio. In effetti può essere opportuno considerare più approfonditamente la questione della possibilità e dell'esistenza del fine alla luce delle riflessioni che si possono e, anzi, si devono fare a partire da alcuni aspetti delle due sfere della realtà – immanente e trascendente – le quali sono nettamente separate in sé ma sono comprese appunto nell'*analogia* dell'essere. Che cosa significa di preciso?

Consideriamo la sfera *immanente*. Quando si considera un «oggetto finito» con valore di fine «oggettivo» siamo già chiamati a concludere che esso ha un «modo di realtà» che «non è determinato» solo e soltanto dal «fatto di essere il termine «oggettivo» di una tendenza»; questo solo rilievo per molti versi ci introduce sia alla questione sia alla soluzione. Da una parte si deve riconoscere che una tendenza naturale – almeno se la si considera una tendenza trascendentale intrinseca a un'essenza – è oggettiva e che tale deve essere il suo termine. Dall'altra parte occorre riconoscere anche che non basta considerare questa oggettività nella sua traduzione ideale: questa dimensione non può rendere ragione di se stessa nella misura in cui non può essere quella piena oggettività che è propria dell'oggetto in sé. In alternativa la condizione 'oggettiva' non sarebbe molto diversa da casi psichici 'indeterminati' (il capriccio o il sogno prima accennati).

Anzi, anche quando prendiamo in considerazione un fine meramente «soggettivo» e constatiamo che può essere approssimato senza che l'oggetto in questione esista, dobbiamo riconoscere che persino tale fine non può essere davvero perseguito senza una qualche realtà di riferimento ovvero, in termini operativi, senza che «questo oggetto *possa* esistere»: non si può perseguire un oggetto senza che vi sia una ragion d'essere di questo oggetto e senza che questa sia sottesa alla sua stessa oggettività («*rem futuram, existentem in suis causis*»). In altri termini: possiamo perseguire come fine una realtà che non esiste a condizione però che possa esistere ovvero che abbia, in qualche misura, un fondamento d'esistenza e che quindi sia realizzabile e, a un dato momento, realizzata. In un caso simile, chiaramente, il «grado di realtà» postulato per l'oggetto «non supera, di per sé, la preesistenza dell'oggetto «in

causis»», ovvero il reale inteso come fondamento dell'oggetto, e quindi la realtà del «possibile»¹⁷⁷.

Consideriamo la sfera *trascendente*. Quando si passa a trattare dell'oggetto *infinito* ovvero di «Dio», allora si sta considerando un caso sicuramente connesso ma insieme decisamente *altro*: il «fine oggettivo si identifica» con l'Essere ovvero «con l'Essere *per sé necessario*», con l'«Atto puro», «la cui esistenza non può non essere assoluta». Allora non si può non considerare che «l'esigenza dialettica» della realtà dell'oggetto, «racchiusa» nella forma e nel «desiderio» del soggetto, da un lato si deve dare comunque e dall'altro lato è connotata da un livello logico-ontologico eminente «a motivo dell'oggetto» stesso. I passaggi dell'inferenza *a posteriori* ci portano a scoprire anche e, per alcuni versi, soprattutto in questa evenienza gli elementi *a priori* essenziali: non si può esperire il reale e al contempo non ammettere la possibilità e, anzi, la necessità della sua incontraddittorietà ovvero del suo senso; allo stesso tempo non si può incontraddittoriamente (ovvero sensatamente) affermare l'esistenza della realtà con i suoi limiti e in ultima istanza negare o, comunque, non affermare l'esistenza del fondamento della realtà.

Il nucleo del ragionamento dovrebbe ormai risultare abbastanza chiaro. Affermare che un ente esiste e allo stesso tempo riconoscere che è limitato comporta almeno due conseguenze: 1) non si può che negare che esso sia la totalità ontologica, in senso generico o in senso eminente, proprio per il suo stesso essere (limitato) e quindi 2) si deve ammettere che tale ente non è l'essere stesso, ovvero che non si può spiegare da solo, e che evidenzia una possibilità che è stata realizzata in virtù di altro. Questo riconoscimento del limite, infatti, implica la scoperta di un non essere 'connesso' all'essere, ovvero di un essere da *giustificare*, e ciò rimanda alla necessità della possibilità della Causa divina o meglio – per non far contraddittoriamente intendere che il fondamento sia questa medesima possibilità – alla stessa necessità di Dio. Se dunque si giunge ad «affermare che Dio» è necessariamente «possibile», e a meno di essere caduti in un circolo vizioso frutto di un argomento solo a priori, allo stesso tempo si deve comunque concludere, «puramente e semplicemente», che «esiste» in quanto «la sua esistenza è la condizione di ogni possibilità».

In definitiva tale discorso metafisico di Maréchal presenta un'altra rimodulazione della conclusione classica; quando infatti si giunge alla corretta idea del Creatore, quella di essere necessario e trascendente, allora si deve essere al contempo giunti a riconoscere che l'esistenza *divina* non può essere una semplice esistenza aperta all'essere come al non-essere: una tale esistenza *non* sarebbe l'essere stesso, non spiegherebbe la *ragion d'essere* profonda di nulla e pertanto sarebbe dubitabile. In altri termini: se si parte dall'esistente contingente e si arriva all'*Essere necessario*, si deve parimenti giungere a riconoscere che in realtà ciò o, meglio, colui che chiamiamo Dio non può che essere lo stesso *Essere sussistente (ipsum Esse subsistens)* e, cioè, non può che essere la condizione necessaria eminente che giustifica l'esistenza di ogni possibilità.

Se dunque dopo il caso *mondano* dell'oggetto-fine consideriamo il caso del *divino* – come non possiamo non fare per portare fino in fondo la linea di ricerca – allora l'indagine teoretica di base analogica, con la sua caratura di a priori e di a posteriori, ci porta inevitabilmente ad affermare le implicazioni che abbiamo più volte sottolineato: sia «la *possibilità*» del fine in generale sia, in particolare, quella del «fine ultimo» presuppongono «logicamente» e al massimo grado proprio «l'*esistenza*» del «fine oggettivo» supremo e cioè di «Dio» in quanto Essere. Per questo si può rimarcare che «in ogni atto intellettuale», in quanto atto mentale oggettivo, «si afferma *implicitamente* l'esistenza» di un assoluto o, meglio, «dell'Essere assoluto»¹⁷⁸; «*Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*»¹⁷⁹.

¹⁷⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 449 [p. 386].

¹⁷⁸ *Ibi*, pp. 449-450 [p. 386-387].

¹⁷⁹ *Verit.*, q. 22, a. 2 e cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 5 citati in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 450 [p. 387].

Si è così riconfermato sia che lo snodo speculativo delle argomentazioni di Maréchal risiede appunto nella dimensione *analogica* e ontologica sottesa sia che le strutture del pensiero come strutture della realtà rivelano la partecipazione del reale (spirituale) al Reale. Infatti, al di là delle «implicazioni logiche» più semplici e immediate «di ogni *fatto* contingente di conoscenza», occorre riconoscere che il «*fatto*» stesso nella sua attualità presuppone e «riveste» (vicariamente) «una *necessità* radicale», mediatamente riscontrabile, proprio perché «è» ovvero perché è atto. Il discorso naturalmente ripresenta pure questione dell'atto; se si dà un'attualità – 'esiste qualcosa' – ma questa attualità può essere e può non essere allora occorre trovare una ragione assoluta della sua innegabile esistenza e, in definitiva, della sua stessa innegabile possibilità.

In questo senso l'affermazione «dell'Essere assoluto» come atto logico espresso è «implicita» in quanto «*necessaria a priori*». Essa non è certo intuita, o comunque esplicitamente nota, ma è già sempre presente nella misura in cui si radica nell'*a priori* essenziale; assieme all'ineliminabile *a posteriori*, come abbiamo mostrato anche nella nuova variante, proprio questo *a priori* struttura ogni autentica dimostrazione dell'esistenza di Dio. Certo, a questo livello implicito non si sa propriamente nulla dell'affermazione dell'essere e tantomeno si intuiscono le sottese caratteristiche dell'essere assoluto e infinito – altrimenti non vi sarebbe davvero bisogno di una dimostrazione – ma essa non può non essere sempre virtualmente immanente alla mente e rivelante l'ulteriorità della realtà.

Nello stesso solco, a corollario di queste ultime chiarificazioni e puntualizzazioni concettuali, è bene osservare che la «*necessità a priori* di un giudizio» non si traduce nella «possibilità di formularlo indipendentemente dall'esperienza», almeno ove si intenda l'argomentazione in senso realistico e critico. Si deve cioè porre la consueta attenzione per distinguere bene tra quella che è stata indicata sinteticamente come «*conoscenza a priori*», con la sua valenza di virtualità circa i principi impliciti, e la conoscenza di tipo platonico-agostiniano-cartesiano (e rosminiano) ovvero le prospettive che implicano più o meno marcatamente l'«*idea innata*».

Approfittiamo inoltre di questa occasione e di queste ricapitolazioni argomentative per tornare a insistere su una questione ermeneutica e per sradicare una volta di più la credibilità di quelle interpretazioni del pensiero dell'autore che vogliono sostenere una rivoluzione *totale* – in generale e nella presentazione delle prove «dell'esistenza di Dio» in particolare – e magari un allontanamento dal tomismo. La preoccupazione naturalmente non è di scarsa rilevanza perché è essenziale per comprendere meglio dove si situa l'effettiva originalità dottrinale comunque presente.

Maréchal rimarca anche esplicitamente quello che abbiamo mostrato e sottolineato a più riprese: non si vuole dare «una nuova presentazione», un qualcosa di realmente diverso, dal momento che una ricerca della novità a tutti i costi sarebbe controproducente; le «cinque vie» di Tommaso d'Aquino infatti «fissano» in modo efficace ed esemplare «il tipo metafisico (perfettamente efficace) di questa prova». Una delle novità della dottrina che stiamo presentando risiede semmai nel voler argomentare in una prospettiva che si allinei ai guadagni della critica e nel fare in modo che, in questa nuova modalità, si rigorizzino, si rimodulino e si arricchiscano i guadagni metafisici e teologici (precedentemente riassunti) garantiti dalla base speculativa di tipo realista. In effetti nella sua ricerca del *logos*, fundamentalmente, l'autore vuole mostrare la ragione per cui deve esistere una struttura logico-ontologica interna, di caratura *analogica*, che appartiene al pensiero e al giudizio come tali e che porta necessariamente alle – e che si manifesta in pieno nelle – prove dell'*esistenza di Dio*. In definitiva egli vuole quindi dimostrare che ogni «oggetto di pensiero», che sia «essenza» o

«relazione», in quanto oggetto di pensiero della realtà deve poter rimandare al reale trascendente o, meglio, deve ricondurre a «Dio inevitabilmente»¹⁸⁰.

Mediante questi ragionamenti e precisazioni, e in modo correlativo, si è cercato di spiegare pure in quale accezione vale il rilievo per cui il «fine oggettivo» viene di fatto affermato nella misura in cui l'*analogo* «fine soggettivo» è voluto. In altri termini: «volere il fine soggettivo», di una «volontà contingente», equivale ad «adottare *di fatto* la possibilità di questo fine» e contemporaneamente a postulare «*di fatto* l'esistenza (necessaria) del fine oggettivo» con un implicito rimando a un'ulteriorità; se il «fine soggettivo» in questione è proprio il «fine ultimo» allora si deve sostenere che esso «viene perseguito necessariamente», per «disposizione *a priori*», pena la contraddizione (non sarebbe davvero il fine ultimo)

¹⁸⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 450, n. 1 [p. 387, n. 4]. A proposito delle questioni appena ricordate, dobbiamo notare che proprio tra due punti delle argomentazioni svolte in precedenza, ovvero da p. 448 [pp. 385-386] a p. 450 [pp. 386-387], Maréchal fa emergere un altro snodo metafisico-trascendentale in linea con il percorso speculativo evidenziato in questo capitolo e anche in quello precedente. In forza di questo passaggio, per quanto concerne la sezione che stiamo affrontando, possiamo affrontare un'altra parte del discorso in merito ai rilevanti passaggi (del *Cahier V*) in cui è possibile rintracciare – come soluzione da un punto di vista metafisico – una prova dell'esistenza di Dio. La riflessione parte dall'indagine sulla struttura della conoscenza e, in particolare, sul tipo di possibilità che caratterizza il fine soggettivo. Infatti l'autore rileva che l'intellezione si costituisce in forza della causalità formale, e cioè grazie alla forma sia del soggetto sia dell'azione sia dell'oggetto, e anche in forza della causalità finale: l'atto intellettuale non trova il suo perfezionamento nel mero dato sensibile, il quale deve per altro essere 'spiritualizzato' dal soggetto, ma in una perfezione di riferimento. Viene così posta in rilievo la questione della necessità logico-ontologica sottesa a questa dimensione della «forma» e del «fine» e, così, viene tratteggiato il *logos* come nucleo della risposta al problema della conoscenza oggettiva.

Si arriva ad affermare che il vero fine soggettivo, il quale risponde a una struttura essenziale della realtà del soggetto, non può che implicare l'esistenza del vero fine oggettivo: si tratta del possesso del bene assoluto perfetto che è la forma trascendente dell'essere; la ragione del riconoscimento di questo assoluto riposa naturalmente nella scala analogica dell'essere e nel suo vertice. Dato il condizionato e il suo limite, non possiamo non riconoscere la necessità dell'incondizionato come infinito nell'ordine ontologico e quindi come fine, in senso trascendentale, del dinamismo soggettivo; in sostanza occorre che si dia una *partecipazione* a questo *Essere infinito e trascendente*. Quando si considera un oggetto *finito* siamo già chiamati a concludere che esso ha un modo di realtà che non è determinato solo dal fatto di essere il termine di una tendenza; anche prendendo in considerazione un fine meramente soggettivo constatiamo che non si può perseguire un oggetto a prescindere dal fatto che questo abbia una ragion d'essere sottesa. Quando poi si tratta dell'oggetto *infinito*, di Dio, allora occorre notare che questo caso è connesso al precedente ma anche *altro*: il fine oggettivo infatti si identifica con l'Essere ovvero con l'Essere *per sé necessario*, con l'Atto puro, la cui esistenza non può non essere assoluta. Il connubio tra *a priori* e *a posteriori* risulta molto stretto: non si può esperire il reale e non ammettere la necessità della sua incontraddittorietà; allo stesso tempo non si può incontraddittoriamente affermare l'esistenza della realtà con i suoi limiti e negare l'esistenza del fondamento della realtà. Si deve infatti notare che il riconoscimento del limite implica la scoperta di un non essere 'connesso' all'essere, di un essere da *giustificare*, e ciò rimanda almeno alla necessità della possibilità della Causa divina; al contempo si può inferire che questa possibilità sussiste in forza della stessa necessità di Dio. L'autentica idea del Creatore, necessario e trascendente, porta quindi a riconoscere che l'esistenza *divina* non può essere aperta all'essere come al non-essere: *non* sarebbe l'essere stesso e non spiegherebbe la *ragion d'essere* profonda. Partendo dall'esistente contingente e arrivando all'*Essere necessario*, allora, si riconosce che ciò che chiamiamo Dio non può che essere lo stesso *Essere sussistente (ipsum Esse subsistens)* e, cioè, non può che essere la condizione necessaria eminente che giustifica l'esistenza di ogni attualità e di ogni possibilità.

Dopo questa sintesi dovrebbe risultare abbastanza chiaro – come già sottolineato nel testo – il motivo per cui Maréchal, approfittando di questo discorso, connota il suo tentativo speculativo come una rigorizzazione e non come una alternativa o una sostituzione delle “cinque vie” di Tommaso d'Aquino: esse costituiscono il modello metafisico efficace della prova dell'esistenza di Dio e, quindi, non necessitano affatto di un superamento o di un cambiamento forzoso; esse devono essere semmai analizzate nelle loro condizioni logico-ontologiche e sviluppate attraverso inferenze specifiche. Una delle novità della dottrina di Maréchal risiede appunto nell'argomentare in linea con i guadagni della critica, per superare le aporie della stessa, e insieme nel rigorizzare, rimodulare e arricchire i guadagni metafisici e teologici garantiti dalla base speculativa di tipo realista. Nello specifico del caso attuale si è cercato di dimostrare che ogni oggetto di pensiero – essenza o relazione – trascendentalmente legato alla realtà deve poter rimandare al reale trascendente o, meglio, deve ricondurre inevitabilmente a Dio. Cfr. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

ovvero non può non essere perseguito per natura e preliminarmente «ad ogni attività contingente».

Si può concludere che «volere necessariamente e *a priori* il fine soggettivo significa ammetterne necessariamente e *a priori* la possibilità» ovvero «affermare *necessariamente e a priori* l'esistenza (necessaria) del fine oggettivo»¹⁸¹. La realtà di questa volizione va mostrata e il collegamento con il fine ultimo va dimostrato e spiegato, ma è possibile farlo appunto mediante i rilievi speculativi precedenti. In termini inversi:

La nostra affermazione implicita dell'Essere assoluto porta quindi il segno di una *necessità a priori*.

Essa è propriamente inaggirabile e riposa nel piano trascendentale che lega intelligenza-verità e volontà-bene a qualunque livello: la «finalità» dell'intellezione, o almeno quella vera, non può prescindere dall'«esistenza necessaria del fine ultimo oggettivo» e dalla necessità di «tutto ciò» che risulta «indissolubilmente legato al fine ultimo».

A questo punto, per dare un assetto di completezza, si può pure estendere l'uso dell'*analogia* e chiarire con Maréchal la definizione dei «*fini parziali subordinati*», che «corrispondono alla determinazione *empirica* dell'atto intellettuale». Nella loro specificazione di fini limitati essi racchiudono «elementi differenziali contingenti» e «in quanto *questi* o *quelli*», in quanto affermandi realtà concrete appunto relative, non possono (aprioricamente) corrispondere a una «pura necessità *a priori*». Questi fini, tuttavia sono essi stessi «realtà contingenti», ovvero le indicano, e nella loro esistenza contingente presentano comunque un riflesso della necessità logica assoluta: una «necessità» particolare e «ipotetica». Come la si potrebbe esprimere? Possiamo sostenere che, “se” le rappresentazioni sono introdotte nel «dinamismo intellettuale», “allora” «è necessario *a priori* che esse si rapportino, come fini subordinati, al Fine ultimo»; dunque la loro stessa «esistenza oggettiva» si fonda su una necessitazione, finalisticamente declinabile, ovvero su una necessità (relativa) che trova la sua ragione nella Necessità: *dum sunt, non possunt non esse*¹⁸².

Se a una prima considerazione questa estensione può non apparire così rilevante, o almeno non così rilevante come i precedenti argomenti, occorre però notare che essa fornisce un efficace ricalzo delle tesi che si stanno trattando. In effetti a fronte di questa panoramica della partecipazione alla necessità, attuata sia nella dimensione formale sia in quella finale, dovrebbe essere leggermente più chiaro il motivo della rielaborazione metafisica del problema critico della conoscenza oggettiva: questo problema, come più volte abbiamo anticipato, si può ridurre alla comprensione del rapporto tra la nostra «*coscienza*», o conoscenza, come pensiero consapevole della realtà e gli elementi che «determinano il valore reale», o se si preferisce «la «*verità*»», «dell'*oggetto immanente*» ovvero «dell'*intelligibile in actu*». I fattori soggettivi e oggettivi di volta in volta indicati, infatti, non sono immediatamente conosciuti ma costituiscono il carattere logico-ontologico dell'oggetto e rivelano il *logos* cui il soggetto aspira sempre.

Adesso che il quadro metafisico è più completo, e prima di passare alla sezione successiva, resta giusto da chiarire meglio l'«influenza» di tali fattori sulla prima fase della conoscenza oggettiva.

Naturalmente ci si potrebbe domandare perché sia opportuno questo ultimo passaggio. Il punto problematico si può sintetizzare così: al di là delle considerazioni fatte sulla presenza virtuale della totalità formale e finale e di quelle sulla facoltà astrattiva che produce immediatamente l'universale, all'inizio dell'intellezione l'«unica cosa «in atto»» («nella coscienza») e, quindi, subito conoscibile è soltanto un «*contenuto empirico*», con la sua

¹⁸¹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 450-451 [p. 387].

¹⁸² Cfr. *ibi*, *Verso l'affermazione oggettiva*, pp. 447-452 [pp. 384-388].

tendenza specificatrice, in forma immateriale. Di fatto non si può ridurre la conoscenza a sensazione per valorizzare la sua immediatezza – come abbiamo sostenuto a proposito della presa di posizione anti-empiristica dell'autore – ma allo stesso tempo siamo costretti a riconoscere che non abbiamo una subitanea comprensione dell'oggetto in sé e ancor meno della «forma generale della potenza intellettuale». Se volessimo sostenere il contrario dovremmo ritenere di poter conoscere anche la potenza; essa tuttavia – altro argomento più volte richiamato – «non è direttamente «conoscibile» come potenza», attiva o passiva che sia, e ciò ci spinge a riconoscere che *iniziamo* con la semplice comprensione di quella forma particolare del «divenire mentale in quanto «attuato» dall'esterno» ovvero dalla configurazione ristretta dell'«insieme delle determinazioni attivamente assimilate».

La influenza del *logos*, però, si può e si deve rilevare nella effettiva differenza e ulteriorità rispetto agli elementi empirici. Maréchal ricorda infatti che la coscienza intellettuale, in quanto attività spirituale, dice di una forma *altra* e più propria rispetto a quella della sensazione: questa coscienza non è totalmente attuata e, quindi, condizionata dalla ricezione come avviene per la sensibilità, almeno nella misura in cui possiede un'attualità previa e più profonda. Per tale motivo solo questo tipo di «forma di un movimento attivo» può penetrare l'attività stessa della forma agente. In altri termini: la «forma del divenire intellettuale» o «spirituale» richiede appunto una forma in quanto atto spirituale ed è, nello stesso tempo, la forma A) di un certo «*fieri*», B) di un «*factum esse*» e C) di un «nuovo *fieri*» da cui si ricava il rapporto con la finalità; essa è cioè una struttura connotata sia da immobilità – il soggetto resta il soggetto – sia da perfettibilità ovvero una sostanza che si perfeziona ma resta perfettibile in quanto tesa a quella perfezione di cui partecipa in modo essenziale.

Questa «bilateralità» variegata del divenire (intellettivo), teso tra intelligenza e verità, tra volontà e bontà, tra forma e fine, tra fieri (precedente) e fieri (successivo) nonché tra perfettibilità e perfezione, porta con sé, «*in potenza prossima*», una «coscienza distinta»; in questa dimensione sono racchiusi «*tutti gli elementi*», attivi e formali, che «costituiscono un «conoscibile»», un «virtualmente conosciuto», il quale abbisogna però della riflessione per essere propriamente conosciuto. La «conoscenza oggettiva» nel «suo momento iniziale in definitiva» è prevalentemente fenomenica ma non si riduce al fenomeno ed è l'«espressione totale», esplicita e implicita, di questi stati: 1) il «contenuto qualitativo» assimilato «realizza» tutte le condizioni «per la coscienza distinta» in quanto è forma di un'azione («*operari*») rispetto alla forma dell'agente e può essere «conosciuto *secondo la propria diversità*»; 2) una premessa di tale assimilazione è la dinamicità della «facoltà intellettuale», propria di un agente cosciente «davanti a un fine parziale», e la correlata «prospettiva di un fine ultimo». In questa dimensione ci troviamo di fronte alla tendenza «attivamente e attualmente *oggettivante*» radicata nella forma del soggetto e dell'oggetto; solo così la «forma rappresentata» può configurarsi, «davanti al soggetto», «*nella situazione di un oggetto*»¹⁸³.

Naturalmente questo discorso ci porta a concludere che non si dà subito una vera e piena coscienza del noumeno e, cioè, dei due poli e della stessa dinamica soggetto-oggetto (reale). La coscienza umana è sempre progressiva – almeno nel senso di una progressione spirituale e quindi anche nel caso dell'appercezione – ed è regolata da quella spinta indicata come «*intentio*»: tale appetito agisce in naturale connubio con l'interesse dell'agente, come tensione all'alterità in quanto alterità e in quanto fattore arricchente, ovvero spinge all'assimilazione nei confronti della forma come «bene non ancora posseduto» e quindi *esterno* (attraverso la rappresentazione). Il «*primo oggetto conosciuto*» è quindi «soltanto l'oggetto assimilato e non ancora» quell'«attività stessa del soggetto» che assimila e il suo legame con l'essenza oggettiva reale.

¹⁸³ Cfr. *ibi*, pp. 452-453 [pp. 388-389].

L'autore si premura di mostrare, anche in questa occorrenza, che già in Tommaso d'Aquino si possono trovare un problema e una conclusione assimilabili ma naturalmente considerati in senso più metafisico. L'intelligenza recepisce e acquisisce la verità in modo trascendentale, ovvero sia assimilandola dalla realtà sia costituendola nell'idealità, ma ciò prevede una progressiva attività di perfezionamento che non implica (anzi esclude) una perfetta intuizione di sé e dell'oggetto. Il medesimo e basilare legame tra l'intelletto e il vero si basa sulle forme sostanziali del soggetto e dell'oggetto ma non è subito conosciuto: lo diventa in quanto consente di far emergere quella nuova e corrispondente forma, immanente all'agente spirituale e a lui *opposta*, su cui il soggetto stesso può riflettere (e riflettersi). L'«intelligenza» dunque «costituisce *attivamente*» la verità in rapporto all'oggetto ed è riflettendo su questa che scopre il dinamismo della conoscenza nei suoi fattori più propri. «[...] per formam excogitam, artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod *species*, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam *operari* jam potest formando *quidditates* rerum et *componendo et dividendo*; unde ipsa *quidditas* formata in intellectu, vel etiam *compositio et divisio*, est quoddam *operatum ipsius*, per quod tamen intellectus venit in *cognitionem rei exterioris*; et sic est quasi secundum quo intelligitur [...]»¹⁸⁴.

Questo discorso più ontologico-trascendentale, se bene inteso, non solo non porta a smentire quanto sostenuto prima ma opera un completamento secondo un vettore realista. Da una parte vi deve certamente essere un'immediatezza dell'oggetto e, in effetti, non si può non parlare di un contenuto «immediatamente *conosciuto oggettivamente*»; dall'altra parte abbiamo visto che il punto problematico consiste nel fatto che questo avviene per via eterogenea e, cioè, sia nella sensazione sia nei limiti della naturale e dinamica dialettica di soggetto-oggetto; quest'ultima spinge a riconoscere l'esistenza di altri fattori necessari mentre comporta, già a livello logico, questo momento di «*oggettivazione*».

In altri termini: è nell'«*essenza*» di un ente (spirituale) che conosce, appunto in quanto ente conoscente, che risiede il «potere di possedere», *analogicamente* e coscientemente, «forme estranee *in quanto estranee*» («ut alterius»); ciò rappresenta una «estroversione nell'immanenza», aborrita dai nominalisti, e una diversità nella similarità da intendersi in senso formale, dinamico e dialetticamente oppositivo. Infatti, pur dandosi in prima battuta come accadimento quasi paradossale, tale «estroversione» risulta comunque comprensibile – ovvero perde l'accezione enigmatica – quando si esamina la dimensione spirituale della forma del soggetto e il duplice aspetto, «assimilatore» e «produttore», del «dinamismo intellettuale».

Questo processo mentale si chiarifica ancora di più in senso critico quando, per esempio, si intravede il connubio tra la «*tendenza ad un fine*» e un «*volere creatore*». Tale connubio traduce in un aspetto peculiare una basilare convergenza, a fronte di una certa distinzione, ovvero quella tra la naturale tensione alla realtà e il tentativo di guadagnarla e ricostruirla a livello ideale. Nel soggetto in effetti si articola proprio questa correlazione tra «l'*appetito*» e la «*diffusione del bene*» e tale sottesa diversificazione permette sia di intravedere la «disgiunzione immanente del soggetto e dell'oggetto» all'interno dello stesso agente sia di comprenderla a partire dalla stessa attività.

Al di fuori di un simile orizzonte formale e finale sembra proprio che non esista altro fondamento operativo «*possibile*» – né a livello logico-ontologico né a livello psicologico – per rendere conto dei diversi aspetti della «funzione oggettivante». Naturalmente il momento di maggiore esplicitazione di questa peculiare «bilateralità» del divenire intellettuale, più facilmente traducibile in modalità critica, si può trovare nell'«*affermazione giudicativa*»: in questa il dato è assimilato e introdotto formalmente, dinamicamente e pienamente nell'ordine

¹⁸⁴ *Verit.*, q. 3, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 453-454, n. 1 [p. 390, n. 5].

dei fini e ciò costituisce il compimento della «funzione oggettiva imperfetta propria delle intelligenze discorsive»¹⁸⁵.

Grazie a tutti gli argomenti precedenti, e per concludere, possiamo ora tornare a guardare ai tre aspetti trascendentali fondamentali – *essere*, *verità* e *bene* – e scoprire un'altra nuova declinazione: può apparire secondaria rispetto alla questione della creazione e della partecipazione, ma anche questa ci aiuta a capire come cogliamo il reale e quindi, in ultima istanza pure gli elementi citati, guardando all'ordine operativo della coscienza.

Il primo aspetto: l'essere. Una «potenza immateriale», quale è l'intelligenza «che cerca l'essere» e lo «coglie» come «intelligibile», sussiste in virtù di una forma essenziale *analogamente* immateriale, di cui è atto secondo, e si basa su una corrispondenza formale con l'oggetto, ma è pure dinamismo (connesso alla volontà) e, *analogamente*, possiede una finalità naturale che costituisce l'«intenzione» oggettivante. Il contenuto dell'intelligenza in quanto *altro* non può che presentarsi, ed essere poi riconosciuto, secondo un orientamento esterno e, di più, secondo un'opposizione al soggetto che è dunque immanente ma non è solo immanente. Questo rappresenta insomma uno stadio oggettivo e anzi costituisce il «concetto diretto»: l'opposizione soggetto-oggetto si ha già nell'astrazione e nella formazione dell'«universale», il quale però non è ancora ri-conosciuto nella sua «oggettività e universalità»; ciò che emerge in prima battuta è la «diversità formale» dell'intelligibile, «*in potentia*», virtualmente compreso in forza dell'«intelletto astrattivo» attraverso il fantasma. In altri termini: tale concetto è effettivo e oggettivo ma non nel senso di completo – è sicuramente riferito alla realtà ma non c'è stata ancora riflessione sul suo rapporto con il reale – e quindi può anche essere considerato un «giudizio» di realtà («apprensivo») ma solo potenzialmente («*exercite*») non già a livello esplicito («*signate*»). Nell'attività che produce tale concetto e lo porta a coscienza sono insomma racchiusi «tutti gli elementi logici» del vero giudizio; questo stesso giudizio, tuttavia, non è stato ancora riflessivamente formulato e questo «contenuto oggettivato» è in sostanza la premessa della constatazione esplicita secondo cui c'è l'essere o, meglio, un «qualche qualcosa»: «*primo ens*».

Il secondo aspetto: il vero. La «forma immanente» viene dunque «oggettivata come essere (*ens*)» sulla base della stessa forma reale dell'oggetto, in forza dell'*analogia*, ma anche in senso trascendentale, attivo e ricostruttivo ovvero in virtù di quell'«atteggiamento oggettivante del soggetto» che ha inizio dalla sua «inclinazione naturale verso l'oggetto». In un secondo momento tale soggetto prende coscienza anche della sua stessa «attività oggettivante, modellata sull'oggetto» secondo proporzione, e da questa prima «riflessione» scaturisce il processo che porta al compimento cosciente della «*relazione del soggetto*» all'oggetto immanentizzato. L'intelligenza stessa inizia a conoscersi davvero, come un «quoddam proprium», e a costituire quella pienezza (relativa) del livello ideale che, partendo dal legame trascendentale e dalla «verità» puramente «logica», porta alla conoscenza effettiva: «*secundo verum*».

Il terzo aspetto: il bene. Infine, anche se non si tratta comunque di un passaggio temporale, si arriva alla conoscenza completa. La riflessione che porta alla scoperta del «*valore dinamico*» del rapporto tra forme, soggetto-oggetto, e di quello tra desiderio e fine ci fa trarre alla piena coscienza; in questo momento si definisce la delimitazione del legame «trascendentale» con il «bene» come finalità «in sé permanente» e come «termine d'azione possibile»: «*tertio bonum*»¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 454-455 [pp. 390-391].

¹⁸⁶ Cfr. *ibi*, pp. 455-456 [pp. 391-392]. Moretto propone una sintesi molto stringata ma efficace dell'incidenza di quei fattori essenziali che portano alla piena coscienza della verità logica. Si parte dall'ente-essere, come fondamento trascendentale, fino al trascendentale stesso nella sua completezza: «[...] i vari momenti di ciò che entra nella coscienza esplicita sono: a) l'*Ens*, cioè la coscienza dell'oggetto come altro da sé (giudizio implicito); b) il *Verum*, cioè la coscienza dell'attività oggettivante (giudizio esplicito); c) il *Bonum*, cioè la coscienza della

Per quanto però si pervenga così al momento esplicito, è bene ricordare che queste fasi sono iniziali rispetto al compimento di una riflessione tematica. Siamo a metà tra l'astrazione totale di carattere generale e l'astrazione formale più scientifica e specifica; possiamo anche sintetizzare sostenendo che questi tre aspetti non forniscono in modo completo e distinto i corrispondenti «concetti d'essere, di vero e di bene».

Ma allora queste trasposizioni operative hanno la rilevanza precedentemente asserita? Quello che si sostiene con Maréchal è che il primo «coglimento» di queste proprietà «trascendentali» non può che essere proprio quello indicato: l'incontro con la loro presenza in quanto «primitive condizioni *a priori*». Tali condizioni in sostanza vengono virtualmente riscontrate in quanto attualmente operanti «in un particolare contenuto di coscienza» e diventano attualmente riscontrate e conosciute appena inizia il processo di riflessione; stabilito questo, e con una certa semplificazione, si può pure affermare che uno dei rischi di riduzionismo della prospettiva kantiana – quello riguardante il valore da riconoscere al trascendentale – può essere risolto cominciando per l'appunto da qui. Abbiamo infatti visto a più riprese che l'orizzonte metafisico e analogico rappresenta il vero elemento da recuperare, per costituire una teoria critica compiuta, e abbiamo tentato di esplicitare il nesso tra ontologia e gnoseologia per dispiegare i punti di correzione del criticismo. La scansione precedente rientra in pieno in questo tentativo: guardando all'interezza del trascendentale abbiamo cercato di mostrare come, nella sua dimensione oggettiva, rientra nella forma e nella dinamica della conoscenza in quanto conoscenza della realtà e come, nella sua funzione soggettiva, ripresenta le sue distinzioni attraverso queste tre articolazioni¹⁸⁷.

Un tale ragguaglio dovrebbe poi rendere leggermente più agevole anche la spiegazione della modalità di conoscenza del trascendentale in sé. Per operare questo processo, in particolare, occorre un passaggio analitico e riflessivo sulla «gamma» delle «astrazioni totali» immediate, onde rappresentare compiutamente e «formalmente» la «ratio universalis» dell'essere, del vero e del bene. In sostanza questa azione è riflessiva in quanto comporta il ritorno sul contenuto ideale, sulle sue origini, sulle sue condizioni e sui suoi limiti: essa è

propria inclinazione naturale; d) il *Trascendentale*, cioè la coscienza delle rappresentazioni formali dei trascendentali». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., p. 332.

¹⁸⁷ In un confronto tra metafisica classica e criticismo moderno può risultare interessante considerare l'analisi proposta da Maréchal circa alcune teorie storiche. Nello specifico si tratta della teoria di Duns Scoto. La proposta speculativa di questo autore, considerata in generale, mostra sia l'acume personale sia molti punti di forza che contraddistinguono la scolastica matura e non decadente; al contempo emerge da questa un certo rifiuto per la prospettiva analogica, con fattori annessi, e questo porta alla luce i punti di debolezza di una scolastica non-tomista. Già il punto di partenza, naturalmente incentrato sull'oggetto, presenta qualche difficoltà: l'esperienza sensibile viene metafisicizzata e l'intelletto viene fatto subentrare per estendere «la predicabilità universale della quiddità percepita»; inoltre la questione gnoseologico-metafisica della trascendenza – nonché quella dell'esistenza stessa di Dio – viene ricondotta a una complessa radicalizzazione univocista della presenza dell'*ens transcendente* e al (pur molto interessante) principio per cui «l'infinità è compatibile con l'essere». Questa impostazione risulta a Scoto la sola possibile per evitare l'empirismo e tuttavia, di fatto, essa si oppone al citato empirismo con una sorta di dogmatismo metafisico. Possiamo pure fornire un esempio molto utile. Decisamente indicative sono le parole di Maréchal circa un argomento già preso in considerazione e su cui si tornerà successivamente: «se noi tomisti rifiutiamo l'argomento ontologico, anche sotto la sua forma scotista o cartesiana, è perché giudichiamo criticabile non la conseguenza di questo argomento, ma i presupposti che la fondano».

In sostanza, si rimarca il fatto che l'argomento ontologico non è totalmente erroneo o, almeno, non lo è per il fatto di incorporare una componente *a priori*. Esso è fallace per la pretesa esaustività (ovvero sufficienza) di questa condizione apriorica (necessaria) in ordine alla prova dell'essere. Si prenda il caso della variante incentrata sul 'possibile': il passaggio dal possibile – si badi: in quanto possibilità reale – all'esistenza necessaria di Dio non è certo sbagliato, ma necessita di una rigorizzazione che renda conto del collegamento con il medesimo reale. Che cosa significa? Per accedere all'indispensabile *orizzonte analogico* occorre l'apporto dell'*a posteriori*, perché solo in questo modo si può distinguere tra possibilità 'solo' logica e – appunto – possibilità 'reale' ovvero si può rendere effettivamente intelligibile, e anzi esplicito, il collegamento del possibile alla realtà attuale nei suoi vari livelli. Cfr. J. Maréchal, *Au seuil de la métaphysique*, cit., pp. 137-143.

comparativa ovvero «*non effettua*» un'ulteriore astrazione, se non indirettamente, bensì «la *disvela*» nelle sue caratteristiche essenziali e «permette di ritrovare gli «oggetti formali» rispettivi» delle facoltà dell'intellectio diretta.

Data l'importanza della dinamica giudicativa per l'analisi kantiana, inoltre, specifichiamo che pure il «*giudizio*» di «*realtà*», in questa scansione della cognizione iniziale, è dato 'da subito' a livello virtuale ma è inevitabilmente ancora «implicito». Naturalmente esso comincia «a esplicitarsi» in quella che abbiamo indicato come fase o «momento del *verum*»: il «prendere coscienza dell'oggettività» – dell'*analogia* e della conformità tra intelletto e realtà – e l'«affermare» la «*realtà dell'oggetto*» si possono ricondurre a un'unica determinazione conoscitiva. Però occorre uno sviluppo ulteriore per arrivare alla conoscenza di questa dinamica e per esprimere adeguatamente una «proposizione», dal momento che occorre un'analisi del «*giudizio primitivo*» e della «*struttura sintetica*» («*concretio*») del concetto.

Si badi: una chiave teoretica fondamentale per capire come sia possibile questo darsi degli elementi essenziali e della loro intelligibilità potenziale, a fronte della loro non immediata conoscibilità, è sempre costituita dal classico principio di adeguazione proporzionata. Come abbiamo fatto trasparire più volte – ad esempio richiamando l'*analogia* tra piano reale e piano ideale – quando abbiamo fatto riferimento a vari elementi impliciti, non si poteva non rimandare alla constatazione logico-ontologica secondo cui la verità è la conformità dell'intelletto e della realtà. Conoscere davvero la verità implica il conoscere la ragione d'essere di questa conformità e, a sua volta, conoscere davvero questa conformità implica il conoscere sia l'intelletto sia la realtà nella loro essenza, nelle loro caratteristiche intrinseche, sia le condizioni della loro relazione.

«Per conformitatem intellectus et rei, *veritas* definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est *cognoscere veritatem*. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem, quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est*. Sed quando iudicat *rem* ita se habere, sicut est *forma* quam de re apprehendit, *tunc primo cognoscit et dicit verum*. Et hoc facit componendo et dividendo»¹⁸⁸.

In definitiva dobbiamo sostenere che una filosofia critica, in quanto autenticamente razionale, non può negare un simile principio. La condizione realista richiesta per questo progresso verso la verità ultima è la conoscenza dell'«universale in quanto universale» ovvero della forma nella sua dimensione astrattiva e delle sue condizioni di possibilità; è da questa dimensione che è poi possibile operare la riflessione circa la realtà in forza del collegamento dell'ideale con il medesimo reale. La teoria kantiana mostra alcune ambiguità e lacune che impediscono di portare fino in fondo questa ricerca e di evitare alcuni equivoci. In effetti la problematica emerge già predicativamente nel confronto con la distinzione classica, anti-empiristica, tra la forma universale e quel «*suppositum* particolare» che non può essere il vero predicato bensì «*ultimum subjectum praedicationis*»¹⁸⁹.

4.2. *L'affermazione ontologica tra critica, metafisica e analogia*

Dovremmo essere così arrivati a delineare attraverso varie sfaccettature la necessità del *logos* ovvero, in questo caso specifico, la necessità di approdare a un connubio tra la realtà, con i suoi principi impliciti di creazione e di partecipazione, e una tipologia di affermazione che non si presenti solo come logica bensì come vera. Per continuare il tentativo di dialogo

¹⁸⁸ *S. Th.*, I, q. 16, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 457, n. 1 [p. 393, n. 6].

¹⁸⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *La coscienza oggettiva*, pp. 452-457 [pp. 388-393].

con il criticismo e fornire un dovuto corollario, possiamo proprio guardare a questa affermazione caratterizzata da una caratura propriamente oggettiva in quanto ontologica.

Sulla base dei principi ricavati da Tommaso d'Aquino e riproposti da Maréchal in dimensione critica, si può infatti tentare di fornire un'altra concatenazione di passaggi teoretici (6) correlata ai precedenti ragguagli e concernente un aspetto immediatamente connesso e funzionale: la vera e propria «deduzione oggettiva» di tale «affermazione metafisica». La serie di passaggi fa naturalmente parte del tentativo di mostrare come alla luce della varie questioni affrontate – forma e finalità, per esempio – la deduzione categoriale kantiana non possa spiegare davvero alcune delle condizioni del giudizio se lasciata nella sua dimensione solo logica. Attenzione: la dimensione *solo* logica richiamata non è tanto un'accezione della conoscenza a prescindere dal dato – il quale di sicuro non manca in Kant – quanto l'accezione che di fatto prescinde dal noumeno a livello intellettivo¹⁹⁰.

In particolare, per riprendere pure gli ultimi punti della sezione precedente, si vuole riaffermare che l'attività del soggetto non solo non è negata dal principio realista di conformità tra intelletto e realtà – almeno se non viene distorto in senso materialistico – ma è pienamente giustificata. Le alternative teoriche rischiano di scadere in una interpretazione che fa consistere l'attività soggettiva in una mera aggiunta di elementi (eterogenei) al dato sensibile e che provoca l'inevitabile esclusione di qualsiasi pretesa di oggettività.

Il primo passaggio. Abbiamo visto che un'intelligenza come quella umana, cioè «non-intuitiva», necessita di «determinazioni formali» estrinseche, per perfezionarsi, e che queste rappresentazioni acquistano immediatamente «valore d'oggetto» già nel loro stesso modo «di immanenza al soggetto». Perché? Lo stesso «principio dell'immanenza» (al soggetto), che è necessario per il darsi dei contenuti mentali e che poggia sull'analogia, implica sia la

¹⁹⁰ L'incisività di questo aspetto si può notare anche in alcune critiche rivolte a Maréchal sulla base del sospetto di un suo cedimento nei confronti di alcuni aspetti fallaci del kantismo. Paradigmatiche in questo senso sono alcune osservazioni di Gilson, dettate da un prudenza metafisica forse eccessiva; secondo questo autore, per esempio, la teoria dell'intenzionalità in Maréchal è in parte impropria perché, partendo dall'atto trascendentale del pensiero, è costretta ad effettuare un difficile recupero di quel contatto tra soggetto e oggetto che si realizza nella sensibilità. Per conseguenza si arriverebbe a sfruttare addirittura l'esistenza di Dio non solo per non cadere nelle ambiguità del kantismo ma anche spiegare la capacità sensibile; in questo modo, però, avverrebbe una sorta di inversione del percorso intellettivo e diventerebbe poi impraticabile la via per dimostrare, in modo efficace, proprio l'esistenza della Causa efficiente e finale. Cfr. E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1939, pp. 136, 148. Da quanto abbiamo potuto osservare, la preoccupazione di Gilson non sembra del tutto fondata e, d'altra parte, non si tratta di una critica del tutto nuova rispetto a quelle che Maréchal aveva già dovuto superare. In un peculiare intervento dello stesso Maréchal all'interno di una conferenza di teologia circa le filosofie esistenziali, da una parte si può notare l'importanza attribuita alle osservazioni di Gilson contro l'approccio kantiano – naturalmente a favore del realismo – ovvero l'importanza di un rilievo dirimente: la scissione tra logica e ontologia, e tra concetto ed ente, è propria della prospettiva trascendentale moderna almeno nella misura in cui la si può definire relativista e, se si pensa alla negazione della dottrina dell'atto, persino 'statica'; questa prospettiva conduce necessariamente agli esiti del kantismo. Dall'altra parte, tuttavia, viene contestato a Gilson un eccesso di rigore contro l'eredità di Kant, un «esclusivismo metodologico» (quasi) uguale e contrario rispetto all'avversario, e viene fatto balenare il rischio di una conseguente chiusura del tomismo, rispetto alla critica trascendentale, e di una «tesi isolazionista». J. Maréchal, *Problèmes métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui: a propos des "philosophies de l'existence"*, (11 dicembre 1940); ora in *Mélanges*, I, pp. 353-356. Per fornire un quadro leggermente più ampio della complessità di questo frangente polemico, si può citare pure un'altra fonte interessata a salvaguardare l'ortodossia tomista contro la critica kantiana: Maquart. Egli da una parte si contrappone, per l'appunto, alla linea di convergenza con il kantismo e dall'altra parte, tuttavia, arriva a riconoscere sia che l'istanza di fondo richiede un confronto sia che una conoscenza fondata 'solo' sull'oggetto non è sostenibile. Nella teoria di Maréchal d'altra parte si palesa un'importante obiezione: se valesse l'idea di una conoscenza per cui l'oggetto (mentale) è fornito solo dall'oggetto, senza un immediato concorso attivo del soggetto, ciò potrebbe benissimo tradursi nell'impostazione secondo cui la conoscenza è data dalla materialità delle cose, ovvero interamente dai sensi, e per nulla dall'intelligenza; allora l'oggetto intellettivo sarebbe al massimo l'essenza quantitativa delle cose sensibili – ma si potrebbe parlare di essenza? – nella misura in cui sono esattamente "receptivae". F.-X. Maquart, *L'espèce intelligible*, in «Revue de philosophie», 35 (1928), pp. 585-610.

similarità sia la diversità rispetto al reale e, in termini operativi, coniuga e «*opponere*» l'oggetto al soggetto.

Il secondo passaggio. Abbiamo visto anche che «l'opposizione nell'immanenza è possibile» grazie alla «*relazione* inerente al soggetto» e, cioè, alla relazione su base trascendentale che il soggetto non può non avere con il reale. Questa stessa dialettica oppositiva, che virtualmente è già “nota” pur non essendo conosciuta, non può non essere «conoscibile» dal medesimo soggetto: essa gli è infatti «immanente» a livello dell'«*attualità ultima*» nella misura in cui non può non essere intrinseca al suo essere spirituale e quindi all'origine della sua attività intellettuale¹⁹¹.

Il terzo passaggio. Alcune conclusioni cui siamo giunti si possono riassumere nel fatto che le «uniche relazioni» che risultano «immanenti» al soggetto fino al livello più profondo riguardano nel modo più intensivo l'essenza formale della realtà, e costituiscono la base metafisica del divenire mentale, in forza del rapporto tra le cause interne (formali) e le cause esterne (efficienti e finali); nello specifico di questa prospettiva il collegamento tra essenze-forme si può e si deve configurare come «relazione di *causa-effetto*» e come «*tendenza ad un fine*». Entrambe le relazioni articolano nel soggetto il «principio immanente» di effettiva presenza e di reale «disgiunzione» – la causa e l'effetto nonché il soggetto-che-tende e l'oggetto-cui-si-tende non possono non essere appercepiti come “opposti” a motivo della distinzione ontologica – il quale principio si manifesta nello sviluppo e nella duplice valenza («produttrice» e «appetitiva») dello stesso dinamismo intellettuale.

Il terzo passaggio. Precisazione. Maréchal nota che il processo della «*nostra* conoscenza» – che è *analogica* all'intuizione creatrice nel senso che rivela una effettiva similarità e insieme una profonda dissimilarità – si spiega essenzialmente guardando alla fine del processo; per quanto essa sia anche intuizione, infatti, non è certo «intuizione creatrice» ovvero è contraddistinta da un aspetto di causalità “efficiente” reale ma ridotto. Da un lato l'intelligenza è causata, in modo radicale dall'Intelligenza (intelletto agente) e in modo prossimo dall'intelligibile (intelletto possibile), dall'altro lato è causante – a cominciare proprio dall'intelletto attivo rispetto all'intelligibile in atto – ma al minimo del livello delle intelligenze. Questo appunto riassuntivo dovrebbe aiutare a comprendere l'utilità di considerare la «relazione dinamica di *finalità*». La prospettiva poi diventerebbe ancora più comprensibile se, anche in questo caso, si ampliasse l'uso dell'analogia per comprendere come mai l'uomo sia al citato livello *minimo*. Si arriverebbe in effetti a notare che, in sé, sarebbe possibile anche un'altra condizione, in cui l'efficienza e la finalità si intrecciano in modo più serrato: l'«intuizione angelica». Considerata almeno «in via ipotetica» evidenzia (come nelle altre occorrenze) una condizione ‘mediana’ per quanto sempre nell'ordine del creato: essa deve essere contraddistinta da un livello ontologico superiore a quello umano e in questa dimensione il rapporto di causa-effetto, a livello ideale, si configura in definitiva come «partecipazione diretta alle idee creatrici», nei limiti del possibile, e assume un rilievo ben maggiore¹⁹².

Il quarto passaggio. Questo è stato uno degli snodi più problematici tra quelli dibattuti in precedenza. La necessaria conformità alle «determinazioni immanenti» dell'oggetto dinamicamente incluso e *opposto* – basata in ultima istanza sulla formalità in sé e quindi sulla realtà in sé – richiede che la relazione di «finalità» sia contenuta «*nell'atto stesso*» con cui le «determinazioni sono *assimilate*». Che cosa significa? L'«atto che assimila» l'oggetto-forma e l'«atto che separa» questo dal soggetto-forma devono essere sostanzialmente la stessa cosa, per quanto sotto due rispetti diversi, e la relazione al fine, nella misura in cui è una modalità essenziale della relazione soggetto-oggetto, deve rientrare in questa dimensione. Nella stessa assimilazione dunque la «forma immanente» è *mantenuta* e *respinta*, nel senso di opposizione

¹⁹¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 457-458 [pp. 393-394].

¹⁹² Cfr. *ibi*, p. 458, n. 1 [p. 394, n. 7].

dialettica al soggetto, all'interno del campo dei fini; ciò «avviene sotto la mozione» di un «fine più ampio» e separato, di cui si deve però dimostrare l'esistenza. Rispetto a questo fine ultimo la «forma assimilata» si configura sì come fine ma come «*fine subordinato*» e concorre a esplicitare i gradi dell'ordine noumenico («i fini sono noumenici») o, meglio, «ontologico». In effetti a questo punto, come ricordato, non si può non cercare di dimostrare, sia «*a priori*» sia psicologicamente, che la «mozione primordiale» sottesa al «dinamismo intellettuale» è quella del «fine oggettivo assolutamente ultimo» – altrimenti il resto non avrebbe senso – e cioè dell'Essere che è Verità e «*bene in sé*».

Come si ha modo di comprendere in momenti successivi, infatti, le forme acquisite sono oggettive in quanto rimandano alla forma reale e in quanto ricevono il loro «valore oggettivo» nella «subordinazione» al Fine che è Forma suprema *analogamente* a come le realtà ricevono la loro esistenza nella partecipazione alla Necessità trascendente. Le forme «immanenti» e «contingenti» si basano in definitiva su questa «Necessità assoluta» e ne traggono una necessità «ipotetica», quell'aspetto dell'«assoluto rinvenibile» nel reale pur nella sua profonda differenza ontologica, e quindi inferiorità, rispetto «a Dio». In definitiva questo permette di cogliere al meglio il collegamento tra la teoria critica e le soglie della «*metafisica*»: si può così mostrare il rapporto con l'Essere che è Verità trascendente e «Fine assoluto» e quindi comprendere fino in fondo il «concatenamento».

Il quinto passaggio. Se si arriva a considerare il livello appena ricordato, a proposito delle «rappresentazioni immanenti», si può anche parlare di deduzione oggettiva – cioè della questione di partenza – ma in forza della «*affermazione implicita*» del reale e almeno nel momento in cui si può così designare il riferimento di un «contenuto concettuale alla realtà». Più precisamente si dovrebbe dire che è stata rintracciata un'implicita «*affermazione metafisica*» ovvero un'«affermazione che riporta l'oggetto all'assoluto dell'essere»: essa rappresenta in sostanza una «condizione» basilare «di possibilità dell'oggetto nel nostro pensiero» e del pensiero stesso.

Il sesto passaggio. Il passaggio precedente ha già segnato una conclusione, di fatto, ma per completare il quadro si devono ricordare un paio di elementi non secondari. A) L'«affermazione» è basilare e implicita in quanto è *nota* ovvero nel senso che è inizialmente «esercitata» senza essere conosciuta: questo significa sia che essa è *automatica* sia che non è ancora «riconosciuta», almeno non riflessivamente, nelle «sue proprietà e conseguenza»; B) le «condizioni ontologiche» sono «*realmente implicite*» nell'affermazione (metafisica) – altrimenti questa non potrebbe essere tale e il logos esplicito non avrebbe oggettività (e senso) – ovvero sono «oggettivamente "costitutive"»; certo, essa vengono scoperte successivamente ma non per questo possono essere derubricate a *mere* aggiunte. Questi punti riaffermano che non possono non essere presenti elementi impliciti, alla base della conoscenza, e che anzi sono essenziali ma, all'inizio, si caratterizzano come “conoscibili” immanenti. Solo il soggetto che riflette sul suo «atto elicitato» può portarli a piena coscienza.

Il sesto passaggio. Precisazione. In merito all'ultimo passaggio, per una maggiore adesione alla prospettiva critica, si possono distinguere due tipologie di contenuto mentale (rappresentativo) implicito: (1) l'«*implicito puramente analitico*» e (2) l'«*implicito soggettivo*» in senso critico-trascendentale. Il primo rappresenta il dato in quanto determinazione scomponibile nei vari fattori, ma senza per questo comprendere obbligatoriamente le pertinenze metafisiche del caso; il secondo indica le «condizioni *a priori*», e le strutture funzionali, dell'«intelligenza in quanto tale» e spinge inevitabilmente oltre il discorso. Le condizioni citate infatti costituiscono la stessa possibilità dell'intelligenza e portano invariabilmente verso un'indagine di tipo metafisico. In entrambi i casi – e soprattutto nel secondo – il soggetto può far emergere l'implicito nella «deduzione razionale»,

la quale però necessita della «riflessione» e, anzi, parte dalla riflessione sulla necessità soggettiva e approda al riconoscimento della «necessità oggettiva»¹⁹³.

Naturalmente, come abbiamo cercato di mostrare con Maréchal, una deduzione metafisica «a partire da un *a priori* soggettivo»-trascendentale è problematica non tanto in sé quanto nella sua assimilazione al quadro soggettivo-trascendentale: essa in effetti traspare ma in modo incompleto. Proprio questo tipo di quadro rischia però una chiusura antirealistica, che è ancora più problematica, e la conseguente formazione di alcune lacune destabilizzanti. Tale deduzione diviene quindi più agevole nella misura in cui si scopre e si adotta una prospettiva non-preclusiva nei confronti della dimensione metafisica. La questione circa la possibilità del passaggio di quadro ci ha anzi portato a sostenere che è esso persino necessario; il noto motivo di fondo consiste nel fatto che sussiste un principio di *analogia* ovvero, nello specifico, una «proporzione entitativa tra la realtà esterna e la potenza cognitiva». Per l'autore lo stesso «oggetto formale» intrinseco di una facoltà rivela la sua necessità per – e attraverso – il darsi dell'«*a priori* soggettivo».

In realtà, secondo Maréchal, anche all'interno di una prospettiva più schiettamente kantiana la deduzione delle condizioni del pensiero, che certo dispone di una base più limitata, può comunque costituirsi più compiutamente anche in forza della dimensione soggettiva del trascendentale. Occorre precisare ancora una volta che probabilmente l'autore ritiene che possa pure bastare la componente soggettiva se si dà a fronte di un concetto forte di trascendentale – nonostante i tentativi di cambio di registro il Maréchal 'kantiano' non è mai un Maréchal non-metafisico – ovvero perché ritiene che la dottrina kantiana possa essere sfruttata al di là delle sue determinazioni storiche. In questo senso e nonostante alcuni limiti posti da Kant al discorso metafisico, questo in effetti resta intrinseco alla teoria critica e, insieme a questa, può riuscire a risolverne le aporie riguardanti la dimensione oggettiva, pur *limitandosi* a una deduzione dal soggetto¹⁹⁴.

Comunque, sospendendo ogni ulteriore giudizio su queste precisazioni e sulle eventuali questioni di purezza storico-storiografica nella rilettura di alcuni passaggi kantiani, possiamo sostenere *almeno* di essere di fronte al compimento autentico del passaggio all'affermazione ontologica. L'«esplorazione riflessiva dell'implicito» e il ragionamento «analitico», se portati fino alle estreme conseguenze, non possono che condurre a una «*metafisica generale*» – comprendente una «metafisica del trascendente» – come a un «sistema di condizioni assolute», fondamentali appunto per il livello trascendentale, le quali non possono essere negate dal pensiero pena l'autonegazione per (auto)contraddizione. La stessa «possibilità del pensiero oggettivo» come pensiero del reale, d'altra parte, è condizione necessaria e anzi il «*minimo*» di realismo senza il quale non si darebbe nessuna possibilità di critica.

A titolo di annotazione lessicale, dati i molti richiami, si noti che in alcuni ambiti si indica con il termine «*riflessione*» anche la «*coscienza*» immediata: la cognizione dell'oggetto è così associata subito al suo aspetto di attività che riflette su se stessa, sul raggiungimento oggettivo del contenuto. Naturalmente una riflessione iniziale ha carattere appercettivo ma non compiuto; in questa valenza non si potrebbe parlare di effettivo coglimento formale dell'opposizione oggetto-soggetto. Questa *meta* necessita quindi di ulteriore mediazione – anche se il suo punto di partenza si dà contestualmente all'inizio dell'esperienze – ed emerge nelle riflessioni corrispettivamente successive ovvero in quelle che abbiamo cercato di descrivere in questo esame¹⁹⁵.

Le mediazioni dovrebbero ora risultare abbastanza note. Richiamando e sintetizzando il discorso delineato, si può infatti notare che l'opposizione oggetto-soggetto, la quale emerge con forza dall'opposizione fine-tendenza, non si può spiegare senza la forma e l'*analogia*

¹⁹³ Cfr. *ibi*, *Deduzione dell'affermazione ontologica*, pp. 457-460 [pp. 393-396].

¹⁹⁴ Cfr. *ibi*, p. 460, n. 1 [p. 396, n. 8].

¹⁹⁵ Cfr. *ibi*, pp. 460-461, n. 2 [p. 396, n. 9].

d'essere: è la riflessione a presentarci la «"forma" cosciente (il *cognoscibile in actu*)» quasi come sdoppiata tra «l'*in sé* di un fine» e «l'*in sé* di un'attività». Su questa base, ma in un momento logicamente successivo, la riflessione scopre la «correlazione» di un «fine ultimo soggettivo» e di un «dinamismo fondamentale». Ciò significa che, nella misura in cui si ammette l'essere, ovvero se non si accetta la contraddizione, allora si deve dimostrare che l'«ammissione di un fine ultimo soggettivo» e della sua necessità non può non comportare – pena la negazione dell'incontraddittorietà del reale attraverso la negazione del suo fondamento – l'«affermazione di un fine ultimo oggettivo necessariamente esistente». Dall'implicito *orizzontale* delle «condizioni *a priori*» di conoscenza si passa a una prima e latente affermazione del «Fine universale» e, cioè, dell'Infinito *trascendente*, dell'«Essere» in quanto «Assoluto» di Verità e Bene.

In forza di questa acquisizione la riflessione può considerare più adeguatamente la “materia” della conoscenza, ovvero i dati nella loro empiricità, guardando al percorso che «porta all'assimilazione universale dell'essere» ovvero «dell'Essere». Per quanto questi dati si diano dall'inizio in forza della materialità, in effetti, è nella loro forma che acquistano senso ed è grazie a ciò che ci appaiono come fini e che, di conseguenza, vengono scoperti come «fini parziali» rispetto «al Fine ultimo e assoluto». Proprio la «forma specificatrice» e il necessario rapporto «al fine ultimo» ci permettono di conoscere e volere tali enti e ci consentono anche di misurarne, «teoreticamente» e formalmente, la «realtà oggettiva». Tutto ciò porta alla costituzione di un «*sistema*» categoriale di oggetti sul fondamento – e «sotto il primato» – «dell'Essere infinito»: enti sussistenti ed enti dipendenti; enti reali ed enti ideali; principi d'essere o modi d'essere; in definitiva tutti i «gradi possibili della nostra ascensione verso Dio» nelle «*essenze*», reali e connesse tra loro, e nella loro subordinazione «all'Essere assoluto» e trascendente che è «*Fine ultimo e Causa universale*»¹⁹⁶.

Si badi: nella misura in cui si attribuisce loro una dimensione non solo logica ma anche *ontologica*, le categorie di per sé non sono costruite ma *scoperte*; resta però vero che gli universali sono un prodotto del soggetto, sulla base del reale, e che le categorie sono riconosciute attraverso questi. Per chiarire un altro genere di dubbi, è poi utile tornare a rimarcare che «causalità» e «finalità» sono naturalmente distinte, secondo proporzionalità, ma rispondono alla stessa *analogia*, a livello di proporzione, e quindi sono concetti «analiticamente collegati». Se da una parte il rapporto tra la causa finale e il suo effetto è certamente distinto da quello tra la causa efficiente e il suo effetto, dall'altra parte occorre riconoscere che vi è una convergenza sempre più marcata di effetti e, soprattutto, di cause nella misura in cui si sale di livello ontologico. La «tendenza al fine ultimo» può effettivamente essere intesa come forma della «mozione della causa prima» e la conoscenza dell'una porta inevitabilmente alla conoscenza dell'altra; in sostanza «conoscere Dio come Fine universale significa conoscerlo come Causa universale».

In definitiva dobbiamo sostenere che non si può affermare la scientificità e la teoreticità di uno solo dei principi sottesi a queste categorie. Infatti, al di là delle pur importanti specificità, occorre riconoscere i rapporti tra «principio di finalità» e «principio di causalità» nel caso della «trascendenza», nella risalita «a Dio» e alla sua esistenza «partendo dalle cose finite». Quando anzi si attua la delineazione della ragione dell'incontraddittorietà del reale attraverso la scoperta del fondamento, si deve appunto affermare che le valenze dei due principi convergono verso l'Identità divina e, di conseguenza, si corrispondono nel mostrare la partecipazione d'essere del creato al Creatore. Dopo aver specificato tale punto, ci troviamo di fronte a una sorta di «rivelazione»: anche se nell'immediato non si cerca consapevolmente un senso ultimo ma semplicemente il senso di ciò di cui si fa esperienza – sia che lo si cerchi attraverso la causalità efficiente sia che lo si cerchi attraverso la causalità finale – dobbiamo

¹⁹⁶ *Ibi*, p. 462 [p. 397].

riconoscere che non possiamo accontentarci di una risposta parziale e che, anzi, possiamo intraprendere questa ricerca perché la Verità si è sempre data, per partecipazione, pur nel *nascondimento* della differenza ontologica. Questa peculiare rivelazione è inscritta «nell'ordine naturale» e possiamo anche darle il nome di «*amore radicale*»: è amore ed è radicale almeno nel senso che il «Dio» creatore, ineffabile e «trascendente» esercita un'invincibile attrazione in quanto primo «Motore» immobile e «Fine» ultimo assoluto¹⁹⁷; «Deus cum sit primum movens immobile, est primum desideratum»¹⁹⁸.

Naturalmente un tale amore opera in modo latente e valgono per questo le stesse modalità di scoperta di ogni tensione naturale al divino. Possiamo scoprirlo «in noi stessi unicamente per la mediazione degli oggetti finiti» – cioè secondo la modalità che abbiamo mostrato essere propria della scoperta dello *stesso Essere: a posteriori* – dal momento che in questi enti, quelli da noi normalmente conosciuti e desiderati, emerge l'esigenza ontologica di un radicamento assoluto che ne possa spiegare l'esistenza. Si tratta di quell'Infinito sostanziale che non può essere contenuto da realtà limitate ma che deve essere da loro partecipato; scopriamo dunque tale Realtà «*nelle cose*» o, meglio, attraverso queste in quanto loro causa e perveniamo a questo risultato nella misura in cui riusciamo a conoscere e a volere tali cose in modo autentico e consapevole.

La metafisica si articola tematicamente proprio quando sorge questa necessità di ricerca, nel riconoscimento di questa «causalità trascendente» – espressa da tale «amore universale» – e nella misura in cui è scienza dell'essere, e dell'Essere, essa è inevitabilmente scienza della verità, del trascendente e anche di questo amore. Secondo Maréchal questa dimensione ha chiaramente i caratteri di un «*amore intellettuale*». Naturalmente non si sta sostenendo un intellettualismo estremo e neppure quello specifico amore intellettuale descritto da Spinoza nei confronti di Dio come ordine cosmico; quello che si vorrebbe mettere in evidenza è l'imprescindibilità dell'intelligenza per relazionarsi al meglio al fine, e quindi all'oggetto d'amore supremo, e per fornire attivamente la necessaria determinazione alla volontà. L'amore di Dio non può infatti non coinvolgere le capacità spirituali più alte al loro massimo e allora, per cercare di comprenderlo, occorre considerare innanzitutto l'intelligenza; in generale ogni realtà creata tende invincibilmente all'Assoluto ma le realtà intelligenti non tendono all'Infinito, cui sono aperte, in una modalità inconsapevole e passiva bensì in un modo più adeguato e più rispondente alla perfezione dell'Essere. Questo avviene in forza del loro particolare grado ontologico ovvero della loro maggiore vicinanza rispetto all'apice della dimensione analogica dell'essere.

Il fine ultimo dell'universo è il fine stesso dell'intelligenza¹⁹⁹.

Dovrebbe dunque risultare abbastanza comprensibile perché l'eventuale «volontarismo» che si può rintracciare in Tommaso d'Aquino, nei termini in cui l'autore lo ha precedentemente connotato, è l'altra aspetto di un «intellettualismo» di base analogica e trascendentale²⁰⁰.

Anzi, Maréchal sottolinea bene che il «fine ultimo dell'universo», come si ricava dagli argomenti di Tommaso d'Aquino, «è la verità», la verità in senso logico-ontologico – l'essere come tale nella sua forma autentica – e quindi è eminentemente la Verità divina ovvero lo *stesso Essere divino*. Per comprendere il nesso tra verità e Verità, naturalmente, si deve ricordare l'importante passaggio su base *analogica* tra due snodi speculativi principali: A) da una parte non si può negare la sensatezza del reale almeno nel senso della non-contraddizione

¹⁹⁷ *Ibi*, pp. 462-463 [pp. 397-398].

¹⁹⁸ *S. c. G.*, I, 37 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 463 [p. 398].

¹⁹⁹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 463 [p. 398].

²⁰⁰ Cfr. *ibi*, *Riflessione e metafisica*, pp. 460-463 [pp. 396-398].

– pena l’autocontraddizione e, appunto, l’insensatezza – e questo dice della verità logico-ontologica del tutto; B) dall’altra parte non si può sostenere la sensatezza dell’esistenza del solo piano esperibile almeno nella misura in cui si prendono in considerazione i suoi limiti – ciò che è-e-non-è non può avere in sé la ragione della sua esistenza – e questo rivela la necessità dell’Essere *assolutamente* trascendente ovvero di quell’essere infinito e creatore che è appunto la verità prima e ultima e a cui tutto il resto tende.

La conclusione si presenta in termini necessari anche procedendo attraverso un’analisi in parte inversa. Si deve infatti affermare che sia il «fine» sia il «principio» di tutto il reale non possono non essere trascendenti, altrimenti si dovrebbe ammettere che essi non si differenzierebbero a livello ontologico dal piano immanente e ne condividerebbero i limiti. Occorre allora compiere un altro passo e affermare che il fine e il principio citati non possono che identificarsi e corrispondere «necessariamente» alla Realtà nella sua pienezza, all’«Atto» puro in quanto *Essere sussistente* (*Esse subsistens*) e quindi scevro di ogni potenzialità (passiva).

Si giunge così all’affermazione conclusiva e ricapitolativa circa il fondamento della verità. Nell’«Atto» purissimo, nell’apice della verticalità *analogica* e nella profonda differenza ontologica «si identificano pienamente» – e non in senso sintetico – sia gli atti considerati, ovvero Fine e Principio, sia per conseguenza i poli trascendentali connessi: l’«intelligibile» («intelligibile in actu» cioè l’«oggetto») come Verità e l’«intelligenza» («intellectus in actu» cioè il «soggetto») come Intelligenza. Questi elementi ontologico-trascendentali connotano appunto la «somma e perfetta verità», della quale si può autenticamente affermare che è sia motore (causa efficiente) e, cioè, autrice-origine dell’universo in quanto Intelligenza sia motore (causa finale) e, cioè, bene ultimo del creato in quanto Verità. Questa è la verità divina ovvero l’Oggetto divino cui mira il Soggetto divino che si identifica con esso; «*primus intellectus et primum intelligibile*»; «*Finis ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus [...]. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi*»²⁰¹.

Tale «verità divina» dunque, nell’orizzonte dell’*analogia*, è simile alla verità in senso generale – altrimenti non se ne potrebbe parlare neanche in termini negativi e non la si potrebbe indicare come fondamento (assoluto) per l’affermazione – ma è pure molto diversa, ontologicamente altra, in quanto *vera verità* dell’*essere* e sola identità di «fine» e «origine». Essa è l’analogato principale perché è connessa in questa accezione asimmetrica e, quindi, non è misurata ma è anzi ciò che «*misura*» le altre intelligenze: è «norma assoluta» sia in senso soggettivo sia in senso oggettivo. D’altra parte Maréchal ha sempre mostrato una certa attenzione per questi argomenti propri della dottrina di Tommaso d’Aquino e in quest’ultima, nella sostanza, emerge spesso un simile discorso. Invertendo i termini, in grande sintesi, vale un rilievo comune di fondo: se questa verità trascendente è unità dell’Intelligenza e dell’Intelligibile nonché «fine» e origine o «principio» di tutto il resto, tale «verità divina» o «prima» deve a maggior ragione essere il «prototipo perfetto» della «verità umana» derivata e della sua espressione discorsiva; «*Cum Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis*»²⁰².

Naturalmente anche la morale, l’etica e la felicità non possono prescindere da questa realtà e nemmeno le affermazioni connesse. Il «fine beatificante» e perfezionante deve allora consistere nel «raggiungere *oggettivamente*» e intellettualmente il principio che sostiene la stessa intellettualità in quanto carattere essenziale dell’umanità: «[...] *felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere, cujus ultimam perfectionem*

²⁰¹ S. c. G., I, 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 463-464 [p. 398].

²⁰² S. c. G., I, 62 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 464 [p. 399].

oportet esse per hoc quod *intellectus noster suo activo principio conjungitur*. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertigit ad proprium activum, quod est ei causa perfectionis»²⁰³. La natura «intellettuale» umana avrà il suo compimento quando, in virtù della forma e dell'«*impulso dinamico*» derivanti dalla «verità prima», contemplerà la verità divina «come suo oggetto immediato» e totalizzante²⁰⁴.

Questa riflessione ci permette di sintetizzare e concludere il discorso di Maréchal per quanto riguarda il rapporto tra la finalità e il destino soprannaturale. Torniamo ai guadagni precedenti: da una parte, per giungere al compimento finale, si deve già tendere a questa prima verità attraverso l'«intelligenza» e la «volontà»; dall'altra parte, tuttavia, occorre la «grazia» per rendere tale tensione davvero «efficace», ovvero per superare lo statuto di tensione vera ma ultimamente «inefficace», data la soprannaturalità della meta. Abbiamo infatti sottolineato la similarità e la dissimilarità tra il soggetto e il Soggetto e sulla base di questa condizione abbiamo sostenuto che, all'inizio, la verità divina si presenta certamente come fine in sé possibile, ma ultimamente resta «fuori dalla portata» d'azione di un «agente creato». Abbiamo specificato pure che ciò non implica una 'inutilità' apriorica del «desiderio naturale» – il quale rappresenta una condizione necessaria – ma, appunto, la necessità di una condizione sufficiente ovvero di un'integrazione «sovranaturale».

Potrebbe sorgere un'obiezione o, meglio, ripresentarsi nello specifico un'obiezione già considerata in generale: questo discorso sul destino soprannaturale rientra davvero nel merito della questione dell'affermazione? Il problema di certo non si pone quando si compie una semplice analisi *linguistica* del giudizio; esso però si profila nel momento in cui, per giustificare l'oggettività del giudizio stesso, si tenta di aprire la via a una prospettiva metafisica realista. Allora il punto problematico emerge: senza la possibilità effettiva di una vera finalità, che coinvolga il soggetto nella sua interezza, la dimensione del fine resterebbe incompleta; questo stesso statuto trascendentale è però importante – per i motivi addotti in più occasioni – e una sua incompletezza renderebbe più difficoltoso il sostenere la piena sensatezza di un'affermazione in quanto espressione del reale ovvero, in termini leggermente più critici, il giustificare la sua oggettività.

Dunque negando la questione e, soprattutto, tale «complemento» la «finalità interna» resterebbe naturalmente «limitata» e parzialmente estranea al suo stesso fondamento. L'«assimilazione intuitiva di Dio stesso» per Maréchal si darebbe come «remotamente possibile» – a fronte della capacità di infinito della persona umana in quanto forma spirituale – ma la «potenza naturale» dell'uomo si fermerebbe a un «fine ultimo realizzabile» ovvero all'«assimilazione indiretta di Dio» per sola via *analogica*, con le sue varie sfumature, e quindi attraverso le «creature». La «conoscenza *analogica* di Dio, tanto perfetta quanto si voglia», rappresenta infatti sia il passaggio necessario verso l'«Oggetto ultimo» sia il «termine estremo» dell'azione umana «efficace» - come abbiamo continuamente dimostrato – ma proprio per il fatto di essere umana, e quindi limitata, deve essere integrata da una potenza soprannaturale perché il soggetto possa giungere alla «visione beatifica di Dio». Certo, qualunque atto dell'uomo è aprioricamente limitato e non può non esserlo anche il risultato di un'azione che comporta in qualche misura il fattore umano: la visione beatifica non può eguagliare la conoscenza che Dio ha di se stesso; quello che l'autore cerca di sottolineare e che mentre la ricerca per via analogica è basata solo sull'intelletto dell'uomo, la *vera* mistica comprende questa dimensione e anche un intervento specifico del Creatore. Si può affermare che in questa rivelazione speciale la stessa rivelazione naturale, la quale si dà attraverso l'indagine sul creato, viene potenziata e perfezionata; ciò comporta che Dio si può manifestare al soggetto in maniera più propria. Possiamo pure azzardare una espressione

²⁰³ *De Anima*, a. 5 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 464 [p. 399].

²⁰⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *La finalità della nostra intelligenza nella finalità dell'universo*, pp. 463-464 [pp. 398-399].

paradossale per cercare di rendere leggermente più chiaro questo concetto: è come se Dio, in questo modo, si presentasse al soggetto conservando e superando l'accezione umana del divino, cioè il concetto raggiungibile razionalmente, per avvicinare direttamente l'uomo a quella divina e sovra-razionale²⁰⁵.

Proprio l'*analogia*, anzi, mostra così la sporgenza trascendentale, cui rimanda la «tendenza naturale», rispetto alle possibilità d'azione e rivela la necessità della «grazia» soprannaturale per giungere in modo pieno al «termine ultimo». La medesima «finalità intellettuale» è infatti caratterizzata dalla essenziale proporzione d'essere rispetto al Fine – tanto più una realtà è essere tanto più è verità e bene e, quindi, tanto più è fine per l'intelletto – la quale contemporaneamente rivela la «sproporzione» tra la «capacità radicale» dell'infinito e la finitezza del «potere naturale». Ecco il problema dell'affermazione autentica: pur nella sua finitezza e relatività, e almeno nella misura in cui è oggettiva, rimanda alla realtà e in ultima istanza all'infinito e all'assoluto – in una qualche misura li esprime, pur dovendo fare i conti con l'ineffabilità – ma non può portare da sola al compimento del processo intellettuale umano²⁰⁶.

Come conseguenza generale si deve insomma arguire che la beatitudine umana, ovvero la realizzazione piena del soggetto, resta sempre possibile ma non può mai diventare «perfetta» appoggiandosi esclusivamente sulle forze umane. Valersi della fondamentale «conoscenza indiretta di Dio» è davvero condizione necessaria – l'uomo come tale tende per natura a perfezionarsi avvicinandosi alla verità perfetta – e costituisce già da sola l'essenziale correttivo per la teoria critica; resta tuttavia non sufficiente. Come abbiamo mostrato, inoltre, è questa stessa conoscenza a rivelare la necessità di un'altra condizione, esterna, che possa dirsi sufficiente; la ricerca del senso dell'essere diventa quindi ricerca della «comunicazione della vita divina». La metafisica dell'essere rivela infatti la «trascendenza dell'Essere infinito» e contemporaneamente rimarca sia le possibilità sia i limiti dell'essere finito²⁰⁷.

²⁰⁵ Cfr. J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Vol. I (Museum Lessianum, section philosophique 2), Bruges - Paris 1924; 2^a ed., Bruxelles - Paris 1938; *Études sur la psychologie des mystiques*, Vol. II (Museum Lessianum, section philosophique 19), Bruxelles - Paris 1937; d'ora in poi *Études I e II*. Nella traduzione di alcune delle opere raccolte nei volumi, a cura di D. Bosco, si può considerare per esempio *La mistica cristiana. Alcuni tratti distintivi* (più nello specifico *Parte prima. Fenomenologia generale della vita mistica – L'unità formale della vita psicologica*) – d'ora in poi *La mistica cristiana* – in *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici*, Morcelliana, (Filosofia), Brescia 2012, pp. 212-216; d'ora in poi *Psicologia e mistica*. Per un ragguglio più generale cfr. X. Tilliette, *Maréchal et la connaissance mystique*, in *Au point de départ*, cit., pp. 115-128.

²⁰⁶ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 464-465 [pp. 399-400].

²⁰⁷ Circa il desiderio implicito dell'uomo, in quanto proprio dell'essere razionale, Maréchal cerca sempre di evidenziare la sottesa oggettività e, nello specifico, l'ancoraggio al legame trascendentale – negli essenziali termini di verità e bontà – e analogico. In questo solco, naturalmente, l'autore cerca pure di evitare rischi logici e facili obiezioni. Egli infatti sostiene che occorre distinguere tra il raggiungimento pieno dell'origine remota del desiderio oggettivo e la specificazione (realizzata) di questo stesso desiderio; non solo si riconosce che quest'ultima deve precedere la realizzazione del primo ma si sostiene pure che essa è resa possibile dall'analogia. La ragione del ragguglio è abbastanza chiara: la specificazione non può provenire direttamente «dall'essenza di Dio per come è in sé» – nonostante l'Essenza ne sia la radice – altrimenti si dovrebbe poter mostrare che in fondo Dio ci è già effettivamente e attualmente noto. In definitiva la citata realizzazione deve (poter) essere presente ma non può essere frutto di intuizione; in altri termini essa non può che provenire dal Creatore ma «solo da Dio analogicamente colto in quanto eccedente tutti i beni finiti». All'interno di questo specifico discorso Maréchal non perde occasione per rimarcare in modo particolare sia che la natura umana, come tale, deve poter accedere alla grazia sia che quest'ultima, come tale, non costituisce però una 'riuscita inevitabile': «Nello stato che chiamiamo di natura pura, sarebbe potuto accedere di non avere né una distinta nozione della visione di Dio e della sua possibilità, né di conseguenza alcun desiderio esplicito e neppure sicure di questa visione. Infatti si può anche dubitare del fatto che, senza una rivelazione d'ordine soprannaturale, l'uomo avrebbe potuto portare veramente un'indagine riflessa di questo tipo ad un esito positivo, chiaro e stabile». Data la ricchezza dei concetti in gioco dietro termini come desiderio e tensione – concernenti la questione dei rapporti tra Dio e l'uomo – Maréchal, anche in questi casi, sfrutta una prospettiva tendenzialmente

Un altro aspetto della strategia sottesa a questo genere di rilievi, inoltre, pertiene al fatto che questi dovrebbero permettere di pensare che il sovra-razionale che stiamo cercando sia ben diverso all'ir-razionale. Questa ulteriorità non solo non nega il razionale ma lo esalta, e lo porta appunto all'oltre, perché la «sproporzione» che caratterizza questo oltre da una parte è infinita *ma* dall'altra parte non è indeterminata: converge con quella proporzione che rapporta finito e infinito e che apre le porte al superamento. Questa proporzione è evidenziata dal legame con il «Creatore», senza il quale non si spiegherebbe la contingenza, e lo stesso desiderio di un'illimitata beatitudine si presenta come «condizione» indissolubilmente «legata» al «dono» dell'«intelligenza».

Certo, il discorso circa l'irrazionalità, le sue 'modalità' e il suo 'significato' resta parzialmente in sospeso – per alcuni versi si riduce alla questione del non rispetto del principio di non contraddizione – ma non è il punto in oggetto. Ciò che abbiamo sostenuto con Maréchal, circa il problema della conoscenza e dell'affermazione, è la necessità della razionalità in senso oggettivo e realista.

Proprio per questo abbiamo argomentato per mostrare che il problema sotteso non si risolve senza guardare al soggetto e all'oggetto nella loro realtà e quindi nella loro sensatezza; una delle conclusioni indica appunto che ogni cosa, per sua natura, tende nei limiti del possibile al raggiungimento della sua piena ragion d'essere, e cioè «alla somiglianza con Dio» («*Omnia intendunt assimilari Deo*»²⁰⁸), e che ciò vale a maggior ragione per una realtà spirituale, ancorché connessa alla materia, come la forma umana con la sua «intelligenza».

Inoltre è proprio questa «intelligenza» a permetterci di discernere la nostra «tendenza naturale», di capire che è «oggettivamente infinita» e di cogliere, pur nella sua umana irraggiungibilità, la natura della «felicità». Dal momento che tuttavia vi è asimmetria per differenza ontologica, considerando la questione rispetto all'Essere, naturalmente da parte di Dio non sussiste un «obbligo» nei confronti del mondo così come propriamente non sussiste un legame – per la ricorrente accezione secondo cui il creato 'non è' rispetto al Creatore – e, soprattutto, una dipendenza nei confronti dell'universo. Di conseguenza non possiamo pretendere di dedurre con certezza la nostra condizione finale.

Già il «dono» dell'«intelligenza», in quanto caratteristica che dice dell'esistenza di un essere intelligente, si presenta come dono chiaramente libero e per molti versi smisurato: l'intelligenza confligge con la mancanza di libertà e già per questo proietta ben al di là della materia. Abbiamo appena ricordato che l'intelligenza ci può rendere coscienti del limite, e quindi della incompletezza, ma proprio il fatto che ci renda appunto esseri coscienti non andrebbe sottovalutato; di certo non si può pretendere pure una sorta di certezza umana circa il *destino* ultraterreno. Tuttavia è bene che non si lambisca il discorso opposto.

Va infatti notato che in questa prospettiva di incertezza non si sta delineando un'incertezza totale; sarebbe a maggior ragione improprio arrivare ad avere un'incertezza essenziale circa il «problema critico della verità oggettiva». In effetti le «conclusioni critiche» che abbiamo

estrema per mettere meglio a fuoco la sua teoria. Certo, non si può facilmente rapportare questi argomenti alla teoria kantiana; eppure l'autore opera proprio una sorta di critica della conoscenza soprannaturale. Da questa risulta che il desiderio naturale ha una sua necessità e una sua limitazione: esiste perché ha un senso e un riferimento reale; questo tuttavia non vuol significare né che l'uomo ne sia immediatamente consapevole né che il medesimo desiderio possa essere qualcosa oltre la condizione necessaria per la realizzazione della finalità. In altri termini: è necessario sostenere che il soggetto in quanto tale tende alla realtà – e quindi alla Realtà che ne sta a fondamento – ma è opportuno sottolineare che per converso questa tensione, da sola, è inefficace al raggiungimento della vera dimensione di condivisione spirituale. Tale tensione, infatti, non è ondivaga (condizionale o mobile) ma, allo stesso tempo, ha chiaramente dei limiti (umani) e quindi non possiede una piena autonomia e, tanto meno, la garanzia di riuscita. Un discorso simile viene proposto pure per la connessa 'visione' del Fine ultimo: è indicata come intrinseca al desiderio, e al suo dinamismo, ma al contempo è connotata non tanto come vera e autosufficiente attività quanto come potenza passiva. J. Maréchal, *De naturali perfectae beatitudinis desiderio* (3 luglio 1930); ora in *Mèlanges*, I, cit., pp. 326-329, 336-337.

²⁰⁸ S. c. G., III, 19 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 466, [pp. 401].

sviluppato insieme all'autore non pretendono di analizzare il dato della beatitudine realizzata, ma sviluppano la questione dalla ««possibilità in sé» del fine assolutamente ultimo» e dall'azione del desiderio mentale, di quel desiderio che innegabilmente scaturisce da tale possibilità.

In altri termini: la dipendenza della realizzazione ultima di questa possibilità da un «dono soprannaturale» è, «implicitamente», già sempre riconosciuta e affermata nel «procedimento razionale» come tale, almeno nella misura in cui rimarca la profonda alterità di una simile dimensione. Questo tuttavia non ci getta nell'indeterminazione bensì ci permette di avere un quadro teorico fondato, almeno nei limiti della relazione tra soggetto e Soggetto. Tale quadro non solo riguarda la conoscenza oggettiva ma anche la stessa oggettività, a prescindere dalla risposta completa sullo statuto della vocazione al «fine soprannaturale».

Ma allora ci si potrebbe chiedere: era necessario delineare la questione oltre un certo limite e sotto più aspetti? In effetti sì, perché il problema specifico si deve (ripro-)porre quando si passa dalla diretta «critica della conoscenza» alla piena «ontologia del soggetto conoscente». I «principi ontologici del dinamismo intellettuale» e la natura stessa del soggetto non possono essere visti come del tutto estranei alla capacità di – e all'efficacia nel – raggiungere il fine assoluto. La metafisica in questo senso «apre un'opzione», permette di determinare le condizioni di una possibilità che implica strutturalmente una scelta da parte di più soggetti, ma questa non solo va decisamente al di là della prospettiva critica, dal momento che va ben al di là dell'esperienza comune, ma non può nemmeno essere rigorizzata e risolta o dalla sola ragione o dalla sola religione. D'altra parte la soluzione non può essere raggiunta nemmeno dalla sola metafisica, a meno che lo statuto epistemico di questa, – mettendo tra parentesi le possibili critiche, la configuri come «razionalista» e almeno «virtualmente» – si pensi a Spinoza o a Hegel – “panteistica”.

Al di là del problema della ineffabilità, comunque, restano pienamente valide le argomentazioni che ci hanno portato a concludere che le «nostre attività intellettuali» sono essenzialmente indirizzate alla «Verità prima». Questa domina come «vertice» trascendente la scala *analogica* sia del campo della verità di fede, cioè delle verità in cui prevale la credenza, sia del campo della verità di ragione e, cioè, delle verità in cui prevale il sapere. L'Essere trascendente è l'analogato principale di entrambi gli ordini veritativi data la necessaria Identità della Verità (con se stessa) ovvero data la Unità fondamentale del *Logos*: «il "Dio dei filosofi" non è, in sé, un altro Dio rispetto al "Dio dei cristiani"»²⁰⁹.

²⁰⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., *La teoria della conoscenza e il problema del soprannaturale*, pp. 464-468 [pp. 399-403]. Tra le spiegazioni avanzate da Maréchal circa l'effettiva intelligibilità del soprannaturale e la possibilità, da parte di Dio, di dare o meno compimento a questa prospettiva, Moretto ritiene particolarmente adeguata quella che sintetizza così: «si potrebbe riassumere l'argomentazione dicendo che una creatura spirituale, per essere tale, deve tendere a Dio come ogni creatura ed insieme essere cosciente; tuttavia proprio questa coscienza, purtroppo, gli fa percepire la sproporzione tra il dinamismo insaziabile che lo spinge a Dio e le sue realizzazioni concrete». Inoltre, a proposito appunto del rapporto tra naturale e soprannaturale, egli compie una significativa osservazione: nella prospettiva realista considerata si delinea un preciso legame ma anche una precisa distinzione tra l'ambito propriamente filosofico – e quindi metafisico – e l'ambito propriamente religioso. Infatti «Maréchal distingue, contro Kant, tra un'intuizione intellettuale della propria essenza, come accade per gli angeli, e la visione dell'essenza divina, evitando così di confondere ciò che è strettamente metafisico-razionale con ciò che è strettamente soprannaturale». Per prudenza, sempre in questo solco e anche in vista della questione della grazia, Moretto rimarca bene il fatto che Maréchal, nella sua distinzione tra “critica della conoscenza” e “ontologia del soggetto conoscente”, riesce a prendere efficacemente le distanze da tre rischi: «a) ha appena affermato, contro ogni fideismo che cancella l'autonomia della natura, che la gnoseologia si regge con le sue sole forze; b) ritiene d'altra parte che, anche dal punto di vista metafisico, si possano cogliere delle conseguenze dell'azione della grazia, per poter costituire, contro ogni dualismo tra naturale e soprannaturale, una “teoria della grazia soprannaturale”; c) ribadisce infine, contro un assorbimento della grazia nella natura, che la metafisica di per sé “introduce un'opzione”, ma senza poterla risolvere con le sue sole forze». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., pp. 350, 356-359. In questo ambito può risultare utile considerare anche il confronto tra Blondel e Maréchal; si consiglia a tal proposito Dirven E., *Justification de la*

Maréchal appoggia la dottrina di Tommaso d'Aquino, la quale ha permesso di individuare nella «Verità» divina il «fine supremo», in special modo dell'«intelligenza», e ha trovato in questa «Verità prima» il «Fine assolutamente trascendente che muove» alla «fede soprannaturale»: «Si [...] consideretur objectum fidei secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere *in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis*»²¹⁰.

In altri termini: «*in realtà*» la «verità umana», considerata trascendentalmente e secondo i suoi principi, è insieme «naturale e soprannaturale». Maréchal segue la metafisica dell'essere e del «vero» di Tommaso d'Aquino: essa applica e riconosce alla conoscenza «naturale» caratteri autentici e sensati, ma suggerisce che questi acquistano «pieno significato» solo in una natura «illuminata dalla grazia». Nella «verità divina» riposa l'ultima perfezione umana, dal momento che le altre verità *perfezionano* ma solo relativamente; d'altra parte le verità *finite* sono tali in ordine alla Verità – cioè al modo di «approssimazioni e partecipazioni frammentarie» – mentre questa verità divina è *infinita* ed è «immanente all'Intelligenza sussistente» ovvero è assolutamente *trascendente*: oltre a non poter essere esaurita da un intelletto finito, non potrebbe nemmeno essere compiutamente raggiunta da questo se non si rivelasse; «*Ultima perfectio umani intellectus est veritas divina; aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam*»²¹¹.

Ecco l'implicito ultimo di ogni affermazione oggettiva (vera). La perfezione suprema che l'intelligenza umana cerca di possedere, attraversando *analogicamente* il vero, è la verità divina stessa ovvero la *Verità* in quanto Identità con l'*Intelligenza* sussistente. Per Maréchal si tratta di aprire questa dimensione in termini anche kantiani; d'altra parte nell'affermare che le altre verità traggono la loro esistenza da questa Verità e soddisfano l'intelligenza umana solo in vista della verità divina che approssimano e cui partecipano – come ricordato – già Tommaso d'Aquino aveva compiuto una convergenza non da poco, riuscendo a coniugare *intellettualmente* Aristotele e san Paolo; «*Hujusmodi contemplatio [...] in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem; unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus, in 10 Ethic., cap. 6, 7 et 8, in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis*»²¹².

métaphysique. À propos de la correspondance entre Blondel et Maréchal, in «Archives de philosophie», 31 (1968), pp. 556-585.

²¹⁰ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 2 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 468 [p. 402].

²¹¹ *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 468 [p. 402].

²¹² *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 468 [p. 403]. Nei paragrafi precedenti – da p. 460 [p. 396] a p. 464 [p. 399] – e in due punti del presente paragrafo, ovvero a pp. 466-467 [pp. 400-401] e a pp. 467-468 [pp. 402-403], Maréchal porta a una sorta di compimento lo snodo metafisico-trascendentale emerso e sviluppato nelle argomentazioni presentate in tutto il capitolo e anche in quello precedente. In forza di questo svolgimento, per quanto concerne la sezione che stiamo affrontando, possiamo presentare la ricapitolazione di una (consistente) parte del discorso in merito ai rilevanti passaggi (del *Cahier V*) in cui è possibile rintracciare – come soluzione da un punto di vista metafisico – una prova dell'esistenza di Dio. La base è sempre fornita dall'analogia in quanto ragione logico-ontologica: per giustificare la conoscenza oggettiva occorre riconoscere quella proporzione che si dà sia tra reale e ideale sia all'interno del reale stesso; già dalla riflessione sul primo aspetto analogico si può arrivare a sostenere che lo stesso concetto di trascendentale, nell'accezione forte, non può non implicare tale dimensione essenziale per avere senso. Una simile impostazione non solo fornisce una metafisica generale e una apertura alla metafisica del trascendente, ma rende plausibile operare una 'deduzione' del reale, nella sua oggettività, e del Reale a partire dal soggetto; questo rilievo può essere compreso approfondendo la dottrina della forma e del fine. Si arriva infatti a sostenere che non si può negare la realtà del fine proprio dell'attività corrispondente, in un orizzonte in cui si afferma la convergenza tra le cause formali del soggetto e dell'oggetto, o l'attività stessa, a cominciare da quella intellettuale e dalla relazione intelligibile-intelligenza, risulterebbe contraddittoria. Allora si conclude che questo deve valere soprattutto per quel *Fine* ultimo che è l'*Assoluto* di Verità e Bene ovvero l'*Essere* immutabile e necessario: Dio; se si ammettesse solo

Capitolo V – Sintesi

1. La forma del dinamismo intellettuale

Il discorso intrapreso in questo capitolo introduce fattori nuovi ma sostanzialmente prolunga l'articolazione della questione analogica per comprendere il rapporto essere-verità e le connesse cause metafisiche; in definitiva si tratta di significativi approfondimenti.

Il problema di partenza scaturisce dal rapporto tra intelletto agente e intelletto possibile: l'intelligenza è una realtà per un verso sempre identica, ovvero (relativamente) immobile, e per altro verso è in divenire; inoltre il soggetto ha la capacità di infinito per quanto, pur in una progressione virtualmente infinita, sia limitato dalla sensibilità. Si deve così affermare che la forma sottesa all'attività intellettuale è forma di divenire ma è pure apriorica e superiore rispetto alla materialità molteplice.

L'essere risulta anzi conoscibile proprio grazie al particolare connubio di queste condizioni a priori e a posteriori. Esse si sostanziano nell'orizzonte analogico e trascendentale e, cioè, nelle diverse articolazioni proprie della forma reale e nel radicamento ontologico del legame tra l'attualità conoscente e l'attualità conosciuta: è la base della convertibilità tra verità (e bene) ed essere. Nella sua somiglianza all'Intelligenza divina, inoltre, l'intelletto agente non può non tendere all'assoluto e alla totalità; nella ricerca del *logos*, però, esso incontra continuamente dei limiti, intrinseci ed estrinseci, che deve cercare di superare. La stessa quantità, che è essenziale per la rappresentazione, non può essere l'oggetto proprio della ricerca propria dell'intelligenza, la quale arriva a concepire l'assenza di limite.

Questa capacità dell'intelligenza di approssimare l'essere infinito è spirituale ed è giustificata nella misura in cui si riconosce che all'analogia dell'essere deve corrispondere un'analogia dell'intelligibilità: la conoscenza dell'essere richiede la possibilità della conoscenza dell'Essere; è una correzione tomista, attraverso l'analogicità e l'a posteriori, dell'argomento anselmiano. In seguito avremo modo di tornare su un simile punto problematico.

2. La forma e il divenire nell'orizzonte trascendentale dell'atto. La questione della finalità e della partecipazione

2.1. Priorità e reciprocità dell'essere come vero e dell'essere come bene

Uno degli aspetti su cui Maréchal insiste per spiegare la dinamica intellettuale, giustificare davvero la conoscenza oggettiva e superare così il kantismo, consiste nel connubio tra teoresi e filosofia pratica. Per conseguire il necessario recupero del concetto d'essere, della

l'esistenza di fini relativi, connessi a entità contingenti e immanenti, questi in effetti risulterebbero contraddittori. Si sottolinea che tale riconoscimento non può non convergere con quello della Causa universale e trascendente e, cioè, si ammette di avere di fronte un altro aspetto del classico procedimento *a posteriori* che porta all'Essere infinito; allo stesso tempo si osserva che questa piena trascendenza non può non costituirsi come il fine supremo dell'intelligenza. In sostanza, anzi, si deve affermare che la Verità divina in quanto vertice della scala analogica deve connotarsi come fine dell'universo e fondamento cui tutto il resto partecipa. Attraverso la conoscenza analogica si è così arrivati alla perfetta identità di intelligibilità e intelligenza nell'Atto puro, che è *Intelligenza* sussistente e che rende ragione sia di quella limitatezza da cui siamo partiti sia della possibilità della ricerca; questa libera e strutturale ricerca della verità ovvero del *logos*, inoltre, ci ha portati non solo al Dio dei filosofi ma anche alla scoperta della sua identità con il Dio dei cristiani. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

prospettiva trascendentale realista, risulta infatti opportuno trovare la convergenza di questi fronti e riportare così la considerazione della finalità nell'ambito formale e speculativo. Lo snodo fondamentale da affrontare è molto complesso; in sostanza consiste nella distinzione e nella convergenza tra l'essere come verità e l'essere come bene. Il discorso si origina dal fatto che l'autentica forma intelligibile deve comprendere due connotazioni: da una parte è ciò che si introietta in forza dell'intelletto e dall'altra parte è ciò che si persegue volontariamente.

Si riconosce innanzitutto che vi deve essere una proporzionalità dei rapporti intelligenza-verità e volontà-bene, poiché di base si tratta del rapporto soggetto-oggetto, poi si valuta la sottesa proporzione: essa ci porta a riconoscere l'Intelligenza che è Verità e la Volontà che è Bene; alla fine, così, si riesce a rendere adeguatamente ragione delle specificità dei piani. Questo riconoscimento della scala analogica comporta però l'affermazione dell'essenziale concetto di partecipazione a fronte della differenza ontologica – quindi in senso non platonico – contro la perdita di quella caratura ontologica che si sta cercando di recuperare.

La forma intelligibile rimanda dunque sia alla forma essenziale, intenzionata, sia alla finalità, perseguita, e implica un rimando ulteriore. Tuttavia l'uomo non può intuire tutto ciò, bensì solo comprenderlo; la capacità dell'intellezione di cogliere le essenze dipende dal grado di attualità della sostanza conoscente e il soggetto umano è limitato (anche) dalla sinolicità. Questo discorso vale pure per l'acquisizione del primo dato, al quale non si può però pervenire per un'azione propriamente volontaria. In merito alla volontà, in effetti, Maréchal specifica sia che è libera sia che non può esserlo al modo della irrazionalità o della indeterminazione; senza determinazione, in sostanza, non potrebbero esservi l'intellezione previa e, senza questa, nemmeno il fine (perseguito) e quindi l'oggetto.

Anzi, per scendere nello specifico del tema si rileva che, stante il ruolo pur importante della species, è fondamentale capire in che modo l'intelligenza muove la volontà e viceversa: nel primo caso si ha l'introduzione oggettiva ovvero l'apertura dell'intenzionalità all'oggetto-vero; nel secondo caso si ha la sottesa spinta del soggetto verso l'oggetto-bene. Vi è pertanto un'asimmetria che porta anche ad associare la priorità dell'intelligenza alla causalità formale e la priorità della volontà alla causalità efficiente. Questa compenetrazione reciproca delle facoltà si dà a fronte sia della priorità ontologica dell'intelletto agente, rispetto alle attività, sia del fatto che questa dimensione strutturale non può essere disgiunta dal dinamismo.

Infatti l'oggetto della ricerca non può non essere preformato intellettivamente e non può non attirare a sé il soggetto spirituale il quale, nei suoi limiti, lo introietta virtualmente e così lo persegue attivamente nella sua totalità. In Dio si arriva a riconoscere l'identità di Intelligenza e Volontà, per rendere ragione del discorso, ma già nell'uomo si attesta l'intreccio di facoltà pur nella distinzione; certo, ciò implica non solo la dottrina del legame generale tra forma e atto ma anche il riconoscimento della coimplicazione trascendentale: la verità del bene e la bontà della verità. Questi concetti non si trovano nel trascendentalismo kantiano, ma traducono metafisicamente uno schema assimilabile circa l'azione intellettuale: si possono distinguere due principi connessi ovvero A) quello soggettivo che mi spinge ad agire o a non agire (volontà) e B) quello oggettivo che mi determina in un modo o nell'altro (intelligenza).

2.2. Priorità e reciprocità dell'intelligenza e della volontà

A proposito del vero e del bene abbiamo rilevato con Maréchal sia che essi, per essere completi, si devono connotare entrambi come elementi conosciuti e voluti sia che, nella loro specificità, indicano le diverse priorità dell'intelligenza e della volontà nel rapporto soggetto-oggetto. Se infatti A) la volontà dice dell'azione effettiva o meno, B) l'intelligenza dice della determinazione essenziale e del suo grado: queste configurano l'atto intellettuale nel suo darsi e nella sua struttura. Rispetto a Kant si tratta in sostanza di ri-acquisire in senso logico-

ontologico i concetti di forma, esercizio e fine circa la mozione mentale; è a questo punto che non può non subentrare il discorso analogico, il quale porta a scoprire sia la corrispondenza trascendentale tra analogia della verità e analogia del bene sia l'Identità di *Verità e Bene* come fondamento trascendente. Il rimando a Dio permette di sciogliere il dubbio sull'origine della prima mozione dell'intelletto; l'atto primo della volontà presuppone sempre l'atto primo dell'intelligenza, ma ciò non basta a spiegare il darsi compiuto della prima attività.

Il dinamismo del soggetto verso l'oggetto, infatti, necessita dell'attualità dell'intelligenza ma si perfeziona con l'attualità della volontà e questa implica un ordine diverso e, in genere, una scelta; tuttavia non si dà scelta all'inizio: si intende e si vuole ma non si può scegliere di non intendere e di non volere. Il moto spirituale iniziale deve dunque dipendere dalla Causa che, per *partecipazione*, fornisce l'essere e la connessa intelligenza al soggetto; si arriva allora a connotare Dio sia come Forma e Atto, nel senso che è l'Essere, sia come Creatore e Fine, nel senso che è l'origine e la finalità di tutto ciò che esiste, e per conseguenza si sostiene che lo stesso essere divino è ciò che attua il primo moto dell'intelletto. La formalità e la finalità però esulano dal piano fenomenico e costringono ad affrontare sempre il piano noumenico.

Ciò è ancora più rilevabile nelle indagini sulle forme separate dalla materia (angeli); in questo caso si possono ammettere solo intelligenza e volontà e la fenomenicità è esclusa. Comunque la riflessione sulla prima intellezione, secondo Maréchal, non può che portarci a oltrepassare Kant, fino all'incondizionato costituito dall'Essere, e a descriverla come determinazione e mozione; proprio queste caratteristiche risultano impresse dalla Realtà trascendente in vista di questa stessa Realtà. L'apprensione intellettuale di base trascendentale si dà quindi nell'orizzonte di un dinamismo strutturato nella linea dell'*intelligenza* ad opera dell'Intelligenza. L'intelligenza deve infatti essere condizione (immobile) e azione ovvero deve possedere già quella determinazione attiva che passa nella volontà e che, come *atto* primo, rispecchia secondo proporzione l'*Atto* fondante; tanto si dà di intelligenza, infatti, tanto si dà di atto spirituale e, quindi, di partecipazione personale all'*Essere stesso*. Essa poi viene a sua volta rispecchiata nei singoli atti di comprensione dell'oggetto, secondo proporzionalità, quando si configura come atto-forma rispetto all'attività-esercizio della volontà. La forma più naturale e propria della intellezione, per quanto non innata, non potrà che essere quella intrinseca all'analogia e autenticamente illimitata: la forma dell'essere.

2.3. Dalla dimensione trascendentale all'analogia

In merito all'*esercizio* dell'attività intellettuale abbiamo sottolineato che si tratta di appetito razionale in vista di un fine: è la volontà e può essere intesa come originaria inclinazione al reale in quanto bene. In merito alla *determinazione* o specificazione della stessa attività abbiamo invece mostrato la dimensione formale sottesa: si tratta della condizione naturale e intenzionale propria dell'intelligenza come inclinazione al reale in quanto vero. Per giustificare la *reciprocità* essenziale degli atti primi delle due facoltà principali, e in vista della conseguente articolazione negli atti secondi, abbiamo dovuto far emergere la condizione di partecipazione dell'essere del soggetto all'Essere in quanto Intelligenza e Volontà; si è così posta la questione di *Dio* in quanto causa trascendente per spiegare analogicamente il connubio trascendentale tra l'attualità dell'intelletto e l'attualità del volere a fronte della loro distinzione reale – per quanto in senso non sostanziale – nelle entità spirituali limitate.

L'identità divina semplicissima risponde infatti a quella ricerca del *logos* e dell'infinito che mira rendere ragione di ciò che è molteplice, limitato e quindi non pienamente sussistente; è la classica via che, a partire dalla contingenza e dai gradi, porta a quell'essere necessario e assoluto in cui lo stesso essere e l'azione coincidono. Naturalmente l'atto primo dell'intelligenza, in cui l'autocoscienza come autotrasparenza trova la sua origine, rispecchia l'immobilità divina più di quanto faccia l'intelletto possibile; tuttavia anche questo ultimo e la

volontà imitano la causa suprema e sono indispensabili per completare la dimensione intellettuale di un soggetto sinolico ovvero per ottenere la coscienza del vero e del bene.

Questo discorso analogico e trascendentale di Maréchal si riscontra direttamente nella priorità e nella reciprocità tra le *rationes* oggettive: nell'ordine assoluto dell'essere si ha l'*ens*, poi il *verum* e poi ancora il *bonum*; tuttavia nell'ordine causale e dinamico la scansione si rovescia. I tre fattori si trovano in corrispondenza, secondo proporzione, ma la prima linea indica le condizioni logico-ontologiche, e riguarda maggiormente l'intelligenza, mentre la seconda, che riguarda maggiormente la volontà, indica i fattori del dinamismo.

3. La natura del divenire intellettuale tra creazione ed escatologia

3.1. *Il fine ultimo e il destino soprannaturale*

Guardando al concetto di trascendentale, che è stato articolato a partire da Maréchal, si comprende che l'intelligenza non può non avere un fine ultimo e che questo si trova nel fondamento dello stesso essere trascendentale: l'Infinito sussistente ovvero l'Essere trascendente. Questa finalità è strutturalmente oltre l'esperienza ma è la sola che può appagare in pieno il soggetto umano in quanto spirito: è la Perfezione cui tutto il resto aspira e, per l'uomo, costituisce la fonte della beatitudine. Se l'intelligenza, d'altra parte, è connotata dalla capacità d'infinito, allora non potrà non avere in Dio la propria autentica forma intenzionale; nell'apogeo del logos, anzi, sia l'intelletto sia il volere possono trovare realizzazione.

Il problema concomitante nasce dal fatto che questo perfezionamento della persona umana porta oltre il normale livello della conoscenza, oltre le possibilità dell'analogia, e pone in questione i diversi gradi della contemplazione di Dio. Se per diverse ragioni la conoscenza generale del divino e, a maggior ragione, quella argomentativa sono forme necessarie – per coloro che non beneficiano della visione diretta – non rappresentano tuttavia una conoscenza adeguata al modo dell'intuizione; neanche la fede soddisfa questa condizione. Mentre esclude ogni deriva intuizionista, Maréchal da una parte prospetta una soluzione escatologica e dall'altra parte azzarda la possibilità di una anticipazione che faccia leva sulla semplicità dello spirito, sulla base della somiglianza tra creatura e Creatore, per vincere i vincoli della materia e della rappresentazione.

Infatti Dio in quanto Essere non può non essere la pura e trascendente forma della Verità: è inesauribile in quanto infinito ma, nonostante ciò, non può essere avulso dalla conoscenza; proprio la creazione e la partecipazione, pur a fronte della differenza ontologica e della profonda simmetria, escludono una irrelazione a livello sia logico sia ontologico. Il desiderio intellettuale dell'uomo vive in questa peculiare tensione; naturalmente la condizione positiva e, cioè, sufficiente è costituita dalla decisione di Dio stesso, la quale si articola nella libertà e nell'incontro personale. In sintesi la finalità naturale che contraddistingue il soggetto non può non essere reale, e si innesta in un destino soprannaturale, per quanto questo porti oltre le possibilità umane d'azione.

Questo discorso sul sommo bene segna una certa distanza da Kant e non avrebbe senso in un contesto trascendentale debole dove il vero e il buono non sono (anche) negli enti reali ma solo nel soggetto. In un simile contesto, d'altra parte, il divenire non potrebbe essere ammesso se non in modo casualistico, o fatalistico, e ciò avrebbe conseguenze rilevanti sul tema della libertà. Secondo Maréchal si può invece notare che l'uomo aspira a Dio in quanto Verità e Bene nel suo stesso intimo; questo impulso naturale 1) orienta verso l'intuizione, 2) supera le limitazioni e 3) attesta la possibilità oggettiva del superamento.

3.2. *Il principio e il fine dell'attività intellettuale. Esemplarismo tomista e critica kantiana*

Occorre naturalmente distinguere tra potenza attiva e potenza passiva quando si parla di tensione propria di un soggetto. L'uomo infatti è in tensione verso la fonte creatrice e veritativa non alla stregua, per esempio, della materia tende alla forma; il soggetto umano possiede un'attualità sostanzialmente più elevata e una corrispondente attività. Si tratta cioè di autentico perfezionamento di una forma immateriale: è implicito nell'intelletto e nella volontà, intesi come atti primi, e si dà grazie alla convergenza del principio formale e di quello finale; ciò rimanda (ancora) alla necessità del passaggio potenza-atto, senza il quale il divenire non esisterebbe o si configurerebbe come una successione disordinata e insensata.

Si deve allora attestare che il divenire di un atto spirituale è la modalità più alta e attiva del cambiamento e che esso non può che tendere sempre all'Essere, in quanto Creatore e Motore, e cioè anche prima di una scelta consapevole. L'analogia intrinseca all'esemplarismo tomista – che è dinamico e limitato ai soli principi primi – ci porta a superare le entità intelligibili immanenti, a riconoscere l'identità sostanziale tra Principio e Causa finale, pur nella differenza di ordini, cioè quella identità dei principi originari in base ai quali si orienta l'attitudine naturale propria del soggetto. L'Essere può corrispondere a questa tensione completandola con un dono gratuito, e santificante, che viene in qualche misura tenuto in sospenso; un simile discorso può sembrare lontano dal campo kantiano, ma permette di connotare meglio la dimensione trascendente del fine ultimo dell'attività intellettuale e, quindi, della radice comune di intelligenza e volontà. Questo argomento si deve però completare con l'analisi del principio radicale dell'intelletto come *impulso* e come *forma*.

Se il principio radicale viene considerato nel suo aspetto di impulso, allora risulta essere la tensione a un fine ovvero la virtualità naturale del bene che è sottesa alla *volontà*. Questa dimensione è in analogia rispetto alla presenza dei principi logico-ontologici nell'intelligenza e così siamo portati a rimarcare che non può non esservi lo stesso fondamento: Dio in quanto atto puro in cui le facoltà citate sussistono in modo eminente. D'altra parte solo l'Essere può rispondere a questa ricerca di senso: solo Dio si caratterizza come immobile e insieme come massima attività, autonomia e spontaneità; le intelligenze esistono perché partecipano in modo limitato della natura della Causa trascendente e della sua libertà. Nella creazione, quindi, la Causa prima opera una mozione che, nel caso dell'uomo, assume caratura immateriale: Dio è l'atto assoluto alla base di ogni possibilità ontologica e di ogni attuazione.

Se il principio radicale viene invece inteso nel suo aspetto di forma, allora esprime l'essere nella sua accezione formale e trascendentale ovvero la virtualità naturale del vero che è sottesa alla *intelligenza*. Si tratta della forma come principio a priori e questa, sempre per via analogica, ci porta alla Forma trascendente, a quell'Atto d'essere in cui essenza ed esistenza coincidono – e in cui di conseguenza non vi è distinzione di facoltà – ovvero all'Essere che è da considerare come fondamento necessario di ogni essere intelligibile e intelligente. Solo un simile guadagno rende ragione dell'unità dei diversi aspetti formale della mente: l'intelletto agente, relativamente immobile eppure attivo, e l'intelletto possibile e passivo. Per quanto ci si allontani da Kant, in definitiva, occorre riconoscere che solo una causa superiore potrebbe sostenere l'attività intellettuale.

Maréchal tenta pure richiami di carattere più metaforico, meno legati in modo diretto all'analogia di attribuzione/proporzione, ma fornisce meno elementi per proseguire anche in autonomia il ragionamento. Comunque suggerisce la classica immagine della luce per aiutare a comprendere sia il ruolo dell'intelletto rispetto all'oggetto sia la somiglianza tra Intelligenza e intelligenza; in sostanza si tratta della sottesa luminosità del *Logos* divino. Il punto essenziale riposa dunque nella forma trascendentale e analogica dell'essere intesa come regola a priori, ovvero logico-ontologica, la quale rende possibile la presenza virtuale dei primi principi, e quindi la conoscenza, in forza della partecipazione del soggetto, limitata ma peculiare, al Fondamento in quanto Verità prima e assoluta ovvero all'Identità di Intelligenza e

Intelligibilità. La spiritualità della forma indica in sostanza una esistenza immateriale di tipo superiore: essa rende possibile sia conoscibilità sia conoscenza, senza cedimenti all'innatismo, e allo stesso tempo comporta la necessità di approssimare sempre più l'assoluto della verità trascendente.

4. Le condizioni metafisiche per l'oggettivazione della finalità. Dalla deduzione kantiana all'affermazione ontologica

4.1. Il rapporto del soggetto e dell'oggetto a fronte della finalità e della partecipazione

Il discorso di Maréchal non sempre esaurisce i punti più problematici, in questo caso la partecipazione e la sua incidenza sul fronte dell'intelletto, ma fornisce comunque una soluzione ai problemi principali. Il discorso parte dalla conoscenza intellettuale come assimilazione su base analogica e intenzionale: è l'introduzione mentale della forma, che non comporta subito una piena cognizione della relazione trascendentale tra soggetto e oggetto; senza la traduzione nel modo del giudizio, inoltre, lo stesso primo principio non risulta davvero conosciuto; nella presa di coscienza, infine, il soggetto è da considerarsi da una parte protagonista dall'altra parte oggetto. Tutto questo rivela una conoscenza imperfetta; tuttavia il fatto stesso che l'intelligenza umana riesce ad attuare questi passaggi attesta così – contro la riduzione empirista di intelligenza e intelligibile alla materia – una sottesa forma spirituale, limitata, e quindi un intelletto agente che può superare il dato della sensibilità.

Questa è ricerca sia della *verità*, intesa come intelligibilità dell'*essere*, sia dell'assoluto *trascendente*; per renderne ragione occorre oltrepassare l'aspetto limitante e negativo del noumeno kantiano, e considerarlo in una accezione di *essenza*, e poi considerare il carattere dinamico dell'intelletto. Ogni azione di conoscenza è atto (secondo) di un atto (primo): è attività anche nella passività ricettiva e dischiude un relazione alla finalità a partire sia dal principio formale sia dalla stessa attualità. La forma (ideale) è infatti assimilata non tanto come esemplare quanto come realizzazione del soggetto, ovvero attraverso un'azione immanente, in analogia con la forma (reale) e si presenta come una finalità da perseguire per il perfezionamento personale. Maréchal poi distingue i fini subordinati e la forma piena dell'essere, come fine ultimo, ed evidenzia la *species* e la relazione trascendentale: si spiega in questo modo la presenza intenzionale di un'alterità oppositiva nella mente.

Quando nell'indagine non viene posto direttamente il problema del rapporto tra sostanze, la convergenza con Kant non risulta molto difficile; nella misura in cui invece si impone il discorso della realtà di forma e fine, ovvero il livello metafisico, allora si deve procedere oltre. Altrimenti si rischia di perdere pure la differenza tra un divenire passivo, che si svolge semplicemente tra un antecedente e un seguente, e un divenire attivo in cui emerge più propriamente la finalità. In questa stessa accezione bisogna leggere la conclusione dell'autore secondo cui il darsi di una tensione, nel soggetto, non avrebbe senso senza la possibilità dell'oggetto; questa possibilità, a sua volta, non avrebbe senso se fosse avulsa dall'attualità.

Per comprendere questi snodi e il messaggio sottotraccia occorre considerare cinque passaggi: la condizione metafisica e i primi principi logico-ontologici; la condizione critica e l'opposizione funzionale di soggetto e oggetto; la sintesi delle condizioni per spiegare il dinamismo intellettuale; la conclusione critica e la certezza soggettiva del reale come forma e fine; la conclusione metafisica e la certezza oggettiva ovvero la necessità logico-ontologica. In sostanza si conosce perché vi è un legame reale, nel senso di intenzionale, tra intelletto ed essenza; lo stesso dato percepito deve essere convertito in forma e in universale per essere appreso spiritualmente; riflettendo ci si renderà conto che non si può ultimamente negare la realtà, la sua forma e la tensione ad essa o verrebbe meno la pretesa di conoscenza oggettiva.

A questo punto si presenta quella necessità di arrivare al fondamento e si confluisce nel tema della partecipazione. La tensione radicale dell'uomo mira all'assimilazione totale della forma dell'essere, alla Verità, e questa non può che identificarsi con il fine soprannaturale, con il Bene ovvero con Dio; nella misura in cui Dio costituisce la causa trascendente dell'essere, infatti, è necessario che sia la causa finale delle creature, le quali dipendono dall'Essere infinito e aspirano, in diverso modo, alla realtà perfetta. L'esistenza del Fine può essere inferita in virtù di snodi essenziali: A) dato il condizionato, è dato pure l'incondizionato; B) il soggetto è sostanza limitata; C) non si può negare a priori la tensione trascendentale del soggetto e il suo fondamento; D) se il soggetto e il suo tendere esistono, devono ad altro la loro possibilità; E) il fondamento dell'essere del soggetto deve esistere necessariamente in quanto Essere incondizionato. Anche in questa prospettiva, mediante l'analogia, abbiamo scoperto la partecipazione d'essere che rende ragione dell'esistente da cui siamo partiti.

In merito a queste conclusioni, tuttavia, è opportuno osservare una distinzione tra le sfere d'esistenza. Per quanto concerne la sfera *immanente* si parte dal fatto che l'oggetto finito perseguito, con valore di fine, non può essere aprioricamente escluso dalla possibilità d'esistenza – come se fosse una contraddizione in termini – e che la tensione strutturale tra conoscente e conosciuto non può non tradursi in una sottesa ricerca della giustificazione dell'esistenza dell'oggetto. Per quanto concerne la sfera *trascendente* si deve considerare che l'oggetto infinito non è tanto un fine quanto il Fine e rientra nel discorso precedente al livello superiore: si tratta dell'Essere necessario ovvero dell'Atto puro in cui risiede la ragion d'essere di tutto; l'inferenza analogica, che porta dall'a posteriori all'a priori, arriva così ad assumere un valore logico-ontologico assoluto. L'ente limitato infatti non rappresenta la totalità ontologica e necessita di una realtà che sia propriamente essere, cioè l'Essere sussistente, e che possa quindi costituire la profonda condizione incondizionata di ogni possibilità.

In questi termini si può pure affermare di essere passati dalla possibilità all'esistenza di Dio e, acquisito questo rilievo sull'Essere assoluto, si capisce pure in quale senso la sua affermazione è considerata implicita e necessaria, ovvero apriorica, nonostante non possa prescindere dall'a posteriori. Siamo di fronte all'affermazione del *logos*. In tutti questi passaggi si ha una ulteriore esemplificazione del tentativo di rigorizzare vari aspetti degli argomenti tomistici per provare l'esistenza di Dio, da parte di Maréchal, senza la pretesa di proporre vie assolutamente nuove. Prima di passare al momento successivo resta da recepire la portata effettiva di un particolare dell'impianto teoretico: all'inizio si dà solo un contenuto empirico, il quale però è sotto l'azione della forma immateriale.

Ciò prospetta con efficacia la natura e alcune condizioni dell'intellezione. Essa infatti è dinamismo connesso alla potenzialità, ed è quindi variabilità, ma sulla base di un principio (relativamente) immutabile e di un'attualità spirituale. In effetti abbiamo sottolineato che la conoscenza non può che dipendere dal fenomeno ed essere mutevole ma, allo stesso tempo, deve avere un principio permanente ed essere capace di approssimare l'aspetto noumenico; la stessa essenza dell'oggetto e lo stesso atto del soggetto, anzi, non possono non essere oggetti e finalità del processo intellettuale in quanto sue cause. Questo significa che la mente è tale se è capace di introiettare tutte le forme – aspetti ideali in analogia con le realtà corrispondenti – senza perdere la distinzione tra exteriorità e interiorità.

In questo solco si deve però rammentare il valore del trascendentale per il superamento del kantismo ovvero come condizione a priori in senso forte. Sia che si tratti di fenomeno o di noumeno, di oggetto o di soggetto, il discorso precedente non avrebbe molto senso senza tre aspetti interconnessi, e in corrispondenza analogica, e senza la possibilità di comprenderli. Il primo aspetto è l'*essere*: è la realtà e quindi anche l'intelligibile in potenza; costituisce perciò il contenuto oggettivo ma non ancora l'oggetto completo. Il secondo è il *vero*: è l'adeguazione tra reale e ideale, che viene messa in luce dalla riflessione sul rapporto intenzionale tra forme.

Il terzo è il *bene*: indica l'aspetto dinamico del soggetto verso l'oggetto e scandisce il compimento della riflessione sul conoscere. Questo aiuta a capire in quali termini lo stesso giudizio di realtà risulta implicito e allo stesso tempo necessita di modulazioni successive.

4.2. *L'affermazione ontologica tra critica, metafisica e analogia*

L'intelligenza umana ha dunque bisogno di determinazioni formali estrinseche da interiorizzare, in modalità oppositiva, sulla base delle relazione trascendentale; il soggetto si trova così in un rapporto di causa-effetto con l'oggetto. Tale rapporto coinvolge sia le cause interne che quelle esterne e, attraverso la forma e il fine, determina il dinamismo intellettuale che si esprime nell'affermazione. Allora ci si può però chiedere, kantianamente, quanto l'intelligenza sia attiva e libera; l'argomento è complesso e avrà una continuazione nel capitolo successivo ma, al momento, si può riconoscere che l'intelletto umano è causato e determinato se si considerano l'Intelligenza divina e il reale in quanto intelligibile, mentre è causante e determinante se si considera il concetto o l'idea. Risulta inoltre opportuna un'altra precisazione: l'atto che assimila e l'atto che distingue e concettualizza sono due aspetti della stessa attività; infatti è sempre l'intelligenza a recepire la forma dell'oggetto e a rimodularla nella finalità, a rapportarla e a distinguerla rispetto alla forma in sé del soggetto.

Ciò comunque significa che le forme immanenti necessitano del fondamento trascendente: si basano sulla *Necessità* assoluta che è Verità e Bene ovvero è vertice analogico, dell'ordine trascendentale, di cui i soggetti e gli oggetti partecipano. Naturalmente questa considerazione ci porta nel pieno metafisico – metafisica generale e metafisica del trascendente – e quindi dell'impianto realista che Maréchal cerca di applicare al criticismo di Kant. Il punto discriminante sta nel riconoscere (o meno) questa dimensione implicita alla base dei pensieri, e dei giudizi, e questo può diventare chiaro nella misura in cui si coglie l'*analogia* come proporzione entitativa tra realtà esterna e potenza cognitiva. Il riconoscimento della innegabilità di una forma dell'essere, e di un fine ultimo oggettivo dell'intelletto, è un aspetto di questo classico processo logico-ontologico che porta dal finito all'esistenza di Dio, che viene scoperto come *Essere* infinito e *Causa* universale: il fine ultimo dell'intelligenza si identifica con quello dell'universo. In questo senso, anzi, si dà quello che Maréchal definisce un amore intellettuale dell'Essere divino in quanto *Verità*, amore che si rispecchia nella ricerca analogica della verità assoluta e trascendente attraverso le verità relative e immanenti.

Il risultato della ricerca è quindi l'*Atto* purissimo in cui *Principio* e *Fine* come pure *Intelligenza* e *Verità* si identificano. Questa è la suprema causa efficiente e finale ed è la verità divina; nell'orizzonte dell'*analogia* la Verità è naturalmente simile alla verità in senso generale – altrimenti non se ne potrebbe parlare – ma è pure molto diversa, ontologicamente altra, in quanto *vera verità* dell'*essere*. Essa è l'analogato principale perché è connessa agli analogati secondari in questa accezione asimmetrica e, quindi, non è misurata ma è anzi ciò che «*misura*» le altre intelligenze. Per conseguenza la natura intellettuale umana avrà il suo compimento quando contemplerà la verità divina come suo *oggetto* immediato e totalizzante.

Per la precisione il problema del soprannaturale non si pone quando si compie una semplice analisi *linguistica* del giudizio, naturalmente, ma si profila nel momento in cui, per giustificare l'oggettività del giudizio stesso, si supera la critica e si tenta di aprire la via a una prospettiva metafisica realista. Senza la possibilità di una vera finalità, in effetti, la dimensione del fine resterebbe incompleta e ciò, a livello trascendentale, renderebbe più difficoltoso il sostenere la piena sensatezza di un'affermazione in quanto espressione del reale. La conoscenza *analogica* di Dio non è per sé sola sufficiente: da una parte rappresenta sia il passaggio *necessario* verso l'Oggetto ultimo sia il termine estremo dell'azione umana efficace ma dall'altra parte, per il fatto di essere limitata, deve essere integrata da una potenza *sovranaturale* perché il soggetto possa giungere alla visione beatifica di Dio. In questa

rivelazione speciale la stessa rivelazione naturale, quella ottenuta attraverso l'indagine del creato, viene perfezionata e Dio si può manifestare al soggetto in maniera più propria.

La finalità intellettuale è così caratterizzata dalla essenziale proporzione d'essere rispetto al Fine e questa, al contempo, rivela la sproporzione tra la capacità radicale dell'infinito e la finitezza del potere intellettuale naturale. La *metafisica* dell'*essere* porta infatti alla luce la *trascendenza* dell'Essere infinito e contemporaneamente rimarca sia le possibilità sia i limiti dell'essere finito (intelligente). Di fatto è l'intelligenza a permetterci di discernere la tendenza naturale oggettivamente infinita e di cogliere, pur nella sua terrena irraggiungibilità, la natura della felicità; non può esservi certezza assoluta del risultato perseguito perché sussiste una profonda differenza ontologica e – se si considera la questione partendo dall'Essere – da parte di Dio non sussiste un legame o un “obbligo” nei confronti del mondo, dal momento che il creato ‘non è’ rispetto al Creatore. La dipendenza da un dono soprannaturale della realizzazione ultima di tale possibilità è già sempre riconosciuta nel procedimento razionale, almeno nella misura in cui esso rimarca la profonda alterità di una simile dimensione.

Alla possibile obiezione circa l'opportunità di simili rilievi, si può rispondere notando che il problema specifico non può non proporsi almeno quando si passa dalla *critica* della conoscenza alla piena *ontologia* del soggetto conoscente: i principi ontologici del dinamismo intellettuale non possono essere considerati a prescindere dalla capacità di raggiungere il fine assoluto. La metafisica da sola non è sufficiente a fornire una risposta a ogni problema in questo ambito, ma ci permette di concludere che la *Verità* prima domina come vertice trascendente la scala *analogica* sia del campo della *fede*, in cui prevale la credenza, sia del campo della *ragione* in cui prevale il sapere. L'*Essere trascendente* è l'analogato principale di entrambi gli ordini data la necessaria Identità della Verità (con se stessa) ovvero data la Unità fondamentale del *Logos*: il “Dio dei filosofi” è il “Dio dei cristiani”.

La Verità è quindi il Fine assolutamente trascendente che muove alla fede soprannaturale. La metafisica dell'essere e del vero di Tommaso d'Aquino, rimodulata da Maréchal, individua i caratteri essenziali e autonomi della conoscenza naturale, ma suggerisce che questi acquistano pieno significato in una natura illuminata dalla grazia. Le altre verità *perfezionano* ma solo in modo relativo e, d'altra parte, le verità *finite* sono tali solo in ordine alla Verità, cui partecipano, mentre questa verità divina è *infinita* ed è l'Intelligenza sussistente e *trascendente*. La perfezione suprema, cercata indagando *analogicamente* il vero, è quindi la verità divina stessa come Identità con l'*Intelligenza* sussistente.

Capitolo VI

La conoscenza e l'ontologia.

Soluzione ai problemi dell'evidenza, della libertà e della necessità

Dopo aver affrontato anche il discorso sulla finalità abbiamo guadagnato altri rilievi importanti per comprendere le condizioni di possibilità del rapporto tra essere e verità. Affrontando secondo questa modalità la questione della conoscenza oggettiva abbiamo seguito la proposta di Maréchal circa il superamento di alcune problematiche emergenti dalla teoria kantiana, con riferimento particolare alla *Critica della Ragion pura* e alla *Critica della Ragion pratica*, per quanto concerne l'ambito metafisico. Infatti, nel corso di tutta la trattazione, ci siamo confrontati con la tematica del rapporto *causale* in tutti i suoi profili – materiale, formale, efficiente e finale – e con quello della dimensione *trascendentale* come rapporto sia tra intelligenza e verità sia tra volontà e bene. Il fulcro delle argomentazioni, che ha consentito di strutturare un discorso fondativo, è stato individuato nell'*analogia* dell'essere: sono state approfondite le sue varie sfumature e implicazioni, fino a riconoscere in più modi la necessità della dimostrazione dell'esistenza di Dio in quanto *Essere*.

In definitiva, è stata portata avanti una ricerca del *logos* che ha dischiuso possibilità ulteriori rispetto alla prospettiva di partenza ovvero rispetto alla dimensione solo logica di Kant. Si pensi alle categorie e all'incondizionato: la nostra ricerca ci ha permesso di approdare a un orizzonte ontologico in cui i principi della *verità* possono essere riconosciuti come principi della *realtà*. In questo tentativo ci siamo impegnati a far passare elementi epistemologicamente basilari – anima, mondo e Dio – dalla sfera delle idee regolative a quella dei concetti in quanto concetti oggettivi. Tuttavia abbiamo fatto trasparire molti elementi problematici e di alcuni abbiamo fornito solo parzialmente un quadro di risposta.

In questo stesso solco si cercherà quindi di fornire qualche ragguglio finale in merito ad alcuni fronti abbastanza complessi. In particolare si prenderanno in considerazione i temi e i diversi livelli dell'*evidenza*, della *necessità* e della *libertà*. In forza di questo completamento dovremmo conseguire un panorama speculativo che ci permetterà di dare un senso compiuto alle riflessioni di Maréchal e, successivamente, di impiegarle per spiegare alcuni passaggi alternativi dell'autore come, per esempio, la scoperta della ulteriorità logico-ontologica attraverso alcune specifiche proposizioni critiche.

1. La questione dell'evidenza nell'orizzonte analogico

1.1. Il criterio dell'evidenza

In seguito alle analisi compiute su diverse argomentazioni di Maréchal corre l'obbligo di affrontare più direttamente un concetto ricorrente e spesso lambito in modo tematico per dipanare eventuali dubbi: l'*evidenza*. Da un punto di vista prettamente metodologico – si pensi a Cartesio – si tratterebbe certamente di una tematica da trattare in prima battuta e non alla fine di un discorso sull'essere come intelligibile e sulla verità oggettiva. Tuttavia questa avvertenza non era necessaria, nel nostro caso, data la situazione di partenza e, cioè, il confronto con il criticismo kantiano di cui si ammettono alcuni aspetti.

L'evidenza non è stata chiamata direttamente in causa in tutte le occasioni in cui era in gioco, dunque, ma la sua presenza non è stata mai considerata meno che universale ed

inevitabile; ogni atto intellettuale e ogni adesione dello spirito, d'altra parte, rimandano a una qualche sua forma. In un caso può essere stata l'evidenza immediata dell'oggetto e in un altro quella dei presupposti dell'atteggiamento del soggetto. Per molti versi tale questione incrocia quella del *primo principio*: è l'essere-evidente della identità ovvero della non-contraddizione. In effetti, per qualunque ipotesi teoretica, il tentativo di negare il ruolo dell'evidenza sarebbe in se stesso contraddittorio: per farlo si dovrebbe comunque far risalire a una evidenza la stessa pretesa secondo cui non esiste alcuna evidenza. In questo caso non ci troveremmo nemmeno di fronte a un qualche agnosticismo, ma al parossistico «relativismo totale»: in questa prospettiva non vi sarebbe una «distinzione necessaria» e certa nemmeno tra essere e non-essere¹.

L'evidenza non può dunque che imporre – come norma del pensiero – la sua «criteriologia» anche all'«epistemologia critica», all'analisi da cui siamo partiti, con la immediatezza che la connota. Questo rilievo però provoca un'obiezione all'impianto realista: data l'importanza di questo fattore, non ha ragione l'empirismo con la sua marcata riduzione all'evidenza (sensibile)? In realtà non è così. L'osservazione tuttavia potrebbe risultare schiacciante fin quando non si sia meglio definito lo statuto della stessa evidenza. L'implicazione della criteriologia non significa infatti che tutta la conoscenza, per essere vera, debba ridursi alla sola evidenza: non tutto deve essere evidente in un identico modo, per essere definito oggettivo, e inoltre non sembra esservi evidenza circa il presupposto secondo cui tutto ciò che è evidente è sensibile (e viceversa).

La teoria kantiana di sicuro procede in un senso diverso. La critica mira a «delimitare» la pretesa esplicativa, di cui l'evidenza potrebbe essere caricata, proprio per definire al meglio «la portata» di quella stessa evidenza su cui il pensiero razionale si fonda. Anche per questo motivo risulta opportuna la distinzione che abbiamo più volte incontrato tra la conoscenza immediata e «spontanea» e quella mediata e «riflessa»; la questione dei diversi livelli di certezza nei diversi ordini ha anticipato questo discorso.

Dobbiamo poi ricordare che vi è un importante e noto elemento comune, senza il quale non sarebbe possibile una soluzione, e che esso è emerso nelle varie trattazioni: il valore dell'*analogia* e quindi del *logos*. Senza tornare sugli argomenti specifici, possiamo sostenere che questo fattore non può non essere costante almeno per il fatto che l'evidenza, in sostanza, non può che basarsi su alcuni elementi che lo implicano. Quali sono? 1) la *realtà*, perché un'evidenza irreali non sarebbe una vera evidenza; 2) «una proporzione adeguata» tra l'essere del soggetto e l'essere dell'oggetto, perché non si può dubitare della effettiva distinzione (o diversità) tra soggetto e oggetto ma non si può nemmeno ricondurre questa eterogeneità alla netta contrapposizione di essere e non-essere²; 3) una proporzione *fondante* rispetto all'assoluto dell'*essere*, perché l'essere finito e relativo resterebbe privo di ragione, rischiando così la contraddizione, senza l'essere infinito e assoluto. Tutto questo si traduce in un equilibrio pre-riflessivo tra agente conoscente e reale conosciuto, un equilibrio tra i termini che abbiamo visto essere sia formale sia dinamico.

Sempre sulla scorta dell'*analogia* si è pure sottolineato sia che A) il fatto di essere intelligente apre all'uomo l'essenza della realtà sia che B) allo stesso tempo la condizione di intelligenza non “pura” consente al medesimo soggetto umano solo di approssimare questa essenza. Il limite mentale preclude quell'intuizione degli oggetti che assicura la conoscenza

¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 469 [p. 405].

² Il nucleo dell'argomento non dovrebbe risultare nuovo: solo se due realtà, come (in questo caso) soggetto e oggetto, fossero completamente diverse allora non vi sarebbe alcuna somiglianza e quindi neppure una proporzione; tuttavia le sole dimensioni che possono rispondere a questa dissomiglianza, senza che ne derivi un'affermazione di equivocazione, sono l'essere e il non-essere; affermare che due enti non hanno proporzione tra loro sarebbe infatti assimilabile alla pretesa di sostenere che la realtà stessa non è conforme a sé, che non ha proporzione ovvero che non è proporzionata.

indefettibile. Per quanto si debba ammettere che questa sia in sé possibile, un ente al livello più basso della scala dell'essere-persona di certo non può avere una simile conoscenza.

Questo magari non risulta chiaro da subito, ma diventa palese quando si capisce l'ineliminabilità della parzialità e della possibilità dell'errore ovvero quando ci si rende conto del fatto che, a livello di intelligenza *sinolica*, esiste pur sempre un'indeterminazione nel rapporto «tra l'oggetto formale» e il suo «contenuto» attuale. In sintesi siamo di fronte a una dimensione intellettuale che è non infinita e che, come tale, presenta un aspetto negativo; tuttavia questo rilievo nasconde pure come aspetto 'positivo': per quanto concerne l'uomo si deve infatti affermare sia che non è possibile escludere la possibilità dell'errore sia che la conoscenza è sempre perfettibile. Se, in questa stessa ottica, ci rifacciamo a un discorso sfruttato in altre occasioni, possiamo affermare che nel creato, rispetto al suo «oggetto *naturale*», solo l'intelligenza di tipo angelico – l'intelligenza imperfetta che però realizza in pieno le sue possibilità – è «al di sopra dell'errore»³. Nel caso del soggetto sinolico, nello specifico, è la materialità che, attraverso la sensibilità, comporta inevitabilmente la potenzialità indeterminata nell'azione dell'intelletto. La commistione tra la «conoscenza spontanea» e l'«immaginazione», per esempio, veicola anche «evidenze false».

Secondo Maréchal, dunque, la critica non è certo chiamata a negare l'evidenza, e ciò vale pure per la metafisica che parte dalla critica, bensì a definire l'evidenza *autentica* attraverso l'individuazione di una «regola» oggettiva. Il fine è quello di istituire il circolo virtuoso del *logos* affinché l'evidenza stessa possa essere considerata effettivamente «oggettiva» e costituire così il «criterio infallibile di certezza» per la conoscenza oggettiva. Si tratta insomma di richiamare il connubio di logica e metafisica, di giudicare con un criterio ontologico lo stesso criterio dell'evidenza e di distinguere questa da un mero «sentimento soggettivo d'indubitabilità».

Quando si è cercato di mostrare ciò che è sotteso al legame tra fenomeno e noumeno si mirava anche a far emergere l'importanza del carattere *oggettivo* dell'evidenza, incontrovertibilmente escludente «la propria negazione», e a mostrare almeno la necessità del carattere *normativo* del *primo principio* per rendere oggettivamente ragione della conoscenza⁴.

1.2. L'evidenza della forma e dell'atto tra ideale e reale

Per spiegare la riflessione dell'autore che porta alla precedente conclusione, partiamo dal presupposto ormai noto e difficilmente negabile: almeno a livello generale risulta inevitabile avere (esplicitamente o implicitamente) una qualche conoscenza certa. Esempi forse elementari possono essere il *cogito* cartesiano ma anche il socratico “sapere di non sapere”. Al contempo dobbiamo rilevare che 1) ogni certezza non può non richiamare il *primo principio*, secondo cui una cosa è se stessa e non è tutte le altre, e che 2) questa asserzione alla fine non può non portare ad una affermazione *logico-ontologica*: ha senso parlare di «conoscenze certe» nella misura in cui si implica che queste ci pongano effettivamente «in una relazione con il reale».

In questo senso l'oggetto di tali conoscenze non è la sola «*forma* del reale» in senso intenzionale: la certezza non si riduce alla forma in cui si conosce il reale, ma sottintende «il reale secondo la sua forma». Questo significa che è nella forma come atto, o meglio nella dimensione formale dell'atto, e quindi nel livello ontologico che risiede davvero l'essere-certo. In altri termini: quando si parla di conoscenza certa, oggettiva e scientifica, il reale (esistente o anche possibile) è sempre da considerare, «direttamente o indirettamente», e alla

³ Cfr. *ibi*, p. 470, n. 1 [p. 406, n. 1].

⁴ Cfr. *ibi*, I. *Il criterio di evidenza oggettiva*, pp. 469-471 [pp. 405-407].

fine è da considerare nella dimensione più propria, quella dell'*atto d'essere*, per venire compreso come il *vero* reale.

Per esprimere meglio questo concetto si potrebbe anche sostenere che, più che l'evidenza della forma, specie se consideriamo l'eventuale ambiguità nell'uso comune del concetto di forma, stiamo cercando l'evidenza dell'atto. Naturalmente questo vale nella misura in cui – come abbiamo rilevato anche in altri capitoli – l'atto distinto dalla forma può indicare direttamente l'*essere* stesso e, in modo corrispondente, la forma distinta dall'atto può configurare la *determinazione* (il *ciò che*, in positivo) dello stesso essere e la sua *limitazione* (il *ciò che*, in negativo) nel senso che indica l'*essenza*⁵.

In realtà, però, dobbiamo sfruttare questo guadagno per mettere in rilievo non solo la differenza ma anche il legame tra atto e forma ovvero per far emergere proprio la dimensione *ontologica* della forma – quando ci si riferisce non all'essenza astratta ma all'essenza reale – contro il formalismo ovvero contro quella riduzione della medesima forma alla logica (o alla psicologia) che non è aliena allo stesso criticismo. In questo solco abbiamo anzi sottolineato il fatto che il vero principio formale deve implicare l'atto, e cioè la realtà in quanto tale, e che proprio per questo non può essere inteso in senso formalistico o ridotto a «rappresentazione qualitativa».

Ora, muovendoci appunto in questo orizzonte e sempre insieme a Maréchal, se da una parte sosteniamo che si può parlare di un'autentica «conoscenza dell'*oggetto*» solo quando il reale si rivela in modo diretto o indiretto nella sua vera evidenza, cioè nell'evidenza oggettiva, allora dall'altra parte dobbiamo concludere che questo avviene quando il medesimo reale viene considerato sia come forma («essenza») sia come realtà della forma («attualità»). Dato il palese richiamo alla dottrina dell'*actus essendi*, non desterà stupore se affermiamo che per comprendere meglio questa condizione di oggettivazione si deve conseguentemente tener conto dei diversi livelli dell'*analogia* dell'essere.

Che cosa significa? Mentre «l'intuizione intellettuale» (vera) non opera per astrazione, dal momento che si costituisce nell'unione «immediata dell'intelligente e dell'intelligibile», la «intelligenza discorsiva» propria dell'uomo mira all'unità ma, nel suo limite, abbisogna del «concetto» come «rappresentazione» dell'intelligibile o, meglio, come forma compiuta della rappresentazione; la seconda tipologia di intelligenza mira quindi a ricostruire quello che la prima ottiene immediatamente. La «forma concettuale» è appunto la «essenza logica presente» al pensiero e la sua intrinseca possibilità di convergenza con la forma reale, e con l'atto, viene a dipendere sia dalla modalità conoscitiva del soggetto sia dal livello ontologico dell'oggetto; questa forma concettuale, nello specifico, non può non far riferimento al reale ma non può nemmeno riflettere direttamente e perfettamente questo reale – specie il reale inteso come «ontologicamente *possibile*» – come vorrebbero i razionalisti e anche gli ontologisti di orientamento affine⁶.

L'analogia ci permette di vedere i limiti di questo genere di posizione e di distinguere tra possibilità della conoscenza in sé e possibilità della conoscenza per l'uomo. Se per assurdo si volesse sostenere la via di questi autori (razionalisti e ontologisti-innatisti), occorrerebbe per esempio riuscire a dimostrare come un concetto in quanto chiaro e distinto possa in *ogni* caso assurgere a «espressione» diretta del «*reale* corrispondente» proprio per la sua chiarezza e distinzione. Occorrerebbe insomma dimostrare di essere di fronte a una «essenza *ideale*» perfettamente adeguata e di richiamo platonico. Certo, si danno molte sfumature ma, senza scendere troppo nei dettagli delle varie proposte, occorre tenere presente la difficoltà teoretica principale: la dimostrazione citata risulterebbe enormemente complessa e alla fine, almeno in una occorrenza, infattibile.

⁵ Cfr. *ibi*, p. 472, n. 1 [p. 407, n. 2].

⁶ Cfr. *ibi*, pp. 472-473 [p. 408].

In quale situazione ciò è davvero inattuabile? Nel caso in cui la «forma concettuale» si riferisca a una forma reale la cui «attitudine all'esistenza» sia per definizione «necessità d'esistere»: è il caso dell'*idea di Dio*. L'idea in oggetto infatti dovrebbe riuscire a implicare e a mostrare direttamente «l'esistenza attuale» di Dio e, per fare davvero ciò, dovrebbe essere l'idea più chiara-e-distinta ovvero dovrebbe poter essere conseguita senza alcuna mediazione.

Si potrebbe eventualmente osservare che in alcune teorie più vicine alla dottrina classica, dopo aver mostrato bene sia il legame sia la distinzione tra la *pura* forma (ideale) e la forma-atto, si riuscirebbe a risolvere la serie delle difficoltà citate. A quel punto però ci si sarebbe automaticamente allontanati dal versante specifico. In alcuni versanti teorici razionalisti, magari, si ipotizza pure qualcosa di simile ma, alla fine, non lo si può accettare davvero. In definitiva risulta automatico giungere a sostenere per lo meno implicitamente che quelle teorie sono contraddittorie. Questa constatazione vale almeno nel senso che esse pretendono di essere fondate sull'evidenza mentre sono gravate da alcune difficoltà (e circolarità) rispetto a ciò che dovrebbe essere maggiormente evidente.

La dottrina tomista spiega bene questa impossibilità di far scaturire dalla sola forma, considerata a prescindere dalla realtà oggettiva, la rivelazione «dell'atto esistenziale». La pretesa sarebbe lo sviluppo deterioro e dogmatico di un paralogismo; è l'errore specifico insito nel ragionamento apriorico anselmiano – nella misura in cui si considera l'argomento ontologico come *autonomo* e a sé stante – cioè «il passaggio dal concetto oggettivo», come essenza logica, «al reale» in senso «ontologico» attraverso una «pura analisi».

Tale tipologia di analisi in effetti parte da un elemento a priori estremo che, all'interno dell'argomento, non è pienamente giustificato e, come tale, ha valore limitato. Alcuni critici, come Casula, insistono molto su questo genere di limite. Tale procedimento analitico alla fine non integra e non mostra, almeno a livello essenziale, l'orizzonte dell'*analogia* – che per molti versi viene però *inevitabilmente* implicato – e neppure la necessità del rapporto tra il livello logico e quello metafisico. In sostanza, non si cerca tanto di rendere ragione della realtà in quanto tale, che dovrebbe essere sottesa all'acquisizione dell'idea, quanto di un'idea apparentemente già presente nella mente. La difficoltà diventa così insormontabile: senza la mediazione di un collegamento *a posteriori*, la sola rappresentazione «chiara e distinta» delle essenze non può racchiudere la «attitudine all'esistenza» o addirittura, nel caso dell'essenza divina, la «esistenza necessaria»⁷.

Ma questa idea di Dio è contraddittoria? No; per di più è un'idea unica nella sua tipologia. Essa tuttavia va *riconosciuta* come idea unica – non può spiegare la sua unicità solo in quanto

⁷ Nella ponderata riflessione di M. Casula, l'a priori di Maréchal viene di fatto interpretato alla stregua di una dimensione conoscitiva “al di fuori” e “a prescindere” dall'esperienza; sembra insomma che l'a priori debba nettamente rivendicare autonomia e superiorità rispetto all'esperienza. In realtà esso viene indagato da Maréchal per esplicitare in diverse occorrenze la sua necessità, in merito allo stesso darsi dell'esperienza, e la sua sinergia con la medesima esperienza. Tale elemento quindi non vuole costituire la base di un generico deduttivismo, neanche di quel deduttivismo che, secondo Casula, viene presentato in tre modi diversi attraverso tre sezioni dell'ultimo tomo del *Punto di partenza della metafisica* e che presenta altrettanti problemi: 1) il primo «conduce solo ad un Assoluto immanente» (II-I.); 2) il secondo «fa pensare all'argomento ontologico» (II-III); 3) III il terzo suppone «un noumeno positivo».

Nello specifico dei casi bisogna fare alcune osservazioni. 1) Inizialmente la trascendenza dell'Assoluto non è affatto esclusa, anzi è in linea di massima già sottesa, ma è l'affermazione dell'Assoluto come tale a essere in discussione in prima battuta: per confutare il relativismo si parte dall'esperienza e dall'immanenza. 2) L'argomento ontologico è sicuramente richiamato ma sulla scorta dell'analisi critica tomista; da questa critica da una parte si ricava il difetto dell'impostazione anselmiana – la circolarità ovvero l'incompletezza sul fronte del rapporto ideale-reale – e dall'altra parte viene comunque fatto trasparire il valore anti-materialistico o anti-riduzionistico; è la chiarificazione sul fronte del pensiero portato fino al suo *limite*. 3) La supposizione del noumeno positivo sarebbe effettivamente una pregiudiziale, ma ci troveremmo in questa situazione solo prescindendo dal risultato delle analisi precedenti e da tutto il discorso sull'analogia; tale supposizione viene invece inserita a più riprese in questo solco. Casula M., *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal*, in «Aquinas. Rivista internazionale di filosofia», 2 (1959), pp. 356, 380, 386, 389.

idea – e resta comunque un’idea umana: ha una caratura *intenzionale e limitata*, ovvero non è l’Idea, e non può racchiudere l’essere solo per se stessa – a prescindere dall’*essere* stesso – nella misura in cui è un aspetto astratto rispetto alla realtà.

Questo discorso naturalmente non vuole significare che un’idea sia di per sé avulsa dalla realtà – abbiamo sempre sostenuto il contrario a proposito di qualunque vera idea – ma sottolinea che essa, per quanto possa effettivamente derivare dalla realtà, se viene considerata nella sua diretta e circoscritta portata può al massimo asserire 1) una non incompatibilità tra l’essenza finita e «la *rappresentazione* dell’esistenza» e 2) la necessità, per la citata idea di Dio, di contenere «la *rappresentazione* dell’esistenza». In altri termini: la sola analisi di tipo logico non giustifica il passaggio dalla «rappresentazione di un’esistenza», attuale o anche solo possibile, all’essere ovvero «alla *posizione assoluta* di questa esistenza»; occorrerebbe semmai un’analisi metafisica, la quale comporterebbe però l’analisi degli elementi sia *a priori* sia *a posteriori* e quindi considererebbe l’idea a partire dalla realtà (non viceversa).

In altri termini ancora: «la rappresentazione concettuale dell’*esse*» non può superare fin dall’inizio e per sé sola «l’ordine dell’essenza *ideale*» in quanto la pura *ratio* logica (umana) non può presentare, esaustivamente e immediatamente, l’autentica *ratio* reale. La logica è indubbiamente essenziale e si basa certamente sull’ontologia – come si sostiene in un orizzonte classico – e tuttavia non può dedurre solo da sé la realtà, dal momento che si costituisce per astrazione (dal reale) di un aspetto sia fondamentale sia limitato e parziale⁸.

La stessa *analogia* dell’essere naturalmente dice della ragione del collegamento tra piano ideale e piano reale e, allo stesso tempo, è la prima a costringerci a considerare entrambi in modo adeguato e, cioè, senza riduzionismi. Abbiamo cercato di mostrare in vari modi che l’analogia vera è tale se è *logico-ontologica* – non ha senso se considerata a partire esclusivamente dal piano ideale, dove *tutto* è sullo stesso *livello* (intenzionale) – ovvero nella misura in cui viene considerata 1) all’interno dell’intreccio e della distinzione dei rispettivi *piani* e 2) a partire da somiglianze e dissomiglianze della *realtà*.

Per quanto insomma la pura forma ideale sia certamente connessa alla forma-atto occorre ribadire che è la prima a dipendere dalla seconda e *non* viceversa. Per questo essenziale motivo non si può pretendere di scoprire l’attualità dell’essere nella sola «rappresentazione concettuale dell’atto» e, cioè, senza considerare il *perché* e il *come* questa rappresentazione derivi appunto dall’essere come atto.

In termini inversi: si può sicuramente ri-scoprire tale attualità dell’essere nell’idea, ed è anzi una possibilità assicurata dalla stessa analogia, ma questa scoperta *non* può avvenire a prescindere dall’essere o comunque dal riferimento all’essere. Quindi, seguendo Maréchal, non stiamo certo negando il fatto generico che si possa andare dall’ideale al reale: un simile divieto sarebbe assurdo e, oltretutto, implicherebbe lo sconfessare ciò che si è sempre sostenuto e cioè che il pensiero è vero pensiero se è *pensiero* della *realtà* e se vi è analogia (proporzionalità) tra ideale e reale. Però allo stesso tempo dobbiamo negare la pretesa di dedurre la realtà in modo puro. Nella misura in cui si considera la rappresentazione del reale solo a livello ideale, ovvero come «immagine formale» (e per alcuni autori innata) «dell’attualità» a sé stante, il tentativo di affermare su questa base l’esistenza reale avverrebbe a prescindere dall’esistenza in questione e darebbe luogo a un *circolo vizioso*⁹.

Per fornire un quadro più completo sul rapporto tra evidenza e metafisica, sfruttando anche in questo caso argomentazioni già consolidate, potrebbe risultare proficuo tornare a considerare esplicitamente l’argomento ontologico. In questo caso si potrebbe anzi specificare meglio la differenza tra due tipologie di teoria in merito appunto al modo di intendere la possibilità di provare l’esistenza di Dio (solo) *a priori*. Continuando a seguire Maréchal, prendiamo in considerazione Anselmo e Cartesio. Come nota preliminare dobbiamo fare

⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 473 [p. 408].

⁹ Cfr. *ibi*, p. 473 [pp. 408-409].

presente che, in realtà, in nessuna delle due occorrenze la prova ontologica è considerata la sola ed esclusiva; tuttavia proprio questa viene investita di un'importanza peculiare e viene descritta come autosufficiente.

Il ragionamento anselmiano può essere assunto come base di raffronto non solo per la sua originarietà, ma anche per la sua precisione e il suo rigore. Esso in effetti può anche essere definito paralogistico, ma non già perché presenta incongruenze formali; il motivo dell'accusa è da rintracciare nel fatto che può comunque portare a contraddizione – nello specifico a confondere «l'evidenza immediata di un atto» con la «rappresentazione formale» dell'essere – se considerato nella sua purezza o, meglio, nella sua (pretesa) autonomia. In effetti non si tratta certo di negare che il “ciò di cui non si può pensare il maggiore”, per essere davvero tale, non può essere un “ciò di cui non si può pensare il maggiore” solo pensato; il punto sta nel giustificare la provenienza di questo assunto ovvero del concetto stesso di “ciò di cui non si può pensare il maggiore”. In definitiva questo argomento deve essere ‘integrato’ con i fattori reali ed esperienziali di cui si denuncia la mancanza nelle critiche più pertinenti¹⁰.

A proposito delle obiezioni occorre infatti notare che, rispetto al variegato insieme di quelle che sono state mosse nel corso del tempo, sono poche quelle veramente stringenti. Si possono per lo più trascurare, per esempio, quella dell'isola proposta da Gaunilone o quella

¹⁰ In merito alla questione della supposta anselmizzazione, o a quella della tendenza platonico-ontologisticheggiante, ci siamo già espressi più volte per mostrare 1) quel realismo e 2) quel connubio tra la componente a priori e la componente a posteriori che sono caratteristici del tomismo di Maréchal. Ci siamo confrontati con varie interpretazioni – per esempio quelle abbastanza nette di Bradley e di Casula e quelle più moderate di Muck e di Pires – e abbiamo trovato particolarmente risolutive le riflessioni di Melchiorre. Adesso proponiamo una sorta di ricapitolazione giovandoci innanzitutto dell'aiuto di Moretto.

«[...] nel caso specifico in cui il fine soggettivo sia Dio, per esigenza dialettica racchiusa nel desiderio, l'intelletto non solo deve supporre la possibilità, ma anche l'esistenza» (N. 120) «Qui non c'è affatto un intento ontologista su modello di quello di Anselmo – che tra l'altro è definito più avanti “un paralogismo” [...] p. 408 – perché si sta trattando di necessità logiche (in senso trascendentale) implicate nell'atto conoscitivo, mentre l'esistenza di Dio è stata provata precedentemente [...]. Piuttosto qui Maréchal sta supponendo, con Kant, la “prova dei possibili”: si deve distinguere tra “pura possibilità logica” e “realtà, sia possibile, sia esistenziale”, perché “la realtà possibile è sempre fondata su una realtà esistenziale logicamente previa” [...]; se quindi una possibilità reale non è mai sganciabile da una realtà esistente nel passato o nel presente, nel caso di Dio per “esigenza dialettica” – o Egli è da sempre e sempre sarà, oppure non è mai stato e mai sarà –, se è dimostrato che sia realmente possibile, allora è necessariamente esistente. [...] ciò che contraddistingue la prova dei possibili da quella anselmiana è che la prima parte dal presupposto di un contatto esistenziale con la materia esterna al soggetto, anche se poi astrae dall'esperienza contingente e si chiede quali siano le sue condizioni di possibilità». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., pp. 321-322 e nota 120.

In questo e in altri frangenti teoreticamente simili, come si può notare dagli asserti di Moretto, il ricorso alla sottesa analogia è essenziale e dirimente. Attraverso le riflessioni sull'a priori – e in una maniera che è apparsa a taluni critici ‘controproducente’ – Maréchal espone proprio alcuni dei motivi per cui un argomento a priori dell'esistenza di Dio, cui si può ricondurre quello che parte dalla possibilità, non può pretendere di essere vero come tale ovvero epistemologicamente autonomo. Il punto focale della obiezione non sta però nello svalutare l'a priori dell'argomento ma nel suo inveramento ovvero nell'istanza di recupero dell'a posteriori.

In altri termini: come la realtà così anche la possibilità *si dice* in molti modi; quindi occorre innanzitutto intendersi circa il valore di questo concetto e, allo stesso tempo, è necessario sottolineare che anche tale polivocità non è equivocazione bensì analogia. Anzi, si deve riconoscere che questo medesimo ‘dirsi’ avviene comunque in riferimento all'esistenza ovvero, in ultima istanza, a causa della dipendenza del possibile rispetto all'atto del reale, all'essere che si dice appunto in molti modi. Questo è il motivo per cui il partire dalla sola possibilità (‘in sé’ e ‘per sé’) per approdare alla pura realtà non è possibile: occorre un qualche riferimento all'attualità sottesa alla possibilità – occorre insomma partire dalla paradossale possibilità *reale* – e nel caso della dimostrazione dell'esistenza Dio ciò vale al massimo grado.

Acquisite queste argomentazioni, la sintesi dovrebbe risultare abbastanza facile. Si ripresenta la classica osservazione circa la priorità delle condizioni di pensiero e di affermazione: è vero che non si può affermare che Dio è possibile senza affermare che Dio esiste (necessariamente), ma è vero anche che non si può sapere se Dio è possibile senza sapere che Dio esiste (necessariamente). Il focus che emerge dalla sintesi è abbastanza chiaro: un conto è parlare della pura possibilità logica, trattata *a prescindere* dal suo fondamento ontologico, un altro conto è parlare di quella possibilità *reale* che è sempre logico-ontologica.

dei cento talleri avanzata da Kant, mentre si dovrebbero considerare attentamente alcune specifiche osservazioni – di Tommaso d'Aquino ma anche degli stessi Gaunilone e Kant – circa le condizioni del passaggio (o meno) dall'idea alla realtà.

In sostanza, la pretesa di una argomentazione *esclusivamente* a priori, anche quando è in termini molto raffinati e negativi (Dio come *id quo maius cogitari nequit*), cade necessariamente. Fondamentalmente essa non può che cadere per la ragione più volte ricordata: a causa della mancata definizione nella connessione tra *a priori* e *a posteriori* – che la stessa idea di *maggiore* (e *minore*) implicherebbe – ovvero per la non sufficiente determinazione di quel rapporto, tra forma ideale e forma reale, che viene dato per scontato. Un'idea è tale nella misura della sua realtà o, meglio, nella misura in cui l'ideale corrisponde al reale; questo tuttavia implica la necessità di mostrare, almeno per gli elementi essenziali, perché e come quell'idea sia *reale* ovvero *derivi* dal reale. In termini ancora più analogico-metafisici: si deve in sostanza notare sia A) che qualunque idea, tra quelle che l'uomo può avere, si trova sullo stesso piano delle altre – a fronte delle importanti e innegabili differenze – sia B) che questo livello di omologia non vale per le realtà che sono (o possono essere) il corrispondente di quelle idee. Che cosa significa?

L'idea non può essere considerata una sorta di ente 'diminuito' che presenta, in una ipotetica scala ridotta, la stessa proporzione d'essere della realtà, bensì come un piano i cui elementi dicono del concreto, della gerarchia metafisica e della differenza ontologica *senza* essere concreti, gerarchizzati in senso metafisico e differenti in senso ontologico. Infatti si può certo affermare che l'ideale si costituisce in *analogia* con il reale, e lo abbiamo anzi ricordato in più occasioni, ma ciò va inteso nel senso che il concetto da una parte corrisponde e rimanda alla realtà e dall'altra parte rende presente la proporzione ontologica, proprio per il fatto di derivare dal reale, in modo *intenzionale*. Quindi si deve osservare che nel suo portare a coscienza la realtà e la stessa analogia, a partire dalla notazione per cui "l'essere si dice in molti modi", l'ideale è comunque una *astrazione* e non può configurarsi come una replica di questi elementi in una nuova concretezza. Di conseguenza, a fronte di questa profonda differenza tra le dimensioni, se davvero si partisse dal 'solo' piano ideale – ammesso e non concesso che questo procedimento sia fattibile – una ipotetica conclusione della deduzione circa l'esistenza di Dio varrebbe solo per questo livello ovvero non ci permetterebbe di accedere al piano reale.

Il ragionamento cartesiano riprende la struttura di pensiero di Anselmo, almeno nel suo nucleo, ma nel tentativo di innovarla e migliorarla – per alcuni versi pure riuscito – la rende anche più debole. Potrebbe forse apparire strano, ad una prima lettura, ma in fondo si può parlare di ontologismo platonistico a proposito della soluzione di Cartesio. Nel tentativo (di fatto) non propriamente raggiunto di allontanarsi dall'impostazione scolastica, l'autore è per converso caduto in quello che più voleva evitare: un dogma. Da una parte infatti si approfondisce la questione della dimostrazione sfruttando esplicitamente il concetto di perfezione; attraverso questa rimodulazione, che punta inevitabilmente ai diversi livelli di perfezione, si può pensare a una parziale apertura a un discorso analogico e a posteriori. Dall'altra parte, però, l'esistenza stessa è tradotta in una perfezione alla stregua di altre caratteristiche dell'essenza – di cui può quindi divenire una 'componente' – e viene abbandonata la vera dimensione del concetto-*limite* a favore di un'idea *già* data. In questo modo si preclude inevitabilmente un discorso riguardante la vera dimensione analogica e quindi pure una integrazione con l'esperienza del reale.

Certo, se considerato in piena autonomia, già l'argomento anselmiano in parte lambisce l'innatismo platonico con tutti i rischi connessi; esso tuttavia prova pure a distinguersi da qualsiasi sorta di realismo esagerato. L'argomento cartesiano vive invece su quello che, di fatto, si tramuta in un compiuto circolo vizioso – alla fine si riesce a dimostrare l'esistenza della Perfezione solo perché è evidente e già conosciuta – ovvero sussiste in forza

dell'affermazione dell'esistenza di una vera e propria idea innata di Dio; siamo di fronte a un concetto immediatamente presente (alla mente) il quale però costituisce l'idea di ciò che in teoria andrebbe dimostrato.

Da parte di Cartesio, inoltre, viene asserito un parallelismo forte ma, in questo caso, non ultimamente giustificabile tra la dimensione degli intelligibili – considerati come 'conosciuti' e quindi strutturati nell'imperfezione del nostro intelletto – e quella della realtà. Questo parallelismo infatti è uno dei principi classici, più volte richiamato da Maréchal stesso, ed è sicuramente uno dei capisaldi del razionalismo. All'interno del dualismo metafisico di Cartesio, tuttavia, esso risulta un presupposto epistemologicamente molto difficile da sostenere. La separazione della realtà immanente in sfere nettamente eterogenee – materiale e spirituale – rende complicato indicare qualunque collegamento che si riferisca all'essenza.

In effetti, tale parallelismo era stato già riformulato da Spinoza, per fare un esempio significativo, il quale riteneva di poter risolvere le aporie cartesiane derivanti dalla separazione di *res cogitans* e *res extensa* (e *res divina*), solo adottando una prospettiva sostanzialmente opposta, ovvero il monismo panteistico, e quindi negante la trascendenza.

In definitiva «l'ontologismo razionalista», trasformando «in assioma esplicito» un certo «presupposto latente» della prova di Anselmo, pone «un'affermazione dogmatica» circa l'esistenza di Dio alla base del realismo. Si badi: l'affermazione in sé, dopo tutte le argomentazioni portate a riguardo, non può certo risultare aprioricamente falsa; essa, tuttavia, non è per questo dimostrabile attraverso la sua assunzione di partenza. Inoltre, al di là delle effettive intenzioni degli autori, questa variante dell'ontologismo comporta anche la possibilità di sfociare nel platonismo; proprio negli sviluppi successivi dell'argomento si rischia insomma di invertire la gerarchia dei rapporti e di sostenere «il primato assoluto» della forma ideale sulla forma reale, dell'idea sull'atto e, in definitiva, «dell'essenza sull'esse».

Va comunque riconosciuto che, in merito a questo frangente, Kant riuscì bene a individuare la debolezza o, almeno, una parte della debolezza del ragionamento. Nello specifico egli maturò la consapevolezza di questo errore nel suo confronto con «l'ontologismo leibniziano-wolffiano»¹¹. D'altra parte questo risultato non solo non confligge ma è anzi in piena coerenza con l'impianto critico; secondo Maréchal il problema (inverso) del criticismo consiste semmai nel fatto che le obiezioni fatte non portarono a comprendere fino in fondo l'importanza di quello che era in gioco. In effetti la rinuncia alla possibilità di «dedurre la realtà dell'atto», cioè «dell'esse», «dall'essenza logica» non corrispose alla vera scoperta di un'altra via speculativa per accedere «alla realtà di questo atto o di questo esse»¹².

Da una parte alcune delle risposte alla posizione kantiana cercano proprio di sopperire a questa mancanza; dall'altra parte però, in taluni casi, il tipo di risposta lambisce la condizione problematica che aveva motivato la critica da Kant e che viene denunciata da Maréchal. Per rimandare ad argomenti già dibattuti si può ricordare quel genere di «rovesciamento dell'ordine» della priorità logico-ontologica in termini classici. Se ad esempio si prova a immaginare il rovesciamento del rapporto «tra atto e potenza», rispetto a come quest'ultimo emerge dagli argomenti sia di Aristotele sia di Tommaso d'Aquino, si può notare che questa configurazione contiene in nuce il «monismo panteistico» tanto nella declinazione «realista» quanto – in questo riferimento mettiamo da parte le pur rilevanti differenze – in quella «idealista».

Il guadagno di questa riflessione per quanto concerne il tema corrente dovrebbe risultare abbastanza chiaro. La «evidenza oggettiva» – nella misura in cui si pretende di affermare che

¹¹ Per un ragguaglio di storia della filosofia si rimanda direttamente a J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 31-35. Nel Libro I l'autore tratta del passaggio di Kant dalla teoria di Wolff alla Critica e nel Capitolo III, in particolare nel paragrafo 2, viene fatto il punto sulla questione del principio di ragion sufficiente (*Grund*) e di causa (*Ursache*) o, meglio, di ragione logica (*der logische Grund*) e di causa ontologica (*ontologischer Grund; Ursache*).

¹² J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 474, n. 1 [p. 409, n. 4].

ci dà «il reale» – non può essere fatta coincidere banalmente con quella «rappresentazione formale dell'oggetto» che pure le è connessa. Il razionalismo ontologista è fallace su questo punto perché, in definitiva, considera in modo erroneo il rapporto ente-pensiero e (anche) l'*analogia* nella sua connotazione di analogia d'essere. D'altra parte questo è il risultato che si profila inevitabilmente nel momento in cui si sottovaluta la connotazione di *astrazione* dei nostri concetti ovvero quando si sopravvaluta quella che è la 'realtà' degli stessi concetti. In un certo senso, per usare un'immagine ad effetto, questa impostazione innatistica arriva ad attribuire all'intelletto umano «idee angeliche» ovvero «principi *a priori* della conoscenza del reale» (quasi come «species» innate).

Dato però il rischio che si possa pensare che allora le posizioni opposte siano corrette, o comunque più corrette, oltre al criticismo occorre tenere presente anche un'altra tipologia di soluzione alla questione dell'evidenza, la quale per alcuni versi è più insidiosa e pericolosa. Diversi autori hanno infatti evitato del tutto, o quasi, una opzione (anche) deduttiva e sono caduti in una contraddittoria negazione *apriorica* dell'*a priori*. Alla fine, come abbiamo ricordato più volte, tali scelte si squalificano da sole. Tuttavia si sono date pure posizioni ben più moderate che, sotto taluni aspetti, corrono rischi simili. In effetti si può pensare ad alcuni aspetti della stessa teoria di Kant: nel tratteggiare la vera natura dell'evidenza da un lato il filosofo si affretta a negare un certo tipo di preminenza della forma, in senso anti-innatistico, e dall'altro lato arriva a rasentare un tipo *opposto* di formalismo di stampo soggettivo. Che cosa significa?

Secondo Maréchal proprio Kant «pone alla base della sua critica un'esigenza metodologica» precisa: «ogni evidenza *oggettiva* deriva da un'intuizione, o dall'analisi di un'intuizione». Se si considera che 1) l'uomo chiaramente non fruisce di una «intuizione ontologica» vera e propria e che 2) un elemento formale è comunque indispensabile per spiegare alcuni aspetti della conoscenza, allora si deve concludere che per il soggetto umano «non esiste evidenza oggettiva eccetto l'intuizione formale del dato» (sensibile) e della «applicazione della forma analitica ai concetti» (dalla categoricità alla identità logica).

La conseguenza circa il concetto di oggettività o, inevitabilmente, circa il rapporto essere-verità non è indifferente. Questo formalismo kantiano infatti viene a significare sia che per l'uomo, e per il darsi della sua esperienza, la forma è fondamentale sia che il fenomeno è il solo aspetto reale accessibile a livello intellettuale; «un'intuizione sensibile non rivela all'analisi» di tipo kantiano «un'altra realtà oltre alla propria», nonostante la vera realtà possa essere e, anzi, sia quella sottesa e *pensabile*. Si può forse parlare di «sintesi *a priori* di essenze» ma queste, nella misura in cui non mostrano il rapporto tra l'essenza ideale e l'essenza reale, non offrono «alcun titolo incontestabile per rappresentare una qualunque realtà» nella sua dimensione ontologica. Alla fine ci troveremmo semplicemente di fronte al rapporto tra i fenomeni e l'unità della coscienza: è un elemento essenziale e tuttavia – a meno che si voglia problematicamente negare la possibilità del rapporto tra il reale in sé e l'ideale in sé – non può rappresentare la risposta alla questione della verità oggettiva.

Nondimeno, secondo Maréchal, anche in Kant resta un vero richiamo classico, e persino rischiosamente “dogmatico”, che diventa problematico. Per il criticismo, infatti, accettare «la rappresentazione» o anche la forma «*come fenomeno*», come forma del fenomeno, significa «accettare l'*assoluto indeterminato* che il fenomeno esige logicamente». Questa notazione può sembrare avulsa dalla questione critica, già dai termini, ma è invece centrale. Come abbiamo rimarcato a più riprese, non si può non riconoscere che «ogni affermazione» pone in qualche modo «l'assoluto» – si pensi almeno al discorso intorno al principio di non-contraddizione – e questo esige il *riconoscimento* di un assoluto¹³. Emerge allora il problema: se si ammette questa *funzione* di riferimento all'assoluto, dobbiamo pure riconoscere che in

¹³ *Ibi*, pp. 474-475 [pp. 409-410].

una prospettiva non-realista, come in parte è il criticismo, si rischia una assurda conseguenza. Quale?

Il darsi della possibilità, pur contestata nello stesso criticismo, di un elemento fenomenico e, quindi, relativo che viene eventualmente inteso come assoluto in sé. Per evitare questa contraddizione in termini, infatti, si cerca «un assoluto che limiti questo relativo» ma non si dispone degli strumenti teoretici per trovarlo. Per compiere questo passaggio diventa necessario riconoscere il darsi di un'assolutezza di stampo analogico: occorre 'porre' implicitamente sia un assoluto *funzionale e immediato* sia un assoluto che sia veramente tale.

Da una parte, dobbiamo avere un termine di riferimento *assoluto* ma in un senso operativo e 'relativo', cioè la realtà in generale, e dall'altra l'*Assoluto* vero e proprio che 'limita' la pretesa di assoluto di questo relativo: è proprio l'Assoluto a risolvere la discrasia tra l'esistenza effettiva del finito e il darsi di quel limite intrinseco che sancisce la non autonomia e quindi la non assolutezza dello stesso ente limitato. In termini critici, però, un simile passaggio richiede una ulteriorità trascendentale e apre la via a quello che è stato indicato come *noumeno*; in questo orizzonte ritorna con forza l'istanza metafisica, in particolare se si considera che in un simile percorso non può non scaturire, oltre l'ammissione della realtà delle (intellettualmente inconoscibili) «cose in sé», l'esigenza della loro conoscenza¹⁴.

Questo ultimo snodo esplicativo viene a mancare in Kant e ciò determina quello che, secondo Maréchal, può essere inteso come «agnosticismo» epistemico: da una parte si implica «l'affermazione di un reale non fenomenico» (realismo) ma, dall'altra parte, non si ammette che «la forma fenomenica qualifichi» davvero questo reale sotteso, che ne derivi e che possa permettere quindi di ricavare «un'essenza ontologica». Anche solo per questo motivo il lungo e complesso dibattito sulla «cosa in sé» non poteva non avere luogo; come hanno giustamente riconosciuto gli idealisti, Kant si trova ad avere ragione nell'indicare tale "cosa" come «logicamente implicata nell'affermazione del fenomeno» e tuttavia, senza una prospettiva logico-ontologica, lo stesso autore la rende incoerente. Se la ragione esige, oltre al fenomeno, una realtà in sé con funzione di assoluto e un vero e proprio Assoluto, allora risulta difficile sostenere quella connotazione, attribuita a questo termine ignoto di riferimento, con cui la si voleva intendere «come una cosa» non solo «opposta» ma pure estranea (ed estraniante) rispetto «all'*a priori* del soggetto trascendentale».

Gli idealisti hanno tentato molto ingegnosamente di salvaguardare questo «assoluto oggettivo» superando l'opposizione «della cosa in sé», ma hanno dovuto far assorbire questa dimensione «nel soggetto trascendentale» ovvero hanno dovuto rendere l'io «puro» il Soggetto, «l'unico principio esplicativo del fenomeno»: è «l'idealismo assoluto». In questo senso – si pensi a Fichte – si afferma che in ogni giudizio «l'io pone l'io» a partire dall'io che si auto-pone come Io e che op-pone a sé, da sé e in sé, il non-Io (e il non-io)¹⁵.

L'analisi che un realista moderato può avanzare circa il criticismo è molto simile; è nelle soluzioni che emerge la differenza. Da una parte si deve dunque far notare che Kant ha giustamente dedotto «la realtà necessaria della "cosa in sé"» dall'affermazione del fenomeno; dall'altra parte occorre certamente notare che egli non ha poi motivato davvero questa deduzione. Secondo Maréchal, infatti, Kant non è certo estraneo al realismo e per alcuni versi ha compiuto una sorta di concessione persino al razionalismo; il problema nasce dal fatto che l'inevitabile sottotraccia realista rischia di scadere in uno degli estremi che dovevano essere evitati ovvero nella riconfigurazione razionalistica dogmatica.

In effetti non si può allontanare questo rischio all'interno del criticismo. Esso rientra nella filosofia critica almeno per il fatto che proprio Kant ha operato questa deduzione ma non ha

¹⁴ Per un ragguaglio di storia della filosofia si rimanda direttamente a J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 211-219, (Libro IV, Capitolo I) dove Maréchal riassume appunto la questione del "noumeno", della "cosa in sé" e della sua esistenza.

¹⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 475-476 [p. 410].

rilevato il vero «termine medio della sua inferenza» e la sua valenza *analogica*. Che cosa significa? In sostanza la sola dimensione analitica e logico-normativa, considerata per trattare il fenomeno e le rappresentazioni statiche, esplica bene il modo di conoscenza del soggetto ma non dice della dimensione trascendentale che lega e insieme ‘oppone’ soggetto e oggetto o, almeno, non di questa dimensione in senso *forte* e reale.

La dimensione analitica kantiana, dunque, non è compiutamente metafisica nonostante per alcuni aspetti, al di là delle stesse intenzioni dell’autore, miri naturalmente ad esserlo. Proprio questa condizione oscillante ha condotto agli errori e alle lacune da sanare; ciò d’altra parte non significa che tale correzione sia aprioricamente *altra* rispetto al criticismo o, almeno, al criticismo kantiano. L’analitica critica non impedisce di per sé di arrivare ad affermare la realtà di «un *al di là* necessario», sia in senso orizzontale sia in senso verticale, ovvero la realtà di «un *al di là assoluto*»; si tratta di capire che ciò che si oppone al soggetto proprio come realtà – e Realtà – in sé non deve per questo essere considerato alla stregua di un elemento banalmente estraneo e solo pensabile.

In realtà, anzi, nel kantismo la stessa «cosa in sé» viene qualificata al modo determinato di «realtà assoluta *limitante*» rispetto al fenomeno. Chiaramente non si tratta di una connotazione pienamente determinata; tuttavia, nel momento in cui si riconosce che il fenomeno è appunto fenomeno, si ottiene un risultato non indifferente: si afferma che esso non può essere la sola realtà e che per di più non è la realtà in sé. In sostanza si implica l’esistenza di una vera realtà; il fenomeno è manifestazione di questa “vera realtà” e le è quindi connesso ma, allo stesso tempo, non può prenderne il posto. Nel medesimo rilievo, ovvero nel concetto di noumeno, emerge la rinuncia da parte di Kant a definire ulteriormente tale realtà nonostante la necessità di una simile definizione ovvero nonostante la *evidenza* della necessità dell’oltrepassamento. Quando ci riferiamo all’evidenza di una simile necessità, ci riallacciamo a una questione nota: il limite non può essere considerato connotazione di piena autonomia o sussistenza e per lo stesso autore dice già, implicitamente, di un il-limite in cui risiede la sua *ragion d’essere*; in definitiva, e per quanto in termini diversi, la riflessione kantiana circa il condizionato che costringe a porre un *incondizionato* può essere considerata come un’ammissione in questo senso¹⁶.

Ove però non si possa dare una vera intuizione di «ciò che sta al di là» del limite, ovvero di ciò che costituisce una condizione implicita per riconoscere davvero il limite come tale, occorre ammettere un principio formale e dinamico, che possa operare in funzione implicita e vicaria, per spiegare la percezione e la comprensione dell’ente finito (nella sua manifestazione) come ente finito. Occorre insomma individuare un principio che *imiti* l’intuizione dell’essenza e che spieghi la possibilità di superare virtualmente i diversi gradi della finitudine. Infatti il fenomeno testimonia se stesso ma, nello specifico, non rivela da solo la propria limitazione: il fatto di rendersi conto che c’è qualcosa non mi porta (immediatamente) a ri-conoscere la contingenza e la imperfezione, di questo qualcosa, nonostante queste siano caratteristiche strettamente connesse alla fenomenicità.

Se dunque il fenomeno non rivela da se stesso, e come mero dato, il fatto che non può essere tutta la realtà – e nemmeno una *vera* realtà in sé – occorre allora risalire da questo alla

¹⁶ In merito a queste argomentazioni, per comprendere meglio i rilievi sul senso e sullo statuto da riconoscere all’evidenza rispetto alla questione della verità e dell’essere, possiamo ricordare la chiarificazione operata da W. Brugger circa due livelli distinti, per certi versi diversi, ma anche consequenziali e reciproci: il valore di realtà nell’accezione più immediata e il valore metafisico del concetto di essere. Il primo elemento infatti rimanda all’ente nella sua evidenza subitanea: è importante e non è propriamente sottoponibile alla critica, ma rivela l’essere solo onticamente. Il secondo rimanda all’essere dell’ente: è ancora più importante ma si può raggiungere solo per riflessione; di fatto non aggiunge nulla al primo, in senso effettivo, ma rivela l’essere nella sua connotazione più propria ovvero quella ontologica. W. Brugger, *Dynamistische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis*, in *Mélanges*, II, cit., pp. 118-119. D’ora in poi *Dynamistische Erkenntnistheorie*. Una plausibile e non secondaria integrazione può inoltre arrivare da Wingendorf, *Das Dynamische*, cit., pp. 162-172.

sua causa; questo però si traduce in un'esigenza di affermazione oggettiva che supera la stessa fenomenicità. Secondo Maréchal questa affermazione può appunto evidenziare il limite del fenomeno e rendercene pienamente coscienti. In definitiva si tratta di trovare un termine ulteriore, essenziale e non-fenomenico che restituisca la realtà al soggetto e che entri in corrispondenza all'essere spirituale del medesimo ente-soggetto ovvero al fatto di essere un ente capace di infinito e di approssimazione dell'essenza. Per questo genere di motivi, in sintesi, si sostiene che occorre concepire formalmente e *dinamicamente* «il soggetto trascendentale», re-inserendolo nella prospettiva *analogica* e metafisica che porta in ultima istanza al trascendente: Kant «sfiora la metafisica trascendente senza approdarvi»¹⁷.

Torniamo a rimarcare un'osservazione basilare: Kant non ha di certo formulato in questi medesimi termini la sua concezione e tuttavia, allo stesso tempo, ha fondato alcuni passaggi salienti in modo convergente. Inoltre l'istanza di tangenza alla metafisica del trascendente, appena citata, mira a risolvere più che a negare: essa può togliere l'insuperabilità interna al dualismo kantiano, tra fenomeno e noumeno, e può rendere così adeguatamente ragione dei concetti insiti senza arrivare a sostituirli. Il procedimento sul fronte kantiano consistente appunto nel riconoscimento della relatività del fenomeno e nella scoperta del *termine* di riferimento ovvero nella caratterizzazione di questa relatività alla stregua di una relazione a un «"al di là" *oggettivo*». Poi è indubbiamente vero che un tale procedimento può e deve proseguire oltre Kant e considerare l'evidenziazione di «un rapporto all'assoluto» e la proiezione del fenomeno sullo «sfondo» della «realtà in sé»¹⁸.

Perché? Il punto si chiarisce considerando che nella stessa prospettiva critica, almeno se intesa in modo non-riduttivo, emerge la tendenza «*metacritica*» e «*precategoriale*» di una «ragione assoluta» (anche se ancora "amorfa") che non afferma esclusivamente il puro relativo. In altri termini: il fenomeno non risulta in possesso «dell'attualità noumenica», che gli deve corrispondere in modo sotteso, e non rivela immediatamente la realtà in sé consistente ma questa, comunque, viene inaggrabilmente correlata per una necessità della ragione stessa. Il legame fenomeno-cosa (in sé) viene attribuito per necessità logica 'esterna', ma non per un apporto materiale del fenomeno stesso, e questo dovrebbe determinare l'apertura al discorso ontologico; si tratta infatti di capire la modalità e il motivo di questo accadimento, il quale – come abbiamo cercato di dimostrare – si dà sulla base della relazione trascendentale tra l'essere del soggetto e l'essere dell'oggetto.

La «evidenza oggettiva» scolastica che abbiamo sia contrapposto sia correlato a quella criticista, infatti, suppone che il soggetto e l'oggetto siano «*realmente*» collegati attraverso il fenomeno. Tale legame si fonda appunto sull'*analogia*, e quindi sulla proporzione tra le forme, come pure sul correlato dinamismo: questi aspetti fondano la «verità logica» nei nostri giudizi. Mediante il dispiegamento di questa tesi si possono insomma evitare sia il tendenziale platonismo del razionalismo sia il tendenziale «agnosticismo» del kantismo.

In realtà la medesima teoria potrebbe essere di giovamento anche per il confronto con l'empirismo – fronte rispetto al quale, per altro, si è già prospettato più di un raffronto – ma in questo caso l'autore preferisce evitare di tornare a considerarne la posizione (almeno direttamente); il motivo della scelta è da cercare nella confusione tra «rappresentazione brutta» e «rappresentazione oggettiva» che viene ravvisata in questo genere di soluzione. Questa tendenza nascerebbe dall'errata riduzione del concetto stesso di evidenza a evidenza sensibile e inficerebbe il discorso connesso in modo tale da non renderlo facilmente recuperabile¹⁹.

Forse questa opzione scarsamente dialogica nei confronti delle proposte più empiriche potrebbe apparire eccessiva. Prima di additarla come pregiudiziale, però, si dovrebbe considerare anche solo il concetto di forma e, in correlazione, la sua incidenza per l'indagine

¹⁷ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 476-477 [p. 411].

¹⁸ Cfr. *ibi*, p. 477 [p. 411].

¹⁹ Cfr. *ibi*, p. 477, n. 1 [p. 412, n. 6].

in corso. Secondo Maréchal esso è improprio o lacunoso sia nel razionalismo sia nel criticismo, per quanto in modi diversi, ma non è sostanzialmente assente come accade invece nell'empirismo. Infatti il problema che si cerca di risolvere nel criticismo, in definitiva, non è quello costituito da un relativismo materialistico ma è quello rappresentato da un improprio formalismo: è il problema posto da una causa formale che è solo parzialmente riconosciuta ovvero che è deprivata dell'elemento reale.

Ciò si può ben notare in tutta la teoria kantiana, per quanto tale impostazione non sia avulsa da cospicue fluttuazioni. In sintesi: sia la forma considerata solo come forma (logica) sia, in particolare, le rappresentazioni concettuali dell'atto e i rapporti analitici sono di fatto indispensabili; tuttavia essi non possono prospettare completamente l'atto esistenziale cui rimandano, a meno di voler così sostenere – con tutte le difficoltà del caso – una tesi solipsista. La soluzione è individuata da Maréchal appunto in quella ricerca che torna a riflettere metafisicamente sui trascendentali, sulla forma-atto, sul fine e sull'attiva relazione «extrarappresentativa» per trovare i fondamenti dell'evidenza oggettiva.

In altri termini: sarebbe difficile proporre un discorso giustificato sull'evidenza senza riconoscere la «coscienza immediata» (tematizzata o meno) di una *comunicazione*, tra oggetto e soggetto, «per mezzo dello stesso atto» ovvero la «partecipazione» *vitale* del soggetto in quanto attualità all'oggetto in quanto attualità²⁰. Restano certamente dei punti da chiarire e in questo caso non riprendiamo il discorso fondativo ultimo circa la dipendenza di questa partecipazione da una partecipazione più profonda. Consideriamo invece una questione più vicina in merito alla convergenza con il kantismo: l'atto di sicuro non nega l'importanza e la rilevanza della forma e della materia ma è più lontano di queste dalla concezione kantiana, in senso stretto, e potrebbe risultare ancora più alieno.

Che cosa significa? Il punto da chiarire emerge considerando il fatto che è vero sia che A) nell'uomo un tale livello di reciprocità tra soggetto e oggetto è possibile in forza della *spiritualità* della sua forma – elemento che lo rende propriamente *persona* – sia che B) la stessa reciprocità, dal momento che si dà almeno parzialmente in una dimensione umana, non può prescindere del tutto dalla immediatezza sensibile e quindi dalla mediazione materiale della sensibilità. Già questi snodi, che abbiamo affrontato a più riprese, non sono di così immediata acquisizione e composizione; l'attualità, pur variamente affrontata, apparentemente rischia di complicare il discorso.

Il nucleo del processo che porta dal reale all'ideale, tuttavia, deve risiedere nell'incontro tra forme nel senso di incontro tra attualità (*realtà*) e non tra idealità (a prescindere dal reale); questo rilievo trova una piena giustificazione solo nella dottrina dell'*atto d'essere*. L'atto in senso *intensivo* 1) dice di una forma di un certo tipo in quanto pienamente esistente – forma spirituale e sinolica nel caso dell'uomo – con tutte le caratteristiche derivanti e 2) permette di comprendere «la continuità dell'atto» (*azione*) di collegamento sulla base del reale. In effetti senza questa dimensione non si potrebbe definire il rapporto con la causalità esterna e ancora meno la sottesa analogia. Ma proprio la coincidenza di forme analoghe, attraverso l'intenzione/intenzionalità dell'agente, fornisce la base trascendentale di quell'evidenza d'*oggetto* che è veicolata dalla sensibilità e che «l'unione attiva», conoscitiva e volitiva (di soggetto e oggetto) da parte del soggetto stesso porta a coscienza.

Anche in questa occasione abbiamo sottolineato la spiritualità e quindi la *semplicità* formale dell'uomo per un'ulteriore ragione. La peculiare appercezione citata ovvero «la coscienza dell'attualità», nei termini specifici, è possibile solo ad «una facoltà trasparente a se stessa», cioè *auto-trasparente* e capace di – e contraddistinta da – piena riflessione sul proprio atto. In sintesi: solo 1) in forza dell'*analogia*, sia tra ideale e reale sia tra reale e Reale, e 2)

²⁰ Cfr. *ibi*, pp. 477-478 [p. 412].

grazie a questo fattore spirituale della persona si può svelare «l'attualità ontologica» fenomenologicamente recepita.

Si potrebbe sostenere che siamo di fronte a una *rivelazione*: questa forma di scoperta della realtà più profonda da parte del soggetto è infatti da intendersi come possibile in forza della dimensione esperienziale umana ma senza considerare questa nella sua totalità. In altri termini: si tratta di rivelazione perché avviene nella dimensione spirituale, e nel richiamo al trascendente, a un livello tale per cui essa resta relativamente aliena alla sensibilità, di cui pure abbiamo ricordato sia l'immediatezza sia la funzione mediatrice. La sensibilità in effetti *introduce* l'evidenza – particolare che si può e anzi si deve sicuramente concedere all'empirismo – ma non è ciò che *rende* evidente l'oggetto e la sua connessione con il soggetto; questa evidenza viene realizzata solo da una «facoltà immateriale», l'intelletto agente, capace di far emergere la determinazione e la limitazione del rapporto soggetto-oggetto dalla convergenza delle attualità coinvolte.

La scolastica nella sua fase matura e il suo orizzonte realista possono dunque aiutare a superare la problematica posizione kantiana, circa il legame reale-ideale, e così aiutare pure a corroborare e ricalibrare i concetti di spontaneità intellettuale e passività sensibile. A tale proposito rimandiamo ad alcune importanti riflessioni di Melchiorre²¹. Per portare avanti

²¹ Cfr. *ibi*, 2. *L'evidenza della forma e l'evidenza dell'atto*, pp. 472-479 [pp. 407-413]. Una importante osservazione ci viene dalla ricostruzione di Melchiorre a proposito del rapporto tra pensabilità e possibilità. L'introduzione storico-filosofica approntata da Maréchal, a proposito della questione in ambito kantiano, si può trovare in *PdM*, III, cit., pp. 57-60, 211 ss.; l'autore tuttavia riprende il tema in più occasioni e, in particolare, proprio nel *Cahier V*.

Il pensabile «è reso possibile non solo dalle regole della logica, ma anche dalla realtà dei propri contenuti. Questi, a loro volta, non potrebbero darsi senza costituire per se stessi una necessità o senza implicare per rinvio una necessità reale». In fondo Maréchal rileva che lo stesso Kant riconosce la necessità del «*Reale*» rispetto al «*Logico*» e ritiene che nel delinarsi della riflessione kantiana, in definitiva, non vi sia una vera ritrattazione di tale impostazione. Melchiorre riconosce un rilevante aspetto dell'oltrepassamento di Kant proprio nella risoluzione *metafisica* dell'aporia attinente: di fatto vi è un cambiamento nella critica kantiana – rispetto all'assetto classico e alle prime formulazioni – ma esso è più complesso e stratificato di quanto sembri di primo acchito. Tale cambiamento consiste infatti nel venir meno dell'identificazione dell'assoluto di questo rinvio «con l'*Ens realissimum*, con Dio», ovvero nell'asserire l'indeterminabilità della realtà più propria del fondamento, ma avviene a fronte del fatto che, allo stesso tempo, si riconosce comunque una funzione assimilabile a quella del medesimo *Ens realissimum*; questa viene attribuita da Kant alla Realtà in sé in quanto «fondamento per tutti i «contenuti» dei «possibili»». Risulta abbastanza palese che Maréchal, a tal proposito, fa notare spesso che a livello metafisico «il possibile e la pensabilità del possibile, il fenomeno e la relatività del fenomeno esigono il riferimento ad un irrelativo, ad un assoluto» al di là del fatto che Kant ritenga inconoscibile il referente specifico di questa necessaria implicazione della sua argomentazione trascendentale. Melchiorre ricostruisce l'argomentazione del Maréchal lettore di Kant mettendo in luce che, in sostanza, nel kantismo si assiste alla negazione di una metafisica *definita* ma d'altra parte si scopre l'esigenza di una metafisica *in generale*. Cfr. V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 147-148.

Approfittiamo del richiamo a queste argomentazioni per sottolineare che questi rilievi, e altri assimilabili, non sono sempre stati adeguatamente recepiti; questa osservazione vale anche per una certa parte della critica più attenta, per quanto in misura decisamente minore. A tale proposito, per fornire una esemplificazione di posizione teoreticamente non molto distante ma pure non del tutto sovrapponibile, si può pensare a Moretto: questo autore mette bene in luce diversi passaggi essenziali; allo stesso tempo non sembra cogliere appieno il senso di alcuni argomenti – come quello presentato in precedenza – atti a palesare la convergenza, tentata da Maréchal, tra trascendentale classico e trascendentale moderno (si veda a titolo di esempio D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., p. 298).

Nello specifico del confronto con l'analisi proposta da Melchiorre si deve innanzitutto rilevare che essa parte da un dubbio metodico, per delucidare il metodo di Maréchal, a fronte sia della priorità logica sia di quella ontologica. In una simile prospettiva logico-ontologica il dubbio viene superato ed è posto in evidenza il nodo nevralgico dell'analogia; per elaborare la soluzione agli interrogativi della conoscenza si giunge in sostanza alla classica corrispondenza tra il reale e il pensiero, riconosciuta dallo stesso Moretto.

Di fondo dovrebbe risultare abbastanza pacifico riconoscere che, senza queste componenti speculative essenziali, non si potrebbe spiegare la fondatezza del realismo e delle metafisica, di tipo tomista, ovvero l'effettiva relazione essere-verità. Poi si può certo capire il sorgere di perplessità iniziali, per quanto concerne il livello

questo intendimento, tuttavia, occorre ora spiegare meglio l'intrecciarsi di necessità e libertà nel processo conoscitivo; occorre infatti capire come mai la facoltà intellettuale prende coscienza dell'oggetto in modo diretto e si rende invece conto della propria attività, la quale è comunque commisurata alla forma dell'oggetto, in modo non altrettanto diretto.

2. Libertà e necessità nella realtà e nell'operazione intellettuale

2.1. Costruttività e oggettività nell'intelletto

Si è sostenuto a più riprese che l'evidenza della forma, e della stessa «realtà in sé dell'oggetto», ci viene consegnata direttamente – nei limiti dell'umanamente possibile – anche in mancanza di intuizione (logica e ontologica) ed è stato spiegato che questo avviene in virtù dell'*analogia* e della connotazione dell'operazione intellettuale. Questa operazione mentale si basa infatti sulle proporzioni metafisiche, e sulle relazioni trascendentali del reale-intelligibile, e assolve a tale compito in quanto è «costruttiva» e «sintetica». Se non si dessero queste caratteristiche difficilmente si potrebbe spiegare sia la formazione del concetto a fronte – come bene rileva Kant – della necessità di ri-comporre in unità fattori leggermente o fortemente eterogenei sia la stessa libertà del soggetto.

Da una parte infatti «il senso ci pone in rapporto immediato con il reale» e, tuttavia, «non ce lo fa conoscere come reale» – si ferma ad alcuni aspetti superficiali da riunificare – e non rende neppure conto della piena attività dell'ente conoscente. Dall'altra parte l'intelligenza è la sola che può raggiungere il vero reale ma può farlo solo nell'oggetto sensibilmente recepito, il quale, secondo lo stesso criticismo, manca di alcune caratteristiche non secondarie che *compaiono* nell'idea e che, quindi, devono essere introdotte (ma non arbitrariamente) dal soggetto.

Una chiave risolutiva sta nel comprendere che l'intelligenza coglie «il reale come *atto*» in virtù della continuità sia formale sia dinamica tra soggetto e oggetto. Perché è importante? L'intelligenza in quanto atto coincide con la realtà spirituale (atto *primo*), è aperta a tutti gli enti ed esercita (atto *secondo*) una causalità *formale* e insieme *dinamica* relativamente all'oggetto sensibile. In sostanza essa è forma e attività e, dunque, introduce nella rappresentazione, su cui si esercita, qualcosa che 1) non è in possesso della sensibilità, data la connessione del senso alla materia, e allo stesso tempo 2) *appartiene* alla realtà; si pensi per cominciare alla connotazione universale e categoriale.

L'evidenza *oggettiva*, in quanto prodotto di questo concorso di facoltà, non è quindi un mero dato ma «una *costruzione immanente*» che mira all'essenza dell'essere considerato; è tale almeno nel senso che è formata da dati e da un principio «*a priori*» universalizzante e

procedurale, e la volontà di discernere al meglio il significato del rilievo riconosciuto all'*a priori*; con la precedenti precisazioni argomentative, tuttavia, queste perplessità si possono risolvere. Nel momento in cui viene avvistata da Moretto una problematica contrapposizione tra il lato del «giudizio» e quello della «sintesi», per presentare quello che si può arrivare a indicare come un superamento di Kant con «un passaggio dal tono anselmiano», occorre quindi muovere alcune puntualizzazioni: il modo di intendere alcuni richiami ad Anselmo è chiaramente connesso al modo di interpretare l'*a priori*, di cui abbiamo trattato a più riprese, senza per questo implicare un apriorismo. Abbiamo inoltre ricordato che, in sintesi, già Tommaso non criticava tanto l'*a priori* in sé (anzi), nella teoria anselmiana, quanto la pretesa autosufficienza di questo; in modo simile, ma sul fronte opposto, egli criticava pure l'illusione di un'esperienza pura ed esaustiva.

Viene pertanto naturale contrapporre e cercare di integrare, in un orizzonte tomista, l'idea-limite nel senso antico e l'idea-limite nel senso moderno; in questo senso Maréchal propone la sua dottrina come richiamo dell'*a priori* ontologico pur criticando il ragionamento di Anselmo. Così lo stesso Maréchal porta effettivamente avanti quel concetto di intelligibilità, sottolineato da Melchiorre, secondo cui «l'*intelligibile* e il *reale* coincidono» senza per questo arrivare ad alcune banali derive idealistiche; si tratta di comprendere che lo stesso reale costituisce la basilare condizione di possibilità del pensiero, inteso come pensiero della realtà, e quindi anche del fenomeno.

categorizzante. Si badi: questa sintesi comporta anche una volontà, prima trascendentale e poi propriamente libera, ma non indica affatto una costruzione anti-oggettivante, come potrebbe essere una somma più o meno arbitraria di aspetti; quest'ultima si prospetterebbe come pseudo-spiegazione se da una parte si seguisse uno schema ignoto di ricostruzione e dall'altra parte si ignorasse l'*analoga* dell'essere. In sostanza la ri-costruzione dell'essenza ideale dell'oggetto reale è soggettiva e libera, ma non di meno è *davvero* oggettiva: essa avviene nel soggetto e per il soggetto ma *non* può avvenire a prescindere dal collegamento tra il pensiero e il reale. Essa anzi presuppone la *relazione trascendentale* come condizione necessaria²².

Alle varie obiezioni più o meno ockhamistiche – con questo riferimento intendiamo rifarci al famoso rasoio di Ockham – le quali oppongono a questa risposta basata sull'atto e l'immaterialità, ritenuta troppo complessa, la semplicità (apparente) di una soluzione riposta nella sola esperienza sensibile, si può rispondere rimarcando i motivi della discriminante tra il realismo moderato e il relativismo soggettivistico.

Questa discriminante emerge abbastanza bene nel momento in cui si nota che il termine dell'intellezione, quello che Maréchal indica come universale «in actu», rappresenta l'oggetto esterno ma non se considerato come “tale e quale” né se ci si attesta e ferma alla sua semplice *apparenza*. Il punto focale emerge già con forza: non si può non riconoscere almeno la distinzione tra «modus mentis» e «modus rei» – il modo d'essere reale della cosa non è immediatamente il suo modo di essere pensata – e questa già importante distinzione, a sua volta, non può non essere rapportata al suo asse implicito ovvero alla più generale distinzione tra ente ideale ed ente reale. L'autore ricorre agli argomenti di Tommaso d'Aquino, il quale in effetti sottolinea che l'oggetto dell'astrazione non può essere intelligibile, «in atto», «se non nell'immanenza del pensiero»: l'oggetto nella sua realtà, *analoga*, è trascendentalmente connesso all'oggetto ideale, e per questo è *intelligibile*, ma esiste nella sua individualità *sostanziale* e proprio per questo è intelligibile (e astraibile) «in potenza».

In termini inversi: se è vero che l'«oggetto immanente» deve essere necessariamente connesso all'«oggetto conosciuto» o, meglio, «significato» perché vi sia oggettività, ciò tuttavia non significa che questi oggetti si possano per ciò stesso sovrapporre in modo pieno a livello logico-ontologico (soprattutto nella riduzione alla percezione sensibile). Nello stesso idealismo un simile presupposto comporterebbe dei problemi e ciò vale a maggior ragione in una prospettiva teoretica realista. Si consideri poi l'intelligenza umana in quanto discorsiva: nello specifico l'oggetto immanente è autenticamente «conosciuto soltanto con la riflessione» e quindi costituisce «la condizione prossima (*id quo*)» e «non l'oggetto primitivo (*id quod*)». Proprio tale oggetto immanente è quindi da intendersi come «sintetico» o liberamente *costruito* – con le dovute differenze – sia per Aristotele sia per Tommaso d'Aquino sia per Kant. Nell'assimilazione sensitivo-razionale l'intellezione compone (sintetizza) i dati in virtù dell'astrazione e della verità logica, che *non* deve però essere intesa come verità solo logica, mentre la coscienza sopraggiunge in modo “intuitivo” e analitico per portare ad effettiva attuazione la conoscenza della verità.

Nel corso della trattazione dei capitoli precedenti, però, si è sempre cercato di evitare anche una incomprensione potenzialmente connessa. Contro un'eventuale lettura in cui questi passaggi argomentativi vengano interpretati come una (impropria) limitazione del valore intrinseco di questo oggetto ideale *ricostruito*, a fronte del reale sostanziale *sotteso*, risulta opportuno tornare a ricordare ciò che dischiude il logos nell'uomo ovvero la base soggettiva dell'oggettività intellettuale: si tratta della intelligenza (intelletto agente) come capacità di infinito e di totalità propria del soggetto umano in quanto persona. Che cosa significa?

Per una forma di completezza distinguiamo tra due casi. 1) Intendendo «oggetto conosciuto» come «totalità della conoscenza», raccolta nella sintesi interna al soggetto,

²² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 479-480 [p. 414].

dovrebbe risultare chiaro che «l'ampiezza» di tale oggetto «si estenderà al di là» di quel normale oggetto reale e originale, l'esperito, che costituirà semmai «il primo termine cosciente». Questo dice della potenzialità onnicomprensiva dell'intelletto, rispetto al reale, oltre che della libertà di attuazione del rapporto essere-verità nel soggetto. 2) Nel caso che con «oggetto conosciuto» si intenda invece proprio «il primo termine», l'oggetto appunto 'appreso' dall'atto conoscitivo, allora si dovrà identificarlo con l'oggetto 'sensibile' ma non in un senso superficiale o meramente materialistico o banalmente sensistico: questo oggetto A) viene effettivamente offerto attraverso i sensi ma insieme B) è colto e «posto *oggettivamente*» attraverso «un *universale*», anche se questo livello di astrazione rispetto all'essenza non risulta immediatamente distinguibile dalla rappresentazione in cui si situa²³.

In sostanza i connotati dell'intelligibile in atto lo distinguono dall'intelligibile in potenza, almeno in quanto l'intelligibile in potenza rappresenta la realtà in atto, ma non possono non connettere l'atto, in modo oggettivo e trascendentale, sia alla potenza sia soprattutto all'atto sotteso alla potenza; essi portano a configurare la questione dell'evidenza tra libertà e necessità in questa dimensione importante e specifica.

Si può anzi provare a riassumere «l'apprensione diretta dell'oggetto» da questa prospettiva. 1) Il termine immanente «è immateriale e universale» a fronte del termine esterno che è concreto (e generalmente materiale) e individuo. 2) Tale termine immanente «rappresenta oggettivamente» i «caratteri "assoluti"», qui intesi come caratteri (universali) di una «natura non-individuata», e questi non sono «*in quanto tali*» suscettibili di significazione completa ma non sono nemmeno contrari ad essa; nella predicazione essi «*potrebbero* acquisire» tale 'significato' o nel senso di modo *reale* del soggetto o anche come essenza *reale* e, diciamo così, «"contratta" in individui». 3) Nell'intellezione *diretta* «l'unica determinazione oggettiva prossima» di tale «natura "assoluta"» è rappresentata dalla continuità con il fantasma, nel quale essa viene proietta e trova una riconversione alla concretezza.

L'atto diretto di intellesione quindi coglie la *quiddità* attraverso l'astrattezza – è *oggettivo* ma non nello stesso senso dell'oggetto – e tuttavia questo comporta la costante *riflessione* verso l'immagine, e verso il concreto, in virtù della quale «l'universale si singolarizza nel nostro pensiero»; vi è connessione con la sensibilità senza che vi sia totale dipendenza da essa e inoltre è garantita libertà d'azione perché non vi è una costrizione rispetto alla passività del senso. Chiarito questo, dovrebbe risultare leggermente più fruibile in quale senso per l'uomo – ente intelligente in cui la sensibilità si associa all'intelligenza – il primo oggetto vero e proprio della conoscenza non può che essere l'*oggetto fisico*, nella sua individualità, rispetto alla quale si operano i diversi gradi dell'astrazione e verso il quale si ritorna attraverso il fantasma²⁴.

«L'intellezione diretta» in quanto tale, in definitiva, non può che fornire e desiderare «un *oggetto fisico*», la "materialità" dell'oggetto immanente, mentre spetta alle astrazioni analizzate e alla riflessione il cogliere l'ulteriorità, sottesa al contenuto diretto, per indirizzare l'intellezione a un fine sempre più in linea con la stessa intelligenza ovvero a un oggetto-fine immateriale. In questo caso non si può più parlare di una acquisizione diretta: si tratta di un processo di 'approssimazione' all'essenza e proprio alla successione per via riflessiva si deve l'emergere del vero «*oggetto metafisico*»; questo si dà nella configurazione degli «aspetti trascendentali» – essere, (uno,) vero e buono – e poi nella considerazione dell'universale non solo in quanto universale ma «*in re*». Ove non si escluda in modo pregiudiziale o programmatico l'analisi metafisica, si dovrebbe giungere a una simile conclusione.

Certo, una volta giunti a questo punto, è normale che riemergano alcuni dubbi ricordati in precedenza circa la possibilità di conciliare, a livello gnoseologico, *costruttività* e oggettività

²³ Cfr. *ibi*, pp. 480-482 [pp. 415-416].

²⁴ Cfr. *ibi*, p. 482, n. 1 [p. 416, n. 8].

e, a livello ontologico, immanenza mentale e realtà oggettiva. Se nella fase diretta dell'intellezione l'oggetto viene in un certo senso *intuito*, ovvero reso "attualmente" conoscibile nella «immediatezza vitale universalizzante», esso resta in sospeso rispetto alle altre astrazioni, e alla riflessione, e il soggetto dunque non procede oltre il contenuto qualitativo sensibile. Nella riflessione invece non si ha immediatezza ma il soggetto è libero e l'oggetto è davvero conosciuto e desiderato: esso viene riconsiderato sia in sé sia rispetto alla «operazione soggettiva» e, in questa prospettiva, può rivelare quei caratteri che sono 'nascosti' nella realtà concreta e vengono esplicitati e assunti nell'immanenza del pensiero.

Anzi, la questione problematica dell'evidenza è stata riscontrata proprio nella necessità di determinare l'oggettività di questi caratteri a fronte della loro conoscenza mediata. La chiave speculativa *analogica* e logico-ontologica, che abbiamo teorizzato seguendo Maréchal, ci ha permesso di compiere un passaggio forte: notare che la coscienza «degli attributi intelligibili» oggettivi si configura, per una sorta di «contraccolpo *logico*», come «manifestazione» di «caratteri metaempirici» e «correlativi» nell'oggetto reale, i quali non emergono però dalla concretezza materiale. Ma come dovrebbe avvenire più nello specifico?

Si consideri prima di tutto quanto detto circa l'oggetto reale di partenza. «Tutto ciò» che si presenta come «atto» – sia nell'azione intellettuale (atto secondo) e quindi nel modo dell'assimilazione sia nell'oggetto conoscibile (atto primo) – rivela necessariamente una potenza corrispondente, per la *successione* potenza-atto, ma questa rimanda poi a una certa attualità per il principio del *primato* dell'atto. In altri termini: se A) vi è una successione e B) l'atto indica l'essere e la potenza il non-essere, allora C) dobbiamo concludere sia che «ciò che l'oggetto immanente è *in atto*, l'oggetto esterno lo è», nella linea logico-ontologica generale, «*in potenza*» sia che per altro verso, e nello specifico ontologico, occorrono un soggetto conoscente in potenza (intelletto possibile) e in atto (intelletto agente) e un oggetto che è conoscibile in potenza in quanto esistente in atto.

Nella riflessione infatti «l'oggetto immanente è percepito» come determinazione-«limitazione del soggetto», come *arricchimento* che è *altro* rispetto al medesimo soggetto, e quindi come un'ulteriore attualità di «intelligibile»-vero, e poi di «appetibile»-bene, nonché naturalmente «come universale» (a seconda dell'aspetto qualitativo); ciò porta alla correlativa concezione dell'oggetto esterno «come *essere*» in generale – «limitante» e oppositivo rispetto al pensiero o quantomeno «come «qualche cosa» in sé» – e poi come attualità che fonda la potenzialità del «vero», cioè dell'«*intelligibile*», e pure dell'«*appetibile*» e in definitiva di quell'«*universale*» che veicola la nostra conoscenza²⁵.

In sintesi, la metafisica ci permette di tematizzare la riflessione sulla realtà attraverso l'*analogia* e la riflessione sulla conoscenza diretta. Essa ci rivela quanto è «contenuto logicamente», nella «*potenzialità*» (rispetto all'ideale) «differenziata» che si basa sull'attualità dell'oggetto reale e nella «gerarchia inversa e proporzionale» delle attuazioni soggettive: conosciamo l'essere in forza del vero e poi del bene e veniamo attratti verso il bene e poi verso il vero fino all'essere; la persona infatti cerca il suo fine nella verità e si muove verso il bene che attrae e che, in seguito, è scelto consapevolmente.

Su questa base si può arrivare ad affermare che il soggetto, a livello intelligibile e nella misura in cui 'costruisce' l'oggetto, diventa «l'*elemento rivelatore* dell'oggetto» che pure gli si presenta fisicamente come "dato". L'intelligibile infatti è "sperimentato" attraverso i sensi, al livello umano dell'intelligenza, ma si configura comunque in virtù delle esigenze logiche del pensiero: l'intelligenza rileva l'esistenza concreta e mentre la riconduce alla «catena logica di rapporti necessari», a partire dal primo principio, la riconosce come intelligibile-e-desiderabile e progressivamente ne riconosce pure la contingenza e il rimando a una ulteriorità (trascendente). La connotazione metafisica della realtà emerge dunque dallo stesso

²⁵ Cfr. *ibi*, pp. 482-483 [pp. 416-417].

divenire materiale e dal divenire intellettuale, se considerati riflessivamente, grazie all'*analogia* dell'essere e alle affinità tra l'attualità reale dell'oggetto e «l'attualità intelligibile del soggetto».

In altri termini: si può affermare che la *potenzialità* nel senso di intelligibilità, nell'oggetto sensibile, si presenta come «misura della realtà metafisica» – una realtà è infatti conoscibile nella misura in cui è (esistente) – e si rivela per correlazione all'attualità dell'intelligibilità e cioè, in sostanza, all'idea effettiva dell'oggetto attuata dall'intelletto agente. Che cosa significa? Nella misura in cui un ente è, cioè è in atto, è anche intelligibile o meglio è intelligibile in potenza; quando l'intelligibilità viene attuata, grazie all'intelletto attivo del soggetto, allora si ha il concetto e, in quanto intelligibile in atto, rivela quella che è la sua potenza e, quindi, la realtà da cui deriva e il livello ontologico. Tale “rivelazione” infatti avviene solo nella misura in cui si produce il completamento dell'atto conoscitivo (prima virtuale) del soggetto intellettuale. Inoltre il ricorrente richiamo analogico, nel quale abbiamo visto congiungersi conoscibilità ed esistenza, ancora una volta ci pone di fronte alla necessità di trovare un fondamento metafisico, e cioè sia logico sia ontologico, a questa proporzione; per la precisione si tratta di capire che da questo livello ontologico, orizzontale e limitato, ci si può – e ci si deve – poi muovere per un guadagno ulteriore: ci si deve volgere verso le «condizioni metafisiche ultime» e «trascendenti».

Le modalità di questo superamento possono certo essere trovate a partire dallo stesso orizzonte teoretico, come abbiamo chiarito e appena richiamato, e a tal fine si possono opportunamente considerare per l'appunto le *vie* dei poli (dialettici) nella loro complementarità: la via del soggetto e quella dell'oggetto. Da una parte si ha «la via delle implicazioni logiche di un atto immateriale» – si parte da un atto che non è atto puro e totale ma è capace di infinito e continua ad attuare la sua essenza – e dall'altra si ha «la via dei presupposti logici»-ontologici, dove di cerca di spiegare l'attualità sottesa alla potenzialità (dell'intellezione) ed emergente dal «"dato" qualitativo».

La chiave specifica di queste declinazioni si può naturalmente (ri)trovare, come abbiamo mostrato in più occasioni seguendo Maréchal, nella dottrina della «priorità dell'atto»: ove in un atto si dia almeno un minimo collegamento alla potenza, occorre trovare un atto antecedente o superiore, per spiegarlo, fino ad arrivare a un atto privo di limitazioni. Questa priorità porta in sostanza a riconoscere la necessità di un atto, *analogo* e «proporzionato», per spiegare la «mozione» («progressiva o privativa») tra potenza e atto.

Dando per acquisito il processo in termini generali, però, è lecito chiedersi come questo si articoli nel caso specifico. Data la potenzialità intrinseca all'essenza per come è normalmente intesa rispetto all'essere in atto – essenza come comprensiva del poter-essere e come limitazione dell'atto d'essere – sia l'essenza-soggetto sia l'essenza-oggetto possono e debbono essere spiegate in forza di qualcosa che non abbia lo stesso limite ovvero che non abbia la potenzialità. La potenza sottesa alla conoscenza deve essere naturalmente ricollegata all'attualità e ciò deve valere sia sul piano della logica sia, soprattutto, su quello dell'essere; in altri termini questo significa che, per spiegare “che cosa è” un'idea, occorre comprendere come nasca l'idea stessa e l'indagine alla fine porta a interrogarsi su come eventualmente si origini la realtà di cui è idea. Questa realtà che diventa per astrazione oggetto mentale, infatti, potrebbe essere contraddistinta a sua volta dalla potenza e per quanto possa spiegare il concetto come sua causa prossima (*causa fiendi*) non potrebbe spiegare il medesimo concetto come causa profonda (*causa essendi*); occorre allora giungere alla «attualità somma», ultima e «infinitamente semplice» della «Causa prima». La conclusione è la scoperta dell'Atto puro e del fatto che questa Realtà è l'Essere ed è Creatore: Dio crea l'attualità appunto secondo «la

linea dell'*intelligenza*» (soggetto in senso «trascendentale») e «dell'*intelligibile*» (oggetto in senso trascendentale)²⁶.

Comunque, al di là degli ulteriori approfondimenti di questo argomento, dovrebbero risultare abbastanza chiari alcuni elementi: 1) la conoscenza deve costituirsi secondo un impianto *realista* sia critico sia metafisico; 2) con questa premessa essa potrà riuscire a conciliare la «costruttività» e la libertà dell'intelligenza umana, e «il carattere «sintetico» del suo prodotto», con «l'oggettività» dell'intelletto. In assenza di una vera «intuizione diretta dell'essenza», ma a fronte di una effettiva capacità di oggettivazione, occorre anzi riconoscere che l'intelletto deve basarsi proprio sull'intreccio dei due fattori emersi: una peculiare spontaneità e, nei termini più volte ricordati, il piano trascendentale. Questo permette di portare a coscienza «la struttura e le relazioni metafisiche» fondamentali del reale²⁷.

Dai rilievi che abbiamo riportato dovrebbe risultare conseguenziale che la questione dell'evidenza come pure quella della libertà e della necessità, sempre nella conoscenza, si risolvono nel riconoscimento della medesima oggettività come oggettività sintetica. Certo, questa a sua volta richiede una comprensione della vera passività e della vera attività del soggetto – quanto l'uomo recepisce? quanto ricostruisce? – e, in particolare, del ruolo dell'a priori in senso logico-ontologico. Affermiamo quindi che la dinamica della costruzione intellettuale non può che configurarsi come «una *sintesi a priori*», come ha bene indicato Kant, ma a fronte di un profondo *logos* che lega pensiero e realtà. Come altri termini correlati e più generali – ad esempio «*evidenza*», «*intuizione*» ed «*essere*» – anche questa espressione in effetti ha una storia articolata. Abbiamo anzi visto che richiede cautela nell'utilizzo.

Per capire la sfumatura cercata, secondo Maréchal, tale sintesi può per certi versi essere avvicinata alla «*abstractio totalis*», di Tommaso d'Aquino, la quale esprime una condizione specifica ma comprende tre diversi gradi «dell'attività oggettiva del nostro spirito». Di questa astrazione abbiamo già discusso anche in occasione dei ragguagli sugli universalis; tuttavia, per comprendere le implicazioni di questa 'traduzione' nella concettualità e nella terminologia scolastiche, occorre ripercorrere alcune delle tappe che ci portano a riconoscere tale astrazione. Inoltre, per evitare alcune deviazioni interpretative circa simili argomentazioni, risulta utile seguire Maréchal e provare a rispondere direttamente alle due domande più naturali e (forse) scontate, ma nondimeno importanti e immediatamente connesse, in forza delle conoscenze che abbiamo guadagnato.

Prima domanda: concesso che sia dia una *sintesi*, di che cosa è sintesi?

Seconda domanda: concesso che tale sintesi sia *a priori*, rispetto a che cosa lo è?

Per quello che ci riguarda in questa circostanza, si possono presentare delle risposte relativamente essenziali.

²⁶ Questo discorso si intreccia naturalmente con uno dei problemi posti dal noumeno e dall'incondizionato in Kant. Tale problema compare in peculiari termini metafisici e tomisti nella particolare discussione di Maréchal con M. É. Le Roy. In prima istanza occorre confrontarsi con il fatto che gli asserti, nella loro immaterialità, possono risultare parzialmente indeterminati in quanto incompleti: abbisognano di un completamento (il fantasma) che li rapporti di ritorno al concreto. Ma allora, in seconda battuta, ci si deve inevitabilmente interrogare circa il valore di quel principio che, per quanto sia in sé l'apice e la ragione stessa della determinazione, trascende ogni determinazione (immanente) e, così, sfugge in modo radicale alla rappresentabilità. In altri termini: un assoluto predicato soltanto come una «ipotesi esplicativa» di certo non equivale a una mera «congettura» e tuttavia rischia di 'restare' un'astrazione nella sua fattuale innominabilità. L'autore risponde in forza dell'eredità speculativa scolastica ovvero del superamento dell'esperienza mediante la riflessione sui principi stessi del pensiero e della realtà; egli risale a Dio in quanto Causa ed Essere puro e, in queste connotazioni, scopre Dio come Persona, come Trinità, e come Sapienza, Amore e Bontà. La dizione *analogica* alla fine risulta la chiave di volta risolutiva e, nel suo rimandare alla proporzione ontologica, permette di sostenere il darsi di una evidenza dell'Essere stesso, per noi implicita e da scoprire, senza ricorrere a teorie innatistiche. J. Maréchal, *Le problème de Dieu*, cit., pp. 143-144.

²⁷ Cfr. *ibi*, 3. *Costruttività e oggettività dell'operazione intellettuale. A. Sintesi e coscienza*, pp. 479-485 [pp. 414-418].

Rispondiamo alla prima domanda. La sintesi *autentica* è stata individuata nella «unio» tomista in quanto «unione di una facoltà operativa» (e passiva) del soggetto con l'oggetto; questo è considerato da una parte nel suo aspetto «materiale» e dall'altra parte secondo quelle determinazioni proprie che costituiscono un «oggetto formale». Si ponga attenzione al fatto che, in una proposizione giudicativa, la condizione materiale può indicare l'individualità (frammentata nei dati) e la condizione formale allora indicherà la connotazione essenziale. Gli stessi «oggetti formali» in sostanza vengono a rappresentare i vari «gradi di unificazione» degli «oggetti materiali». Tale sintesi è quindi un'unità *intenzionale*, formale e dinamica, ed è in tale dimensione unitaria, trascendentale e progressiva che viene prodotto «l'oggetto immanente»; esso è il conoscibile «*in actu*» ma questo non significa che lo stesso conoscibile, il quale non è l'oggetto reale e nemmeno una sua banale traccia, sia da subito quello che si intende come oggetto (ideale) in senso pieno. Infatti il conoscibile attuato in prima battuta è distinto da quello attuato in ultima, cui pure è connesso; all'inizio esso è attuato A) come «mezzo» («*id quo*») ma non necessariamente come «oggetto» («*id quod*») della conoscenza – si pensi alla questione della specie intelligibile – e solo successivamente B) «diventa» in modo autentico l'oggetto conosciuto, in virtù della riflessione e della riconversione dall'universale all'individuale, e C) ci permette di capire sia il suo legame con la realtà sia il fatto che non possiede esattamente «lo stesso modo [...] dell'oggetto esterno». La questione della sintesi ci fa così tornare all'astrazione e al discorso circa il *modus mentis* e il suo non essere necessariamente identico al *modus rei*²⁸.

Rispondiamo alla seconda domanda. L'*a priori* è naturalmente tale, in prima battuta, rispetto a un termine dato che si configuri a posteriori e che non possieda tutti i caratteri richiesti per spiegare un evento o un fenomeno della realtà. Per capirne però la portata abbiamo dimostrato in varie forme argomentative la sua valenza logico-ontologica: da una parte non si può negare la necessità di un termine a posteriori e dall'altra parte, pena l'insensatezza del pensiero stesso, non si può obliare l'*a priori* o andarne alla ricerca all'infinito. Nel caso della sintesi a priori in questione si tratta di tornare a cogliere correttamente, di volta in volta, la circolarità virtuosa tra i due elementi. La «attività specifica e necessaria della facoltà» conoscitiva, o meglio «l'oggetto formale della facoltà» stessa, è «razionalmente preliminare» al dato assimilato, in particolare se questo dato è considerato nella sua contingenza, e proprio questa peculiare «priorità» dell'intelletto rende possibile la ricezione e l'unificazione «del contenuto empirico». In altri termini: senza oggetto reale e senza oggetto ideale non ci sarebbe possibilità di conoscenza ma una simile osservazione, per ragioni correlate, vale analogamente se ci riferiamo al soggetto. La questione dell'*a priori* ci pone di fronte al fatto che, per il darsi di un oggetto ideale, vi deve certamente essere un oggetto reale sotteso, considerato inizialmente per la sua materialità, ma vi deve essere pure un soggetto capace di rendere presente a sé questo oggetto nella sua essenza ovvero astraendo attraverso le – e al di là delle – molteplicità sensibili.

Partendo da questa ultima risposta, risulta però inevitabile fornire qualche altro dettaglio e ricapitolare qualche altro passaggio teoretico dell'autore. Ricordiamo innanzitutto che sul fronte soggettivo dell'accezione dell'*a priori*, che abbiamo appena delineato, possiamo ravvisare con una certa tranquillità una conformità con il significato che l'*a priori* ha in Kant e nella sua concezione della sintesi a priori; la differenza sorge semmai quando ci si sposta sul fronte oggettivo, a partire già dalla dimensione gnoseologica, ma soprattutto quando entra inevitabilmente in gioco la metafisica²⁹.

Ora non richiameremo tutte le somiglianze e le dissomiglianze, ma approfondiremo almeno la precedente constatazione essenziale per fornire un'idea di un minimo comune denominatore critico-metafisico: senza *a priori* semplicemente non vi sarebbe possibilità di

²⁸ Cfr. *ibi*, pp. 485-486 [pp. 418-419].

²⁹ Cfr. *ibi*, p. 486, n. 1 [p. 420, n. 9].

pensiero, almeno nella misura in cui si riconosce che A) il medesimo pensiero è contraddistinto da necessità e universalità e che B) queste caratteristiche non possono derivare dall'esperienza nella sua componente sensibile e pertanto richiedono una capacità astrattiva.

L'apriorità intesa come «anteriorità razionale», emergente dall'oggetto formale rispetto agli oggetti materiali, comporta poi quello che si riscontra nella «analisi del *concetto oggettivo*»: ci si rivelano «tanti *a priori*» quante sono le facoltà che elaborano tale concetto. L'analisi in questione è il procedimento di individuazione della struttura, logica e necessaria, dell'oggetto e in definitiva ci rivela che anche 'a prescindere' dal valore oggettivo dell'*a priori* – per così dire – resta il fatto che «l'operazione di un'intelligenza discorsiva», che «non pre-contiene» davvero la materialità, deve essere comunque «una sintesi *a priori*».

Certo, se si identificasse surrettiziamente l'apriorità con la soggettività arbitraria, allora non si darebbe una vera convergenza con l'oggettività. Tuttavia abbiamo reiteratamente mostrato che da una parte non appare essere questo il presupposto kantiano e che dall'altra parte l'autentico *a priori*, che pure comporta la «spontaneità del soggetto», è già sempre trascendentalmente connesso con la realtà ed è quindi oggettivo. Per riassumere il concetto si può affermare che il prodotto dell'esperienza «partecipa», su base *analogica* e in modo complementare, sia «delle proprietà del soggetto» sia «di quelle dell'oggetto». Che cosa significa? L'*a priori* della sintesi, per essere non solo forma di conoscenza ma forma di conoscenza oggettiva, deve essere innanzitutto relativo alla forma e (attraverso questa) alla materia nella loro realtà: proprio questo collegamento apriorico e trascendentale tra forme (sinoliche), per quanto limitatamente, permette di rivelare e approssimare l'oggetto in sé. Quando poi si passa alla considerazione della formalità e della finalità dell'assimilazione emerge in modo anche più completo la dimensione metafisica di tale *a priori* oggettivante e rivelante.

Naturalmente secondo Maréchal, quando si arriva a questo punto, non può che porsi il problema della parziale confutazione del kantismo. In sostanza non può darsi una piena accettazione dei giudizi sintetici *a priori* secondo le pure indicazioni kantiane, almeno nella misura in cui dal criticismo emergono una ridotta valenza *analogica* e una difficile relazione di ideale e reale. In definitiva siamo di fronte al noto discorso per cui il kantismo non è giustificabile nella misura in cui tali giudizi vengono nettamente distaccati da una dimensione autenticamente metafisica. Kant inoltre tende a separare (in parte) l'oggetto dell'Analitica da quello della Dialettica – nello stesso concetto di trascendentale affiorano di volta in volta sfumature diverse³⁰ – e per di più ravvisa l'impossibilità di una giustificazione oggettiva di alcuni giudizi che sono pur sempre sintetici *a priori*.

Data la rilevanza anche di questo punto, in ordine all'espressione del rapporto essere-verità, secondo Maréchal è opportuno apportare ancora qualche precisazione. I giudizi kantianamente giustificabili sono quelli «determinanti», «costitutivi» dell'esperienza, cioè i giudizi (già) «impliciti», essenziali alla pre-coscienza «dell'oggetto concettuale immanente»; essi sono l'espressione della necessità *oggettiva* – che però presupporrebbe un legame trascendentale forte – e, una volta esplicitati, permettono di connotare e configurare «l'analisi strutturale di quella sintesi apprensiva che è «l'oggetto della coscienza»». I giudizi che invece non possono essere giustificati sono quelli «riflettenti», «regolatori», cioè i giudizi che per alcuni versi trascendono l'intelletto o, meglio, «aggiungono» effettivamente qualcosa di

³⁰ In merito a questa complessa e delicata questione ci valiamo anche di un'analisi storica operata da Gideon sui diversi significati del concetto di trascendentale in Kant; in realtà la ricognizione viene operata sulla sola *Critica della Ragion pura* e, tuttavia, permette di individuare tredici sfumature diverse. A Gideon, *Der Begriff Transcendental in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Buchgesellschaft, Darmstadt 1977; ora Nabu Press 2012. Al di là della specificità di una simile ricerca, occorre almeno riconoscere che si danno almeno due sensi di diversa caratura: vi è il riferimento ai concetti puri come condizioni di pensabilità/possibilità di un oggetto; vi è poi il riferimento alla cosa in sé, al noumeno, e questo si trova soprattutto nella Dialettica.

particolare nel concetto: essi collegano «un concetto all'altro» in virtù «di una necessità *soggettiva*» – attenzione: è comunque una necessità naturale e razionale – senza imporre direttamente questa verità della sintesi come «condizione interna di possibilità di *ogni* oggetto pensabile». Secondo Kant la negazione di questi ultimi non comporta necessariamente la negazione dell'intelligibilità³¹.

Questo momento della confutazione del kantismo non può non riguardare appunto tale diversità tra giudizi. Il primo di questi due generi, almeno in determinate condizioni, può effettivamente configurarsi come parte di una generale concezione della «sintesi *a priori*» convergente con la dottrina aristotelica e tomista: rimanda al «*fieri* immanente dell'oggetto», al suo presentarsi alla coscienza in forza della struttura trascendentale. Per il giudizio riflettente – soprattutto per il fatto che Kant cerca problematicamente di farvi rientrare tutti gli assiomi metafisici – è invece opportuno operare da subito qualche rilievo distintivo. 1) In accordo con Kant, ma in modo condizionale, si deve riconoscere un fatto: se l'oggettività di un'affermazione può venire ammessa solo in presenza di un dato diretto – ovvero non in forza di un più generale apporto a posteriori – allora si capisce la non ammissibilità di un pieno «valore *oggettivo*» dei giudizi in questione; in effetti basta considerare sia che da una parte non vi è un apporto intuitivo o sensibile vero e proprio, o almeno non in senso diretto, sia che dall'altra parte non si dà una deducibilità analitica del legame tra il soggetto del giudizio e il predicato del medesimo giudizio ovvero non si è di fronte a una necessità immediata; questo non significa che non vi sia necessità, ma semplicemente che questa non può darsi come evidenza. 2) In disaccordo con Kant si deve però notare che «gli assiomi della metafisica propriamente detta», e quindi «dell'ontologia» del «trascendente», rientrano nel caso della indeducibilità che connota questo genere di giudizio solo accettando i termini della condizione prima indicata, la quale è passibile di critica: non ripercorreremo qui le varie ragioni riportate nel corso della ricerca, ma sintetizziamo notando che tale presa di posizione può essere sottoposta all'obiezione di aver pregiudizialmente separato la sfera noumenica, cioè l'ambito dell'essenza in sé, dalla conoscenza scientifica.

Infatti abbiamo già portato diversi motivi a sostegno e nel capitolo successivo proveremo a mostrare ciò attraverso specifiche proposizioni trascendentali. Comunque, tenendoci alla sintesi, si tratta di arrivare a constatare la possibilità di una deduzione particolare, e ulteriore, ovvero la necessità di un passaggio ritenuto impossibile nel criticismo. La conclusione è ormai nota: si può e si deve riconoscere che la valenza *analogica* e il rapporto all'«assoluto *trascendente*» sono condizioni sia implicite – il vero a priori, d'altronde, non può essere direttamente deducibile – sia costitutive «di ogni concetto oggettivo»; esse sono dunque logicamente implicate dall'apprensione. In termini operativi si potrebbe usare un'espressione ad effetto e affermare che la «ragione trascendente» deve essere intesa non in *concorrenza* ma in *complementarità* con l'intelletto nello spiegare le cause della conoscenza.

Naturalmente, stante questo argomento, può sorgere un'obiezione: è davvero possibile parlare di questa deduzione *indiretta* di carattere *metaempirico* partendo semplicemente dal soggetto? Certo, se il soggetto fosse inteso solo come funzione, non si potrebbe dare questa possibilità. Tuttavia la ragione rivelatrice della possibilità di questo oltrepassamento, e persino della sua urgenza, sta nel fatto che la sola e pura analisi, o meglio l'analisi che prescinde dalla realtà, determina di sicuro le caratteristiche oggettive ma, per quanto sia appunto oggettiva nel contenuto, non le determina tutte. Questa analisi in effetti non risale ai fattori fondamentali e da sola non consente un'autentica progressione di conoscenza; se considerata in autonomia, in definitiva, rischierebbe ad esempio di appiattirsi su di una pseudo-analisi linguistica.

³¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 486-489 [pp. 420-422].

In questo contesto ri-emerge quella che era la funzionalità dell'astrazione totale. Nel suo riemergere, anzi, proprio questa può essere meglio ricollegata, in modo strutturale, all'antica sapienza: la vera conoscenza è (o almeno implica) la conoscenza delle *cause*. Se infatti, da una parte, si pretende di poter conoscere la realtà o la stessa mente e se, dall'altra parte, si nega la possibilità di accesso alle loro strutture fondamentali, allora si sta assumendo un atteggiamento contraddittorio. In questo senso vi può essere una vera progressione sia speculativa sia pratica, e non semplice aggiunta di informazioni, solo nella misura in cui si trova il modo di giustificare adeguatamente il pensiero in quanto pensiero del reale; questa condizione non è impossibile da attuare e si può trovare guardando proprio alla sintesi a priori, intesa in modo autentico, e deducendo gli aspetti e i gradi della realtà sottesa.

Possiamo considerare sia la com-posizione apriorica sia questo passaggio deduttivo-inferenziale anche provando una diversa modulazione degli argomenti. Abbiamo sostenuto con Maréchal che si può – e si deve – compiere una più profonda osservazione analitica per aprirsi a un simile discorso e che questo passaggio è inevitabile se non si vuole cadere nell'agnosticismo. Perché? Quando si indaga il concetto oggettivo risultante dal processo di sintesi occorre riconoscere sia la distinzione sia la connessione di alcuni elementi: 1) una «composizione metafisica» («*sub ratione entis*») e 2) una «composizione funzionale e strutturale» («*sub ratione «cognoscibilis»*»); quest'ultima non avrebbe senso senza la prima e, tuttavia, è più evidente – anche se non è più facile da decifrare fino in fondo – e si esprime nelle opposizioni gnoseologiche generali quali materia-forma, determinato-determinante e oggetto-facoltà. Se si arriva a considerare questa base logica, partendo proprio dall'oggetto intellettuale e dalla sua presenza intenzionale, si riesce a operare un riconoscimento della forma e del dinamismo delle attività intellettive coinvolte e possono essere compiute diverse inferenze: si può arrivare indirettamente all'ordine reale e direttamente alla «gerarchia degli «oggetti formali»» intrinseci alla unità, universalità e necessità del «concetto oggettivo». Anche una simile operazione può essere definita analisi, ma naturalmente differisce dall'analisi 'pura', e più propriamente è caratterizzabile come *trascendentale*³².

Questa rimodulazione dovrebbe corroborare l'affermazione secondo cui questo tipo di analisi si avvicina alla concezione scolastica di "astrazione totale": essa permette di procedere oltre la materia, in quanto astrazione, ma anche oltre il rapporto soggetto-oggetto o quello genere-specie «fino alle nozioni trascendentali e all'essere analogico»³³.

Inoltre, seguendo questa (doppia) proposta di «analisi possibile dell'oggetto pensato», si può comprendere in quale senso i «giudizi metafisici» (validi) sono da intendersi come «incontestabilmente *analitici*». Ancora una volta infatti non si sta tanto negando la concezione kantiana in modo totale – si può pensare per esempio alla validità dell'analisi pura in cui si separano le caratteristiche contenute in una definizione – ma si riafferma la necessità di superare le contraddizioni di questo tipo di teoria per risalire analiticamente «alle condizioni trascendentali di oggettività».

Questo guadagno cui ci portano i giudizi metafisici poi potrà anche essere assimilato a una forma di *sintesi a priori* ma tenendo presente l'accezione appena ricordata e il modo in cui supera la concezione riduzionista che si dà in Kant. Per certi versi si tratta semplicemente di riscoprire e riproporre una eredità classica che abbiamo già più volte richiamato (soprattutto) nel discorso su Dio: la essenziale distinzione tra le proposizioni «*per se notae, sive quoad se,*

³² Per avere un ragguglio più preciso circa il concetto di analisi trascendentale, secondo Maréchal, a partire dalla dottrina kantiana (nella quale non si trova formulata in questi precisi termini) cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 110-113.

³³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 490 [p. 423].

sive etiam *quoad nos*» ovvero la differenza negli asserti-giudizi noti per se stessi quando questi sono considerati in sé piuttosto che rispetto a noi³⁴.

2.2. *La necessità tra soggettività e oggettività*

Nel corso della ricerca abbiamo cercato di tratteggiare più vie convergenti rispetto a uno stesso vettore. La «dimostrazione epistemologica» condotta da Maréchal, come si è mostrato in tutte le occasioni, ha una certa coerenza: ha sempre guardato alla premessa critica ma si è «sviluppata in un quadro metafisico». In grande sintesi: si è riconosciuto che un valore di verità (dell'affermazione) implica un «legame al reale» – a un livello né superficiale né banalmente ontico bensì autenticamente «ontologico» – e si è cercato di precisare l'orizzonte di questo legame. Di fatto è stata percorsa una certa strada, che ha introdotto trascendentalmente il «realismo metafisico», e tuttavia, in diversi modi, è stato lambito almeno un altro possibile approccio.

Che cosa significa? Proviamo a compiere un'altra grande sintesi, per mostrare un percorso tratteggiato ma non sviluppato fino in fondo.

Vi è una *prima* possibilità. Mostrando che un contenuto (dell'affermazione) non può prescindere da un legame con «l'assoluto ontologico», pena la contraddizione, si è operato attraverso un «sistema coerente dell'essere» ovvero attraverso la «via oggettiva diretta» della teoresi «metafisica». In questo modo ci si è trovati a passare da una «critica della conoscenza» a una «critica degli oggetti conosciuti»; d'altra parte questa via è inevitabile – almeno in ambito realista – e si presenta quando viene riconosciuta la necessità di «riportare al sistema dell'essere» anche il soggetto e, cioè, la necessità di configurare insieme la «ontologia dell'oggetto» e la «metafisica della conoscenza».

Vi è una *seconda* possibilità. A proposito di metafisica della conoscenza, una strada parzialmente alternativa ma sempre realista può essere basata direttamente su tale ontologia del conoscere e sulla determinazione delle condizioni, soggettive e oggettive, ovvero sulla base di assiomi metafisici generali nella dinamica delle funzioni intellettive. In questo caso è privilegiata la «interpretazione logica dei processi cognitivi» per poi far emergere le loro «relazioni ontologiche necessarie».

In definitiva le due vie epistemologiche non sono nemmeno separabili, ma possono essere distinte nella strategia argomentativa. Pure «il secondo procedimento si fonda necessariamente sull'oggettività» delle distinzioni e «delle divisioni dell'essere», all'interno dell'*analogia*, così come il primo passa obbligatoriamente attraverso la citata «metafisica della conoscenza»; la differenza più rilevante riguarda il «punto di partenza» o, almeno, il modo di affrontarlo.

Anzi, secondo Maréchal, nel caso si volesse accentuare ancora di più la critica problematizzazione circa A) lo statuto del realismo di base della teoria e B) la verità della premessa di questo realismo, quando viene considerata in forma trascendentale, si potrebbe

³⁴ Cfr. *ibi*, 3. *Costruttività e oggettività dell'operazione intellettuale. B. A priori sintetico e oggetto*, pp. 485-491 [pp. 418-424]. Considerando quanto è stato specificato fino a questo punto, e in vista delle conclusioni, possiamo affermare che un certo genere di critica è comprensibile ma non risulta del tutto fondata. Possiamo qui richiamare un esempio importante: J. Maritain. In merito al rischio di far passare l'impostazione kantiana come del tutto necessaria alla metafisica, Maréchal aveva risposto di non ritenere l'oggetto fenomenale alla stregua di un tema iniziale *naturale* per l'epistemologia e che, anzi, il realismo antico di per sé non aveva bisogno del completamento della 'critica' in senso moderno. La preoccupazione emergente dai richiami di Maritain, in molti casi, resta la chiarezza della separazione tra Tommaso d'Aquino e Kant; Maréchal tuttavia si premura di specificare (lettera inedita del 6 luglio 1924) che il suo pensiero e la sua opera non sono in realtà passibili di questa osservazione prudenziale e che, nell'interpretazione del pensiero dell'Aquinate, non sussiste grande distanza tra i due autori. J. Maritain, *Note à propos des "Cahiers" du R. P. Maréchal*, in «Revue thomiste», 7 (1924), pp. 416-425.

provare a rispondere con una *terza* e parimenti *correlata* modalità di dimostrazione: questa sarebbe sempre implicita/indiretta e metafisica – non si ridurrebbe alla immediatezza e alla sensazione – ma ci chiarirebbe ulteriormente la natura del ragionamento trascendentale. Il prototipo di questo progetto di «giustificazione razionale» delle «conoscenze oggettive» può essere comunque fatto risalire già a Tommaso d'Aquino:

«In intellectum enim [veritas] est sicut consequens actum intellectus, et sicut *cognita* per intellectus; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; *cognoscitur* autem ab intellectu secundum quod intellectus *reflectitur supra actum suum*, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed *secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem*: quod quidam conosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur *natura principii activi*, quod est ipse intellectus, in cuius natura est *ut rebus conformetur*; unde, secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur»³⁵.

L'asse dimostrativo in questo caso viene centrato su quella riflessione che concerne l'atto dell'intelletto anche se, come sempre, si risolve in forza delle constatazioni del legame con il reale e della proporzione sottesa. Si deve infatti notare che l'intelligenza può prendere coscienza, riflessivamente, della verità dell'oggetto (virtualmente posseduta) sia perché 1) può conoscere il suo stesso atto sia perché 2) perviene all'*analogia* tra questo atto e l'atto reale; da questo secondo aspetto si torna al discorso sull'*analogia* tra soggetto e oggetto e tra oggetto e Oggetto. In definitiva si può sostenere che l'essere intelligente trova alla base del suo stesso atto diretto, inteso come attiva conformazione dell'intelletto all'oggetto concreto, «un rapporto» e una proporzione («proportio ad rem») autentici rispetto «alla realtà in sé».

Il presupposto (scontato) è costituito dalla possibilità di conoscere la natura di questo atto particolare, che non si riduce alla sensazione e ha una dimensione apriorica, e quindi non è risolubile in termini meramente empiristici. Questo tipo di atto infatti non è intrinseco alla materia, non deriva dalla sensibilità e può rivelarsi solo nel suo «principio» spirituale ovvero «nella natura» dell'intelligenza, nella forma e «nella finalità» di quest'ultima. Possiamo comunque sostenere che si tratta di un tentativo critico, almeno in un senso parziale, di intendere l'intelligenza in quanto atta ad assimilare le – e a conformarsi alle – cose. Infatti la coscienza della verità logica, in generale, non può non avere valore altamente critico e allo stesso tempo non può non comportare la possibilità di far emergere sia la coscienza logico-ontologica «di un rapporto *ad rem*» sia la connessa «coscienza di una conformità autentica *cum re*»³⁶.

In questa ricognizione sulle vie di accesso alla conversione realista della filosofia critica, tuttavia, Maréchal è consapevole del fatto che non può lasciare del tutto da parte la questione, nota e complessa, riguardante il rapporto tra la libertà e la necessità del conoscere.

Tale questione può non manifestarsi da subito, in modo chiaro, ma è sempre presente.

Se si afferma che «il valore oggettivo della conoscenza» si manifesta già nella «analisi *delle esigenze a priori*» del soggetto inteso come realtà conoscente – ci si richiama così a Tommaso d'Aquino – ciò significa che tale valore emerge dalle stesse strutture «oggettive dell'affermazione necessaria» e che questa non è una dimensione che riguarda o solo il soggetto o solo l'oggetto. In quale senso? L'escludere la dimensione del soggetto o quella dell'oggetto dall'analisi dell'affermazione può avere un motivo di carattere metodologico; tuttavia nel momento in cui si è alla ricerca del logos, della ragione logico-ontologica, questa modalità deve essere abbandonata e si deve anzi cercare di capire la libertà rispetto al pensiero espresso nel giudizio e questo deve essere inteso come espressione del pensiero della realtà. Certo, se si prescindesse davvero dalle implicazioni di una metafisica (la «esigenza» citata

³⁵ *Verit.*, q. 1, a. 9 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 493 [pp. 425].

³⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 493, n. 1 [pp. 425-426, n. 10].

richiama la metafisica della finalità), una simile evidenza implicita – che è «*esercitata e sentita*» ma diventa «*esplicita*» per riflessione – sposterebbe il problema sulla «necessità *soggettiva*» piuttosto che su «quella *oggettiva*»; questo sembrerebbe facilitare una ricognizione sul libero volere ma renderebbe più difficoltoso un discorso realista. Si tratta di una modalità di partenza possibile, ma questa dimensione non è l'unico aspetto da considerare nella misura in cui si persegue una giustificazione totale della conoscenza oggettiva e si cerca di spiegare in questo orizzonte la citata libertà.

Allora sorge la classica domanda: quanto si dà di soggettivo e quanto di oggettivo nella conoscenza in quanto frutto del soggetto? L'autore trova diverse articolazioni per tratteggiare la soluzione, a cominciare da quelle offerte da Tommaso d'Aquino, e cerca proprio di superare questo dubbio in senso oggettivo. In altri termini: si tratta di mostrare anche in questo caso il valore oggettivo della soggettività senza ridurre l'oggetto al soggetto.

A questo scopo la distinzione delle (tre) vie di approccio, prima indicata, dovrebbe tornare utile e il riferimento alla terza modalità dovrebbe apparire convergente con questo tentativo. Operando nei limiti del possibile una sospensione momentanea dell'orizzonte metafisico, infatti, la domanda circa la credenza necessaria «*dell'oggetto conosciuto*» dovrebbe poter trovare una risposta più affine alla critica, grazie a una riarticolazione epistemologica, e già adatta a districare almeno in parte il rapporto libertà-necessità. Rimandiamo al capitolo successivo (il settimo) alcune esemplificazioni dirette e riportiamo piuttosto qualche considerazione generale³⁷.

Specifichiamo subito due punti: 1) la dimostrazione cui ci si riferisce, per essere appunto una «dimostrazione», deve comunque «partecipare alla necessità stessa del principio di non-contraddizione» o, in alternativa, non potrebbe mai «essere oggettiva»; 2) ha un vantaggio 'critico' ovvero permette di tentare la «giustificazione razionale» guardando più direttamente al «valore oggettivo [...] che *un soggetto conoscente* può procurarsi del *proprio* sapere».

Si consideri dunque un eventuale tentativo di negazione nei confronti dell'oggettività propria del soggetto; si potrebbe indicare sinteticamente come negazione dell'oggettività *soggettiva*, con l'accortezza di non intenderla come un'espressione leggermente strana. Sarebbe un'affermazione di piena libertà? Quali dovrebbero esserne i presupposti? Il soggetto che sottopone a critica il suo pensiero potrebbe ipoteticamente «sottrarsi» «a un'esigenza *soggettiva*» – tra cui però vi sono anche il fatto di essere causa formale del pensiero e la necessità intrinseca al suo essere in quanto soggetto – solo a patto che l'atto «di astensione non dipenda dalle condizioni» (logiche) che impongono quella «necessità». In termini estremi emerge bene la difficoltà: il soggetto potrebbe negare l'oggettività dell'essere-soggetto solo nella misura in cui gli riuscisse di negare il suo stesso essere-soggetto.

Ci troveremmo insomma in una condizione di pretesa libertà totale, al modo della indeterminazione, dove le regole logiche rappresenterebbero un'ipotesi o un'opzione della cogitazione. Se però «la necessità *soggettiva*» è da considerarsi a ragione «*primitiva e universale*» – altrimenti lo stesso pensiero critico avrebbe ben poco senso – se cioè essa «si estende a *tutto* il pensiero» in quanto suo elemento formale, e quindi determinato e determinante, allora diventa impossibile negarla senza al contempo affermarla «nell'implicito logico» della negazione. Questo è ciò che accade nel tentativo precedentemente indicato: la negazione ipotizzata infatti pretende di essere vera e, cioè, di avere valore oggettivo per il soggetto, ma allora afferma la necessità di una certa *struttura-soggetto* (che richiama il discorso sulla sostanza) sottesa alla *funzione-soggetto* (io-penso).

Anche in questa prospettiva emerge bene che «la condizione fondamentale di un atteggiamento *qualsiasi* dell'intelligenza» non può che fondarsi «nella relazione oggettiva

³⁷ Cfr. *ibi*, pp. 493-494 [pp. 425-426].

assoluta», secondo *analogia* e «secondo coincidenza formale», per avere senso³⁸. Questa oggettività si presenta allora non alla stregua di un orpello che limita la libertà del pensiero ma anzi come «condizione di possibilità» di ogni atteggiamento intellettuale: il negare *oggettivamente* l'oggetto, compresa l'oggettività del soggetto, è un passaggio motivato da una tentazione soggettiva di impossibile «scacco al primo principio».

Persino prescindendo dalla dimostrazione della «impossibilità *in sé*» di una proposizione del tipo «non esiste verità oggettiva», resta «certo che *nessun soggetto* può proferirla senza contraddirsi»; si tratta di una condizione per alcuni versi paradossale: è la certezza dell'errore di chi nega con certezza la possibilità della certezza. La «necessità oggettiva» che emerge dall'universalità dell'affermazione è quindi stringente ma è diversa da una mera «imposizione soggettiva»; per quanto poi non mostri direttamente il «propter quid», è comunque un «fatto necessario» ovvero risponde in pieno al vaglio del «principio analitico»: nella proposizione vera il collegamento delle parti non può essere negato, ma non perché il soggetto in quanto funzione non può negare se stesso. Il motivo risiede nel fatto che altrimenti si dovrebbero negare, in qualche misura, anche le condizioni che rendono intelligibile la realtà e che fanno parte integrante del soggetto in quanto sostanza immateriale e, quindi, dotata di intelligenza.

Per precisare meglio la dimensione di questa parziale riarticolazione, e della sua analiticità, è però opportuno notare che la contraddizione logica, richiamata come esito della negazione dell'assolutezza sottesa all'affermazione (e alla stessa negazione), non è tanto «tra termini concettuali (*contradictio in terminis*)» quanto «tra l'*implicito* e l'*esplicito*»; in questa modalità il rimando all'affermazione permane, è incisivo e non meno efficace rispetto ad altre occorrenze nell'individuare il richiamo al reale. D'altra parte non si poteva pensare di addurre una via che guardasse in modo analitico solo ai singoli termini; una simile dimostrazione della «necessità assoluta dell'essere», mediante «una pura ed esclusiva» (autosufficiente) «analisi dei concetti» immanenti al soggetto, per Maréchal richiederebbe di avvallare una certa intuizione degli oggetti significati dai quei termini e richiamerebbe i fattori di una prova smaccatamente ontologica e di un «postulato razionalista» simile a quello cartesiano³⁹.

A questo punto, però, risulta prudente aprire, insieme all'autore, una specifica nota a margine. Mediante la precedente osservazione si è voluto chiaramente determinare, una volta di più, la condizione della dimostrazione della «necessità assoluta dell'*essere*», soprattutto per il fatto che ci si potrebbe trovare di fronte a una classica obiezione. Si parta dall'entimema fondamentale: «L'essere è necessariamente, perché il nulla non soltanto non è (effettivamente), ma *non può essere*»; esso non fonda la sua conclusione solo ed esclusivamente su «una pura analisi dei termini dell'alternativa «essere-nulla»»: nella loro valenza *linguistica* debole – se ad esempio si considerasse l'essere puro solo al modo dell'essere generico – potrebbero rappresentare l'opposizione più debole e non comporterebbero la necessità sottolineata. Lo stesso Tommaso d'Aquino infatti se ne rende conto e, come abbiamo visto in più occasioni, pone agli antipodi l'essere puro e l'Essere puro:

³⁸ Per prudenza rimarchiamo alcuni punti che potrebbero non essere di immediata fruizione. Se la stessa critica distingue l'intelligenza dalla sensazione e dal sentimento, dal desiderio e dalla volontà, questo avviene anche perché viene riconosciuta proprio all'intelligenza una certa connessione con strutture necessarie; queste non possono però essere strutture solo mentali o correrebbero il rischio di essere intese come arbitrarie. Ecco entrare in gioco la metafisica: si deve trattare di strutture sia logiche sia ontologiche e ciò, allo stesso tempo, implica una dimensione analogica che riguarda sia la relazione tra soggetto come realtà e l'oggetto come realtà sia la forma reale ovvero l'essenza stessa della realtà.

³⁹ Cfr. *ibi*, p. 494-496 [pp. 426-428]. In merito a queste argomentazioni circa la necessità assoluta dell'essere e l'improprio tentativo della sua dimostrazione in base a una 'pura' logica, una logica che perde l'orizzonte ontologico, ci si può utilmente giovare della notazione di Defever in *La preuve réelle de Dieu*, cit., pp. 140-144 e del commento di Brugger; in questo commento, inoltre, si può pure trovare una risposta diretta ad alcune obiezioni dei critici, tra le quali si segnalano le posizioni di Descoqs e di de Vries. W. Brugger, *Dynamistische Erkenntnistheorie*, cit., pp. 110-120.

egli nota che mentre il primo è opposto in senso minimo al nulla, il secondo lo è in senso massimo. Naturalmente, ove per l'essere si assumesse sempre e solo la valenza meno intensiva, allora non ci troveremmo più in un conteso metafisico realista. L'esempio famoso della logica hegeliana, circa la coincidenza di essere e nulla, ci mostra bene il radicamento di questa ultima impostazione⁴⁰.

Ponendo la questione in un piano analitico semplificato, in effetti, «*di per sé*» la «ipotesi» dell'essere e la «ipotesi» dell'impossibilità d'essere non confliggono; dobbiamo però sottolineare la dimensione dell'ipotesi. Certo, queste ipotesi sarebbero già più conflittuali se si considerasse per qualche verso l'intensione, appena citata, propria dei concetti; i caratteri precipui di un concetto sono del tutto incompatibili con quelli dell'altro concetto. Questo però ci porterebbe già sul piano di una riflessione metafisica avanzata e non possiamo considerarlo in questo specifico svolgimento. Comunque, anche senza arrivare necessariamente a tale fattore, risulta chiaro che la verità e la realtà, in quanto analoghe e in contraddittorie, strutturano in modo radicale l'alternativa che l'entimema «*suppone*» in sé; è una variante della e spesso richiamata osservazione classica: nella misura in cui si pretende di riconoscere un senso alla (propria) affermazione – e nella misura in cui si seguono i dettami della logica – non si possono presupporre come equivocabili i termini della stessa.

Naturalmente da questa considerazione non deve necessariamente conseguire che, allora, solo le diciture univoche possono avere senso. Diciamo che, almeno, si deve dare quella radicale alternativa che l'entimema suppone «già sottomessa alla funzione trascendentale» dell'affermazione – inizialmente in forma di necessità ipotetica – e sottesa a «ogni giudizio». Cha cosa significa? «*Se si sceglie*» uno dei due termini dell'alternativa, presi almeno «in tutta la loro estensione», è analiticamente necessario escludere l'altro e, viceversa, «*se si esclude*» l'uno è altrettanto necessario scegliere l'altro.

Dunque, anche partendo dalla semplice 'contrarietà' con la sua forma ipotetica e con una iniziale possibilità di opzione, alla fine risulta inevitabile riconoscere la contraddittorietà dei termini. Allora questa peculiare 'scelta' rivela il rimando a una necessità intrinseca ulteriore e non semplicemente ipotetica. Nella stessa «necessità trascendentale d'affermare» emerge quindi la necessità, sottesa a questa basilare scelta-esclusione, che impedisce di affermare sensatamente la contraddizione; in essa è «eminentemente» contenuta «la posizione dell'essere» e questa comporta, in contemporanea, «l'esclusione del nulla». In questo senso si sostiene che un ragionamento che 'vuole' affermare «categoricamente il reale» – in modo esplicito o implicito – non può essere puramente analitico, ovvero non può fondarsi «unicamente sull'inclusione» o sulla «opposizione logica dei termini», ma rimanda a una «necessità trascendentale» e di conseguenza a una necessità reale⁴¹.

Dopo questa parentesi dovrebbe risultare leggermente più chiaro in quale senso la riflessione permette di esplicitare quello che è implicito e di realizzare all'interno di questo solco formale, e nella dinamica del soggetto, il confronto tra i termini opposti fino a rilevare la contraddittorietà e a individuare la verità. Allora ci si può rendere conto del fatto che un giudizio (filosofico) inizialmente ammissibile almeno in via ipotetica, alla stregua di «non esiste verità» o anche – in una forma più o meno equivalente – di «tutto è relativo», di fatto «si autonega» nella misura in cui pretende di essere vero e assoluto ovvero proprio ciò che pretende di negare: la verità e l'assoluto.

Nella fase riflessiva emerge dunque la contraddittorietà di questi giudizi e, quindi, la loro non-realtà/non-verità; ciò è importante perché, come nota Maréchal, costringe a riconoscere che la stessa critica non si sostanzia su di un'evidenza immediata, o per lo meno non solo su

⁴⁰ Questo discorso meriterebbe un approfondimento a parte e la ripresa di tutte le argomentazioni inerenti che sono state sviluppate in precedenza; tuttavia dobbiamo limitarci a questa puntuale indicazione per non allontanarci eccessivamente dalla linea di trattazione.

⁴¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 496, n. 1 [p. 428, n. 12].

questa, ma su di una evidenza riflessa. Infatti è in questo stesso momento riflessivo che emerge la necessità della verità dell'opposto rispetto alle ipotesi relativistiche citate – dal momento che la *contraddittoria* di tale contraddittorietà deve indicare l'autentico *incontraddittorio* ovvero il reale e il vero – e, cioè, emerge il fatto che «esiste verità» e che non tutto è relativo.

A chi poi arrivasse addirittura a negare parossisticamente la sensatezza dell'alternativa, «verità o non-verità», toccherebbe l'onere di dimostrare *come* ma soprattutto *perché* si potrebbe e dovrebbe arrivare a tale risultato. Una tale pretesa inficerebbe la possibilità di questa stessa negazione o, meglio, di qualunque negazione con valenza veritativa: si starebbe sostenendo che non è vero che si può distinguere tra il vero e il non-vero.

Mediante questi diversi approcci e le varie puntualizzazioni dell'autore dovrebbe essere emerso che la vera evidenza è basilare ma non coincide con il mero dato e richiede sia un ancoraggio alla realtà in sé sia una libera ricerca; essa è *analogica* – a seconda del livello ontologico vi sono realtà che sono evidenti in sé ma non per noi ed altre che sono evidenti in sé e anche per noi – e non è un'immediatezza per l'uomo o, almeno, non lo è al modo e nei limiti della sensibilità. Si pensi alla nota appena espressa: l'evidenza cui si è fatto riferimento non può essere negata; allo stesso tempo il pretendere di ricavare dai soli termini della proposizione l'intrinseco, e implicito, rapporto tra «*veritas*» ed «*est*» sarebbe un errore avvicicabile al «paralogismo ontologico» ovvero al tentativo di ricavare immediatamente dal «puro» concetto di verità – magari ritenuto innato al modo cartesiano – «l'affermazione assoluta dell'esistenza».

In altri termini: di certo la stessa «proposizione «*veritas est*» non cessa d'essere evidente» («*veritatem esse, in communi, est per se notum*»⁴²) anche se consideriamo la modalità di ricezione della sua realtà da parte di un'entità finita come l'uomo. Tuttavia il vedere da subito e perfettamente «il legame oggettivo di *veritas* e di *esse*» va oltre le capacità della persona umana. Questa è una prerogativa di Dio e della sua «intuizione essenziale dell'intelligenza e dell'essere». In un'intelligenza discorsiva non è il legame in se stesso ad essere, o meglio a risultare, immediatamente evidente – per quanto sia dalla ratio di questa relazione che deriva l'evidenza – ma il fatto «*che questo legame deve essere affermato, pena la contraddizione*»; l'evidenza cui l'uomo accede in prima battuta non è infatti «l'evidenza essenziale della *cosa*», che può essere approssimata di volta in volta, ma «l'evidenza logica del *giudizio* in cui la cosa si esprime» ovvero l'evidenza di quella forma discorsiva in cui il pensiero della cosa stessa viene espresso. Questa evidenziazione è insomma sia oggettiva sia derivata ed è resa possibile dal *logos* che caratterizza sia la realtà sia il pensiero⁴³.

Per la precisione Maréchal sottolinea che «questo carattere indiretto dell'evidenza vale [...] per ogni oggetto propriamente metafisico» e pure per ogni oggetto considerato in senso metafisico: una realtà soprasensibile non può essere sensibilmente evidente, ma anche i caratteri essenziali di un ente sinolico non rientrano in questa evidenza immediata. L'autore ricorda che già per Tommaso d'Aquino la conoscenza nella sua veste empirica, da una parte, «raggiunge, immediatamente, l'attualità concreta» (nel senso di materiale) ma non può arrestarsi a questa e nella sua intrinseca connotazione metaempirica, dall'altra parte, non può arrivare alla «realtà ontologica» tanto come a «un *fatto*» da vedere quanto come a «una *necessità*» da dedurre.

Per spiegarlo meglio possiamo mettere in risalto questa distinzione, sulla scorta della ripresa che Maréchal fa del commento del Ferrariense, nei confronti di quell'enunciazione particolare che porta al livello di eminenza sia l'entimema prima ricordato sia lo stesso primo principio: «*Deus est*».

⁴² *S. Th.*, I, q. 2, a. 1 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 497 [p. 429].

⁴³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 496-497 [pp. 428-429].

Si devono innanzitutto considerare due condizioni a partire dal fatto che «la realtà di una cosa può essere conosciuta». 1) Da una parte questa realtà è conoscibile «per mezzo dell'attualità stessa dell'esse di questa cosa» e per un verso non può che essere conosciuta così: ciò che è davvero intelligibile è l'essere, anche se la determinazione da cui si astrae è l'essenza e il conosciuto in senso generale è l'ente. 2) Dall'altra parte e per un altro verso – si pensi al normale caso dell'uomo e alla sua incapacità di cogliere immediatamente l'essenza – non è tanto la concretezza diretta quanto «la verità dell'enunciazione» a indicare la verità conosciuta: certo, è sempre l'essere/essenza a indicare davvero il conoscibile e quindi anche il conosciuto, ma a livello gnoseologico il reale si dà come il *significato* emergente da un processo di *approssimazione* o meglio, per dirla con Tommaso d'Aquino, l'«*esse quod significat compositionem intellectus*» ed è tutto questo a far emergere la realtà nel soggetto. Altrimenti, come dovrebbe essere ormai chiaro, non potremmo minimamente dubitare dell'esistenza dell'essere in senso pieno, ovvero di Dio, data l'eminenza della sua attualità. In sintesi: la seconda condizione di verità, per l'uomo, si dà come sufficiente e rimanda alla prima come necessaria ma ultimamente inafferrabile, la quale risulta invece sia necessaria sia sufficiente per un intelletto superiore.

L'affermazione del *logos* d'altra parte è affermazione della realtà ma non può che articolarsi sull'*analogia*, proprio perché è grazie all'analogia tra ideale e reale, e all'interno del reale stesso, che possiamo cogliere l'essere e ricostruire il piano metafisico. Proprio per questo, anzi, tale affermazione richiede l'analisi di una gerarchia e di una differenza ontologica: è una modalità indiretta e procedurale «di conoscere l'esse». Comunque, come nota anche Melchiorre, per l'uomo in quanto intelletto finito questa è «l'unica via di accesso possibile alla realtà» e ciò vale sia nel caso di Dio in quanto Essere sia in quello degli oggetti metafisici generali ovvero per gli oggetti concreti considerati metafisicamente⁴⁴.

«L'evidenza di questi oggetti» metaempirici, sia nella loro attualità sia nella loro possibilità reale, emerge in noi attraverso l'evidenza della necessità di affermarli in un giudizio: è quell'evidenza che contraddistingue l'impossibilità del darsi di un'oggettività logica senza l'affermazione degli stessi elementi metempirici. Le «conoscenze metafisiche» sono quindi inevitabilmente «riflesse» e, nell'affermare il loro oggetto, evidenziano la necessità logica e ontologica sottesa; nonostante la «dimostrazione metafisica [...] sia sempre *indiretta*, e mai *totalmente* apodittica» essa rappresenta la sola via per guadagnare l'ulteriorità e per prospettare l'autentica e originaria evidenza dei principi. Per Maréchal questo elemento fondamentale differenzia nettamente, all'interno della storia del pensiero metafisico, il «realismo critico» di matrice aristotelica, basato sull'essenza e sull'esistenza-essere, dall'ontologismo esasperato di richiamo platonico basato soprattutto sull'essenza⁴⁵.

Già per Aristotele e poi per Tommaso d'Aquino ogni dimostrazione metafisica riconduce «le proposizioni particolari» da dimostrare «alla necessità dei *primi principi*», i quali sono così mostrati (indirettamente): il «principio di non-contraddizione», i «principi trascendentali» («unità, verità e finalità») e tutti quelli intrinsecamente connessi ovvero i principi dell'essere

⁴⁴ In merito al tentativo, portato avanti da Maréchal, di mostrare ad un tempo la necessità (ontologica) dell'Assoluto e della sua trascendenza, da una parte, e la necessità (logica) della scoperta di tale dimensione a partire dalla natura dell'intelletto agente, dall'altra parte, Melchiorre mette in luce un passaggio dirimente: «Se, infatti, la determinazione di qualsiasi oggetto e di qualsiasi *species* è possibile solo nella prospettiva originaria dell'Essere, se – ancora con Tommaso – si deve dire che il contingente è riconoscibile soltanto in quanto proprio nel contingente «*aliquid necessitas invenitur*», si deve poi riconoscere che l'oggetto primario e diretto della nostra intelligenza è l'universale dell'essere». Per evitare fraintendimenti viene anche precisato che «Si deve dunque riconoscere che lo stesso discorso teologico scaturisce, non certo da una intuizione diretta o immediata» bensì sulla base di quella peculiare evidenza che, da una parte, è primordiale e che proprio per questo, dall'altra parte, non è immediatamente precisabile e nemmeno direttamente dimostrabile. V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. 155.

⁴⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 497-498 [pp. 429-430].

in generale. Tale dimostrazione naturalmente vale nella misura in cui valgono questi principi. Di tali principi si dà dunque una evidenza oggettiva che, per alcuni versi, risulta *paradossale*: essi sono i fondamenti della dimostrazione ma, proprio per questo, non sono dimostrabili in sé; sono fonti della conoscenza e sono conoscibili ma la loro conoscenza piena, da parte del soggetto, è riflessa ovvero indiretta. Dunque l'evidenza dei principi logico-ontologici è immediata in sé, e per il pensiero come tale, ma è pure mediata rispetto al nostro processo di conoscenza: essa è mostrata (indirettamente) nel suo essere l'indimostrabile fondamento della dimostrazione; può anche essere caratterizzata – stante però l'attenzione a non scambiare con una vera intuizione conoscitiva – come una sorta di «luce primitiva» ma «misteriosa nella sua essenza».

Queste ultime precisazioni sono opportune anche per mettere in chiaro che il metafisico deve cercare di giustificare quella «necessità oggettiva, universale e metaempirica» che è propria dei primi principi per risolvere anche il «dubbio metodico», in senso non innatistico e non dualistico (non cartesiano, insomma), e per controbattere i sofismi relativistici.

Naturalmente, data la citata impossibilità di una dimostrazione vera e propria, il procedimento introdotto dalla speculazione comporta il mostrare «*in individuo*» l'impossibilità di negare tali principi attraverso la riduzione all'assurdo delle affermazioni opposte: in una simile procedura si può rivelare appunto la contraddittorietà di queste ultime e la consequenziale necessità dei principi; «Philosophus non considerat hujusmodi principia tanquam *faciens ea scire*, definiendo vel absolute demonstrando; sed solum *elenchice*, id est contradicendo disputative negantibus ea»⁴⁶. Questo è il noto procedimento *elenchico* ed è una prova indiretta di «estrema» importanza: tale ragionamento, per quanto in sé si presenti come una sorta di prova «ad hominem», assurge intrinsecamente a valore di dimostrazione dal momento che il soggetto polemico specifico è «ogni intelligenza discorsiva» che pretende di negare il proprio valore di intelligenza; Maréchal nota che Aristotele, nel III libro della *Metafisica*, scandisce in modo efficace tale punto fondamentale, il quale viene poi tradotto nei termini «interimens rationem, substinet rationem»⁴⁷.

Colui che si allinea alle direttive della sofistica e conta di abdicare al valore veritativo della ragione rappresenta un chiaro esempio dell'avversario speculativo cui ci si riferisce. Un assertore dell'assolutezza del relativo – figura in cui sostanzialmente si traduce ogni negatore dell'assoluto – pretende di arrivare a respingere l'evidenza «della ragione stessa» in generale, il suo dispiegarsi in forza sia della «legge primordiale d'affermazione» sia, specialmente, di quella norma logico-ontologica che si connota come «*logos*». Si mira così a estirpare il legame con il reale e il «verbo» («interno o esterno»). Tuttavia la condizione di illusorietà di una simile impostazione si rende palese nel momento in cui si nota che lo stesso oggetto negato a livello esplicito – di fatto solo in apparenza – viene immediatamente ri-affermato a livello implicito e sostanziale. In sintesi:

il realismo non sradicabile della sua affermazione profonda rovina in anticipo il nichilismo superficiale dei suoi enunciati⁴⁸.

All'origine «della dimostrazione metafisica», stante la descritta immanenza dei primi principi, occorre dunque riconoscere il *logos* e occorre riconoscerlo attraverso l'inegabile fatto, naturale e particolare, appena esposto. Si dà infatti una «esigenza primordiale» o, meglio, un «atto trascendentale di affermazione» che non configura un'intuizione d'essenza e che tuttavia impone, pena contraddizione, «di applicare categoricamente le leggi formali dell'essere ad ogni contenuto» coscienziale. Per gli scolastici questa era la base della prima

⁴⁶ In *IV Metaph.*, lect. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 499 [p. 431].

⁴⁷ In *IV Metaph.*, lect. 7 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 500 [p. 431].

⁴⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 500 [p. 431].

mozione dell'intelligenza. Cercare di sottrarsi a questo «atto primo», a questa condizione di riconoscimento della realtà che è intrinseca nell'intelligenza in quanto tale – e che quindi, in questo senso, è di origine divina come l'intelligenza stessa – non configura (solo) la violazione di un ««imperativo» teoretico assoluto» ma la più grande e inutile «menzogna speculativa».

Che cosa significa? Saremmo di fronte all'impossibile (contemporanea) affermazione-e-negazione della stessa origine del pensiero e del legame di quest'ultimo con «il *verbum mentale*». Dovrebbe risultare abbastanza lampante che questa argomentazione vuole significare non già che un simile «divorzio» non possa «essere proclamato a parole», come qualunque altra contraddizione del resto, bensì che dietro alla totalità di quelle parole non si trova “*verbum*” inteso come senso (unitario). Al massimo si può trovare un coacervo di immagini che non possono comporsi tra loro – alla stregua del cerchio quadrato – e in queste non si trova più pensiero di quanto non ve ne sia dietro meri suoni inarticolati.

Si può anche ricondurre questa osservazione metafisica a tutto campo alla *sola* «premessa critica» del *realismo* antico, e della dottrina aristotelica in particolare, circa la giustificazione degli autentici asserti assoluti: in questa si riscontra già l'essenza del ragionamento *trascendentale*⁴⁹. Il riconoscimento della necessità dell'affermazione oggettiva «secondo i principi primi dell'essere» risulta infatti consequenziale rispetto alla constatazione dell'impossibilità *logica* «di assumere un altro atteggiamento rispetto a questa affermazione»; chiaramente per Aristotele la logica e l'ontologia erano legate in un modo che Kant non riconosceva. Tuttavia «la natura del soggetto» resta «essenzialmente affermativa», qualunque modalità espressiva adotti, ovvero non può non sottintendere l'attualità incontraddittoria dello stato di cose.

Questa situazione può essere notata dal fatto che anche il dubbio e la negazione non negano la *cosa* in sé almeno nella misura in cui si appoggiano «sul valore assoluto dell'essere». Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, i passaggi non esplicitamente affermativi, semmai, pongono a confronto «l'*implicito* e l'*esplicito* del giudizio»⁵⁰.

Il «conflitto» – usiamo questa immagine – che può essere riscontrato tra l'affermatività di base e una qualunque modulazione dell'attività soggettiva non indica un'opposizione tra il giudizio in sé e il soggetto conoscente, soprattutto non sul piano della realtà, ma semmai una complessa distinzione di funzioni che possono apparire non immediatamente compatibili; d'altra parte già l'opinione e la scienza sono entrambe ‘proprie’ all'uomo e, nella loro distinzione, possono sia convergere sia scontrarsi. La citata tipologia di opposizione, specie se intesa come contrapposizione tra l'affermazione e l'affermante, non è il vero risultato che è stato portato alla luce con «le espressioni metafisiche» tradizionali: si è voluto sempre sottolineare la valenza reale del pensiero, o meglio di *ogni* autentico pensiero, con la semplice ma importante precauzione di non far passare per ugualmente vera *qualunque* espressione dello stesso pensiero.

In altri termini: anche ‘tralasciando’ l'aspetto propriamente ontologico, risulta chiaro che ci siamo trovati di fronte a un'unità nella distinzione e che questa va considerata tenendo conto del fatto che vi è della realtà. Da una parte abbiamo allora il «contenuto oggettivo» (giudizio di qualsiasi tipo, e quindi anche negativo o dubitativo, *in facto esse*) e dall'altra parte «la funzione giudicativa», la quale attualizza, in senso unitario e *significativo*, lo stesso giudizio per mezzo del quale si ricostruisce e si esplicita il contenuto («funzione logica» e «*posizione*» sintetica). Questa prospettiva traduce il fatto che il soggetto interviene in

⁴⁹ A questo proposito, in una prospettiva di storia della filosofia, ci si può giovare delle osservazioni riportate in J. Maréchal, *PdM*, I, cit., ad esempio alle pp. 46, 88, 254; si tratta di passaggi riguardanti 1) la necessità dell'affermazione in generale, 2) il rapporto tra primo principio, contenuto di coscienza ed essenze in Aristotele, 3) i caratteri di continuità tra l'epistemologia antica e quella medioevale.

⁵⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 500-501 [p. 432].

funzione oggettivante rispetto a qualsiasi contenuto, anche negativo, per attuare e perfezionare l'apertura del soggetto stesso alla realtà oggettiva; è un tale passaggio, necessario per natura ma libero nell'esecuzione, che può eventualmente portare all'apparente contraddizione tra la funzione affermativa e il contenuto stesso. D'altra parte anche il filosofo critico non può negare del tutto che tale soggetto sia «un soggetto ontologico definito», ovvero incontraddittorio, e che tale sia nelle sue azioni; ove le azioni espressive dello stesso soggetto mirassero a negare tutto ciò, si contraddirebbero da sole.

Comunque, quello che si voleva far emergere nello specifico consiste nel fatto che, pure 'limitandoci' al rapporto tra il contenuto e la funzione, non si può pacificamente sostenere l'esistenza di alcuna (vera) «contraddizione tra l'assoluto della posizione d'essere» e «il contenuto» coscienziale, magari negativo, e che sarebbe anzi contraddittorio pretendere di negare la dimensione di effettiva espressione della realtà, propria dell'affermazione come affermazione d'essere, attraverso il contenuto della coscienza, il quale ha senso sulla base di un significato costituito dal reale. Si può pure sintetizzare e azzardare con Maréchal qualcosa in più: per alcuni versi, a livello di ipotesi di lavoro, la considerazione delle «determinazioni ontologiche dei termini» può essere esclusa dalla «consequenza stessa» come «concatenamento formale» del ragionamento. In sostanza: per cercare una convergenza con la filosofia trascendentale ci si potrebbe anche 'limitare' al piano logico senza che vengano per questo inficiate le precedenti osservazioni; certo, non avremmo una giustificazione fondativa – motivo per il quale abbiamo insistito su una metafisica di trascendenza – e questo non sarebbe affatto secondario, ma dovremmo comunque riconoscere di essere nelle condizioni per negare la contraddizione.

Che cosa significa? Alla fine, e con tutte le riserve del caso, nel caso in cui non si avessero pretese ultimative potrebbe risultare sufficiente osservare che 1) «in ogni giudizio» – anche negativo o dubitativo rispetto alla verità piuttosto che al primo principio o all'essere – «la funzione primordiale e assoluta («trascendentale») d'affermazione» è posizione d'essere e di verità e che 2) di conseguenza essa nega aprioricamente l'eventuale contenuto che essa stessa pone e che mirerebbe a negarla.

I giudizi relativizzanti e sofisticati, nel loro tentativo di affermare la contraddizione, risultano dunque «logicamente impossibili» – ovvero aprioricamente contraddittori e in sostanza del tutto insensati – sia sul versante metafisico sia sotto il profilo trascendentale. Dal ragionamento contrario, quello (pseudo) *ad hominem* ed *elenchico* di matrice aristotelica, si può invece trarre abbastanza agevolmente anche il fattore di «una deduzione trascendentale»; in questa si deve però riconoscere la distinzione ricordata, e nei termini prima indicati, tra il giudizio come «funzione», libera ma anche necessaria e «necessitante», propria del soggetto e il giudizio nel senso di «contenuto», libero ma anche necessario e «necessitato», ovvero nel senso di compiutezza esplicita dell'oggetto ideale. La «deduzione trascendentale di una condizione *a priori*» (per esempio la «forma *a priori*» o la «categoria») consiste infatti «nel dimostrare analiticamente» che quest'ultima è «condizione di possibilità di ogni oggetto della coscienza» – anche al di là di quello che sembra venire sostenuto di primo acchito (magari contraddittoriamente) in alcune affermazioni – e che un suo *venire meno* sarebbe l'equivalente logico della *negazione* del medesimo oggetto pensato in quanto «negazione della possibilità stessa del pensiero oggettivo»⁵¹.

Forse, però, potrebbe risultare destabilizzante un'obiezione che prende le mosse dalla stessa storia della filosofia cui si fa riferimento. Infatti Maréchal ha chiamato in causa Kant e Tommaso, come nelle altre occasioni, ma si è rifatto direttamente pure ad Aristotele. Potrebbe tuttavia darsi il caso che per il kantismo, in questo frangente, l'eventuale convergenza con un orizzonte classico sia più in linea con l'aristotelismo che non con il tomismo. In realtà il

⁵¹ Cfr. *ibi*, pp. 501-503 [pp. 433-434].

passaggio aristotelico era quasi obbligato. Nonostante le differenze riscontrabili tra un aristotelismo puro e il tomismo, tuttavia, essi non dovrebbero risultare alternativi.

Se la riduzione «ad absurdum» di Aristotele è in linea con la dimostrazione e la distinzione che abbiamo appena sintetizzato, non meno lo è la variante più elaborata che è stata proposta da Tommaso d'Aquino. Lo spirito deve poter conoscere la verità, cui è aperto, ma «non conosce la propria verità» in modo incoativo e neppure in modo completamente riflesso – conoscenza che costituisce il fine della medesima «deduzione trascendentale» – se non nella misura in cui scopre l'*analogia*: in questo caso si vuole intendere che lo spirito deve poter scoprire sia «la "proporzione" necessaria tra i suoi atti e la realtà», la corrispondenza e insieme il diverso livello ontologico tra l'azione del soggetto e l'atto della realtà, sia alla fine la proporzione interna allo stesso reale.

La persona umana in definitiva ha coscienza della verità, la quale viene ricostruita nella mente in modo sia libero sia necessario, nella misura in cui scopre «in questi stessi atti» («oggetti immanenti») la necessità naturale «di un rapporto oggettivo» («*a priori* oggettivante»). Questa necessità è sottesa alla funzione trascendentale almeno nel senso che quest'ultima è fondata sulla natura delle cose in generale e dello stesso spirito, come forma semplice, in particolare; da questa dimensione emerge anzi la «legge radicale» dell'intelligenza «in cuius natura est ut rebus conformetur». Per acquisire una conoscenza autenticamente «critica della verità delle mie rappresentazioni», in effetti, occorre ricollegare le medesime rappresentazioni alla loro origine – è la classica ricerca delle cause in senso (almeno) logico – e quindi, per l'appunto, alla tendenza essenzialmente assimilatrice e affermatrice dell'intelligenza; questa viene a costituire una condizione intrinseca di possibilità delle rappresentazioni che non può non trasparire in ciascuna di esse.

Simili argomentazioni svolgono un ruolo decisivo. Per l'autore è importante far comprendere in quale modo «la giustificazione preliminare del realismo antico» è ri-definibile nei termini di una «deduzione trascendentale». Nel modo indicato, anche se presentato in termini inversi rispetto a prima, si resta fedeli a questo orientamento teoretico pure quando si porta avanti il discorso precedente – dal taglio che può non apparire immediatamente classico – ovvero quando si sostiene che «l'evidenza propriamente oggettiva, nell'ordine della conoscenza metafisica, deriva [...] da due fonti logiche» e, ancora meglio, dalla loro convergenza: A) «da una necessità normativa, strettamente *analitica*» e B) «da una necessità d'affermare pura, radicale, naturale, una necessità *trascendentale*»⁵².

Adesso una simile sintesi della procedura dovrebbe risultare più chiara. Si è infatti notato che attraverso la «necessità analitica» emergono da subito le alternative, ovvero si è subito posti di fronte all'inaggirabilità di una distinzione, ma si è notato pure che queste stesse alternative non sono colte nella loro realtà, o irrealità, bensì presentate al modo della ipoteticità formale; si pensi al noto «essere o non-essere». Invece la «necessità trascendentale», in cui il *logos* marca nettamente il legame tra essere-verità-affermazione, non si dà nella cognizione immediata, cioè richiede una conoscenza per riflessione, ma 'opera' da subito ovvero impone il confronto con il contenuto e quindi con la risoluzione dell'alternativa emersa in precedenza, in termini analitici, sulla base del reale in sé; l'alternativa precedente, per esempio, diventa «essere e quindi non non-essere». Se dunque nel primo e inevitabile approccio, nell'analisi analitica, si afferma che (forse) le cose sono come vengono affermate o (forse) in un altro modo, nel secondo si scopre e si arriva ad affermare con cognizione di causa l'essere (così) dell'oggetto e quindi la negazione del non-essere (così) dello stesso oggetto.

Naturalmente questo ultimo quadro potrebbe apparire comunque lontano da molte letture della critica. L'autore però tiene a precisare che Kant stesso ha presente e non sottovaluta nessuna di queste due fonti, pur nella differenza di impostazione, e lo dimostra quando si

⁵² Cfr. *ibi*, pp. 503-504 [pp. 434-435].

riferisce a «una *forma logica*» e a «un *contenuto reale*»; in effetti è su questa base che l'autore derivava «una dimostrazione dell'esistenza di Dio per la necessità dei possibili»⁵³. L'abbandono di quell'argomento fu (probabilmente) dovuto all'impressione di non trovare, nel nostro pensiero, altro contenuto oltre il dato (fenomenico) rispetto alla formalità, la quale era per altro intesa in un senso solo logico.

Il lavoro svolto da Maréchal dovrebbe permettere di correggere proprio quella prospettiva. In questa si pensava che il «possibile» – e in generale l'oggetto «della metafisica» – non potesse presentare un «elemento *reale*» oltre il relativo fenomenico»; come conseguenza Kant ipotizzò che una eventuale metafisica potesse essere solo quella «dell'*esperienza*». Per superare questo sbocco a rischio di agnosticismo occorre appunto scoprire nel pensiero «un contenuto oggettivo [...] non solamente fenomenico, materiale ed estrinseco. Le distinzioni e le precauzioni di volta in volta segnalate servono anche a evitare di esagerare nell'altro senso: come sottolineato ripetutamente, il cadere in un ontologismo di tipo platonico non sarebbe la soluzione. Il contenuto oggettivo deve essere metaempirico ma non per questo deve essere connotato come idea innata o come autentica intuizione ontologica⁵⁴. Il tentativo della «*metafisica*» dell'*essere* e «del trascendente» *reale* consiste pure nell'evitare le diverse contraddizioni appena ricordate⁵⁵.

3. Le possibilità di confronto epistemologico tra tomismo e kantismo

3.1. Dalle antinomie al realismo. Condizioni di conoscenza del mondo e di Dio

Se abbiamo compiuto questo percorso insieme a Maréchal, è anche perché siamo convinti che il confronto tra l'epistemologia tomista e la critica kantiana debba avere più valore dottrinale che polemico. Abbiamo approfondito e vagliato quella *esposizione* ragionata dell'autore che mirava a sottolineare le parti di refrattarietà e di adattabilità del sistema tomista alla critica moderna. Su questa base possiamo così aprire una più specifica *confutazione* del kantismo, la quale proseguirà nel prossimo capitolo su aspetti più mirati. Essa vuole riassumere almeno alcune delle ragioni in forza delle quali è possibile colmare le lacune che abbiamo variamente evidenziato e riguarda i due fattori per cui Kant nega la piena validità al «realismo metafisico» a favore «dell'idealismo trascendentale»: 1) «le *antinomie*» e 2) «il carattere *dogmatico*» dovuto all'impossibilità «di giustificare razionalmente» un'affermazione «positivamente noumenica». Le obiezioni a questa lettura si sono sostanziate dimostrando almeno un paio di punti.

Il *primo* punto consiste naturalmente nel fatto che esiste una metafisica vera e propria «in cui le antinomie si risolvono».

Il *secondo* punto è correlato al primo e consiste nel fatto che «l'affermazione metafisica del noumeno» discende «dalla necessità speculativa» dell'oggetto mentale.

Anche «ammettendo il punto di partenza limitato» della critica, infatti, e applicando «unicamente il metodo trascendentale» – che per la verità in Maréchal non è mai puramente trascendentale (almeno non in senso debole) – si può comunque portare ad evidenza la lacunosità del sistema kantiano rispetto all'oggetto metafisico⁵⁶.

⁵³ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 49-60. In questo passaggio sintetico e saliente (Libro I, Capitolo IV, paragrafo 3, sezione c) Maréchal prospetta la questione dell'esistenza di Dio nella riflessione kantiana soffermandosi sull'argomento del 1763 e, appunto, sulla modalità di inferenza in forza dei possibili.

⁵⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 504, n. 1 [p. 435, n. 13].

⁵⁵ Cfr. *ibi*, 4. *Necessità soggettiva o necessità oggettiva?*, pp. 491-504 [pp. 424-435].

⁵⁶ Cfr. *ibi*, 1. *La confutazione del kantismo*, pp. 569-570 [pp. 495-496]. Un esempio di critico che ha provato a seguire molto da vicino il metodo trascendentale rivisitato, secondo le peculiari modalità presentate, si può trovare in Marty. Anzi, in una riflessione circa la trasposizione dell'epistemologia metafisica nella modulazione

Come abbiamo ribadito già altre volte, in definitiva, la pretesa contraddizione all'origine delle antinomie era risolvibile e, anzi, era «già risolta nella metafisica tomista».

Comunque, per provare a raccogliere sistematicamente le varie istanze, si può affermare che «tutte le antinomie» speculative hanno la loro scaturigine da un'ambiguità sottesa a un ragionamento corretto e anzi fondamentale⁵⁷ così sintetizzabile:

*ogni condizionato esige l'esistenza della totalità delle sue condizioni. Ma a noi è dato (oggettivamente nell'esperienza) un condizionato. Dunque la totalità delle sue condizioni ci è data con esso*⁵⁸.

Che cosa si intende per condizionato? Di più: che cosa si intende per totalità delle condizioni? Siamo di fronte a un'affermazione che si può chiaramente applicare alle cause: alle *causae fiendi* o anche alle *causae essendi*? Di più: è un'affermazione che si attesta solo nell'immanenza o che prevede il guadagno della trascendenza?

Dopo aver lungamente discusso della differenza tra analogia di proporzione e analogia di proporzionalità, dovrebbe risultare abbastanza chiaro il rischio attribuito a un ragionamento così importante nell'ottica dell'approccio kantiano.

In generale un simile 'sillogismo' dovrebbe risultare ineccepibile nella sua radicalità; non dovrebbe nemmeno rappresentare una novità assoluta, per quanto di fatto venga ripreso in diverse forme e contestualizzazioni. Forniamo un esempio estremo più contemporaneo: l'idea sottesa si potrebbe accostare, per alcuni versi, alla forte ripresa del principio di non contraddizione, attuata da Bontadini⁵⁹, a fronte della necessità di spiegare la altrimenti insuperabile problematicità dell'esperienza. Di fatto, però, anche un suo riconoscimento non impedisce sempre un più o meno marcato travisamento. Questo capita pure nella teoria kantiana.

Perché? Si afferma che tale argomento sarebbe effettivamente «ineccepibile» se «condizione» e «condizionato» si riferissero «allo stesso piano dell'essere», soprattutto se si intendesse con ciò l'«ordine dei noumeni», ma – per Kant – l'antinomia è inevitabile perché il condizionato ci è dato «*soltanto* come fenomeno» e non apre ad alcunché di ulteriore (in senso speculativo). In definitiva si sostiene che non si sa e, soprattutto, non si può sapere della eventuale condizionatezza o incondizionatezza noumenica; di conseguenza non si comprende e non si può comprendere se «l'esigenza della *totalità* delle condizioni» debba essere intesa in «senso assoluto o relativo» e ancora meno se in senso trascendente o immanente⁶⁰.

La soluzione (non-soluzione) kantiana si fonda dunque su di un principio valido ma limitato e, almeno per questo, debole: il «principio dell'*idealità trascendentale* degli oggetti fenomenici»⁶¹; risulta chiaro che il fenomeno da solo non può spiegare ogni aspetto della

trascendentale da parte di Maréchal, l'autore parte da una prospettiva decisamente più criticista, e quindi sfrutta il libro III del quinto tomo del *Punto di partenza della metafisica*; comunque, successivamente, egli articola le conclusioni oltrepassando quel tipo di trascendentalità, più vicina al kantismo, e ponendo più attenzione all'ontologia classica. F. Marty, *Méthode transcendantale et ontologie*, cit., pp. 162-163.

⁵⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 227-245, in particolare p. 230ss. In questa sezione (Libro IV, Capitolo III, paragrafo 2) Maréchal presenta in sintesi sia l'articolazione kantiana del problema inerente all'idea trascendentale di mondo – le antinomie, per l'appunto – sia i tentativi di soluzione dello stesso Kant.

⁵⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 571 [p. 497].

⁵⁹ Un simile discorso, naturalmente, è molto complesso e particolarmente articolato, ma potrebbe rivelarsi fecondo di interessanti sviluppi. Per fornire giusto un riferimento essenziale si può pensare a G. Bontadini, *Dal problematismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1952; 2^a ed., 1995; per individuare, all'interno di questa opera, alcuni passaggi significativi della dottrina bontadiniana si possono considerare gli snodi teorici sviluppati alle pp. 211-213.

⁶⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 571-572 [p. 497].

⁶¹ Per un ragguaglio storico-filosofico circa le soluzioni prospettate da Kant in merito alle antinomie si può considerare J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 238-245.

conoscenza, e che la materialità non può essere la totalità della realtà, e tuttavia si ritiene che le condizioni strutturali non siano conoscibili: esse hanno una funzione apriorica ma restano ideali inattuabili. Questa debolezza, inoltre, viene per un verso mitigata ma per un altro verso mantenuta anche dalla problematica circa il valore da attribuire al noumeno. Da una parte, il principio ricordato permette di vedere la condizionatezza ma solo a livello di *apparenza* – «condizioni puramente relative» – per quanto concerne gli «oggetti della conoscenza»; dall'altra parte, «l'esigenza» di una non-relatività e cioè «della «totalità»» viene riconosciuta come essenziale ma viene inevitabilmente scissa da un valore davvero oggettivo. Quest'ultima esigenza, anzi, viene riportata a un piano diverso come tendenza «verso l'incondizionato transfenomenico» ma non già nel senso di una vera ontologia e, ancor meno, di una dottrina della trascendenza: essa viene soddisfatta o, meglio, si pretende che sia soddisfatta «dall'assoluto *problematico* del noumeno», dall'unità che si ipotizza al di là del fenomeno, senza far emergere con ciò «la realtà oggettiva» del noumeno stesso.

Le obiezioni portate da Maréchal sono tutte derivate dal realismo ma sono pure variegate. Esse possono essere riassunte almeno in parte nella nota argomentazione che procede in forza della ricordata non-contraddizione: gli oggetti esperiti, proprio in quanto relativi, devono essere «intrinsecamente relativi all'assoluto» e a un certo tipo di assoluto; in caso contrario la loro condizionatezza non avrebbe senso, perché sarebbe un essere condizionati senza le condizioni d'essere. L'empiricità in effetti non soddisfa pienamente il loro essere oggetti, non rende conto di tutte le dimensioni dell'oggettività, e non li spiega esaurientemente neppure sul fronte gnoseologico; ove si riuscisse a scoprire «la loro struttura» ontologica, analogica e «trascendentale», questa stessa rimanderebbe all'«Essere infinito» di cui gli enti-oggetto sono «altrettante partecipazioni finite»⁶².

Naturalmente, volendo semplificare a livello storico-teoretico, questo orizzonte tomista potrebbe essere descritto anche come un *giusto* mezzo realista tra la posizione empirista e la ricordata pretesa ontologista di stampo platonico-cartesiano.

Proprio la critica kantiana ha contribuito a demolire questa ultima pretesa, la quale avrebbe voluto trovare tra le capacità dell'uomo una vera intuizione diretta del noumeno (totale o limitata a casi specifici) a scapito di qualunque riferimento esperienziale e materiale. L'autore sottolinea infatti che Kant ha messo bene in luce la «relazione trascendentale alla materia» propria dei concetti umani: nella misura in cui «derivano dalla sensibilità», essi rimangono inevitabilmente relativi alla causa materiale ovvero sono costituiti dall'elemento relativo «di rappresentazione» delle «quiddità materiali».

In questa prospettiva si presenta però il problema della incompiutezza della critica. Sotteso all'elemento materiale, come sua condizione di possibilità, non può non darsi anche un elemento unificante, «noumenico» e, alla fine, ««di significato» trascendente»; «l'essenza» in quanto tale non è «rappresentabile» *in sé*, e ancora meno deve essere considerata in modo ipostatico e innatistico, ma è comunque rappresentabile «indirettamente» attraverso quel medesimo fattore fenomenico che proprio l'essenza concorre a spiegare. Questa essenza e l'essere di cui è essenza emergono inevitabilmente nella «posizione assoluta d'essere» ovvero nella implicita relazione della conoscenza alla realtà. L'asse dell'attenzione deve essere spostato su quel rapporto che è rinvenibile tra il fenomeno e l'Assoluto; ciò permette di rendere ragione del limite criticamente rilevato e di concludere che il medesimo assoluto si rivela come la vera «unità suprema», come l'unica forma assolutamente trascendente nonché come autentico «fine ultimo».

Questo indispensabile «*elemento di significato*» in definitiva veicola il logos e dunque è tale nel suo implicare «una relazione ontologica all'Assoluto» dell'*essere*⁶³.

⁶² J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 572-573 [pp. 497-498].

⁶³ *Ibi*, pp. 573-574 [pp. 498-499].

Proprio in questa «implicazione logica dell'assoluto [...] come termine trascendente di una relazione finita» verso l'infinito, secondo Maréchal, emerge bene la fondamentale «dottrina classica dell'*analogia dell'essere*»; questa, «a tutti i livelli», è l'autentica «linea di separazione» tra il riconoscimento del senso e la sua latitanza ovvero «tra la metafisica e l'agnosticismo» (anche) kantiano⁶⁴.

In sostanza, per arrivare davvero all'oggetto, occorre ribadire l'urgenza di un recupero della giusta distinzione dei piani contro ogni appiattimento del reale – e contro ogni impropria pretesa scettica nei confronti di quest'ultimo – e cioè occorre arrivare a porre in luce la proporzione sottesa alla proporzionalità.

Persino la soluzione delle antinomie sarà allora possibile. Ma come si deve declinare questa riflessione teoretica generale nelle sue tappe specifiche?

In prima istanza si deve riconoscere, come ricordato, che «l'oggetto diretto di conoscenza» è sia «*fenomenico* [...] quanto al suo elemento di rappresentazione» sia «*noumenico* quanto al suo significato oggettivo integrale». Ciò può forse sembrare un rilievo di poco conto ma aiuta a risolvere l'ambiguità dell'asserto da cui si è partiti: il condizionato come concetto non è di prima evidenza e allo stesso tempo non è negabile; esso è dato sia «come fenomeno» sia «come noumeno» e richiede sotto entrambi gli aspetti una totalità che possa risolvere la sua condizionatezza.

Il secondo passo consiste nel riconoscere che, effettivamente, la condizionatezza fenomenica non dice la stessa cosa della condizionatezza noumenica e non richiede la stessa incondizionatezza: se la prima dimensione è immediata e superficiale, la seconda è quella sostanziale e discriminante. Questo significa che «la serie intera delle condizioni dell'oggetto come *noumeno* è data insieme ad esso»: si impedisce una regressione all'infinito perché tale livello implica una ricerca delle cause *essendi*. La serie afferente all'oggetto-fenomeno, invece, non è data totalmente se non «nella misura in cui la relatività essenziale», propria del fenomeno, «comporta tale integrità»: ciò non impedisce sotto ogni aspetto una continuità indeterminata al modo delle cause *fiendi*. In definitiva siamo ricorsi, insieme all'autore, alla differenza scolastica tra cause subordinate per sé e cause subordinate per accidente.

Per capire meglio questo sviluppo occorre però guardare dettagliatamente ai singoli casi.

Per quanto le antinomie kantiane siano oltremodo note, le riporteremo, alla stregua di Maréchal, prima di cercare di fornirne la soluzione⁶⁵.

Prima antinomia

Tesi: «Il mondo ha un inizio nel tempo, ed inoltre, riguardo allo spazio, è racchiuso entro limiti»

Antitesi: «Il mondo non ha un inizio, e non ha limiti nello spazio, ma è infinito, tanto a riguardo del tempo quanto a riguardo dello spazio»⁶⁶

Il mondo è finito o infinito? Già in questo primo ambito di ricerca l'esperienza non ci attesta direttamente un qualcosa che possa configurare una risposta generale; però possiamo ricavarla dalle certezze a posteriori e dalla riflessione sull'a priori.

Innanzitutto dobbiamo ritornare agli argomenti con i quali abbiamo sovente fatto emergere lo statuto del mondo come «*insieme degli oggetti dell'esperienza possibile*» nella «sua realtà *ontologica*». Questa tipologia di argomentazione ci permette di attestare sia che si tratta indubbiamente di realtà sia che, altrettanto indubbiamente, si tratta di realtà relativa e, quindi, 'opposta' all'Assoluto: naturalmente tale opposizione si struttura nel modo in cui l'effetto (della creazione e della «partecipazione») in quanto essere-e-non-essere è opposto alla sua

⁶⁴ *Ibi*, p. 574, n. 1 [p. 499, n. 4].

⁶⁵ Cfr. *ibi*, *Soluzione scolastica delle antinomie kantiane*, pp. 570-575 [pp. 496-500].

⁶⁶ *Ibi*, p. 575 [p. 500].

Causa in quanto Essere. In altri termini: innanzitutto dobbiamo arrivare a scoprire che il reale esperito non è illusione ma non è nemmeno realtà in senso assoluto; date talune caratteristiche che constatiamo negli oggetti conosciuti, infatti, non possiamo non riconoscere che il reale che cerchiamo di indagare, in prima battuta, non può che essere «finito e limitato (*sub ratione entis*)» e perciò, data la sua carenza ontologica, dobbiamo poi affermare che questo reale necessita dell'infinito sostanziale. Da questa base occorre però procedere a ritroso, tornare all'immanenza e capire se, e in quali termini, lo stesso insieme degli oggetti è finito «anche *nel tempo e nello spazio*». Naturalmente non è il caso di tornare ora sulla questione delle forme separate, ma è pensando per confronto a questa possibilità che, in quadro metafisico 'completo', si parla degli oggetti di cui normalmente facciamo esperienza nei termini di una finitezza *anche* spazio-temporale.

La questione a questo punto si complica leggermente perché la stessa induzione, almeno nel suo aspetto di struttura spazio-temporalizzante, non può non essere connessa a questo problema e, tuttavia, non rivela di per sé la possibilità o l'impossibilità di un'infinità concreta di tipo fisico.

Comunque, per evitare da subito una possibile obiezione, è bene ricordare – e dovrebbe risultare pacifico – che non si può aggirare la domanda attraverso una riduzione, esplicita o implicita, della dimensione fisica a quella matematica: lo spazio-tempo è descrivibile in termini numerici e quindi i numeri sono senza dubbio fondamentali per capire sia la spazialità sia la temporalità; da ciò, però, non consegue che questi aspetti debbano identificarsi. Per fornire un esempio abbastanza chiaro della difficoltà di una simile pretesa si può pensare al pitagorismo. Certo, da una parte si 'risolverebbe' il problema (in modo apparente), ovvero si affermerebbe l'antitesi – una infinità dello spazio e del tempo – ma dall'altra parte ci troveremmo nelle condizioni di non poter superare i classici paradossi della molteplicità e del divenire: la pura matematica o, meglio, il puro numero è astrazione e non rende conto né della unità né del movimento, i quali per diverse ragioni esulano dal suo campo. Per fornire un altro esempio abbastanza chiaro di questa obiezione si può pensare ai paradossi di Zenone.

Stante queste osservazioni, si può effettivamente azzardare una soluzione più specifica. Si deve sempre tenere presente 1) che sotto alcuni rispetti – si pensi al citato orizzonte ontologico – non è così intricato scorgere l'effettivo stato di cose e 2) che la questione assume il suo senso problematico soltanto rispetto alla spazio-temporalità in quanto "contenente e totalizzatrice" dei fenomeni.

In altri termini: dalla metafisica abbiamo già ricavato che spazio e tempo *reali* non possono essere infiniti in senso sostanziale; si può certamente ipotizzare che si prolunghino ma, anche in questa prospettiva pseudo-infinita e pseudo-eterna, restano comunque finiti. Un infinito ottenuto per ricorsività in effetti non può che essere intrinsecamente finito: è un infinito *finitamente* infinito. Diverso è invece il discorso da fare quando si considera che i loro concetti esprimono «*leggi formali*» basilari «dell'immaginazione»: sotto questo rispetto lo spazio e il tempo possono essere detti infiniti – per quanto sempre in un senso non sostanziale – perché effettivamente tali leggi, che sono «*a priori*» rispetto ai loro ordini, non sono limitate nella loro applicazione. In questo genere di considerazione, inoltre, non è obbligatorio soffermarsi sulla pur importante distinzione tra spazio e tempo; naturalmente i due elementi si distinguono comunque, ma in questo caso il problema e il tentativo di soluzione li accomuna strettamente. Questo discorso sulle leggi formali, comunque, non risolve davvero il problema pur aiutando a definirne meglio i confini.

Come si può uscire da questo stallo? Questa distorta tipologia di lettura, che afferma una frattura tra il livello noumenico e quello fenomenico, inizia a essere emendata quando si considera che l'infinità (operativa) dello spazio e del tempo è solo «negativa e potenziale»: ciò che è finito, a livello sostanziale ovvero formale, può essere al contempo infinitamente divisibile se considerato a partire dalla sua proprietà materiale. Di conseguenza in questa

accezione «lo spazio e il tempo "immaginari"», e solo loro, potrebbero dirsi «indefinitamente estendibili» senza comportare una vera irresolubilità.

Ma allora si può provare a concludere nel segno della finitezza del mondo senza ulteriori problematiche? In realtà occorre qualche ulteriore precisazione. Pure nel momento in cui si volesse affermare che la «rappresentazione *immaginaria*» tende «ad un limite», non si potrebbe comunque trarre una conclusione, o almeno non una «conclusione diretta», a favore della limitatezza piuttosto che dell'illimitatezza *fisica* del mondo; questo infatti non modifica quello che abbiamo ricordato: il creato come «cosa in sé» a livello metafisico è finito, ma questo non impedisce che lo stesso a livello fisico sia caratterizzato da una sorta di pseudo-infinità e, cioè, sia nella condizione fisica di un tempo e di uno spazio «*assoluti*»⁶⁷.

Maréchal nota che lo stesso Tommaso d'Aquino si trova, anche in questo caso, a sostenere una tesi di giusto mezzo tra la impossibile pretesa di una vera infinità materiale e la irraggiungibile affermazione di una netta limitazione fisica. Proprio l'Aquinate marca mirabilmente quella differenza, cui ci siamo richiamati, tra riflessione che pertiene alla fisica e riflessione propriamente metafisica. Egli infatti accetta «l'inizio *temporale* del mondo» alla stregua di un corollario della rivelazione: a livello razionale non se ne può escludere la verità, ma una sua dimostrazione incontrovertibile diventa impraticabile. Ciò che invece risulta effettivamente incontrovertibile è la limitatezza del mondo, e del tempo, proprio in quanto infinitamente divisibili in parti. Da questa prima riflessione si può argomentare che essi comunque non sono e non saranno mai *davvero* infiniti ed eterni.

Quando infatti si scopre che la mutevolezza, la contingenza e l'imperfezione sono intrinseche alla materia – e in generale all'effetto della creazione in quanto altro dalla Causa e quindi dalla stessa azione di Creazione – allora si scopre al contempo che queste caratteristiche permarrebbero anche in una eventuale progressione indefinita. L'autore in definitiva sostiene sia l'impossibilità della «*infinità* attuale di una grandezza», ovvero dello «*spazio*» e del «*numero*» come «*quantum*», sia l'evidenza della «*infinità* potenziale della *legge*» della grandezza e del numero: «*infinitem invenitur in potentia in additione multitudinis*»⁶⁸.

La soluzione dell'autore quindi non si allontana moltissimo da un certo suggerimento kantiano, ma ci porta comunque oltre. Si può almeno notare che l'antinomia si genera per una erronea proiezione totalizzante, nella quale si ipotizza o si presuppone che la questione finitezza/infinitezza debba valere allo stesso modo su tutti i piani. Per sintetizzare in modo forse semplicistico: o tutto è finito o tutto è infinito. In questa ottica, ad esempio, si potrebbe pretendere di riportare direttamente sul piano fenomenico caratteristiche ontologiche (implicitamente) ricercate a livello noumenico e, di per loro, rivelatrici dell'Assoluto come fondamento infinito.

Il limite fenomenico, però, è connesso ma non coincide immediatamente con il limite della realtà creata in sé. Questa inoltre, nella maggioranza dei casi, ha una limitazione fisica *oltre* a una metafisica; di fatto il problema del limite non si può risolvere sul piano fenomenico anche se, indubbiamente, comincia a essere posto in questo stesso piano. La «totalità delle condizioni» travalica il mero fenomeno e «le serie empiriche», che siano «limitate o illimitate», le quali sono sempre aperte alla molteplicità e al non essere; esse infatti richiedono ma non soddisfano «l'unità trascendentale esigita dalla ragione» e (come si scopre successivamente) dalla realtà stessa, la quale costringe così a riconoscere una differenza ontologica e una trascendenza⁶⁹.

⁶⁷ Cfr. *ibi*, pp. 575-576 [pp. 500-501].

⁶⁸ *S. Th.*, I, q. 7, a. 4 citato in J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 577 [p. 502].

⁶⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., 2. *Soluzione scolastica delle antinomie kantiane. Prima antinomia*, pp. 575-577 [pp. 500-502].

La seconda antinomia è complementare rispetto alla prima e la risposta, pur da un'altra prospettiva, si giova delle modalità argomentative ricordate.

Seconda antinomia

Tesi: «Ogni sostanza composta, nel mondo, consta di parti semplici, e da nessuna parte esiste altro se non il semplice, o ciò che ne è composto»

Antitesi: «Nessuna cosa composta, nel mondo, consta di parti semplici, e da nessuna parte, nel mondo, esiste alcunché di semplice»⁷⁰

Pure in questo caso – e non stupisce, data la similarità con quello precedente – la soluzione di Maréchal si avvicina al tentativo kantiano ma lo sorpassa. La chiave speculativa è la stessa: l'esigenza di totalità delle condizioni conduce inevitabilmente oltre il fenomeno e porta la ricerca, in forza dell'*analogia*, dalla realtà relativa alla Realtà assoluta. Se dunque si guarda all'«ordine noumenico», e cioè alla realtà in sé, vi deve essere una «unità intelligibile elementare», altrimenti non avremmo oggetti di conoscenza determinati, e questa deve essere la realtà sostanziale, cioè «l'unità oggettiva» e “monodica” «della sostanza», la quale rimanda in ultima istanza alla Sostanza semplicissima come sua Causa.

Si potrebbe osservare che «l'unità sostanziale» può, sotto diversi rispetti, derivare da una sorta di composizione; basti portare l'esempio della materia e della forma. L'osservazione è indubbiamente corretta nella misura in cui sottolinea la necessità di comprendere le cause interne per conoscere l'ente; tuttavia essa non tiene conto del fatto che a esistere non è la parte ma l'intero – cioè il sinolo nella specifica prospettiva considerata – e che i principi compositivi sono da considerarsi «*incompleti*» se presi a se stanti.

Certo, non si possono negare profonde asimmetrie causali. Abbiamo sempre sostenuto che è nella *forma* in quanto *atto* che sta l'*essere* della realtà considerata; abbiamo però sostenuto altresì che, se questa realtà è *sinolica*, non si può non considerare anche l'altra 'parte' se voglio conoscere davvero *tutta* quella specifica realtà. Di fatto la stessa anima umana, che è spirituale in quanto è davvero semplice e che può prescindere dalla materia, non basta da sola a costituire tutto l'uomo. Almeno in questo senso tutte le cause interne in qualche modo intendibili come 'parti' sono da considerarsi né sussistenti né intelligibili; ciò potrebbe apparire paradossale se riferito a quei principi spirituali che abbiamo sostenuto essere le vere cause della realtà e dell'intelligibilità (del composto) e che sono semplici e immortali. Tuttavia si tratterebbe di un paradosso sensato perché anche queste causalità essenziali – che sono state indicate appunto come 'parti' – non potrebbero essere autenticamente comprese se non «nella e per la sostanza *una*»⁷¹.

Questa parte del discorso, però, riguarda soprattutto l'ordine noumenico (in senso metafisico) e per quanto sia necessaria non è ancora sufficiente a dirimere l'antinomia. Passando all'ordine fenomenico, e quindi alla vera e propria estensione spaziale nella sua ricezione, si nota il motivo dell'antinomia: il fatto che non vi è una «necessità *razionale*» stringente a sostegno dell'esistenza di elementi semplici. Indagando il cosmo in senso fisico si può approssimare sempre di più la condizione di energia indifferenziata senza pretendere che lo stadio di divisione della materia di volta in volta scoperto sia il più piccolo possibile.

La soluzione ricalca gli snodi principali della precedente: come la natura della sostanza può essere connessa ma non può essere identica alla natura della (solo) materia, soprattutto se si considera il piano fisico, così le caratteristiche essenziali dell'una possono non essere equivalenti alle caratteristiche essenziali dell'altra.

⁷⁰ *Ibi*, p. 578 [p. 502].

⁷¹ Cfr. *ibi*, p. 578, n. 1 [p. 503, n. 5].

Si tratta ancora di correggere una erronea proiezione totalizzante che pretende di risolvere la questione finitezza/infinita allo stesso modo su tutti i piani. La sintesi semplificatoria in questo caso può essere la seguente: o tutto è indivisibile o tutto è divisibile. Taluni infatti hanno esteso la semplicità sostanziale alla materia e alla sua rappresentazione, pretendendo che la materia in quanto materia sia indivisibile (almeno a un certo stadio), altri hanno esteso la composizione quantitativa alla sostanza, pretendendo che la sostanza in quanto sostanza sia sempre anche altro da sé (una e molteplice allo stesso livello). In entrambi i casi, alla fine, si sono confusi «il sensibile e l'intelligibile».

Maréchal individua ancora nella metafisica (tomista) i fattori di risoluzione: a livello ontologico essa nega la divisione infinita, in atto, ma non la indefinita divisibilità potenziale. Il punto da tenere presente innanzitutto consiste nel fatto che il solo infinito in atto, il solo che può (e deve) essere definito esistente, è quell'infinito sostanziale che non ha parti. In alternativa si dovrebbe spiegare l'esistenza, contraddittoria, di un infinito che non è davvero se stesso ovvero dell'infinito finitamente infinito già ricordato per la prima antinomia. A livello fisico ma anche a livello di rappresentazione la stessa «legge di continuità spaziale», di per sé, «non afferma né nega la divisibilità indefinita»: la divisione «*dipende da altre condizioni*» rispetto alla mera continuità e può darsi indefinitamente senza per questo essere concretamente infinita.

Kant ha dunque ragione nell'affermare che i due termini antinomici sono «privi di necessità *a priori*», almeno per come sono presentati e riassunti nella contrapposizione. Quello che è mancato nell'analisi kantiana è stato l'approfondimento *analogico* ovvero la considerazione dei diversi ordini della realtà e della conoscenza⁷².

Lo stesso problema si ritrova naturalmente in occasione della terza antinomia, la quale introduce un tema di cui Kant si è molto interessato; per molti aspetti si può sostenere che ne sia stata fornita una modalità risolutiva nella Critica della Ragion pratica.

Terza antinomia

Tesi: «La causalità secondo le leggi della natura non è l'unica causalità, onde possono venir derivate tutte quante le apparenze del mondo. Per spiegare le apparenze, è altresì necessario ammettere una causalità mediante libertà»

Antitesi: «Non vi è alcuna libertà, e piuttosto, nel mondo tutto accade unicamente secondo le leggi della natura»⁷³

Tale celebre questione vede contrapposti «il *determinismo empirico*» (come «successione irreversibile di fenomeni») (non il determinismo ontologico) e «la *causalità metaempirica* in generale» e rispetto ai suoi effetti fenomenici ovvero come «causalità libera». Qui la valenza *analogica* diventa ancora più importante e, in effetti, problematica. Attraverso questo orizzonte si dovrebbe arrivare fino a rendere conto non solo del rapporto tra determinazione fisica e determinazione metafisica ma anche della «essenza delle realtà trascendenti» e del legame, interno alla causalità metaempirica, tra la causalità ontologica come tale e la «causalità libera» come «libero arbitrio». In questo caso però si deve limitare la storia di tale riflessione al ripercorrimento della prospettiva kantiana e all'emendazione di quest'ultima; per molti versi la trattazione verrà integrata in quella successiva, riguardante la quarta antinomia.

Ancora una volta il tentativo offerto da Kant coglie la giusta direzione ma non arriva fino alle ultime conseguenze. Rapportando l'affermazione della «tesi all'ordine noumenico» e l'affermazione della «antitesi all'ordine dei puri fenomeni» si evita la contraddizione e la risposta si presenta da sé. Il limite della critica kantiana risiede nell'ammettere solo

⁷² Cfr. *ibi*, 2. *Soluzione scolastica delle antinomie kantiane. Seconda antinomia*, pp. 578-579 [pp. 502-503].

⁷³ *Ibi*, p. 579 [p. 504].

«*problematicamente*» la «libertà noumenica» e nel non codificare teoreticamente la «causalità trascendente». Procedendo oltre si potrebbe anche tentare di caratterizzare «il determinismo empirico» come «*legge-limite*», a modo di postulato, per rendere fenomenicamente conto del rapporto causa (efficiente)-fine.

Che cosa significa? Si consideri in prima battuta la sintesi semplificatoria generatrice dell'errore, la quale comunque nasconde una complessità persino maggiore di quella riscontrabile nelle precedenti occorrenze: tutto è determinato o non tutto è determinato. Kant da una parte suggerisce che la determinazione fisica è indubitabile e che, tuttavia, questo non basta ad avvallare il determinismo totale: non si può dare l'estensione di questo tipo di determinazione a tutta la realtà. D'altra parte si riconosce che introdurre nel mondo, inteso come struttura ordinata, una vera indeterminazione – che non sarebbe neppure riconoscibile – diverrebbe un controsenso. Si ipotizza però che possa esistere un tipo di determinazione sia *reale* sia *non-fisica*; da questa potrebbe derivare la stessa determinazione fisica – quest'ultima, cioè, ne sarebbe dipendente – ma potrebbe derivarne anche un'altra, attinente a un diverso livello dell'esistente.

Questa ipotesi non può però essere lasciata allo stato (appunto) di ipotesi. Altrimenti non avrebbe neppure senso indicare la situazione di partenza nei termini di una antinomia: si tratterebbe di una questione non risolta, tra gli asserti dell'esperienza e della logica, ma non di una questione irresolubile. In effetti si vuole sostenere che anche la supposta irresolubilità è spuria e che sostanzialmente deriva dalla messa tra parentesi della metafisica.

Certo, per coloro che in diversa misura concordassero con questa messa tra parentesi il problema effettivamente non sarebbe risolvibile. Occorre però far notare che, insieme a questo medesimo problema, se ne porrebbero altri a partire dalla stessa causalità fisica: anche la relazione causale fisica, a suo modo, non è propriamente percepibile e, dovendo essere dedotta, dovrebbe a rigore essere negata.

Questa osservazione potrebbe forse sembrare troppo radicale ma, in un'ottica tendenzialmente *a*-metafisica o addirittura *anti*-metafisica, assume valore (con forza minore o maggiore) il dettato di Hume contro la causalità a *qualsiasi* livello. In altri termini: la messa tra parentesi della metafisica sortisce effetti pure contro il determinismo empirico e contro il determinismo logico; di questa impostazione scettica è lo stesso Kant, alla fine, a evidenziare i limiti. A proposito della critica humiana si potrebbe addirittura parlare provocatoriamente di una implicita e impropria ontologia materialistica, nella misura in cui si riconoscesse l'inevitabile controsenso interno: si ha bisogno della metafisica per negare di principio la metafisica e la negazione di aspetti metaempirici della causalità rimanda proprio a questa negazione più generale⁷⁴.

⁷⁴ Cfr. *ibi*, 2. *Soluzione scolastica delle antinomie kantiane. Terza antinomia*, pp. 579-581 [pp. 504-505]. Come si può evincere da vari ragguagli, l'autore si vale di rimodulazioni della teoria di Tommaso d'Aquino anche per quanto riguarda la natura della volontà, dal momento che vi trova elementi importanti per correggere alcune derive criticiste. Troviamo conferme anche in un (altro) testo in cui egli sostiene 1) che nella dottrina tomista si evidenzia bene l'ulteriorità del libero arbitrio, come 'libertà di', rispetto alla relativa indifferenza, come 'libertà da', e 2) che sempre la medesima dottrina consenta di mettere in risalto il fatto che «intelligenza e volontà giocano in piena armonia». In più la concezione della potenza e dell'atto trova la sua più alta formulazione nell'orizzonte tomista e proprio in quest'ultima dimensione la volontà può trovare la sua giustificazione metafisica; la volontarietà è infatti colta nel passaggio determinato potenza-atto senza essere declinata in termini strettamente deterministici. In sostanza la volontà è connotata come atto-volontà che «ricopre simultaneamente tutte le determinazioni presentate dall'intelligenza» ovvero dall'atto-intelligenza; questa volontà, quindi, può passare dall'attualità prima a una determinazione particolare intesa come attualità seconda – sempre all'interno della formalità dell'intelligenza – senza essere legata in modo inevitabile ad una forma specifica.

Sempre secondo l'analisi di Maréchal, inoltre, in un simile rilievo argomentativo è possibile arrivare a scoprire la ragione sottesa del volere attraverso l'analogia fondativa con la Volontà. Innanzitutto l'attualità della volontà rispetto ai suoi singoli atti si traduce nel passaggio «dall'atto a un'applicazione particolare dell'atto»; questo passaggio non può non partecipare all'atto che lo spiega e, cioè, a quella Libertà che è l'azione creatrice di Dio.

Naturalmente, se ci si apre all'orizzonte metafisico, il problema non scompare all'improvviso e, alla fine, richiede un complesso oltrepasamento in senso verticale. Se da una parte la determinazione noumenica apre sia alla determinazione corporea sia a quella spirituale, che l'uomo sperimenta nel libero arbitrio, dall'altra parte denuncia la condizionatezza e la limitatezza di questa medesima determinazione.

Abbiamo accennato al fatto che la risoluzione di questa antinomia riguardante la libertà si incrocia con il problema della quarta antinomia e possiamo adesso passare proprio a quest'ultima.

Quarta antinomia

Tesi: «Al mondo appartiene qualcosa che, o come sua parte o come sua causa, è un ente assolutamente necessario»

Antitesi: «Da nessuna parte, né nel mondo, né fuori del mondo (come sua causa), esiste un ente assolutamente necessario»⁷⁵

La valenza *analogica* tocca in questo settore il suo apice e porta nettamente verso la proposizione riportata nella tesi, la quale è criticamente fondata sull'esigenza «di totalizzazione delle condizioni dell'*esistenza*». Il problema di partenza è stato toccato diverse volte nel corso della nostra indagine ed è riassumibile in modo abbastanza lineare: «un essere assolutamente necessario non potrebbe essere *rappresentato* dai fenomeni», a prescindere dal loro livello di unità, quindi il piano fenomenico non può davvero soddisfare l'incondizionatezza essenzialmente cercata dalla ragione; a tale piano, però, la *ragione* non può non rapportarsi.

Kant concede a questa «esigenza speculativa» un oggetto – riconosce che deve farlo – ma l'oggetto in questione, in definitiva, si configura come «puramente «ideale»» quando, per necessità logica, dovrebbe invece indicare il massimo livello della realtà: è «l'*idea* «regolatrice» o «euristica» dell'Essere necessario», in definitiva «un noumeno negativo», che delinea «una realtà problematica nella sfera inconoscibile» (intellettivamente) dei «puri intelligibili».

La soluzione proposta da Maréchal è certamente simile a quella kantiana per il fatto di riportare «la possibilità della *tesi* all'ordine noumenico puro», ma se ne distingue decisamente per il tentativo di dimostrare «la necessità *oggettiva* di un Essere assoluto» (e *necessario*) e, quindi, per la sua costante e implicita affermazione come «noumeno positivo».

Per converso si potrebbe azzardare una mossa ulteriore e servirsi pure dell'antitesi. Naturalmente la verità resterebbe quella indicata dalla tesi, ma proprio questa potrebbe ricevere un aiuto dall'antitesi; in sintesi la medesima antitesi potrebbe far emergere un valore veritativo nella misura in cui si negasse il suo mero valore antitetico. Che cosa significa questa sintesi? Il punto da guadagnare, che può risultare utile alla comprensione della tesi, riguarda il fatto che quando l'antitesi viene applicata al solo mondo fenomenico – “nel mondo” – diventa irrefragabile, perché assume un tono anti-panteistico, e nel momento in cui

A proposito di quest'ultima si può affermare infatti che «l'attualità divina, essendo abbastanza forte per dominare tutte le ipotesi, non perde né guadagna nulla per mezzo dell'applicazione particolare». Su questa base si può provare a spiegare perché l'attuazione della volontà presenta, in proporzione rispetto al divino, quel fattore di raccordo trascendentale che in ultima istanza è misterioso – avendo la sua radice appunto in Dio – e che tuttavia si rivela sussistere tra A) la necessità formale e B) l'atto volontario: la prima è prospettata attraverso la ragione (nel caso dell'uomo) in quanto base essenziale mentre in secondo connotato come libera dinamica (sempre nel caso umano). Tale relazione si presenta come stretta ma, allo stesso tempo, non biunivoca rispetto a una delimitazione particolare: vi è un ordine intrinseco, che si riverbera sull'intelligenza e sulla volontà, che è solo di ragione in Dio ma assume una valenza reale per l'uomo. J. Maréchal, *La volonté* (1941), inedito, red. W. Leusch, pp. 4, 11-12.

⁷⁵ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 581 [p. 505].

la dicitura “fuori del mondo” fosse usata comunque in una prospettiva di immanenza – si pensi alla teoria dell’emanazione – anche allora la proposizione risulterebbe condivisibile.

Proviamo a svolgere l’argomento. A livello ontologico ciò che è contingente può essere considerato *necessitato*, oppure necessario in senso *ipotetico*, ma non può essere autenticamente *necessario* in sé; la questione converge pienamente con il classico discorso generale sulla finitezza – si pensi alla terza via di Tommaso d’Aquino – e richiama pure la prospettiva illustrata in precedenza circa ciò che è finito: per quanto possa essere considerato in infiniti modi, non ha in sé la sua ragion d’essere e quindi non può certo essere infinito. In sostanza ogni ente mondano e ogni fenomeno è tale appunto per la sua relatività, mutabilità e limitatezza, e quindi perché «potrebbe *non essere*»; risulta abbastanza chiaro che nessuno di questi fattori può racchiudere «un’esistenza assolutamente necessaria», la quale deve allora essere trascendente.

In linea con ciò si può arrivare ad affermare che, se ci si muovesse *solo* ed esclusivamente a livello fenomenico, non sarebbe possibile conoscerne la Causa o almeno non sarebbe possibile conoscerla «*soltanto in relazione a questo*» mondo. Si potrebbe sperare nella mistica; questa tuttavia non può essere immediatamente considerata una conoscenza teoretica. Ci confronteremmo insomma con il mondo in una prospettiva limitante e, cioè, solo in base alla serie dei fenomeni e delle cause *fiendi* – con le quali, però, una realtà necessaria non può arrivare a coincidere – e non potremmo effettuare il passaggio *analogico* autentico all’*Essere*. Tale passaggio richiede infatti un orizzonte ulteriore e, in modo inevitabile, la considerazione delle cause *essendi*. «Un Essere necessario e assoluto» quindi non solo non può essere parte del mondo ma non potrebbe nemmeno essere riconosciuto «*in quanto causa*» del mondo – di quel mondo che per altro verso paradossalmente lo esige come sua condizione di possibilità – se la ricerca s’imperniasse sul mero piano fenomenico e sulla sua eventuale ‘necessità’⁷⁶.

Per risolvere appieno l’antinomia occorre dunque portare avanti il discorso *analogico* verso una forma di «teodicea»; in effetti, pur senza richiamare tutti i dettagli, questo percorso ha mostrato la necessità logica di una necessità reale, la quale deve essere ulteriore rispetto all’esperienza analizzata – diversamente da quanto avviene, per esempio, in un approccio deista – e non può non aprire al mistero di una sovra-razionalità. Questa è la impostazione tomista e, in generale, scolastica che è sottesa alle dimostrazioni «*a posteriori*» della «necessità di una causa prima» – dell’*essere* – «delle realtà finite» ovvero dell’esistenza di *Dio* in quanto Essere «trascendente»; tale traguardo è raggiungibile risolvendo due questioni metafisicamente basilari, note, che rappresentano una sfida importante e notevole per la stessa critica kantiana.

Prima questione:

in che modo il trascendente può essere conoscibile per mezzo di concetti che «rappresentano» direttamente soltanto oggetti sensibili, fenomenici⁷⁷?

Seconda questione:

in che modo dall’esigenza causale si può dedurre l’esistenza di un essere trascendente⁷⁸?

Facciamo subito una precisazione, pensando ai possibili critici più radicali. Naturalmente quello che emerge dalle pieghe di simili domande è sempre e comunque «il problema dell’analogia dell’essere» e delle correlate «vie dell’essenza e dell’esistenza». Nel caso di un

⁷⁶ Cfr. *ibi*, 2. *Soluzione scolastica delle antinomie kantiane. Quarta antinomia*, pp. 581-582 [pp. 505-506].

⁷⁷ *Ibi*, p. 583 [p. 506].

⁷⁸ *Ibi*, p. 583 [p. 507].

rifiuto a priori di questa dottrina – non stiamo ora a ricordare le contraddizioni derivanti da una simile impostazione – non avrebbe senso porsi davvero le domande citate.

Per rispondere alla *prima* questione può essere sufficiente ricordare che «l'affermazione dell'Essere assoluto» è «contenuta implicitamente» nella conoscenza come tale, nel senso spiegato nei precedenti capitoli, e trae «la forma stessa» della determinazione intellettuale e del dinamismo intellettuale, essenziali al darsi del concetto, dalla struttura ontologica (almeno) del soggetto e dall'appetito trascendentale: essa non è limitata alla fenomenicità. Proprio il vettore metaempirico orienta l'intelletto verso la struttura ontologica dell'oggetto e quindi, in sostanza, anche verso il «fine oggettivo illimitato». Abbiamo anzi argomentato fino a sostenere che nell'affermazione si esplicita questa traduzione trascendentale dell'immanenza partecipativa «dell'Essere divino» alla forma e alla dinamica dell'intelletto.

La *seconda* questione, circa la «dimostrazione di Dio come causa prima» *incausata*, richiede qualche passaggio in più, anche perché sorge direttamente da un'antica e «nominalistica» obiezione: la perfezione della causa prima, proprio perché pertiene a una causa, potrebbe al massimo essere «la somma intensiva» – espressione per altro contraddittoria per un realista – «delle perfezioni degli effetti» che però sono finiti. Dunque, proprio a causa della somiglianza tra la causa e l'effetto che rende possibile una simile conoscenza, «l'infinità di perfezione» e la sua trascendenza non potrebbero essere causalmente dimostrate perché risultano 'estrane' rispetto a ciò che è possibile dire della causa suprema⁷⁹.

In parziale accordo con quest'ultima prospettiva Kant nega che un'affermazione d'esistenza possa derivare da una relazione speculativa tra a priori e a posteriori e, nella Dialettica trascendentale, opera una certa lettura riduzionista «dell'argomento cosmologico». Questa è finalizzata a riportare l'argomento a – e a farlo dipendere da – quello ontologico e «lo divide in due tesi distinte»: A) «l'oggetto condizionato», frutto dell'esperienza, «suppone una condizione incondizionata» nella forma di «un essere necessario» che sia «causa incausata»; B) «l'essere necessario è identicamente» Dio in quanto «essere assolutamente perfetto». La prima tappa richiede l'applicazione della causalità oltre il livello dell'esperibile e la seconda sarebbe appunto compito dell'argomento «a priori», il quale come minimo corre il rischio di una certa circolarità epistemica⁸⁰.

Infatti per Kant l'argomento anselmiano e, soprattutto, l'argomento ontologico nella sua variante cartesiana sono totalmente erronei. Se poi si volesse accettare almeno «l'argomento di causalità», questo porterebbe al massimo, «analiticamente», «a una condizione prima» che risulta «necessaria nell'ordine dell'esistenza» (esperita) ma non all'essere necessario in sé; tale condizione non è l'Esistenza ovvero l'esistenza necessaria «di un essere unico e infinitamente perfetto». In effetti una simile analisi, per quanto logica, non condurrebbe al concetto intensivo di essere e non potrebbe per esempio negare la possibilità di una molteplicità di esseri assoluti. Infatti saremmo di fronte a enti (relativamente) assoluti, ma non all'essere che esclude il non essere e quindi – dal momento che la pluralità implica il non essere – anche la diversità.

⁷⁹ A questo proposito, in campo storico-filosofico, si può rimandare alla trattazione delle teorie di Ockham e di Kant. Cfr. J. Maréchal, *PdM*, I, cit., pp. 223ss. e in particolare 233-244 dove vengono esposte le nefaste conseguenze della teoria (fideista e nominalista) di Ockham, convergenti con l'agnosticismo, in merito alla logica (pp. 233-234), alla psicologia in senso filosofico (pp. 234-236), alla cosmologia (pp. 236-237), alla metafisica generale (237-239), alla teodicea (pp. 239-243) e alla morale (pp. 243-244). Cfr. id., *PdM*, III, cit., in particolare pp. 247-264, (Libro IV, Capitolo IV, paragrafo 2) dove vengono affrontate sia l'analisi compiuta da Kant circa l'idea trascendentale di Dio sia le critiche a quelli che sono stati indicati da Kant stesso come i tre generi o tipi di prove classiche dell'esistenza di Dio: argomento ontologico, cosmologico e fisico-teologico o fisico-teleologico.

⁸⁰ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 583-584 [pp. 507-508].

La lettura di Kant è problematica proprio per la sua coerenza con un simile impianto descrittivo-nominalistico, per quanto accettato solo in parte. In questo impianto la nozione di «causalità» tende spesso a indicare un ««condizionamento» preliminare» ma non propriamente ontologico ovvero tende a cristallizzarsi in un concetto debole rispetto alla causalità cercata dal realismo – e sostanzialmente opposto all’orizzonte della trascendenza – e ciò arriva a distorcere anche la valenza della «necessità», intesa in senso metafisico, «come impossibilità assoluta di non essere» che sta a fondamento del contingente.

In tale contesto «una causa incausata» (se ammessa) non sarebbe che il «primo anello di una catena» in senso orizzontale (al massimo della concessione) e non già ciò che sostiene nell’essere tutto ciò che è causato. Di conseguenza tale causa non dovrebbe rispondere a quella esigenza logica che porta inevitabilmente a riconoscerla – «pena contraddizione interna» – come «intensivamente infinita». La stessa «esistenza necessaria» sarebbe da intendersi come esistenza ‘necessitata’, non già come necessaria in sé, e non dovrebbe inevitabilmente appartenere – sempre per motivi logico-ontologici – a «un essere unico e assolutamente perfetto». Il come e il «perché» deve esserci corrispondenza tra i termini ricordati, se autenticamente intesi, vengono semmai spiegati da Tommaso d’Aquino in forza della *analogia d’essere*.

Nell’orizzonte appena richiamato, «la causalità incausata e la necessità d’essere designano», analiticamente, *Dio* in quanto *Essere sussistente, assolutamente trascendente e unico Infinito*, perché entrambe le connotazioni traducono immediatamente, e a livello eminente, la base delle «relazioni interne e fondamentali dell’essere secondo l’atto e la potenza». Possiamo proporre una sintesi proprio considerando i concetti appena impiegati. 1) «La *causa* incausata è» essenzialmente «trascendente» perché è la *Causa* dell’essere ovvero «perché è l’attualità pura» dell’essere e pertanto è radicalmente altra sia rispetto a tutto ciò che può essere (e non è) sia rispetto a tutto ciò che è-e-non-è. 2) «L’essere *necessario* è» essenzialmente «infinito» perché è l’*Atto d’essere* ovvero perché è lo *stesso Essere sussistente (ipsum Esse subsistens)* e cioè l’unico «essere per essenza (*ens cuius essentia est esse*)» che non ha quindi limitazioni o potenzialità passive (non-essere)⁸¹.

In altri termini: «il principio di causalità» permette tali «identificazioni» ontologiche ma solo nella misura in cui viene considerato adeguatamente e, cioè, nella sua valenza profonda di «applicazione» consequenziale «del primo principio dell’essere: «l’essere è»». In questo stesso principio si sostanzia pure la intrinseca intelligibilità del medesimo essere.

In altri termini ancora: quell’ente che “ha” l’essere, e che costituisce il nostro primo referente reale, esiste ma non sussiste in sé ovvero “è” (solo) per partecipazione; invece l’essere che è propriamente l’essere sussiste eminentemente e, cioè, è l’*Essere*. Sulla base dei rilievi e del recupero del carattere forte del trascendentale, inoltre, abbiamo affermato che l’essere in quanto essere è «totalmente intelligibile» e, quindi, dobbiamo parimenti sostenere che il dire «questo è» senza affermarne «la perfetta intelligibilità mediata o immediata in quanto *essere*», sarebbe una pretesa contraddittoria.

La conclusione più chiara consiste nel fatto che occorre porre attenzione e non confondere «il principio metafisico della causalità trascendente» con «il principio empirico» e neppure con la trasposizione puramente «simbolica» della «causalità volontaria». La causalità meccanica non è la sola e non è quella fondamentale; la causalità libera dice di un livello superiore di causazione, ma la volontà e la libertà dell’uomo, che certamente rientrano in tale panorama, non esauriscono questo piano⁸².

⁸¹ *Ibi*, pp. 584-585 [p. 508].

⁸² Secondo Moretto nella specifica riflessione prospettata da Maréchal «abbiamo anche uno spunto per un’ontologia della libertà, con Dio come paradigma». Possiamo approfittare di questa riflessione per notare che, secondo la teoresi tomista, la libertà in sé non può avere solo i caratteri della pura indifferenza o solo quelli prevalentemente etici, tipici del fare pratico, sia che si consideri il livello immanente sia che si consideri il livello

Ancora una volta è il fraintendimento del valore dell'*analogia* a indurre in errore. Potrebbe sembrare che il partire dall'oggetto piuttosto che dall'oggetto, nell'analisi, possa comportare una cospicua differenza ma, in realtà, è il riconoscimento o meno della via analogica a influenzare la validità di qualunque ricerca teoretica. La «nostra azione» poi ci permette di comprendere il modo interno di causazione, ma non possiamo fermarci a questo; in effetti essa rappresenta un punto di vista privilegiato, e significativo, ma non ci fornisce da sola i mezzi per capire e definire la causalità in generale. La dimostrazione della causa infinita e «trascendente», a partire dall'effetto finito e immanente, è possibile ma richiede la chiarificazione metafisica, la prova del limite dell'oggetto di partenza ovvero della sua «limitazione di atto o di *esse*»; solo allora, per *analogia*, si può mostrare che l'oggetto non esisterebbe e non sarebbe intelligibile, come invece di fatto è, se non per la sua partecipazione all'*Infinito* di *essere* e di *intelligibilità*.

Nel «principio trascendente di causalità» riposa insomma una sorta di «rivelazione, complementare e simultanea», sia «della contingenza oggettiva e dell'Assoluto che la fonda» sia della gradualità «d'essere e della Perfezione eminente» che la misura. Tale risultato è gnoseologicamente possibile, per noi, per il darsi delle «due condizioni opposte»: la condizione della «immanenza» di «un oggetto finito» (in noi), che è «empirica» ovvero contingente, e quella condizione di «naturale» presenza di un «assoluto intelligibile, di un «infinito»», che si può definire propriamente «trascendentale» e, per alcuni versi, trascendente; proprio il loro incontro consente di far risaltare «l'inconsistenza» sia ontologica sia intelligibile «dell'oggetto finito» ovvero «la sua contingenza secondo l'ordine dell'essere»⁸³.

trascendente. In altri termini: da una parte l'uomo è limitato ma, in quanto spirito, non può essere libero solo in senso passivo e/o non speculativo, altrimenti il discorso circa l'intelligenza e la volontà non avrebbe aprioricamente senso; dall'altra parte non si può affermare una libertà originaria assolutamente indifferenziata ovvero non si può affermare che Dio esiste perché ha scelto di essere. Se si prendesse l'ultima affermazione nella sua valenza radicale, infatti, essa risulterebbe contraddittoria rispetto alla natura divina – la quale dovrebbe rendere ragione di tutto il resto – in quanto Realtà che non può non essere. Si può invece cercare di sostenere che Dio è Dio in un 'certo' modo rispetto al creato, per esempio nell'essere creatore di questa realtà specifica, perché ha scelto così ovvero ha scelto che non sarebbe stato altrimenti; questa impostazione naturalmente richiede un certo cambio di paradigma rispetto al modo quotidiano di considerare la scelta, magari un avvicinarsi al paradosso, ma permette di allontanarsi dalla contraddizione. Inoltre tale riflessione si riverbera in modo immediato sul concetto della creazione divina: questa viene disgiunta da una dicotomia razionale-irrazionale, propria delle narrazioni mitiche, e viene intesa alla luce della coppia razionale-sovrarazionale.

Il giudizio di Moretto su Maréchal in merito è forse fin troppo netto, persino auto-problematico nella sua sintesi, ma ci è utile per tratteggiare di riflesso la complessità di queste tematiche: «Ma per Maréchal la libertà è quella d'indifferenza o quella agostiniana che consiste nel fare il bene? Per lui è soprattutto quella d'indifferenza, ma d'altra parte è definita come “riflessione sulla bontà del volere”, in quanto si esercita su qualcosa che è percepito come tendente agostinianamente verso un fine ben preciso: si noti perciò come il nostro autore riesca a mantenersi in tensione tra le due nozioni di verità». Se poi si riflette su quello che Maréchal afferma circa la “donazione reciproca” tra uomo e Dio, in quanto “fine ultimo personale”, non si può non far emergere un fattore ulteriore: la necessità della contemporanea affermazione dell'autodonazione in Dio, secondo la prospettiva analogica, nella Trinità delle Persone: «Si noti come qui si stia supponendo implicitamente la conoscenza della rivelazione trinitaria: proprio perché questa è “un'ontologia del soggetto conoscente” [...] non si può prescindere dall'effettiva destinazione soprannaturale dell'uomo. Del resto pretendere di fare qui una semplice antropologia filosofica sarebbe un'illusione, perché la stessa nozione di “persona” si è storicamente manifestata solo grazie alle questioni cristologiche e trinitarie ed inoltre (e soprattutto) perché partire da una generica nozione moderna di persona per poi applicarla a Dio porterebbe di fatto ad una serie di antinomie insolubili: libertà come arbitrio; amore come espressione di un bisogno; persona ridotta ad autocoscienza; un Dio unipersonale e quindi mutazione in Dio con la creazione di un “tu” umano; concorrenza tra Dio e l'uomo». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., pp. 362-363, testo e note 235, 236, 237.

⁸³ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 585-586 [pp. 508-509].

Per delineare una qualche soluzione, però, Maréchal trova opportuno aprire una parentesi e confrontarsi con alcune riflessioni avanzate in proposito⁸⁴. Nello caso speculativo specifico si tratta di tornare a considerare nella sua totalità la necessità della «affermazione dell'assoluto trascendente» – e parimenti la necessità della sua presenza virtuale nelle singole appercezioni – anche in relazione alla possibilità stessa di dimostrare in modo razionale «l'esistenza dell'Infinito» a partire dal finito. Maréchal ha voluto tentare di portare avanti un argomento che (a suo giudizio) era stato lasciato incompleto, nonostante l'importanza, ovvero l'analisi delle condizioni logico-ontologiche di conoscibilità «quoad nos» di ciò che, a causa della sua natura, è noto per sé.

In altri termini: secondo l'autore sarebbe opportuno chiedersi se la ragione di tale «affermazione dell'infinito» per l'appunto *sia* o *non sia*, almeno implicitamente, «una condizione *costitutiva* delle nostre appercezioni particolari». Senza scendere troppo nelle pur rilevanti sfumature possiamo sostenere che, in merito alla ricerca della risposta, ci si sottopongono essenzialmente le due possibilità appena suggerite.

Poniamo il primo caso ovvero quello secondo cui l'affermazione *non lo è*. La ragione sottesa all'affermazione sarebbe soltanto «una condizione concomitante o susseguente». In questo modo la medesima affermazione non risulterebbe solo incognita ma, prima ancora, teoreticamente inconoscibile: esprimerà «un atto di «fede razionale» nell'Assoluto trascendente» e «il passaggio all'infinito» sarà una ««sintesi *a priori*» [...] non giustificata da una necessità strettamente speculativa». In questo caso ci si troverebbe di fronte a una sorta di ossimorico «impulso» quasi «istintivo della ragione», per altro ammesso dallo stesso Kant, cui sarebbe possibile riconoscere un rilievo peculiare ma non davvero risolutivo.

Poniamo poi il secondo caso ovvero quello secondo cui l'affermazione *lo è*. Tale ragione sottesa sarebbe «una condizione logica preliminare e realmente costitutiva di ogni appercezione». In questo modo l'affermazione assumerebbe quel «valore di necessità teoretica» che abbiamo detto essere tale da non permettere di negare la citata affermazione senza contraddizione: senza affermare implicitamente l'assoluto, come assoluto trascendente, qualunque affermazione nella sua relatività perderebbe senso. Per conoscere la realtà, infatti, è necessario conoscerne le cause; slegare l'ammissione *preventiva* di ciò che spiega il reale dall'affermazione del reale stesso porterebbe all'insensatezza. In questa prospettiva, però, si apre un altro tipo di problema e si dovrà tentare una critica della critica (agnostica) kantiana.

La seconda occorrenza presenta insomma una maggiore coerenza. Si badi: abbiamo rimarcato a più riprese che portare ragioni al secondo caso non significa arrendersi all'intuizionismo, platonico o cartesiano, o comunque a una «visione degli oggetti in Dio». Uno degli scopi perseguiti da Maréchal attraverso il suo argomentare consiste semmai nel definire le condizioni strutturali e dinamiche dell'oggetto pensato; esse sono implicite (ma effettivamente 'esercitate' dal soggetto) «nell'appercezione» trascendentale, ove l'affermazione dell'assoluto divino è virtuale, e divengono esplicite solo «dialetticamente» e riflessivamente.

Un vettore rilevante della soluzione alle antinomie tentata da Kant, nella sua parzialità, si fonda sulle «idee della ragione» in quanto «*limiti ideali* dei concetti oggettivi» e sulla loro «realtà problematica». Proprio nella soluzione di Maréchal tali idee vengono *giustificate* ed «assumono il valore assoluto di realtà»: «la loro affermazione necessaria, come oggetti *in sé*, è veramente «costitutiva» dell'oggetto formale proprio del nostro intelletto» ed è «legata alla possibilità stessa» del pensiero umano. Naturalmente ciò non fa perdere alle idee in quanto idee il loro «ruolo regolatore» per trasformarle in archetipi innati: esse «restano l'*ideale*» verso il quale tendere per «l'*elemento di rappresentazione*». Tuttavia la necessità della

⁸⁴ A tale proposito l'autore ritiene opportuno mettere in relazione il «principio trascendente di causalità» prima espresso con il «processo metalogico» di Jacobi e di p. Gratry. Cfr. *ibi*, p. 586 [p. 509]. Per quanto concerne il confronto con p. A.-J.-A. Gratry ci si può valere dell'opera *De la connaissance de Dieu*, Nabu Press 2012.

scoperta dell'assoluto comporta che anche queste idee possano avere effettivamente un referente e che, nel caso della idea di Dio, vi sia un rimando a quell'Idea che è eminentemente «reale e sussistente».

Questo diventa più chiaro se si fa un passo indietro e si considera che, secondo l'*analogia* logico-ontologica, ciascun «piano inferiore d'essere riflette la perfezione» del piano superiore e «tende a raggiungerlo infinitamente». Il piano sensibile attua questa imitazione in ciò che possiede di più elevato: la coordinazione delle parti e «l'unità intelligibile»; quest'ultima, nella sua semplicità, resta tuttavia una meta irraggiungibile. Nelle «idee-limiti», in effetti, lo stesso Kant di fatto recupera, in modo parziale, proprio questo orizzonte smaccatamente scolastico. Il problema della critica sorge nella misura in cui sempre Kant 'emenda' tale riscoperta della sua profonda radice metafisica. Per questo motivo anche il valore oggettivo del noumeno e quello della finalità non sono certo negati ma questi ultimi, nonostante il significato e l'importanza riconosciuti a concetti correlati come «ordine» e «armonia», restano un problema⁸⁵.

3.2. Dal criticismo di Kant al ritorno della metafisica

I motivi della scelta del metodo che è stato adottato da Maréchal, seppure in diverse sfumature, a questo punto dovrebbero risultare abbastanza palesi. Se da una parte il discorso kantiano va epurato dalle letture psicologistiche e ipercriticistiche, dall'altro va pure integrato con una ripresa e un approfondimento in senso speculativo. Solo così i fattori più problematici possono essere risolti e la rivoluzione critica può rivelare tutta la sua portata.

In effetti è la stessa considerazione dell'oggetto come «oggetto fenomenico» – se analizzato riflessivamente sotto tutti i suoi aspetti – a imporre una simile operazione di rettifica realista. Senza una ri-scoperta della necessità speculativa della metafisica in generale e della relazione con l'«assoluto noumenico» in particolare, tale oggetto rischia la incompletezza o, meglio, la infondatezza. Ciò comporterebbe la conseguente insufficienza del comparto critico.

Per quanto sia un fatto sottovalutato da una parte degli autori che si confrontano con Kant, il dato primo della critica, in fondo, assume pieno senso nello spirito di astrazione e universalizzazione che distingue «aspetti del reale» ordinati e armonici ovvero proporzionati e «solidali» (nell'unità reale). Che cosa significa? Il dato non dovrebbe essere inteso solo come

⁸⁵ Cfr. *ibi*, 2. *Soluzione scolastica delle antinomie kantiane. Nota alla quarta antinomia*, pp. 582-588 [pp. 506-511]. In una ampia parte di questo paragrafo – da p. 582 [p. 506] a p. 587 [p. 511] – Maréchal ha cercato di mettere in luce uno snodo speculativo significativo, in questo caso dal punto di vista critico, e tale riflessione sia trascendentale sia metafisica viene inserita dallo stesso autore nel discorso riguardante i rilevanti passaggi (del *Cahier V*) in cui è possibile rintracciare una prova dell'esistenza di Dio. Il contesto è costituito da notazioni concernenti la quarta antinomia kantiana, valide sia per l'Analitica trascendentale sia per la Dialettica trascendentale, e in queste si sostengono la piena possibilità e la grande importanza dell'argomento della *causalità* inteso nel modo classico; in sostanza si modula una ripresa della struttura delle prove *a posteriori* tomiste per giungere a dimostrare/inferire l'esistenza dell'*Essere trascendente*. Maréchal naturalmente ribadisce l'imprescindibilità di elementi quali l'*analogia dell'essere* e la distinzione di *essenza* ed *esistenza*; senza di questi non si potrebbero superare le limitazioni delle rappresentazioni umane, si ridurrebbe la causalità a sola esigenza razionale e, di conseguenza, non si capirebbe come mai i concetti di *causa incausata* e *necessità d'essere* siano innegabili – si pensi per esempio alla seconda e alla terza via di Tommaso d'Aquino – e si identifichino in Dio in quanto *Essere sussistente*. In questo orizzonte riemerge sostanzialmente la dottrina dell'*atto d'essere* come articolazione, rispetto alla realtà esperita, del principio per cui *l'essere è*; si sostiene sia 1) che l'attualità pura è il reale che rende ragione dell'ente diveniente, ovvero è ciò che causa senza essere causato, sia 2) che l'essere che è *l'essere*, e che quindi è davvero il suo essere, è il reale necessario e infinito che rende ragione di tutto ciò che è contingente e finito. La conseguenza ulteriore di una simile via classica risiede nel fatto che l'affermazione dell'infinito e del trascendente non può non essere costitutiva di ogni atto di pensiero, nonostante essa non sia per noi immediatamente evidente. Cfr. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

il *quid* che mi arriva dall'esterno (o dall'interno) in generale ma come il *quid* che arriva dalla *realtà* esterna e che veicola gli aspetti profondi e i principi stessi della realtà.

Inoltre occorrerebbe portare fino in fondo un discorso lasciato parzialmente in sospeso nello stesso kantismo. Kant ammette che «l'atteggiamento naturale» del soggetto in qualche modo converge con «l'affermazione ontologica»; la metafisica infatti è stata messa in discussione come «scienza» ma non come «disposizione naturale». Al di là delle intenzioni effettive, però, questo ha avuto ricadute epistemiche più gravi di quanto potesse apparire in un primo momento: questa «disposizione naturale» rappresentava il luogo ultimo di senso dei principi stessi della scienza e rischiava di rendere non scientifico il fondamento stesso della scientificità.

Il superamento di questa aporia del kantismo può avvenire, nel realismo moderato, mediante la scoperta *analogica* dell'«assoluto metafisico» e il suo riconoscimento «tra le condizioni costitutive dell'oggetto». In termini funzionali si è cercato di sostenere il recupero di una dimensione della «scienza» che non prescinda dall'oggetto ovvero che non sia ridotta al solo metodo; il problema dell'interpretazione del noumeno nella teoria di Kant si inserisce in questo solco e non è di immediata soluzione, ma non costituisce neppure un ostacolo insormontabile.

A tale proposito possiamo tornare a osservare che il «minimo incontestabile» è rappresentato dall'«oggetto di esperienza» e che questo non è certo in conflitto con il realismo metafisico. Certo, in un primo tempo può sembrare che questo minimo sia più facilmente spiegabile con principi omogenei, strettamente legati all'esperienza, ma questa alla fine risulta essere un'impressione fallace, che impedirebbe di spiegare alcuni fattori della conoscenza. Per sottolineare il concetto si potrebbe esagerare e affermare che l'oggetto d'esperienza, in sostanza, non è in contrasto con l'orizzonte realista più che con le teorie scientifiche in senso fisico: anche la scienza fisica infatti si struttura su elementi a priori ovvero su elementi che non dipendono dal dato empirico; in effetti questo sapere non porta all'assoluto ma, comunque, richiede una apriorità che esula dalla sensibilità. Il difetto di partenza dell'indagine condotta da Kant emerge in una questione di genere diverso e, cioè, nell'arbitrarietà con cui l'autore ha ridotto «le certezze fondamentali» e ha limitato la valenza dell'a priori.

In altri termini: resta vero che prima di considerare l'oggetto in sé occorre adottare un metodo corretto e considerare il medesimo oggetto su fronti più immediati e misurabili. Questi tuttavia non rispondono alla domanda sull'ente in se stesso e, inoltre, danno per presupposti elementi che andrebbero indagati (criticamente) e che potrebbero rivelare qualcosa di precedente e ulteriore. L'oggetto esperienziale in quanto fenomeno non può quindi essere considerato sufficiente: la sua condizione deve portare a una ricerca ulteriore e non già a un arresto della stessa.

Quando ci si trova davanti al problema del rapporto realtà-conoscenza, siamo chiamati sia a tentare di capire quale può essere l'oggetto formale delle diverse discipline sia ad approntare una ricerca capace di far ri-trovare tutte le «invariabili» sottese alla variabilità dei dati. Nelle occasioni in cui sono state levate obiezioni al relativismo (o al riduzionismo) non solo non si è contestata la relatività dell'oggetto ma anzi, seguendo Maréchal, la si è sottolineata: questo è servito a evidenziare la contraddittorietà di ogni pretesa di riconoscimento circa l'autosufficienza logico-ontologica di questo oggetto.

«L'assoluto metafisico» emerge appunto dalla ricerca di *oggettività*, la quale si scoprirebbe priva di giustificazione se fosse ridotta a livello fenomenico. Per l'autore non si può non mettere in luce il «significato trascendente implicito», in forza dell'*analogia*,

all'interno «di ogni rappresentazione oggettiva»: è il fulcro della necessità e universalità dei giudizi; lo si potrebbe definire come «"invariante" metafisico»⁸⁶.

In termini direttamente metafisici la questione e lo snodo risolutivo dovrebbero risultare maggiormente noti. Innanzitutto si sostiene che dalla pura «potenza», la quale è strettamente connessa al fenomeno e comporta il non-essere, non si può ottenere «l'atto» che costituisce il «puro reale»; questo vale sia per il divenire in generale in quanto passaggio potenza-atto sia quando il fattore potenziale indica l'essenza, in quanto principio reale ma distinto dall'esistenza, oppure quando si considera la forma astratta, che emerge in forza dell'intenzionale, rispetto alla forma attuale in sé.

Di conseguenza si riconosce che senza il continuo riferimento «all'ordine assoluto dell'atto», in sostanza, sia le rappresentazioni sia i rapporti logici sarebbero privi di significato ovvero incapaci di restituire la realtà in quanto attualità. Kant stesso ha notato finemente che né l'astratto-formale, nel suo isolamento all'interno della pura logica, né il mero dato, nella sua banale molteplicità e superficialità, possono di per sé giustificare «l'affermazione di una sussistenza». Quale obiezione allora un filosofo realista può muovere a Kant? Ciò che per alcuni versi è rimasto in sordina, nelle analisi kantiane, è stata una riflessione approfondita e portata fino alle conseguenze metafisiche in merito alla situazione riconosciuta ovvero al fatto che la sola esperienza, pur considerata nel suo complesso, mi attesta l'esistenza ma non la spiega nei suoi caratteri più profondi.

Si può così arrivare a riconoscere pure che, in effetti, la difficoltà interna alla procedura kantiana scaturisce dalla postulazione della «rappresentazione dell'oggetto, come oggetto», senza un radicato e vero riferimento alla «sussistenza possibile» o, soprattutto, attuale. Se da un lato risulta ben chiaro al criticismo che il contingente, il finito e il limite pongono un problema, dall'altro lato si pecca di eccessiva prudenza e si ritiene di non poterlo risolvere o, almeno, non in senso speculativo. In questa dimensione critica, per alcuni aspetti, si dà per presupposta la convergenza del soggetto con la materia reale – condizione che non si può certo escludere – ma non con il reale in sé.

In definitiva, al di là delle speranze epistemiche sottese al criticismo, questo risvolto del metodo rappresenta di fatto il tentativo di sganciare l'essenza (o la sua rappresentazione) dalla realtà. In effetti questa scissione dall'«atto esistenziale» preclude ogni questione sull'esistenza e si estende, inevitabilmente, fino all'Atto d'essere ovvero all'«atto totalmente atto». Naturalmente questo comporta pesanti conseguenze: senza un vero e *attuale* termine di riferimento, nell'orizzonte *analogico*⁸⁷, e senza il correlativo presupposto (implicito) di un «ordine assoluto» e attuale – alla base degli stessi possibili – la stessa coscienza in quanto «coscienza *oggettiva*» di un «rapporto di verità» diventa «logicamente impossibile».

Naturalmente non si tratta di sostenere che l'introiezione dell'oggetto sia immediatamente comprensibile, o che addirittura sia di tipo 'fisico', ma di evidenziare che la dimensione dell'atto intenzionale non ha senso se pensata come chiusa in se stessa. Quale senso avrebbe un fenomeno che non fosse fenomeno del reale? Le diverse azioni sono atti (secondi) devono rimandare in qualche modo a realtà, ovvero ad atti (primi), altrimenti l'atto del pensiero non sarebbe se stesso; in altri termini l'atto del pensare non potrebbe essere né atto del soggetto, come intelletto agente, né atto dell'oggetto in quanto intelligibile ovvero non potrebbe essere il concetto in quanto connesso al reale. Slegare le azioni proprie derivanti dall'essere specifico

⁸⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 588-590 [pp. 511-513].

⁸⁷ Forse il discorso risulta già abbastanza chiaro ma, per prudenza, specifichiamo che stiamo sottintendendo la nota distinzione tra analogia di attribuzione/proporzione e analogia di proporzionalità. Infatti i citati richiami al termine attuale di riferimento e all'ordine assoluto dicono del primo tipo di analogia e indicano alcune differenze rispetto al secondo tipo; senza questa prima forma analogica resterebbe sì la seconda – come succede nella prospettiva kantiana – ma non si darebbe la possibilità di fondarla e quindi neppure di portare a compimento il discorso logico-ontologico basato sul recupero del logos e dell'analogia d'essere.

rischia di portare a un'autonomia vuota e impropria delle prime. Si potrebbe pensare ad alcuni problemi impliciti nella concezione di Fichte circa l'Io in quanto Azione.

Comunque, senza arrivare per forza all'Idealismo, si può notare che già Kant, considerando anche giustamente la ragione come «funzione trascendentale», la applica ai dati in un modo non sempre chiaro e, alla fine, arriva sostenere che su di questa si *fonda* «la realtà delle "cose in sé"». L'aporia teoretica emerge chiaramente quando tale funzione trascendentale viene trattata a titolo di pura condizione «indefinita», «indeterminata» – quasi fosse una «predestinazione» – tanto «totale» quanto «estrinseca»; di fatto questa funzione rischia di connotarsi alla stregua di una imposizione del fato senza una ragione reale. Di fatto questo fattore è divenuto per alcuni versi estraneo allo stesso ambito della conoscenza e ciò ha impedito di cercare le condizioni davvero razionali per l'applicazione di questo *indice* di *assoluto*, per la sua possibilità e per la sua validità⁸⁸.

In sintesi: questo atto è stato davvero riconosciuto come trascendentale ma, in sostanza, non è stato davvero raccordato alla «cosa in sé» né a livello statico né (anzi, ancora meno) a livello dinamico.

Quello che indubbiamente la critica arriva a provare bene, e in senso proto-realista, è la inevitabilità della conseguenza di una certa ipotesi riduttiva: *se* «l'oggetto immanente» fosse unicamente una «unità sintetica» dei fenomeni, 1) potrebbe verosimilmente rivelarsi «vano» cercare di dedurre una metafisica e, data questa condizione di difficoltà rispetto a un'asserzione nei confronti della metafisica, 2) risulterebbe difficile anche sperare di provare l'impossibilità della stessa metafisica. L'autore comprende perfettamente ciò che sfugge allo scetticismo radicale: mentre la validità della scienza comunemente intesa viene affermata o negata da una forma di sapere che ne esamina i principi e che sta al di fuori della stessa scienza, come l'epistemologia in definitiva, per negare la metafisica, almeno in via ipotetica, non si potrebbe che operare solo attraverso la metafisica stessa in quanto massimo discorso sulle cause e sui principi della realtà e della conoscenza.

In sintesi: persino la negazione della metafisica, per avere un senso almeno ipotetico, deve avere natura metafisica. Naturalmente questo pone in seria difficoltà una simile asserzione e costringe il sostenitore all'estremo onere di una prova impossibile.

Quello che dovrebbe risultare essere un chiaro punto di discriminazione tra queste conseguenze e il realismo ontologico sta nel fatto che, nel citato orizzonte realista, un «oggetto *puramente* fenomenico» non è aprioricamente possibile o, per usare un'espressione ad effetto, lo è quanto può esserlo un'unità puramente molteplice: al fenomeno è intrinseca la molteplicità – esso indica un'alterità che giunge al soggetto per frammenti sensoriali – e la *ratio* dell'unità della conoscenza non può dunque stare nel fenomeno come tale.

Può essere utile osservare che, naturalmente, alcuni autori di orientamento razionalistico – si pensi a Cartesio piuttosto che a Wolff – non accetterebbero la prova emergente dalla critica a causa del dogma del «realismo delle essenze». A costo di una sintesi grossolana, si potrebbe asserire che questo è il principio 'indubitabile' che comporta il passaggio immediato e *innatistico* dall'«essenza logica» all'«essenza reale» in sé. Nella misura in cui, però, è comunque previsto un certo apporto fenomenico nella conoscenza, Kant avrebbe e, anzi, ha avuto buon gioco nel far risaltare alcune incongruenze rispetto a questo principio e nel ridurre le essenze pensate – da lui intese come essenze «possibili» sinteticamente «costruite per unione coerente di *caratteri*» – «a semplici gradi di unificazione soggettiva»⁸⁹.

Il problema, dal punto di vista della storia della filosofia, dovrebbe dunque risultare facilmente ricostruibile. Anzi, dovrebbe risultare abbastanza pacifica pure l'individuazione delle vere lacune del tentativo di soluzione kantiano. La maggiore criticità storico-teoretica della critica è stata più volte suggerita: per quanto alcune questioni possano richiedere una

⁸⁸ Cfr. *ibi*, pp. 590-592 [pp. 513-514].

⁸⁹ Cfr. *ibi*, p. 592, n. 1 [p. 515, n. 8].

disposizione inquisitiva leggermente diversa, Kant esercita la sua critica stando al confronto con la metafisica “razionalistica”; altro sarebbe stato il discorso del confronto «con la scolastica», in generale, e «con la sintesi tomista» in particolare. Egli forse ritiene che la sua (valida) critica alla «metafisica razionalista» sia sufficiente a costituire la critica a ogni metafisica come scienza. Tuttavia ciò cui si accennava prima, e che viene messo in luce dalla critica in modo giusto e indubitabile, è ‘solo’ l’inconsistenza di «ogni "dogmatismo" metafisico»; ci si riferisce in particolare alla pretesa di avere essenze ovvero oggetti più o meno innati, e quindi né intuibili (nel senso della percezione) né dimostrabili (per deduzione logica), come «condizioni logiche di possibilità di oggetti» che tuttavia sono dati in senso intuitivo⁹⁰.

Però questa acquisizione ha il suo precedente nella stessa storia e nella stessa natura della metafisica: se l’oggetto (metafisico) non è dato «in un’intuizione intellettuale» o come «condizione universale» di esperienza, allora non se ne può affermare «la realtà» – mancherebbe la possibilità di affermare il legame tra verità ed essere – a meno di ricorrere a giudizi arbitrari ovvero a giudizi “sintetici” privi «di una vera evidenza razionale» e, quindi, di una «necessità *oggettivo-teoretica*» (al di là del loro eventuale valore *pratico*).

In definitiva secondo Maréchal la critica kantiana è risultata davvero indispensabile ma, in alcuni eccessi di cautela e di semplificazione, si è rivelata inconsapevolmente e parzialmente «distruttiva»; l’espressione può apparire forte, e per certi versi è esagerata, ma l’autore pensa anche al modo in cui l’idealismo ha rimediato al tendenziale sganciamento kantiano dalla metafisica, cioè con un’ontologia immanentistica, e ai problemi che sono sorti in connessione. Questo aspetto negativo, tuttavia, non è affatto da cercarsi nella coerenza con il «principio metodologico» bensì nell’aver omesso di considerare una ‘eventualità’ non così remota. Si tratta della eventualità «per cui *ogni* oggetto» mentale non può che essere «costituito intrinsecamente» da una sintesi a priori 1) che correla *analogicamente* forma-atto e forma-concetto – in definitiva l’esistenza dell’ente e l’essenza ideale che si trae dall’essenza reale – e 2) che, per analisi, può essere logicamente distinta in «ripartizioni *formali*» ed «esigenze *dinamiche*»⁹¹.

Il fronte critico non è però il solo in cui si sono operate alcune necessarie distinzioni per approntare la convergenza con l’orizzonte classico. Considerando il tentativo di Maréchal di restare fedele al tomismo e insieme di innovarlo, non si può concludere senza accennare a un discorso sotteso circa la complessità della conoscenza, come conoscenza della verità, e a quelli che vengono individuati come aspetti tecnici e correlati: «*vita*» e «*coscienza*».

A questo punto potrebbe sembrare un richiamo semplificatorio, o anche eccessivamente scontato, ma è bene portare qualche precisazione in merito. Il rapporto tra intelletto ed essere, infatti, indica una struttura trascendentale in sé ma non è monodimensionale e può aprire il discorso a una certa prospettiva personalista per quanto non a un completo personalismo.

Che cosa significa? Questo rapporto propriamente logico-ontologico non è un’astrazione statica ma è *vita* in quanto struttura attiva, e «operazione immanente» di un soggetto, ed è *auto-coscienza* in quanto «immediatezza» di «un atto», spirituale, rispetto a «se stesso». Considerata da sola, o almeno senza gli ulteriori perfezionamenti, tale auto-coscienza è quella semplice (ma non banale) «limpidità luminosa» che è propria dell’intelligenza rispetto a se stessa e che costituisce l’autotrasparenza intrinseca alla vita di un essere personale; tale trasparenza è tanto più perfetta quanto più la vita, come «atto», è *analogamente* perfetta ovvero quanto più quest’ultima si avvicina alla Vita dell’Atto puro.

In altri termini: per superare il kantismo, e raccordare alla base la teoresi e la prassi, occorre notare sia che il soggetto non può essere ridotto a una funzione (come rischia di capitare in Kant) o ad un basilare soggetto morale sia che la misura della vita come essere è

⁹⁰ Cfr. *ibi*, pp. 592-593 [pp. 514-516].

⁹¹ Cfr. *ibi*, 3. *Critica della «Critica»*, pp. 588-594 [pp. 511-517].

anche la misura della coscienza e della auto-coscienza. Questa considerazione modula una via classica che rende possibile una filosofia del soggetto valida e capace di porsi sia come superamento del kantismo sia come parziale alternativa all'idealismo.

Nel realismo moderato tomista si arriva così a fondare la questione della persona. La ragione ultima naturalmente emerge riflettendo sul termine-fondamento trascendente dell'orizzonte *analogico*. Partendo dal rapporto soggetto-oggetto e dallo stesso rapporto soggetto-soggetto si giunge infatti a comprendere la peculiare dimensione creaturale e partecipativa dell'uomo e la si spiega in forza dell'«Atto puro» secondo il noto schema argomentativo.

Innanzitutto si deve considerare che il soggetto è tale nel suo essere e nella sua unità ma allo stesso soggetto, comunemente inteso, sono intrinseci un non-essere e una molteplicità: l'ente-soggetto (immanente) ha infatti un limite e ciò segna tutte le distinzioni e diversità di cui fa esperienza. Poi si deve arrivare a notare che nella «perfezione assoluta» e nella eminente *semplicità* dell'atto divino, invece, «nessun ostacolo interiore» è possibile e «tutto è cosciente» come *Atto* ovvero come *Idea*; si scopre che questo rende possibile quel rapporto trascendentale tra il conoscente e la realtà, a fronte delle varie diversità, da cui si è partiti. La conclusione in effetti dovrebbe risultare altrettanto nota: nel caso di Dio, e solo in questo caso, si è di fronte alla vera vita, la quale è la vera *noesis* e, cioè, la *noeseos noesis*; tale auto-coscienza divina, perfetta e assoluta si identifica con l'*atto d'essere infinito*, non può avere alcuna limitazione e, parimenti, non può comportare alcuna reale «opposizione di soggetto e di oggetto».

La «opposizione entitativa» soggetto-oggetto nasce dunque in un piano d'essere imperfetto e limitato, il quale non è avulso ma è necessariamente altro e separato rispetto all'Assoluto; tale imperfezione coinvolge o l'uno o l'altro o entrambi i termini, a seconda che nella limitazione si trovino appunto il soggetto o l'oggetto o entrambi in condizione di reciprocità. Quindi, tenendo presente tale aspetto nel passaggio dal livello trascendente a quello immanente, si può riscontrare una certa differenza ontologica e si deve affermare che «Dio conosce *oggettivamente*» tutto in sé ma non al modo dell'uomo – così come si deve affermare che Dio vive ma non al modo dell'uomo – bensì in quanto *Essere e Creatore*.

Si deve affermare che Dio in quanto tale conosce anche «la moltitudine infinita dei «possibili»»? Sì, ma occorre precisare che Dio li conosce come «limitazioni esterne» che dipendono dal suo stesso essere – ne sono come irradiate nell'attualità della creazione – e che non gli sono proprie. Si deve affermare che Dio conosce «gli oggetti finiti» attuali «*come oggetti*»? Sì, ma occorre precisare che Dio da una parte li conosce in forza dell'essenza in quanto limitazione essenziale, che li distingue dall'Essenza, e dall'altra parte soprattutto per la «loro stessa esistenza» ovvero per il loro essere strutturale limitazione ontologica, rispetto all'Atto in sé, im-posta dalla «Intelligenza creatrice» («*Mensurans, non mensuratus*»)⁹².

Se però dovesse sembrare che si sia sottovalutato l'aspetto di somiglianza tra i piani, a fronte della schiacciante differenza, si sarebbe in errore. L'*analogia* ci porta a rilevare anche che in «tutti i gradi dell'intelligenza» creata – che certo sarà sempre almeno in parte 'misurata' e quindi limitata – «si conserva qualcosa» di questo «modo intuitivo» dell'intelligenza divina e, cioè, di quella coscienza «attinta nella perfezione» creatrice. Nel caso umano si può quindi parlare di intuizione *virtuale*, nel senso di condizione di pre-scienza «determinante», e di «apriorità universale dell'intelletto agente» (e *attuante* gli intelligibili). La conoscenza intellettuale umana d'altra parte rispecchia «la vita dello spirito» umano, realtà appunto spirituale ma limitata e incapace di realizzare in pieno la propria essenza; quella che ne deriva è una vita sia «di ricerca» sia di assimilazione nei confronti della realtà («*intellectus humanus, tum mensurans res, tum a rebus mensuratus*»).

⁹² *Ibi*, pp. 594-595 [pp. 517-518].

Pur nella sua limitazione la coscienza permette, appunto, di illuminare le stesse «regole *a priori*», che determinano tale flusso di vita e conoscenza, nonché la forma che si interseca con il dinamismo e la loro intrinseca tensione alla «pura attualità del fine ultimo».

In altri termini: lo stesso vero, lo stesso «possesso intenzionale dell'essere», ha per l'uomo una valenza sia attiva sia passiva, sia trascendente sia immanente, e assume valore di fine secondo la sua valenza *analogica*. Che cosa significa? Ogni oggetto particolare di conoscenza rientra nella medesima conoscenza non tanto per la sua materialità e nemmeno in modo statico, bensì perché è rapportato a questa finalità e si rivela solo nella forma e nel dinamismo che attuano l'«intelligibilità potenziale»; la forma e il dinamismo, intrecciati con l'atto nella dottrina realista, conciliano così «la spontaneità e la passività» caratteristiche dell'intelletto. Se la pretesa di un'intuizione perfetta è quindi vana, almeno per l'uomo, la rinuncia a una dimensione trascendentale tra idea e realtà ovvero l'affermazione di una separazione tra verità ed essere – in definitiva tra forma-essenziale e atto-esistenziale – è ancora più insensata e non rende ragione né della speculazione teoretica né della vita stessa dell'uomo⁹³.

Capitolo VI – Sintesi

Nel corso della ricerca intorno al rapporto essere-verità ci siamo confrontati con le tematiche dell'essere, della causalità e del trascendentale e ci siamo valse della dimensione analogica, che abbiamo fatto emergere da Maréchal, per cercare di tratteggiare una dottrina cogente e sensata; la scoperta del logos, e quindi il superamento di Kant, era la finalità dichiarata. In questa ottica restano da recuperare e approfondire alcuni elementi lasciati in sospeso, tra cui dobbiamo ricordare l'*evidenza*, la *necessità* e la *libertà*.

1. La questione dell'evidenza nell'orizzonte analogico.

1.1. Il criterio dell'evidenza

L'evidenza non rappresenta un tema tratto spesso, a livello esplicito, da Maréchal; tuttavia essa, come questione problematica, emerge con una certa costanza. Infatti l'evidenza impone la sua norma, anche nei confronti della epistemologia critica, in modo simile a quanto accade al primo principio. La teoria kantiana aveva tentato di chiarire e delimitare la portata della medesima evidenza; l'analogia, in campo ideale e in campo reale, ci permette di determinare i presupposti di un simile discorso. Nel caso dell'uomo l'evidenza è possibile nei limiti ontologici dell'intelletto umano, che è spirituale ma anche in stretto contatto con la materia; la metafisica è chiamata a individuare ciò che è evidente in modo autentico e oggettivo.

1.2. L'evidenza della forma e dell'atto tra ideale e reale

Siamo alla ricerca della certezza come incontrovertibilità. Questa porta inevitabilmente al *principio di non contraddizione*, il quale è presupposto anche da chi lo nega o vuole 'ridurlo' alla contraddizione. Ciò però implica la possibilità di conoscere non solo la forma del reale ma anche, per parlare di vera evidenza, l'atto d'essere; in sostanza non ci si può limitare all'essenza ma si deve pervenire, almeno in qualche misura, all'essere. Ma il fatto che il

⁹³ Cfr. *ibi*, 4. *Vita e conoscenza*, pp. 594-597 [pp. 517-519].

pensiero sia pensiero del reale non comporta l'immediata conoscenza del medesimo reale in sé? Non è così. La forma concettuale propria dell'intelletto umano è un'essenza logica che necessita della rappresentazione – non deriva dal coglimento diretto dell'essere come in una vera intuizione – e ciò è particolarmente chiaro nel caso di *Dio*; la forma intellettuale del divino che l'uomo può acquisire è incontraddittoria, e proporzionata intenzionalmente al Reale, ma è limitata in quanto prodotta dall'uomo stesso. Nei fatti essa non è un'evidenza immediata e non attesta da subito l'esistenza di Dio.

Nella stessa evidenza, dunque, occorre considerare sia la dimensione a priori sia quella *a posteriori*; in termini ulteriori possiamo affermare sia che la *logica* è indispensabile all'*ontologia* sia che non si può dedurre la seconda dalla prima. D'altra parte, in caso contrario, non si potrebbe comprendere la diversità dei livelli di certezza e quella dei collegamenti tra la forma-idea – dimensione dove tutto è sullo 'stesso' piano – e la forma-atto; risulta difficile negare che una rappresentazione d'esistenza di fatto può non corrispondere a una posizione d'esistenza. D'altra parte si è più volte insistito circa la necessità di comprendere il valore sia logico sia ontologico della stessa analogia.

Maréchal rimarca che tale questione emerge in modo chiaro nella critica alle varianti dell'argomento ontologico. Il discorso avrebbe richiesto una ben più ampia trattazione, ma sia le tesi sia le osservazioni critiche, come quelle tomiste, possono essere riassunte almeno per punti salienti. Consideriamo l'originale anselmiano: l'argomento dell'esistenza reale di "ciò di cui non si può pensare il maggiore" è erroneo? *No*, se considerato nella sua tenuta interna: non si può negare il legame tra l'idea e la realtà e tra l'a priori e l'a posteriori. *Sì*, se considerato nella sua (pretesa) autonomia: occorre mostrare come l'idea, anche quella dell'illimitato, derivi dal reale. Consideriamo la variante cartesiana: l'argomento dell'esistenza di Dio come perfezione (già) pensata è erroneo? *No*, se considerato nel suo implicito rimando ai gradi: l'esistenza della Perfezione non può essere negata. *Sì*, se considerato nel supposto innatismo dell'idea di partenza: l'esistenza (per non dire l'essere) non è una qualunque perfezione dell'essenza e, inoltre, il dimostrare ciò che si suppone essere già presente nella mente costituisce un circolo vizioso.

L'ontologismo razionalista in definitiva porta all'estremo un problema latente nell'apriorismo anselmiano e, nel suo concetto di evidenza, sancisce così la priorità dell'essenza sull'essere. Kant si rende conto di alcuni aspetti di questa problematica e limita l'evidenza al dato e all'analisi delle caratteristiche del pensiero; nel tentativo di evitare derive essenzialistiche e innatistiche, tuttavia, la teoria kantiana arriva a precludere qualunque via (teoretica) di accesso all'*esse* e al *logos* connesso. La revisione proposta a riguardo da Maréchal è rigida ma anche rigorosa. Il fenomeno, al di là delle intenzioni, rischia di acquisire quel valore di assolutezza che viene sottratto alla realtà; per prevenire ciò, viene indicato il noumeno come limite dello stesso fenomeno; il noumeno, però, connota la realtà come non conoscibile.

Il pensiero non può dunque non riconoscere un assoluto funzionale, nell'esercizio dell'intelletto, ma questo pone il noto problema: esiste ed è conoscibile un assoluto reale? Si ripropone allora il realismo della tematica analogica; l'alternativa infatti è un fattuale agnosticismo che, pur non negando né il reale in sé né l'incondizionato, si incardina sulla indeterminazione della cosa-in-sé. L'idealismo aveva già messo bene in luce la difficoltà di questo orientamento; vi era però un problema in questa soluzione: l'unità di finito e infinito ovvero il riassorbimento del reale nel soggetto trascendentale. Se poi si esclude pure l'empirismo, anche solo per la sostanziale assenza di una vera causa formale, la proposta risolutiva deve risiedere in una metacritica: l'individuazione dei caratteri formali e dinamici dell'intelletto e del loro essere imitazione dell'intuizione intellettuale. Così possono essere giustificate sia la relazione tra oggetto e soggetto, realtà spirituale e corporea, sia la connessa evidenza; nello specifico si passa dal concetto di legame tra forme a quello di legami tra atti.

2. Libertà e necessità nella realtà e nell'operazione intellettuale

2.1. Costruttività e oggettività nell'intelletto

L'evidenza cercata, quella oggettiva, è evidenza della forma e della realtà, in definitiva, e richiede l'analogia tra atti, primi e secondi, per fornire la base all'attività costitutiva e sintetica della mente. Prendiamo le mosse da Kant: il senso ci pone in contatto con il reale ma non ce lo fa conoscere come reale; l'intelligenza deve appoggiarsi alla sensibilità ma ci porta oltre. Il punto discriminante sta nel comprendere che questo oltre è l'essere e che è raggiungibile, per quanto limitatamente e in modo ricostruttivo, grazie all'intelligenza come atto: essa è infatti attività propria (atto secondo) dello spirito (atto primo), e atto primo di ogni azione umana, e nella logica dell'atto si danno sia la formalità sia il dinamismo richiesti per spiegare la relazione *trascendentale* tra soggetto e oggetto.

L'analogia è quindi necessaria ma anche non semplice da determinare nel caso specifico. L'attualità del soggetto è anche l'attualità dell'oggetto pensato, ovvero l'idea come ente di ragione, ma non è l'attualità dell'oggetto esistente dalla quale pure deriva per adeguazione: il concetto vive per la proporzione tra gli atti, ma è il risultato discorsivo e immanente di una sintesi mentale. Inoltre questo "oggetto conosciuto" può indicare o la totalità del conoscibile, risultando così sporgente rispetto al diretto termine di conoscenza, o il primo oggetto esperito; in tale occorrenza la proporzione è circoscritta, ma bisogna tenere presente sia la derivazione sensibile sia la conversione in universale. Il termine immanente è infatti connesso al reale sia nel suo essere immateriale e universale, per quanto concerne i caratteri assoluti dell'oggetto metafisico, sia per la sua riconvertibilità nella individualità dell'oggetto (più o meno) fisico.

Una conseguenza è netta. L'evidenza passiva dell'oggetto, che si ottiene con la sensibilità, è importante – e in qualche modo sempre in gioco – ma è comunque insufficiente: non restituisce l'oggetto in sé e richiede per contraccolpo logico, e anche riflessivo, una sintesi che ricostruisca l'unità reale nella dimensione ideale. Nell'ottica dell'atto-potenza, e in senso trascendentale, l'ente reale diventa potenza dell'ente ideale: è vero in quanto intelligibile, cioè potenzialmente conosciuto, ed è buono in quanto appetibile ovvero potenzialmente desiderato. Vi è dunque un'evidenza dell'essenza che il soggetto ricava solo per mediazione e in virtù della sua attività: il conoscente rivela la realtà dell'oggetto – e da questa mira a quella oltre l'oggetto – dopo che il medesimo oggetto gli si è offerto come dato. Proprio per questo è possibile il darsi di quell'accesso alle condizioni *metafisiche*, ultime e trascendenti, che rendono ragione della oggettività della conoscenza; per spiegare sia gli atti soggettivi che quelli oggettivi occorre però arrivare all'analogato principale in quanto *attualità* somma. Si scopre così che Dio in quanto Atto crea la realtà nella linea *trascendentale* dell'intelligenza e in quella dell'intelligibile; la Causa in sostanza fonda la possibilità di quella sintesi a priori individuata da Kant che viene ora intesa come progressiva scoperta della realtà e del logos.

Da un lato la condizione di *sintesi* sottintende il concetto di unione intenzionale. In questa unione il conoscibile all'inizio A) costituisce il mezzo (species) e poi B) diventa l'oggetto di conoscenza, in forza della riflessione, e C) permette al contempo di scoprire la differenza tra i modi di esistenza, ideale e reale, dell'oggetto. Lo statuto di *a priori*, dall'altro lato, indica la necessità del soggetto o, meglio, dell'oggetto formale e, quindi, della prefigurazione intellettuale della realtà – naturalmente a fronte della necessità dell'oggetto concreto – attraverso le strutture dell'intelligenza. Questo spiega la lettura che Maréchal fornisce dei giudizi kantiani: i giudizi determinanti esprimono una necessità oggettiva e quindi convergono per molti aspetti il realismo; i giudizi riflettenti esprimono una necessità soggettiva, e portano in qualche modo oltre il dato, ma in questi vengono fatti surrettiziamente

rientrare gli asserti di tipo metafisico e la conclusione, erronea, porta a ritenere la metafisica ingiustificabile a livello oggettivo.

Ciò è dovuto alla nota, e impropria, separazione di fenomeno e noumeno, nonché all'indebolimento dell'idea di trascendente; lo scoglio è superabile riconoscendo la necessità e la complementarità della spiegazione del reale e del vero fornita dall'assoluto trascendente. Il concetto oggettivo risultante dalla sintesi, in sostanza, risulta implicare sia 1) una composizione metafisica sia 2) una composizione funzionale; quest'ultima è più evidente, ma non avrebbe senso senza la prima. Ciò inoltre riporta il discorso alla classica distinzione tra verità note per sé ma non per noi e verità note (anche) per noi.

2.2. *La necessità tra soggettività e oggettività*

La dimostrazione epistemologica di Maréchal viene ricondotta a un quadro metafisico che risulta essenzialmente cogente. Magari non tutti gli aspetti risultano convincenti allo stesso modo, ma il realismo metafisico alla fine si dà come innegabile. Sia che si consideri in prima istanza il legame con la realtà, e l'assoluto ontologico, sia che si guardi al soggetto, e alle strutture logiche, il risultato finale della critica – se aperta alla metafisica – è sostanzialmente lo stesso. Viene anzi indicata una terza via, quella che porta l'intelligenza a riflettere sul suo stesso atto e sulla analogia tra la sua attualità e gli atti implicati da questa: è una peculiare scoperta della proporzione individuabile tra soggetto e oggetto inteso anche come Oggetto.

Mediante questa via si cerca di risolvere pure un altro problema non secondario: data la rilevanza delle strutture a priori, intrinseche al pensiero, quanto vi è di libertà e quanto di necessità nella conoscenza? La proposta avanzata dall'autore non comprende alcune sfumature del problema, ma individua un nucleo ineludibile. L'oggettività della conoscenza non sarebbe sostenibile senza quel fondamentale elemento logico-ontologico che è il principio di identità e di non-contraddizione; è su questa base che si può affermare il valore reale di quella conoscenza oggettiva del proprio sapere che si dà come punto focale della critica.

La libertà della conoscenza risiede dunque nella possibilità di cogliere la proporzione tra forme, e di pervenire così alla verità della realtà, non in una ipotetica indeterminazione dell'azione intellettuale o in una contraddittoria mancanza di necessità oggettiva. Dell'attività dell'intelletto si può certamente sostenere la spontaneità, ovvero la non determinazione meccanica, ma non si può negare il suo stesso fondamento implicito e pretendere di avanzare, attraverso di essa, una pretesa veritativa. Nella stessa ottica non si può ridurre il soggetto a funzione, come se non vi fosse una permanenza sottesa al dinamismo della mente.

Naturalmente un simile discorso vale nella misura in cui si riconosce la necessità assoluta dell'essere e si comprende che l'antitesi essere-nulla non è da intendersi solo in senso generico o linguistico; infatti l'opposizione tra l'essere puro come genere e il non-essere è minima – di ciò che esiste non tutto 'è' in modo proprio – mentre quella tra *Essere puro* e nulla è massima. Ciò non esclude che all'inizio gli opposti siano entrambi liberamente ipotizzabili; significa piuttosto che dopo aver preso il concetto in tutta la sua estensione e/o in tutta la sua intensione, stante il riferimento al vero essere, si deve escludere immediatamente il suo opposto. Si può anche affermare che, se si esclude uno, si deve per forza asserire l'altro; ma un asserto che esclude l'essere esclude la verità, e viceversa, e si autonega.

In sostanza la libertà intellettuale è effettiva ma non consiste nel poter contraddire l'*incontraddittorio* – come sarebbe possibile? e perché? – bensì nel riconoscere mediatamente la vera evidenza ovvero l'incontraddittorietà dell'incontraddittorio. In altri termini si afferma che l'identità alla base del legame essere-verità, pena la contraddizione, deve poter essere riconosciuta. Certo, l'atto d'essere che rende esistente, e quindi evidente, l'ente non è esauribile dall'uomo; se il pensiero è pensiero del reale, però, il giudizio può ricostruire questa radice essenziale in forza dell'analogia. La dimostrazione metafisica, sia che riguardi i

caratteri metafisici sia che riguardi gli enti metafisici, è quindi sempre orientata da fattori necessari e indiretta, in quanto sovrasensibile e tuttavia è libera nell'esecuzione e permette di conseguire il senso sotteso anche alle cognizioni sensibili. Dovrebbe essere sufficiente ricordare il coglimento dei primi principi, la loro importanza e la loro innegabilità.

L'evidenza del realismo è dunque meno immediata di quella sostenuta da teorie relativistiche; allo stesso tempo non corre il rischio di ridursi alla mutevole ricezione soggettiva e di negare così se stessa. Siamo così posti di fronte al *logos* inteso come discorso di verità sul reale e, quindi, al giudizio come posizione d'essere. Naturalmente le pretese negazioni della sostanzialità del soggetto e della connotazione di atto dell'intelligenza vanno in senso contrario: fanno perdere il senso forte dell'intenzionalità e l'essenziale proporzione tra atti. In questo caso avremmo al massimo una necessità analitica, non una trascendentale, e saremmo in quell'atteggiamento nichilistico che è incapace di fondare la sua stessa certezza.

3. Le possibilità di confronto epistemologico tra tomismo e kantismo

3.1. Dalle antinomie al realismo. Condizioni di conoscenza del mondo e di Dio

Sulla base dell'epistemologia tomista rimodulata, si possono avanzare specifici correttivi alla impostazione kantiana e si può superare quella che Maréchal definisce un'accezione dogmatica; d'altra parte lo stesso Kant sapeva bene che ogni condizionato esige la totalità delle sue condizioni e che, a maggior ragione, la marginalizzazione della sfera noumenica nell'ambito speculativo poteva diventare un punto irrisolto. Si prendano come emblematici casi emendabili le famose antinomie: esse nascono appunto perché la totalità delle condizioni, che viene effettivamente cercata, porterebbe oltre l'esperienza e, allora, la soluzione viene lasciata parzialmente in sospeso e viene indicata da una parte nell'idealità trascendentale e dall'altra parte nel noumeno come fattore problematico.

Nella sua giusta critica all'innatismo, e all'ontologismo di tipo platonico, Kant eccede e non riconosce una via alternativa verso l'Essere infinito come i concetti di *analogia d'essere* e di *partecipazione*. Di conseguenza l'intrinseco rimando del relativo all'assoluto e alla trascendenza viene in parte ridimensionato e l'essenza, in quanto non rappresentabile, viene ritenuta fuori dalla portata intellettuale. In sostanza la teoria kantiana, secondo l'analisi di Maréchal, manca di quell'elemento di significato che è la relazione ontologica all'Assoluto, all'unità divina in quanto essere in senso proprio. Questo è il portato dell'analogia dell'essere, della ricognizione intorno alle cause essendi e, quindi, al noumeno in senso *positivo*.

Nella *prima* antinomia si dibatte sulla finitezza o meno del mondo. Il problema si dà perché, alla fine, si considerano solo il fenomeno e la dimensione spazio-temporale, che è composta da parti ed è descrivibile secondo un infinito astratto/matematico, mentre non si considerano il noumeno e l'intrinseca finitezza dell'essere degli enti del mondo. Quando si coglie la differenza degli aspetti diventa più chiaro il fatto che un infinito finitamente infinito è sensato ma è un'astrazione e non un vero infinito attuale, come è invece l'infinito sostanziale; magari non si può sapere con certezza se vi sia un tempo 'iniziale', rispetto alla totalità del creato, ma si deve riconoscere che vi è stato un inizio nell'essere.

Nella *seconda* antinomia ci troviamo in un problema complementare a quello della prima: la divisibilità (o meno) della materia all'infinito. La soluzione prospettata è in piena corrispondenza a quella precedente: se della materia non si può dare un'unità minima, a livello potenziale, occorre pure riconoscere che da una parte non si può dare nemmeno una materia infinitamente divisa e dall'altra parte non si può non dare un'unità sottesa delle parti, una sostanza in senso metafisico, che rimanda a alla Sostanza infinita. Sul fronte noumenico infatti, e pur a fronte della priorità della formalità, non può non darsi un'unità sinolica rispetto

alla quale le cause interne, cioè forma e materia, sono come parti; la questione deriva ancora da una confusione tra il sensibile e l'intelligibile e dalla mancata distinzione tra un infinito limitato, in quanto astratto, e l'infinito reale che è illimitato.

Nella *terza* antinomia si passa a considerare in modo più diretto la possibilità della dimensione noumenica ed emerge il rilevante problema dell'esistenza della *libertà* umana. Nello specifico si parte dalla contrapposizione tra il determinismo empirico e la causalità metempirica; la soluzione proposta dallo stesso Kant – riferire la tesi come affermazione al noumeno e l'antitesi come negazione al fenomeno – coglie la giusta direzione ma non fa emergere la dimensione analogica profonda e nega la conoscibilità dell'essenza reale e quindi anche della natura della libertà; la metafisica di Maréchal porta dei correttivi a questi aspetti e articola i livelli sottesi al concetto di causalità. Vengono così individuate una determinazione reale ma non-fisica e una libertà effettiva ma non incondizionata.

Nella *quarta* antinomia arriviamo al punto più alto della riflessione circa il noumeno: l'esistenza (o meno) di *Dio* come essere *necessario*. La riflessione analogica raggiunge il suo apice e permette di evitare la riduzione kantiana dell'Essere necessario a idea regolatrice; una parte del problema, però, riguarda la non rappresentabilità di un simile concetto ancora prima che l'esistenza in sé della realtà significata. Anche in questo caso la soluzione di Maréchal è in linea con l'intendimento di Kant, che riferisce la tesi al piano noumenico, ma ci porta oltre la prospettiva negativa del noumeno e prova al modo classico di Tommaso d'Aquino, cioè a posteriori, la necessità *oggettiva* dell'Essere assoluto e *trascendente*: si parte dalla constatazione del darsi di ciò che è ma può non essere e, causalmente, si conclude alla necessità di ciò che è e non può non essere. Proprio la scoperta di un livello causale profondo, non fenomenico, spinge a interrogarsi sulla possibilità di conoscere ciò che non è rappresentabile, in quanto è trascendente, ma è richiesto a livello logico e ontologico.

Nei fattori trascendentali propri dell'affermazione si può rintracciare un particolare effetto di questa immanenza partecipativa dell'Essere divino, la quale rende possibili la forma e la dinamica dell'intelletto, e quindi si possono cogliere le condizioni di possibilità per raggiungere ciò che esiste al di là dell'esperibile ed esprimerlo indirettamente attraverso le rappresentazioni. Maréchal cerca così di correggere alcuni errori di Kant: la pretesa di impossibilità dall'applicazione, oltre l'ordine fenomenico, del principio di *causalità* e la convinzione della dipendenza dell'argomento cosmologico da quello ontologico, ritenuto per altro radicalmente erroneo. Nell'orizzonte realistico tomista dell'*analogia d'essere* non si cerca la conferma di un'idea e neanche una causa prima qualsiasi, bensì la causalità incausata: questa sola può essere infinita ed è la necessità d'essere che designa appunto *Dio* in quanto *Essere sussistente, trascendente e infinito*; da una parte la *causa* incausata è trascendente perché non può che essere *Causa dell'essere*, dall'altra l'essere *necessario* è infinito perché non può che essere l'*Atto d'essere* privo di potenzialità passive.

In sintesi: l'ente che esiste ma non sussiste in sé "ha" l'essere e, allora, "è" (solo) per partecipazione; invece l'essere che è propriamente l'*essere* sussiste eminentemente e, cioè, è l'*Essere*. Il principio trascendente di causalità propone insomma alcune 'rivelazioni': la contingenza oggettiva e dell'Assoluto che la fonda; la gradualità d'essere e la Perfezione eminente che la misura. Ciò non può non riverberarsi nel pensiero e nell'affermazione; nella soluzione di Maréchal le idee della ragione kantiane vengono così *giustificate* ed assumono il valore assoluto di realtà.

3.2. Dal criticismo di Kant al ritorno della metafisica

Gli argomenti di Maréchal mostrano che una ri-scoperta della necessità speculativa della metafisica, e della relazione con l'assoluto noumenico, è indispensabile per salvaguardare l'oggetto fenomenico kantiano dalla incompletezza e dalla infondatezza. In assenza di una via

analogica verso l'assoluto *metafisico*, e senza il suo riconoscimento tra le condizioni costitutive dell'oggetto, lo stesso comparto critico rischierebbe di perdere coesione ed efficacia. Resta infatti vero che occorre adottare un metodo corretto e considerare il medesimo oggetto su fronti immediati e misurabili; questi approcci tuttavia non rispondono alla domanda sull'ente in se stesso: l'assoluto emerge dalla ricerca di *oggettività*, la quale si scoprirebbe priva di giustificazione se fosse ridotta a livello fenomenico.

Occorre insomma un riferimento continuo, per quanto implicito, all'ordine assoluto dell'atto per spiegare ogni divenire; in alternativa le rappresentazioni e persino i rapporti logici sarebbero privi di significato ovvero incapaci di restituire la realtà in quanto attualità. Si staglia un intreccio importante: da una parte si deve tematizzare il problematico passaggio dalla rappresentazione che ci si forma dell'oggetto alla sussistenza reale, dall'altra parte si deve guadagnare l'esistenza dell'atto assolutamente atto a partire dai passaggi potenza-atto di cui si fa esperienza. Il concetto infatti non potrebbe dirsi connesso con il reale se non fosse considerato in questa struttura; lo stesso atto del pensare, per avere valore oggettivo, deve presentarsi come atto del soggetto, in quanto intelletto agente, e come atto dell'oggetto in quanto intelligibile.

Si pensi al noto problema di Kant: l'atto della ragione è riconosciuto come trascendentale, inoltre non è stato compiuto l'errore scettico di negare la metafisica in modo metafisico, ma la riflessione ontologica è stata ridimensionata e questo atto non è stato davvero ricordato alla cosa in sé; nella sua critica alla metafisica razionalista, in definitiva, Kant ha finito per sottovalutare altre linee della speculazione metafisica. Maréchal per converso sottolinea che *ogni* oggetto mentale non può che essere costituito intrinsecamente da una sintesi a priori che correla *analogicamente* forma-atto e forma-concetto e che, per analisi, può essere logicamente distinta in ripartizioni *formali* ed esigenze *dinamiche*. La capacità di cogliere questi aspetti è propria di una realtà di livello spirituale e questa, come principio di intelligenza e volontà e coscienza, si può indicare come *persona*; anche la persona però, se limitata, richiede di essere spiegata: non si può capire davvero l'essere personale senza riferirsi all'analogia e cercare di delineare alcuni attributi dell'essere di Dio; il reale divino è la vera vita, *noeseos noesis*, e cioè la auto-coscienza perfetta e assoluta che si identifica con l'*atto d'essere infinito*.

Capitolo VII

La critica trascendentale e il punto di partenza della metafisica

1. Proposta di modulazione della metafisica tomista in forma critica e trascendentale

1.1. Fattori di conversione dalla ontologia classica alla gnoseologia moderna

In questo capitolo proveremo a giovarci di diversi guadagni teoretici precedenti e tenderemo una rivisitazione particolare e sintetica dalla ricerca. Nello specifico seguiremo quell'articolazione, attraverso tesi mirate, che è stata proposta dallo stesso Maréchal e che ha uno scopo abbastanza impegnativo: è tesa ad arrivare a un connubio fattivo tra la prospettiva trascendentale e la metafisica dell'essere, o metafisica di trascendenza, a partire – almeno nelle intenzioni dell'autore – da una dimensione più vicina alla prospettiva critica. In questo caso inoltre, per quanto il testo principale di riferimento sia comunque il *Cahier V* de *Il punto di partenza della metafisica*, è bene ricordare che Maréchal presuppone la lettura di Kant proposta nel *Cahier III* (il quale costituisce un richiamo diretto in casi specifici).

L'argomento di partenza, che introduce l'insieme del discorso, si basa sulla constatazione che il «ragionamento trascendentale», in quanto appunto ragionamento, richiede la «riflessione». Questo primo rilievo potrebbe sembrare naturale e forse lapalissiano; tuttavia vi è il rischio che sfugga un particolare, il quale per converso andrebbe messo bene in luce: è vero che in prima battuta ci si riferisce alla riflessione in generale, ma per portare a compimento il discorso dobbiamo passare a considerare la sua valenza *trascendentale*. Per usare una sintesi semplificatoria, potremmo affermare che non si darebbe ragionamento senza riflessione e non si darebbe ragionamento trascendentale senza riflessione trascendentale. Naturalmente anche questo rilievo potrebbe apparire abbastanza scontato, almeno per pensatori affini alla teoria critica, ma secondo Maréchal è a partire dagli argomenti sottesi a questo asserto che si scoprono i pregi e i limiti del criticismo (moderno).

Tale riflessione ha una certa importanza perché permette di chiarire il rapporto essere-verità ovvero di rapportare esplicitamente un oggetto pensato ai cardini del pensiero. Per semplicità ripercorreremo in breve la via classica e ci riferiremo a uno snodo ricorrente; a tal proposito si può pensare alla differenza e all'identità che emergono dal *primo principio* rispetto alla molteplicità unificata intellettivamente: se esiste un principio dell'unità quello non può che essere il principio di identità (in senso noetico), ovvero il principio di non-contraddizione (in senso dianoetico), e questo non può che essere il fattore logico-ontologico che rende ragione della stessa molteplicità. Più in generale si tratta di scoprire il rapporto dell'oggetto «alle differenti determinazioni *a priori*» che costituiscono in atto questo stesso oggetto «nella coscienza». Questa peculiare dimensione del riflettere porta alla luce le condizioni oggettive dell'oggetto ideale e insieme le «*facoltà* da cui esso dipende».

In definitiva il termine formalmente raggiunto dalla riflessione trascendentale (classica) è, appunto, il «trascendentale» nelle sue essenziali dimensioni. In senso logico-ontologico esso è da intendersi come una particolare forma di identità nella differenza: il trascendentale indica la realtà dell'essere 1) che sussiste al di là delle categorie, 2) che dice ad un tempo della indivisione (*unum*) e della diversità (*divisum* [a quolibet alio]) e 3) che rivela sia l'intelligibilità (*verum*) sia la desiderabilità (*bonum*). Se per la teoria scolastica, quindi, l'essere è già sempre vero e buono, nella misura in cui è considerato per specifici rispetti inerenti al soggetto, Maréchal ribadisce la valenza di questo concetto come convergenza intenzionale di soggetto e oggetto all'interno dell'orizzonte dell'*analogia* d'essere intrinseca

al trascendentale; essa – si pensi appunto all'ordine della verità e a quello del bene – sussiste (anche) tra ideale e reale ed è in questo ambito che si presenta in prima battuta. In senso logico-funzionale questo piano analogico-trascendentale, emergente nella riflessione, è da considerarsi come totalità «delle condizioni *a priori* di possibilità dell'oggetto della coscienza»¹.

In base a tale ragguaglio, in sostanza, scopriamo nella citata riflessione trascendentale la leva speculativa per discernere il soggetto e l'oggetto a partire dalla loro unità; in questo modo diventa possibile ma pure consequenziale affrontare direttamente – come invece il criticismo non sembra fare – il problema della realtà in sé. Lo stesso oggetto in quanto oggetto «*nella coscienza*» deve essere distinto in due aspetti correlati.

Che cosa significa? Abbiamo rimarcato che l'oggetto ideale, se considerato in questa dimensione trascendentale, è sempre «soggetto e oggetto»; per conseguenza esso è sia «conoscenza d'essenza» (è il soggetto «cognoscens») sia «essenza conosciuta» (è l'oggetto «cognoscibile») ovvero è sia A) «possibilità soggettiva» sia B) «possibilità oggettiva» della conoscenza.

L'oggetto come *possibilità soggettiva* è l'aspetto del trascendentale che per molti versi si identifica «con l'io trascendentale» kantiano: è «l'insieme delle condizioni» di «possibilità della funzione intellettuale», dell'attuazione intelligibile del contenuto.

L'oggetto come *possibilità oggettiva* è l'aspetto del trascendentale che si identifica con l'oggetto trascendentale: è «l'insieme delle condizioni» di possibilità di un contenuto oggettivo «rispetto all'intelligibilità attuale».

In prima battuta può sembrare un approccio poco critico e troppo metafisico – rispetto al progetto di partenza – ma dobbiamo sottolineare che queste considerazioni sintetiche non sono fatte a prescindere dal processo portato avanti dal soggetto. In questo caso si intende sostenere che l'oggetto conoscibile non è introiettato in modo perfetto, e immediato, ma diventa «*per noi* oggetto» di conoscenza attraverso «un giudizio»; per questo si potrebbe arrivare ad affermare che il trascendentale emerge nell'insieme «delle condizioni» *a priori* di «possibilità del giudizio» in quanto «enunciazione» ed «enunciato».

Naturalmente, dopo aver precisato ciò, dovremmo affrontare la questione circa il tipo di rapporto «tra il trascendentale in quanto possibilità soggettiva e il trascendentale in quanto possibilità oggettiva». A tale proposito sono ipotizzabili diverse letture, sintetizzabili in grandi gruppi, ma per quanto in alcune di esse emergano spazi di verità rimangono comunque molti equivoci da dipanare e la strada maestra appare, nel complesso, una e una sola.

A un estremo troviamo l'*empirismo* radicale. Questo intende il soggetto come «totalmente prodotto dall'oggetto», come se fosse «un epifenomeno» di questo; tanto più una teoria è empirista, in definitiva, tanto più il soggetto risulta essere una conseguenza (meccanica) della sensazione e, quindi, dell'azione – per chiamarla così – e dell'oggetto. Il problema derivante è costituito dall'impossibilità di spiegare quegli aspetti meno materiali che contraddistinguono il soggetto nella sua unità; l'eccessivo materialismo nega infatti «la possibilità» di una conoscenza oggettiva se intesa come conoscenza spontanea, universale e necessaria.

All'opposto troviamo l'*idealismo*, soprattutto quello che sostiene che sia l'oggetto a procedere «esclusivamente dal soggetto». Se in questa prospettiva, da una parte, emergono molti fattori di verità, dall'altra parte si rischia l'assolutismo immanentista ovvero la perdita del fondamento oggettivo, in termini di fondamento necessario, e della trascendenza. Qualunque soggetto e qualunque oggetto, infatti, potrebbero essere considerati sostanzialmente sullo stesso piano nonostante le molte distinzioni tra l'Assoluto e il relativo.

Il *kantismo* rappresenta, in questa riduzione, una sorta di via di mezzo; in ciò risiedono alcuni dei motivi della scelta di questa trattazione da parte di Maréchal. In questo

¹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 507 [p. 439].

orientamento si riconosce l'oggetto come «parzialmente» procedente dal soggetto: non si fa dipendere l'intera esistenza dell'oggetto *mentale* né solo dall'oggetto reale né solo dal soggetto. Il significato di una simile presa di posizione dovrebbe risultare abbastanza chiaro. Davanti «al soggetto trascendentale», che ha una sua previa esistenza, sussiste «l'enigmatica cosa in sé», la quale diventa oggetto di conoscenza. Anche questa ipotesi presenta un errore di fondo, per molti versi ben colto già dall'idealismo; se tuttavia si considerano i suoi fattori di verità senza estenderli indebitamente, ovvero «se si considerano unicamente le condizioni trascendentali *prossime* dell'oggetto», questa s'impone come teoria efficace «nell'analisi critica della coscienza *umana*»².

Consideriamo infatti alcuni snodi metafisici raggiunti e guardiamo il guadagno che il fronte critico ci aiuta a ottenere.

Si consideri la teoria *classica* e in particolare *tomista* dell'intelletto. L'intelletto umano, in quanto discorsivo, è il risultato (attivo e passivo) di una intelligenza ma non è intelligenza creatrice né pura intuizione; l'intelligenza umana è però effettivamente in *analogia* con l'intelligenza divina (e con il modello dell'intelligenza angelica) nella misura in cui determina «trascendentalmente» l'oggetto immanente. La produzione dell'oggetto ideale infatti ci pone di fronte al tema della derivazione intenzionale: questo oggetto è *vero* perché è sia 'costruito' sia 'originario' ovvero perché nella sua struttura sintetica rispecchia l'oggetto reale.

La più grande differenza tra i livelli delle entità immateriali, i quali sono parimenti i livelli delle entità intelligenti, risiede nella più o meno grande molteplicità strutturale a fronte della necessaria unità spirituale. In altri termini: lo spirito indica unità – non si potrebbe dare una realtà personale al di fuori di questa dimensione – ma a questa può corrispondere una più o meno accentuata molteplicità di condizioni; ciò è particolarmente evidente nell'uomo e nella dipendenza della conoscenza oggettiva dai dati forniti dalla sensibilità.

Ora si consideri l'apporto della filosofia *moderna*. Se si guarda all'aspetto più immanente, si può affermare che Kant ha modernizzato e inserito nella sua "rivoluzione copernicana" una tesi già aristotelica: «l'oggetto prossimo della nostra intelligenza» è sia «sensitivo» sia «razionale» *analogamente* a come è sensitivo e razionale il soggetto in quanto sinolo. La riflessione trascendentale, nelle sue varie forme, assurge così a via maestra per un proficuo connubio. Essa ha sempre rilevato questa peculiare mistura epistemica e quindi, almeno implicitamente, ha riconosciuto A) entrambe le «cause prossime» della conoscenza e B) la correlazione tra elemento *a priori* e dato empirico.

In generale essa si traduce in quel tipo di percorso riflessivo che consente di partire da «oggetti individuali» (sensibili) e di oltrepassare la mera particolarità, cioè l'oggetto come "questo", per dimostrare le proprietà intrinseche a «ogni oggetto». Se il contenuto intellettuale viene sottoposto a riflessione, si può passare dalla pluralità estrinseca all'unità intrinseca e giungere a riconoscere «l'*universale in atto*»; da questo traguardo ci si potrebbe poi spingere a considerare il suo necessario corrispondente ovvero l'oggetto reale in quanto «universale in potenza»³. Per attenerci maggiormente a un atteggiamento trascendentale, in senso moderno, si dovrebbe affermare che in prima istanza ricerchiamo «l'*unità pura*» strutturata in virtù del nostro spirito e che, in seconda istanza, cerchiamo di definire il suo legame con il reale.

In termini leggermente diversi: abbiamo trovato in Kant la riformulazione di una «astrazione totale», la quale ci consente di considerare «le "determinazioni *a priori*" imposte ai dati» dalla facoltà cognitiva. Quando giungiamo «all'universale ultimo», infatti, guadagniamo la possibilità di definire l'oggetto (ideale) in quanto tale, e il suo *a priori*, al di là dell'*empirico*.

² Cfr. *ibi*, pp. 507-509 [pp. 439-440].

³ Cfr. *ibi*, p. 510, n. 1 [p. 441, n. 2].

Per cercare di chiarire almeno in sintesi la convergenza tra orizzonte classico e ricerca moderna possiamo affermare che la via trascendentale, che Maréchal trova e sviluppa a partire dalla teoria kantiana, si articola in alcuni passaggi o tappe.

Punto di *avvio*: individuazione di un dato (empirico).

Primo passaggio: ricerca delle «determinazioni metaempiriche (*a priori*)» necessarie all'oggettivazione del dato ovvero a quello che – nei limiti del possibile – diventa il corrispondente critico del passaggio da «intelligibile in potenza» a «intelligibile in atto».

Secondo passaggio: ricerca delle «proprietà logiche» trasmesse all'oggetto mentale dalle sue «determinazioni *a priori*» (attualizzanti).

Il nucleo della ricerca trascendentale in definitiva risiede nell'analisi della «*natura* della facoltà conoscente» in quanto universalizzatrice. Per comprendere però l'effettivo valore e l'autentica portata di tale processo siamo chiamati 1) a capire in che cosa consiste l'universalizzazione di un'essenza reale e 2) comprendere l'*analogia* propria del logos.

Le osservazioni fatte da Maréchal a tale proposito dovrebbero risultare abbastanza chiare. La struttura che rende possibile ogni rappresentazione – cioè il classico «oggetto formale» – dipende per l'appunto da tale facoltà, universalizzatrice, e dal suo rapporto con il reale. In questa prospettiva di riavvicinamento al concetto di universale e al fine di riaprire la via del trascendentale in senso classico – a partire da una base accettabile anche per la filosofia moderna – si è spesso definito il «trascendentale» stesso in un modo quasi 'negativo': è il primo senso della sua connotazione come elemento «*metaempirico o a priori*» incognito rispetto a quello «*empirico o dato*». Si è voluto così indicare il suo «ruolo di complemento permanente, universale, necessario» ovvero il suo ruolo di fattore sia condizionante sia, rispetto al contenuto mentale inteso come 'risultante', non condizionato.

Nell'ottica di una migliore e più fondata articolazione del discorso è stata poi sottolineata l'importanza di pervenire a un guadagno metafisico; in effetti è venuta alla luce una questione abbastanza problematica e difficilmente dipanabile in modo diverso: queste proprietà sono formali, ma in quale senso deve essere intesa questa loro formalità? L'autore porta argomenti per sostenere che tali proprietà non vanno intese in senso formalistico moderno ma in senso formale classico: esse non devono essere concepite esclusivamente sul tipo «della *forma*» astratta ma della *forma reale*, della *forma-atto*, ovvero vanno inserite «*nella linea dell'atto e della potenza*»⁴.

Questa conclusione naturalmente sembrerà aliena ai puristi della critica, ma permette di salvaguardare la realtà e la trascendenza. La ragione di questa asserzione è stata spesso ricordata: grazie a Kant si è davvero configurato un importante sviluppo dell'indagine sul soggetto – si deve anzi parlare di uno spartiacque speculativo – e tuttavia ciò ha portato all'attecchimento di un punto di vista trascendentale *formale* o, meglio, di un formalismo (a tratti) molto rigido. La conseguenza è storica: persino il giusto riconoscimento di un certo dinamismo intellettuale, chiaramente presente nel kantismo, è stato depauperato dalla mancanza di un vero collegamento con l'essenza reale.

Rispetto all'aporia di questo versante interpretativo, l'Idealismo (da Fichte in poi) ha persino ecceduto nel rivalutare il ruolo del dinamismo soggettivo, correlato alla funzione trascendentale, e tuttavia ha avuto molte buone ragioni per reagire in questa guisa. I pensatori di questa corrente, confrontandosi con la prospettiva critica, si sono trovati di fronte al rischio della perdita della prospettiva metafisica e, in particolare, dello sganciamento tra la realtà del soggetto e quella dell'oggetto.

Ripartendo da Kant e dall'aristotelismo tomista, secondo Maréchal, è però possibile mostrare – anche senza esasperazioni nei confronti della natura del soggetto – quella necessità che è sia formale sia dinamica, «alla base della necessità trascendentale» che lega il soggetto e

⁴ Cfr. *ibi*, pp. 510-511 [pp. 441-442].

l'oggetto, in almeno due modi: 1) «per mezzo della riflessione» e della constatazione di una determinazione e di un divenire «interno alla coscienza»; 2) «per mezzo di una vera deduzione trascendentale» ovvero attraverso la prova del fatto che «un divenire immanente», con le sue condizioni «formali» e «dinamiche», è «la condizione di possibilità» della «costituzione di un oggetto» nel pensiero umano (giudicante).

Secondo l'autore lo stesso Fichte, in effetti, ha avuto una corrispondente intuizione e ha seguito vie simili per fissare «il triplice momento assoluto» della coscienza costituito da: A) «posizione pura (io puro)», B) «riflessione pura (forma pura dell'io puro)» e C) «sintesi pura» (reintegrazione della forma nell'io). L'errore metafisico specifico, sempre secondo l'autore, è semmai consistito nel riportare questo triplice momento nella natura intima dello «spirito assoluto», cioè nel rendere Dio un «principio universale» diveniente, e quindi nel lambire il rischio di un «immanentismo panteistico» di base razionalistica. Questa impostazione ha avuto pure ripercussioni sotto il profilo teologico, in piena corrispondenza, ma in questo frangente non possiamo approfondire maggiormente la questione; sia sufficiente osservare che il rischio intrinseco alla dialettica dell'idealismo è costituito dalla quella che si è progressivamente andata definendo come la problematica della indistinzione tra la *Trinità immanente* e la *Trinità economica*: la prima è la Trinità considerata in sé e quindi – attenzione – è la Trinità indicata nel senso più *trascendente*, mentre la seconda è la Trinità indicata in quanto agente nella storia e operante nel mondo⁵. In sostanza si rasenta la negazione del primo aspetto trinitario a vantaggio dell'affermazione del secondo.

Tuttavia la citata «triade logica» – «posizione, riflessione, sintesi» – può comunque essere sganciata dalle sue eventuali estremizzazioni e reimpiegata all'interno della dottrina dell'atto; in questo caso si può arrivare a coniugare l'immobilità dell'atto con la sua dimensione di azione e questa triade può allora essere impiegata per rappresentare «momenti oggettivi virtuali» della «nostra facoltà intellettuale», «nell'*actus primus* dell'intelligenza» umana, o meglio per delineare l'autentica dimensione formale e dinamica degli «aspetti trascendentali».

⁵ Come si può facilmente immaginare, la questione è molto articolata. Essa chiama in causa sia la metafisica come teologia razionale sia la teologia come studio della Rivelazione; il nucleo speculativo di riferimento emerge da tutta la riflessione portata avanti da Maréchal in merito al rapporto e alla distinzione tra immanenza e trascendenza. Per le argomentazioni specifiche, quindi, rimandiamo ai capitoli in cui sono stati trattati il tema dell'analogia, tra proporzionalità e proporzione, e il complesso rapporto tra partecipazione e differenza ontologica; per una sintesi tematica, e per le prospettive di approfondimento e sviluppo, ci si può riferire alle conclusioni della presente ricerca. A titolo di esempio si può pensare ad alcune parti del *Cahier V del Punto di partenza della metafisica* che sono state affrontate, problematizzate e analizzate sia nel quarto capitolo, sia nel quinto sia in questo: J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 511-514 [442-445] e varie parti di *ibi*, pp. 555-568 [pp. 481-493]. L'autore infatti si riferisce al problema che abbiamo cercato di riassumere quando parla del portato teologico del «monismo idealista post-kantiano» ovvero di ciò che si può definire «panteismo idealista». In effetti sarebbero possibili e proficue anche altre vie di approfondimento – nella storia del pensiero e della religione – ma a queste, all'interno della presente ricerca, non possiamo dare spazio. Per un ragguaglio storico-filosofico possiamo però rimandare all'analisi dell'idealismo compiuta da Maréchal in *PdM*, IV, cit.; se si vuole considerare un'apertura più decisa verso la religione e la mistica si suggerisce soprattutto di confrontarsi con le raccolte delle opere sulla psicologia dei mistici: id., *Études*, I, cit., e *Études*, II, cit.; si può considerare per esempio *La mistica cristiana*, cit., (nello specifico *Seconda parte. Il problema dell'estasi – Soluzione precisa*) in *Psicologia e mistica*, cit., pp. 255-260. Mediante i termini specifici usati, per distinguere gli aspetti della Trinità, si è poi voluto gettare uno sguardo anche alla notevole evoluzione del tema ovvero al fatto che queste diciture e distinzioni sono state esplicitate e rivisitate secondo diverse accezioni; in effetti ciò è avvenuto pure grazie ai pensatori che in qualche misura rientrano nell'orbita della «scuola di Maréchal» a cominciare da quelli della *deutsche Maréchal-Schule*. A questo proposito si può prendere come esempio K. Rahner, il quale senza dubbio si connota come allievo di Maréchal non senza significativi tratti di distinzione; questo discorso vale anche per il tema in oggetto e, proprio in merito a tale tema, si può considerare K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*, Vol. III, Queriniana, Brescia 1969, pp. 201-507 (riedito a cura di C. M. Lacugna, *Trinità*, Queriniana, Brescia 1998). Per un acuto ed efficace approfondimento in merito alla dottrina trinitaria e alla sua storia si consiglia A. Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009.

Che cosa significa? «La *posizione pura*» può essere avvicinata a quello che è stato definito «appetito naturale» («*actus primus quoad exercitium*») e cioè a quella connotazione del soggetto-persona, in quanto forma-atto spirituale, che è apertura alla realtà; «la *riflessione pura*» può essere affiancata alla «specificazione *in actu primo*» della «finalità naturale» ovvero al sempre maggiore perfezionamento, a livello ideale, del soggetto; «la *sintesi pura*» può essere ritrovata nella «coscienza *in actu primo*» ovvero nella compiuta presa di coscienza e di autocoscienza.

Forse ad alcuni interpreti un simile richiamo idealistico e, soprattutto, questo tentativo di rimodulazione potranno apparire fuori luogo. Tuttavia possono risultare decisamente opportuni dal momento che la prospettiva idealistica deriva almeno in parte dal kantismo – ed è anzi un tentativo di superamento in senso metafisico – e ci può aiutare a chiarire alcune dinamiche importanti. Il terzo momento, ad esempio, potrebbe essere inteso come azione risolutiva e «proporzionale al grado di immaterialità della potenza cognitiva» ovvero alla ‘spiritualità’ dalla persona; con questa specificazione ci sarebbe possibile comprendere meglio il significato di un potere intrinsecamente *dialettico*: il «rapportare a sé», per opposizione, il contenuto ovvero quella coscienza oggettiva, in forma virtuale, che viene «esplicitata» dalla «riflessione».

Inoltre, a ben vedere, questa impostazione ci aiuta a leggere meglio Kant stesso. Egli considerò a più riprese quelli che sono stati indicati come i due ultimi momenti, cioè riflessione e sintesi, ma ebbe difficoltà a formulare il corrispondente primo a causa della rigida separazione tra metafisica e gnoseologia e, all’interno di questa, tra «*sapere*» e «*volere*». Il suo metodo trascendentale consentiva di risalire alla «appercezione trascendentale» in quanto «unità pura originaria» della coscienza, ma questa in definitiva era considerata nel suo valore logico-formalistico e statico; ciò di fatto precludeva il raggiungimento della forma (reale) del soggetto agente e, quindi, avvicinava questo livello trascendentale alla fichtiana «*riflessione pura*» più che al ritorno autocosciente (e sintetico) alla *posizione*⁶.

In altri termini: «l’*unità pura dell’appercezione*» kantiana in definitiva «costituisce da sola l’atto trascendentale superiore del giudizio», inteso come sintesi unificante, e quando Kant deve affrontare il problema del rapporto con la “forma” del reale, per dare conto del legame soggetto-oggetto, «supplisce» a quella che in Fichte sarà «la *posizione pura*» con «la teoria della cosa in sé». Questo assoluto oggettivo, misterioso e implicito nella sintesi pura della ragione pura, da una parte ha un indubbio vantaggio (speculativo) perché permette di non rischiare di sfociare in un assolutismo immanentista – statico o dinamico che sia – ma dall’altra ha pure un indubbio svantaggio perché introduce una «affermazione *ontologica surrettizia*», la quale tende a presentarsi come una sorta di «postulato *dogmatico*»⁷.

Naturalmente, date per acquisite queste premesse, una notazione peculiare va comunque fatta per «la teoria della *cosa in sé*», la quale costituirà una parte rilevante della successiva trattazione per proposizioni. Come abbiamo cercato di mostrare a più riprese insieme a Maréchal, questa teoria alla fine risulta importante ma non compiuta, almeno non su tutti i fronti, e per alcuni versi pure controversa; allo stesso tempo essa non si palesa come contraddittoria. In effetti questa parte della dottrina kantiana non solo non è contraddittoria in sé – a meno che non si scenda in profondità e si pretenda di attribuirle una piena autonomia – ma non lo sarebbe nemmeno se fosse rielaborata in una prospettiva metafisicamente più comprensiva. Senza ri-estendere più di tanto la questione, si può tornare a notare che il problema della formulazione kantiana nasce 1) dal rilievo molto contenuto che è stato riconosciuto all’*analogia* e all’*ontologia* nonché, in termini più vicini alla stessa critica, 2) dalla mancanza di una vera «deduzione oggettiva» dell’*affermazione*.

⁶ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 512-513 [pp. 443-444].

⁷ Cfr. *ibi*, pp. 507-514 [pp. 439-445].

Come è noto, infatti, alle categorie della ragion pura viene per lo più riconosciuta solo una valenza logica; una rilevante conseguenza di questa impostazione kantiana è costituita dal fatto che l'affermazione si presenta semplicemente come l'opposto della negazione. Certo, non si vuole negare ciò – l'affermazione è necessariamente l'opposto della negazione – ma si cerca di rilevare che questa condizione necessaria non è da sola sufficiente per attribuire un valore veritativo all'affermazione stessa: l'affermare e il negare, nella loro profondità, non sono sullo stesso piano. Per meglio comprendere questa osservazione occorrerebbe ritornare ancora sulla distinzione tra analogia di proporzione e analogia di proporzionalità e sul concetto di logos; però allo stato attuale dobbiamo cercare di stare il più possibile all'interno del discorso proprio dell'istanza critico-trascendentale.

Si dirà allora che il motivo di fondo di quanto si sostiene circa l'affermazione è comunque abbastanza noto: quando si perde il fondamento del rapporto essere-verità-parola, infatti, l'affermare non è più intendibile in senso davvero oggettivo. Questo rapporto di certo non è inteso da Kant «come atto trascendentale» primo, o comunque come compimento delle attività intellettive su base trascendentale, e ancora meno come chiave di accesso a una ontologia del trascendente ovvero a una «metafisica trascendente». Tuttavia, anche a questo proposito, è stata sostenuta la possibilità di andare oltre Kant attraverso Kant e di dimostrare criticamente la necessità «dell'atto trascendentale d'affermazione», con le sue proprietà oggettive, senza correre il rischio di cadere in un ontologismo platonico o nella prospettiva del panteismo trascendentale⁸.

1.2. *Questioni critiche preliminari alla conversione logico-ontologica*

Se questi punti risultano assodati, in seguito ai guadagni speculativi delle diverse ma convergenti inquisizioni prospettiche, si può allora tentare di intessere un quadro epistemologico, articolato ma sintetico, considerando tre tappe risolutive che portano alla questione dell'oggetto in un senso più vicino al kantismo: la questione del *metodo*; la questione del *dato*; la questione del *procedimento*.

Almeno l'intenzione consiste nel partire comunque da punti teoricamente avvicinabili all'impostazione della filosofia critica moderna – secondo l'accezione di Maréchal – per giungere a mostrarne le possibilità di integrazione e di sviluppo. Queste ultime possibilità, come più volte argomentato, sono naturalmente attuate in virtù di un recupero del sapere metafisico classico, in particolare tomista, e soprattutto di alcuni suoi fattori teoretici⁹.

Si parte dunque considerando una *prima* e introduttiva questione. Il *metodo* di «una critica della conoscenza» non può che essere «essenzialmente riflessivo». Esso consiste nel cercare «l'indice del *valore* di verità», «nei caratteri *immanenti* della conoscenza» stessa, attraverso

⁸ Cfr. *ibi*, p. 513, n. 1 [p. 444, n. 3]. A questo proposito possiamo ricordare l'analisi di Dirven: egli dimostra una certa attenzione per Maréchal ma in alcuni casi, anche al di là delle effettive intenzioni, tende ad avvicinarlo eccessivamente a Kant. Un esempio di ciò è fornito dalla considerazione per cui la riflessione trascendentale in senso moderno «si traduce per mezzo della coscienza nella trasposizione metafisica di Maréchal». Inoltre l'autore è un esempio di critico che da una parte nega una impropria dipendenza da Kant e riesce a cogliere bene l'importanza di alcuni risvolti della dottrina di Maréchal ma, dall'altra parte, sembra esagerare nell'esprimere questo concetto. Nel caso specifico si cerca di presentare la teoria del filosofo gesuita quasi come una nuova rivoluzione copernicana: «un vero rovesciamento di prospettiva, una inversione dei punti di vista filosofici reciproci – di quelli soprattutto che hanno preso forma nella rivoluzione copernicana di Kant. Se, per Kant, l'uomo si trova al centro della filosofia, per Maréchal, è Dio». É Dirven, *De la forme à l'acte*, cit., pp. 150, 197. Naturalmente si può riconoscere del vero in simili considerazioni e tuttavia occorre osservare che l'uomo ha una precisa centralità (anche) secondo la dottrina maréchaliana; per alcuni versi essa è la 'stessa' di Kant. Il punto discriminante consiste nel fatto che l'orizzonte fondativo ricercato impone l'individuazione anche di una centralità nell'ordine dell'essere e non solo nell'ordine trascendentale nel senso della funzione conoscitiva.

⁹ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 515-516 [p. 447].

A) «un'analisi dei dati immediati» della coscienza e B) «la ricerca di un principio di *valorizzazione*» dell'unità e dei caratteri metaempirici dei dati stessi.

Stanti questi rilievi dobbiamo allora considerare una *seconda* e più ampia questione. I *dati immediati* «sono gli *oggetti*» (ideali) in quanto conosciuti, per via intellettuale, e «si presentano» già come «in sé» ovvero – in termini più metafisici e per quanto ciò non sia immediatamente comprensibile – come possessori di «un valore ontologico». In sede critica, comunque, si indagherà in prima battuta l'aspetto *soggettivo* e si cercherà attraverso questa dimensione «il fondamento razionale» della pretesa *oggettività*; si *sospenderà* dunque l'assenso circa la *realtà* autentica degli oggetti. Gli oggetti così considerati, in una fase iniziale, sono dunque *rappresentazioni*; di queste poi si potrà – e dovrà – riconoscere un aspetto ulteriore. Questo dato coscienziale può essere chiamato, sulla scorta di Kant, «*oggetto fenomenico*» e, per sottolinearne la presenza nel soggetto, «*oggetto immanente*».

In realtà questa seconda questione presenta pure un ampio e importante *corollario*. «L'*oggetto fenomenico*» viene assunto come «punto di partenza» in considerazione della impostazione moderna di riferimento. Esso tuttavia non è necessariamente il punto di avvio «di ogni critica della conoscenza»: la «necessità dell'affermazione metafisica» può essere – ed è stata – un'alternativa valida. D'altra parte l'autore ha argomentato proprio a proposito di uno stretto intreccio tra le due vie, almeno per quelli che sono stati considerati gli snodi più autentici e cogenti.

La scelta dell'oggetto-fenomeno, al di là «del suo valore relativo e «polemico»», presenta comunque alcuni indubbi vantaggi. Dal punto di vista metodologico, ad esempio, è opportuno fissare l'attenzione prima «sulla genesi» 'psicologica' e logica dell'oggetto e solo successivamente considerare i caratteri e i limiti «della costruzione metafisica»; naturalmente questo procedimento non deve andare a discapito della medesima ricerca metafisica o in ultima istanza perderebbe il suo senso. In questa prospettiva, infatti, la nozione di «oggetto fenomenico» non è di per sé contraddittoria, a patto che se ne riconosca l'*incompletezza*; una eventuale assolutizzazione di questa base della conoscenza configurerebbe per converso la relativizzazione della conoscenza stessa.

Ma Kant, alla fine, ha o non ha ragione in merito alla funzione e allo statuto dei dati? Egli sbaglia, o meglio si contraddice, nella misura in cui da una parte pretende giustamente l'oggettività ma dall'altra parte fa riferimento a un «oggetto *esclusivamente* fenomenico»; questa impostazione non può che tradursi, alla fine, in un proto-relativismo o in un agnosticismo scetticeggianti. Riconoscendo l'*incompletezza* del fenomeno è invece possibile sganciarlo da ogni pernicioso tendenza scettica ovvero dal dubbio sterile – che sia un dubitare *reale* o anche solo un eccesso di dubbio *metodico* – a meno di attribuire al citato “dubbio” un senso molto ampio. Si pensi per esempio al «concatenamento *logico*» del «ragionamento critico»: esso presenta, in via ipotetica, un'identità di materia e di forma (nell'analisi) a prescindere dal fatto che parta o meno con un certo tipo di dubbio. Si intende semplicemente sostenere che in questo progetto critico, il quale non esclude certo l'esistenza della verità oggettiva e nemmeno la possibilità di raggiungerla, si trova il tentativo di «non subordinare la [...] analisi dell'oggetto a nessun *presupposto* ontologico»¹⁰.

Infine, prima di affrontare direttamente la questione dell'oggetto, occorre tenere presente un *terza* questione preventiva. Si tratta del procedimento e, come suggerito nelle occasioni precedenti, esso prevede *tre* precisi passaggi.

Nel *primo* passaggio si cerca di mettere tra parentesi la questione del «valore ontologico» ma comunque si indagano, per «*analisi riflessa*», gli elementi che connotano l'«oggetto in quanto tale» o, almeno, quelli che competono all'aspetto 'solamente' logico dell'oggetto in sé.

¹⁰ Cfr. *ibi*, p. 517, n. 1 [pp. 448-449, n. 1].

Nel *secondo* passaggio l'esame analitico porta, o dovrebbe portare, «al valore assoluto» dell'oggetto d'affermazione. L'oggetto emerge in una alterità contrappositiva, ma dialettica, che sancisce una sua dimensione di autonomia e sussistenza; in realtà non si tratta di una vera assolutezza, e non è nemmeno un'acquisizione speculativa compiuta, ma già da questo carattere comincia a sostanzarsi la negazione del fenomenismo e del solipsismo. In prima battuta questo guadagno ci offre l'oggetto «come *postulato pratico*», almeno in una dimensione indiretta, e lo presenta come fondato «sulla necessità *a priori*» della tendenza del soggetto. La «metafisica kantiana dei «postulati»», però, tende ad arrestarsi a questo punto e per questo corre il rischio di configurarsi come «dogmatismo morale».

Nel *terzo* passaggio si cerca infine di stabilire «il valore oggettivo assoluto» del medesimo oggetto e per fare questo si opera una deduzione della «affermazione ontologica («noumenica») come *necessità teoretica o speculativa*». In sostanza occorre mostrare che la necessità di un «ordine trascendentale» non è solo estrinseca e pratica ma rimanda a «una necessità assoluta», indispensabile per il sussistere dell'oggetto immanente, ovvero a una condizione «costitutiva» e teoreticamente necessaria per il darsi del «pensiero in atto».

L'ultimo e consequenziale guadagno è quindi costituito per l'appunto dalla «deduzione trascendentale» ontologica e dalle implicazioni metafisiche che la accompagnano. Questa deduzione costituisce la dimostrazione del fatto che la condizione teoretica implica «logicamente l'affermazione di un oggetto trascendente»; risulta poi che questo oggetto, a sua volta, non può essere considerato come un mero postulato pratico ma deve essere riconosciuto come una «necessità» dell'ordine teoretico, ovvero un'evidenza dell'ordine speculativo, la cui conoscibilità è però «indiretta» e «analogica»¹¹.

2. La questione critica dell'oggetto: il rapporto tra concetto e realtà

2.1. La dinamica intellettuale tra soggetto e oggetto

Da adesso in avanti ci muoveremo analizzando proposizioni sintetiche e progressive con le quali lo stesso Maréchal cerca di tratteggiare, attraverso alcuni punti salienti, il suo percorso speculativo di convergenza tra metodo critico e ontologia. Da una parte si mira a individuare un minimo comune denominatore, ammissibile sia da parte del filosofo critico sia da parte del metafisico tomista, per mostrare i caratteri di continuità tra l'uno e l'altro nel momento in cui si cerca autenticamente la verità; dall'altra parte si tenta di portare fino in fondo l'esame critico per mostrare la necessità della ricerca di quei fondamenti e principi che la metafisica dell'essere permette di scoprire.

La scelta di affrontare queste proposizioni tutte insieme e nell'ultimo capitolo è dovuta al fatto che – come si dovrebbe capire proseguendo – queste affermazioni sono abbastanza chiare ma rivelano il loro pieno senso solo nel rapporto delle une con le altre e in forza dei guadagni teoretici che abbiamo prospettato negli altri capitoli e che, in molti casi, vengono dati per impliciti.

Prima proposizione: *Un contenuto di coscienza diventa oggetto, cioè esige l'attributo di una verità logica, solo in seno al giudizio o, per essere ancora più precisi, nell'affermazione giudicativa. In altri termini: l'appercezione oggettiva dell'oggetto è l'effetto formale di un'affermazione*¹².

L'affermazione giudicativa è il luogo, e il momento, in cui dalle rappresentazioni emerge compiutamente la verità e, con essa, l'*analogia*; tuttavia questo emergere, a livello critico, è

¹¹ *Ibi*, Prologo, pp. 516-519 [pp. 448-450].

¹² *Ibi*, p. 519 [p. 450].

possibile solo all'interno dell'opposizione entitativa propria della soggettività. In altri termini: la scoperta della verità è possibile in forza dell'uguaglianza e dalla differenza rispetto a un "qualcosa" che si percepisce, e di cui si diventa compiutamente consapevoli in forza del giudizio, ovvero di un "qualcosa" che è «un *essere*» e che non è il soggetto. Sensazione, apprensione e sintesi passiva pongono in noi le determinazioni necessarie, ma da sole non sono sufficienti a configurare l'autentica presa di coscienza di «una nozione oggettiva» e del suo valore di verità (o falsità). In effetti persino la sensazione e il concetto "semplice" si presentano come davvero discernibili solo nella fase successiva dell'oggetto "totale" (del giudizio).

Seconda proposizione: *Se l'oggetto in quanto oggetto si definisce, per noi, come prodotto dell'affermazione giudicativa, ne consegue che la facoltà di oggettivare supera, in noi, la capacità di rappresentazione formale; il nostro potere di affermare infatti non è limitato agli oggetti "rappresentabili" secondo la propria forma*¹³.

La dinamicità intellettuale 1) rimanda inevitabilmente a un collegamento più profondo, e non immediatamente noto, tra soggetto e oggetto – cioè a quello tra le forme in questione ovvero a quello tra l'agente e il fine – e 2) suggerisce che l'unità oggettiva ri-costruita supera per portata sia la stessa rappresentazione, nella sua valenza sensibile, sia ogni dimensione numerica o quantitativa.

Che cosa significa? In sintesi la critica non può non fare da subito i conti con il fatto che l'esperienza non è costituita dal *solo* fenomeno e non può davvero limitarsi a questo. Si pensi all'unità intelligibile o, almeno, all'aspetto del noumeno che vale come fattore corrispondente nel criticismo: questa dimensione è necessaria per il giudizio, è connessa all'immagine e al numero ma è pure ulteriore, rispetto alla componente esperienziale sensibile, ed essenziale; proprio in questa ottica l'individuazione di tale ulteriorità è possibile, anzi deve esserlo, ma comporta il riconoscimento ancora più marcato della valenza *analogica* espressa nella «forma oggettiva del giudizio».

In questo senso, a livello metafisico, si è cercato di mostrare nel solco di Tommaso d'Aquino che lo statuto dell'oggetto dell'affermazione è sempre da considerarsi 1) sia ontologico sia logico e quindi 2) in relazione ai gradi d'essere.

In ultimo può forse risultare utile un'altra precisazione di carattere concettuale e linguistico. Questo oggetto 'affermato' è da considerarsi l'autentico «*conoscibile*» nella misura in cui, attraverso di esso, si rimanda all'oggetto *reale* significato dalla medesima affermazione e sotto l'aspetto trascendentale; lo stesso oggetto è invece da considerarsi il *conosciuto* se si considera l'oggetto *ideale*, prodotto dalla conoscenza, espresso appunto dall'affermazione. In termini operativi esso per un verso si presenta certamente come simile e contiguo rispetto all'oggetto immediato, al dato percepito e «direttamente *rappresentabile*», ma per altro verso si rivela pure differente.

Terza proposizione: *L'oggetto, in quanto prodotto dall'affermazione, comprende necessariamente: 1. un dato sensibile; 2. una sintesi concretiva (statica e categoriale); 3. una sintesi oggettiva (dinamica e transcategoriale). La prova si fonda sull'analisi del giudizio*¹⁴.

Questa proposizione non dovrebbe presentare grandi difficoltà interpretative, se rapportata agli specifici discorsi sulla dottrina di Maréchal nei capitoli precedenti; essa tuttavia presuppone diversi elementi ricchi di sfaccettature, indispensabili per cogliere al meglio anche la proposizione successiva, e può essere opportuno esaminarla partendo dalla citata tripartizione ovvero in tre corollari.

¹³ *Ibi*, p. 519 [pp. 450-451].

¹⁴ *Ibi*, pp. 520 [p. 451].

Nel *primo corollario* si deve specificare che il giudizio, se non strettamente analitico (a priori), è tale nella misura in cui fornisce «un'unità oggettiva» ai suoi termini (soggetto e predicato) pur conservandoli nella loro irriducibile distinzione o «diversità di fondo». Nell'analisi kantiana si mette bene in luce il fatto che, rispetto alla facoltà conoscitiva e alle sue «condizioni *a priori*», questa diversità iniziale non è di per sé contraddittoria ma è comunque qualcosa di estraneo ed estrinseco; se ci limitiamo al caso dell'umanamente rilevabile – come non possiamo non fare partendo da un'analisi di tipo critico – dobbiamo inoltre notare che la diversità è connotata dalla materia o, meglio, dalla «*materia sensibile*».

Che cosa significa? Invertendo i termini possiamo dire che la materia come dimensione spazio-temporale ha una sua importanza e originarietà, in campo gnoseologico, ma denota una insufficienza; essa è la prima componente dell'oggetto normalmente affermato e allo stesso tempo non spiega tutto e non può darsi in modo puro. Questa dimensione in definitiva implica in modo intrinseco la differenza e necessita della forma per sussistere ovvero per essere determinata, unitaria e intelligibile.

Il precedente rilievo è già più ontologico e vale certamente per Tommaso d'Aquino, ma una considerazione convergente si può trovare anche in Kant. Nella stessa facoltà ricettiva (materiale) non possono non darsi alcune «*condizioni generali*», concomitanti al dato nelle varie rappresentazioni, e proprio queste «*forme a priori di spazio e di tempo*» corrispondono, almeno a livello gnoseologico, alle classiche «*condizioni a priori della "quantità"*» («*estensione e movimento*»). Senza materia e senza la sua ricezione, in altri termini, non si potrebbe arrivare all'individuazione dell'oggetto mentale e, tuttavia, questo non giustifica né una negazione del fattore formale reale né una riduzione dell'*analogia*, tra oggetto in quanto tale e rappresentazione, all'aspetto materiale. In sintesi, anzi, quanto rilevato rimanda al 'complementare' fattore formale.

Nel *secondo corollario* si deve considerare che lo stesso dato estrinseco "immanentizzato" dal soggetto, in definitiva, è teso tra identità e differenza A) proprio attraverso la forma e B) in un processo dinamico; rimandiamo però il discorso del dinamismo vero e proprio al terzo corollario. Prima occorre infatti osservare insieme a Maréchal che il dato, da una parte, non può essere «*realizzato*» come «*«in sé» estraneo al soggetto*» – si deve ammettere che è in linea con il soggetto, almeno in qualche suo aspetto, per non perdersi nel problema del ponte – ma dall'altra parte non può essere «*oggettivato*» se non in un rapporto di opposizione tra «*in sé*» e soggettività a livello formale.

Per evitare da subito alcune eventuali obiezioni, possiamo anche provare a girare i termini. L'apporto sensibile non viene a coscienza come «*forma fisica del soggetto*», dal momento che non è solo soggettivo ovvero chiuso nel soggetto, e d'altra parte non si oggettiva né «*come forma sussistente in se stessa*» (assoluta e platonicheggiante) e neppure come forma trasposta «*di una «cosa in sé» esterna*»; quest'ultima in effetti sarebbe plausibile solo a fronte di un'intuizione metafisica.

Tale dato deve però presentarsi come forma, fatte salve le precedenti precisazioni, o sarebbe un contraddittorio dato inintelligibile; il punto da comprendere risiede nel fatto che tale forma non è quella reale bensì quella «*astratta*», «*universale*» e con una necessità relativa. In questa connotazione comunque si conserva la potenza di rapportarsi alla forma della realtà e cioè a un «*in sé*»; la «*forma sensibile*» diventa infatti «*concetto oggettivo*» in virtù di un'astrazione universalizzatrice ovvero di A) un'astrazione dal «*suppositum particolare*» e insieme di B) un collegamento al «*suppositum indeterminato*».

Nella compiutezza del piano ideale, per la precisione, l'oggettivazione necessita anche dell'affermazione per essere tale ovvero richiede il ri-collegamento diretto o indiretto all'ordine reale; si tratta di un collegamento attraverso una ri-determinazione mediata o immediata dell'astratto rispetto a «*un suppositum*». L'autore alla fine sostiene 1) che in questa connotazione del giudizio si mostra il passaggio tra possibilità logica e realtà, intesa sia come

reale «*possibile*» sia come reale attuale o «*esistenziale*», e 2) che in definitiva si palesa la logico-ontologica preminenza della realtà attuale¹⁵. Questo riaccostamento della forma astratta a un «in sé», ovvero a una forma in sé, è infatti espresso nel giudizio o, meglio, nel suo essere unità sintetica – sintesi concretiva – di soggetto («*suppositum*») e di predicato («*forma astratta*»).

La “concrezione”, nel senso indicato, denota un peculiare rapporto tra la forma specificatrice (unificatrice ma astratta) e quell’unità-molteplicità (concreta ma indefinita) che è propria «del *numero*»: è una variante del rapporto tra «forma in generale» e materia primitiva che si riflette analogamente nella facoltà intellettuale. Il contenuto *diverso* del nostro pensiero, cioè il dato nella sua diversità e molteplicità, non può non rifarsi in qualche misura alla sensibilità in quanto «*materiale e quantitativa*».

Dopo quanto specificato nel primo e nel secondo corollario, potrebbe sembrare che la configurazione di questa complementarità basilare, formale-materiale, ad opera della concrezione sia sufficiente a far emergere l’oggetto come oggetto. In realtà non è propriamente così: essa fa emergere l’oggetto perché è «la sintesi dell’*elemento rappresentativo* del concetto» e unifica il fenomeno nel senso astratto e, soprattutto, quantitativo; però questo risultato non è ancora l’oggetto come tale, dal momento che l’individualizzazione conseguita in tal modo è frutto di un’opera di contrazione distributiva in unità numeriche.

L’ultimo punto potrebbe non essere così chiaro nella sua sinteticità. In termini ipotetici possiamo dire che tale sintesi sarebbe sufficiente per ottenere «l’oggetto *in quanto tale*» solo se l’universale oggettivo corrispondesse effettivamente – e quindi si riducesse – a quel livello dell’unione *suppositum*-forma (astratta) che è stato descritto ovvero, in sostanza, all’unità quantitativa («*ens principium numeri*»). Maréchal avanza pure l’ipotesi che l’agnosticismo kantiano e il panteismo spinoziano derivino almeno in parte da un simile presupposto; in entrambi i casi, e fatte salve le differenze, vi sarebbe una tendenziale riduzione dell’oggetto ai suoi termini matematici, e geometrici, a scapito di quelli essenziali più profondi. Nel giudizio, tuttavia, affiora un’unità più autentica, «la cui portata supera infinitamente l’unità di numero»; per questo motivo, dalla «sintesi concretiva», occorre passare all’autentica «sintesi oggettiva» propria «dell’*essere in quanto tale*»¹⁶.

Nel *terzo corollario* si deve appunto notare che la vera «sintesi oggettiva» è più radicale e, in un certo senso, è identica «all’*affermazione*» come affermazione d’essere; la radice di questa sintesi è infatti ‘espressa’ nel giudizio esistenziale, sempre implicito, «*questa cosa è*». Per delucidare questo asserto si può anche tentare di delineare una via di distinzione tra due aspetti costitutivi, ovvero quello formale e quello dinamico, e di trarre un paio di conclusioni; ci soffermeremo in particolare sul primo, anche per spiegare come va inteso per connettersi con il secondo.

Consideriamo dunque l’aspetto *formale* del terzo corollario. Un fattore fondamentale del citato giudizio basilare è sicuramente il suo essere «sintesi speculativa». Questa dimensione implica per l’appunto il primo aspetto – non può darsi speculazione senza un elemento formale – e tale aspetto costringe, al di là delle intenzioni favorevoli o contrarie, a interrogarsi in termini metafisici. Infatti si deve notare che una condizione di possibilità della sintesi oggettiva consiste nell’inevitabile introduzione dei dati come proto-concetti sotto la ««forma» dell’*essere*», in senso analogico e trascendentale, ovvero sotto la forma di un’*unità* che non è né equivoca né univoca; quest’ultima comprende *aprioricamente* sia l’uguaglianza sia la differenza, conserva le distinzioni e costituisce un fondamento per il rapporto soggetto-oggetto.

¹⁵ *Ibi*, p. 522, n. 1 [p. 453, n. 2].

¹⁶ Cfr. *ibi*, pp. 522-523 [pp. 453-454].

Potrebbe sembrare una deriva non troppo critica, ma per alcuni aspetti è sicuramente in linea con il criticismo. Ancora una volta dovrebbe essere sufficiente pensare alla nota questione del condizionato e dell'incondizionato come radice delle somiglianze e delle differenziazioni; in questo orizzonte analogico si va oltre il limite ritenuto insuperabile (da Kant) ma non si procede in senso del tutto opposto. Quando si abbandonano i limiti 'pregiudiziali', una simile ricerca permette di far emergere la subordinazione e la partecipazione d'essere «tra termini inferiori limitati», da una parte, e il «termine superiore illimitato» dall'altra parte.

Come si dovrebbe notare, abbastanza pacificamente, tutto ciò costituisce un certo progresso rispetto a quanto si era riusciti a descrivere nel secondo corollario e mostra un aspetto della plausibile via di ripensamento del kantismo.

In altri termini: questa «unità analogica dell'essere» (trascendentale) è naturalmente collegata alla «rappresentazione astratta della quantità», e richiama da vicino la «categoria kantiana del «reale»», ma allo stesso tempo esprime una funzione logica – e inevitabilmente ontologica – «infinitamente più ampia» e profonda. Circa il criticismo kantiano si potrebbe affermare che abbia lambito questa parte e l'abbia obliata; invece non si potrebbe sostenere oltre ogni dubbio che l'abbia davvero negata.

Ma quale sarebbe allora, in sintesi, il punto che è propriamente sfuggito a Kant? Si potrebbe azzardare una formula obbligatoriamente metafisica: «la pura forma d'essere» è scevra di ogni limitazione, a cominciare da quella quantitativa, dal momento che «l'essere in quanto tale» non può avere limiti. In senso meontologico si potrebbe asserire che l'unica 'eccezione' a tale considerazione è rappresentata dal nulla e dalla negazione pura; questo tuttavia non farebbe che rimarcare l'infinità metafisica sottesa e, quindi, quell'essenziale rimando partecipativo dell'ente all'Essere proprio di un concetto intensivo di essere.

In definitiva la sintesi più elementare, «questa cosa è», porta a compimento l'unificazione fondamentale del dato, e lo costituisce come oggetto (mentale), in quanto lo rapporta sia alla realtà in generale sia alla trascendente origine del reale. Questa sintesi, infatti, non può – pena l'insensatezza – non avere un respiro ontologico: essa rapporta il dato al *logos* ovvero all'essere e, nella sua istanza più profonda, a «un'unità illimitata, assoluta e incondizionata». Su questa base si può però provare una declinazione (semi-)critica e affermare 1) che si può, e si deve, risalire al fondamento stesso della forma e 2) che tale fondamento, in sostanza, è da intendersi come condizione che, nel suo essere, è priva di limiti e che non solo non può configurarsi come una mera astrazione ma, anzi, deve darsi come realtà.

Naturalmente, come sottolineato, il passaggio tratteggiato da Maréchal dice di un travalicamento della semplice critica, almeno per come questa si è storicamente determinata. Questo oltrepassamento, oltretutto, è possibile unicamente sulla base della uguaglianza e della differenza nella proporzione metafisica ovvero in forza della ««analogia» nella linea dell'essere» – secondo la valenza tecnica tomista – e quindi anche e soprattutto del fondamento costituito dall'*Essere*. L'autore sa che i termini kantiani della questione non possono che essere differenti, eppure ritiene che in fondo essi siano 'convertibili' con tale ricerca. Come?

Proviamo a procedere per punti. 1) Si tratta di riconoscere che attraverso il giudizio conosciamo «un oggetto reale», e facciamo entrare in gioco «la categoria di realtà», in virtù della sussunzione del «contenuto sintetico» rispetto «all'oggetto trascendentale»; per quanto il dato sia empirico, diventa oggetto in forza della «funzione oggettivante, metacategoriale della ragione». 2) Questo oggetto nel suo aspetto trascendentale, dunque, non è intuibile ma è pensabile e, per di più, necessario; esso però non è concepibile come monade, bensì come «il rapporto universale di ogni contenuto» coscienziale (condizionato) «alla condizione suprema ed assoluta di ogni possibilità oggettiva» (incondizionato). 3) Questa Condizione incondizionata risponde a una necessità logica che sarebbe illogico ritenere *solo* logica: essa

corrisponde «all'ideale della ragione (ideale trascendentale)» che è «l'idea dell'*omnitudo realitatis*».

‘Contro’ la conclusione riduzionista per lo più prospettata da Kant, la quale precluderebbe la scoperta della totalità delle condizioni essenziali, occorre dunque sostenere un paio di argomenti che possono rendere ragione della necessità metafisica sottesa. A) Dobbiamo riconoscere che «il rapporto di analogia appartiene alla forma del nostro pensiero oggettivante»; B) in seguito e soprattutto – ed è la vera differenza di fondo con il criticismo – dobbiamo riconoscere che «il termine superiore di questo rapporto, l'*analogum princeps*, vi gioca il ruolo necessario» di forma reale dell'essere. Si badi: l'Analogato è tale sia a fronte del suo legame sia a fronte della sua trascendenza; se mancasse uno dei due fattori non si potrebbe parlare della vera analogia di proporzione dell'essere. Precisato ciò, si può capire in quale senso si afferma che tale analogato principale si dà sia come «ideale» sia come «oggetto» e risponde adeguatamente al dettato kantiano¹⁷. All'interno di questo tentativo, secondo l'autore, alcune delle chiavi di volta sono per altro fornite dalla considerazione kantiana della «finalità» e degli «oggetti noumenici»¹⁸.

Può bastare questa argomentazione per tentare la convergenza tra critica e ontologia? Essa risulta necessaria ma non ancora sufficiente. Maréchal sa bene che resta in sospenso almeno un

¹⁷ A questo proposito occorre naturalmente considerare la modalità di ricezione della filosofia di Kant. Per avere un ragguglio più approfondito del modo di intendere la dottrina kantiana da parte di Maréchal, ci si può proficuamente riferire al terzo *Cahier*, alla sezione riguardante l'uso “regolativo” della ragione pura (Libro IV) e, in particolare, alla parte sull'“Ideale trascendentale” (Capitolo IV). Cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 247-264.

¹⁸ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 524-525, n. 1 [p. 455, n. 3]. In un testo inedito si può trovare una possibile articolazione di una rilevante argomentazione complementare; essa può essere fornita in risposta alla critica della dimensione a priori per quanto concerne la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Questa articolazione speculativa parte dallo stesso problema kantiano e, insieme, conduce a una soluzione per alcuni versi simile e per altri diversa e ‘opposta’ rispetto a quella dell'idealismo. La scansione è proposta da Maréchal secondo tre tappe. A) «dall'esistenza condizionata si passa all'esistenza condizionante»; questo è un assunto kantiano che (in senso generale) può essere condiviso dalla metafisica dell'essere, dall'idealismo e anche dal panteismo. B) «l'Infinito dell'essere è oggettivamente possibile»; questo invece è un passaggio che necessita di quella ricognizione metafisica – non ritenuta possibile in senso intellettuale o scientifico da parte del kantismo – che parte dall'a posteriori e mette in luce l'a priori; questa tappa, in sostanza, permette di comprendere che la possibilità dell'essenza finita implica la possibilità essenziale dell'illimitato formale anche se non al modo dei ‘platonici’ o dei neoplatonici. C) «la possibilità oggettiva dell'Infinito permette di concludere immediatamente non più solo al fatto, ma alla necessità assoluta della sua esistenza»; questa è la conclusione che mette appunto in evidenza l'elemento di verità a priori nell'incondizionato. Si badi: come specificato più volte questo elemento, come pure quello a posteriori, è presente sia nelle autentiche vie a priori sia nelle vie a posteriori; tale argomento, in definitiva, da una parte porta a «sganciare Dio da tutti i legami di dipendenza dal mondo» e dall'altra parte sottolinea la necessità dell'impianto a posteriori dal momento che «la possibilità oggettiva dell'idea di Dio è garantita in ultima analisi solo per mezzo dell'esistenza contingente dell'oggetto empirico». J. Maréchal, *A propos de la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu. Remarques sur la démonstration métaphysique* (1926), pp. 26-27.

Quando infatti l'autore affronta la questione della causalità e insieme torna sulla considerazione dell'argomento ontologico – come abbiamo visto in più occasioni – sostiene che questa prova in sé e per sé è pure criticabile; tuttavia, al di là di alcune obiezioni specifiche, la medesima prova non è intrinsecamente erronea. In altri termini: l'argomento ‘puro’ non è erroneo per il suo essere a priori ma per il suo essere solo a priori e per la pretesa esaustività ontologica di questa condizione. Se però, ad esempio, il nucleo di questo argomento venisse declinato come via del possibile, allora si potrebbe osservare che il passaggio dallo stesso possibile – inteso come possibilità reale (e non come mera ipotesi) – all'esistenza di Dio o, meglio, alla sua esistenza necessaria è attuabile; il punto cruciale è costituito dal fatto che questa attuabilità è data anche da condizioni che non emergono dall'argomento originario nella sua purezza. Occorre essenzialmente accedere all'indispensabile orizzonte analogico dell'essere e, per fare ciò, non si può non sfruttare l'apporto dell'a posteriori. Solo in forza di questa base ontologica completa si può (e si deve) distinguere tra una possibilità ‘solo’ logica e – appunto – quella possibilità oggettiva che, alla fine, dice di un'attualità necessaria. Il punto risolutivo consiste dunque nel fatto che si deve esplicitare e, in qualche misura, rendere ragione del collegamento del possibile all'esistenza attuale nei suoi vari livelli; solo così si può procedere dal condizionato all'incondizionato dell'essere ovvero dal finito all'Infinito in prospettiva ontologica.

altro punto importante: infatti «il termine superiore di questa analogia» dell'essere, in quanto è «l'essere assoluto», non può avere alcuna «rappresentazione» nella «nostra coscienza»; abbiamo persino rimarcato a più riprese che l'Essere è assolutamente *trascendente* e che, per quanto risulti pensabile attraverso la connessione con questo carattere della mente umana, è ultracategoriale e certamente non è sensibilizzabile. In realtà, quindi, anche nell'orizzonte di tale questione si possono notare da una parte la necessità e la somiglianza e dall'altra parte l'ineffabilità e l'alterità che, rispetto al livello logico-ontologico del limite e dell'immanenza, contraddistinguono l'autentico Infinito in quanto essere o, meglio, in quanto *Essere sussistente, ipsum esse subsistens*.

L'imposizione al semplice dato, contingente e finito, «di una relazione all'essere assoluto non può dunque avvenire mediante un concetto preformato», se non in senso puramente virtuale, di questo essere trascendente. La basilare *proporzione* di forme, a fronte dell'*inesauribilità* dell'essere divino, è un elemento imprescindibile e tuttavia è 'solo' il fattore *necessario* della conoscenza di ciò che è oltre ogni conoscenza; occorre un altro passaggio per riuscire a rendere sufficientemente ragione della oggettiva ma assai imperfetta concettualizzazione dell'Assoluto.

Ciò che nella dimensione immanente del pensiero, e nel suo stesso processo, «tiene il posto» dell'essere assoluto dovrebbe allora essere un rimando implicito che sorge dal concetto, da ogni concetto, e che – ove si dia una minima facoltà di inteliezione – impone di essere esplicitato.

Questo ci porta all'altro aspetto, quello *dinamico*, che è stato già tratteggiato ma è ancora da specificare. Secondo Maréchal la vicarietà appena citata non potrebbe essere ritenuta plausibile in una concezione statica del pensiero; ove tuttavia si riconoscesse l'attività mentale appunto in quanto attività si potrebbe richiamare il discorso circa l'atto e la potenza; questo a sua volta ci permetterebbe di affermare che la funzione di sostituzione, nella sua fattività, «deve risiedere nella *finalità dinamica*» dell'intelletto, nell'atto (secondo) del soggetto che rimanda sia all'atto (primo) dell'oggetto sia all'atto (primo) dello stesso soggetto. La rappresentazione dell'essere infinito, per quanto possa essere definita così, è in sostanza virtuale e tendenziale: è un'implicazione logica basata su una proporzione e insita in una tendenza effettiva.

Se dunque si tiene conto sia dell'elemento-forma sia dell'elemento-fine, si può capire come il giudizio in quanto «sintesi concreta» (soggetto-predicato in senso logico) può essere riconsiderato e configurarsi nella «sintesi formale» effettiva. Il punto di svolta rispetto alla critica storicamente intesa dovrebbe ora risultare più chiaro: abbiamo sostenuto che tale dimensione di compimento può darsi solo in forza della «unità dell'essere analogico» e, nell'operare questo riconoscimento, abbiamo implicato sia la proporzione formale e metafisica sia la sintesi dinamica e finalistica; se l'unità citata è l'aspetto fondante, questa ultima sintesi non è un fattore secondario perché permette di rapportare i termini (sintetizzati) al movimento stesso dell'intelligenza, a quel movimento che la porta «verso l'essere assoluto» in quanto «fine ultimo». Quindi, pur nell'inevitabile mancanza di una «rappresentazione» vera e propria «di questo essere trascendente» e necessario, si deve osservare che comunque la struttura formale dell'intelligenza e la tendenza dell'attività intellettuale riescono a 'designare' l'Infinito a partire dalle – e al di là delle – determinazioni formali finite; «la relazione analogica» è intrinseca alla realtà come al pensiero e per questo è «esercitata», a livello di tendenza, ancor prima che se ne prenda dialetticamente coscienza.

Consideriamo ancora brevemente l'aspetto dinamico. Senza tale prospettiva, oltre a quanto abbiamo già specificato, non potremmo minimamente capacitarci di uno degli aspetti della sintesi oggettiva effettiva in quanto «accettazione» – e «posizione» – «d'essere». Che cosa significa?

Nell'intelletto da una parte vi è un aspetto di maggiore passività, in quanto ricettività logica nei confronti del reale, e dall'altra vi è pure un aspetto di maggiore attività ovvero la ricostruzione ideale dell'oggetto e il riconoscimento assiologico di "questa cosa" come di un «esigibile»; alla fine si tratta della scoperta dell'oggetto come mezzo verso il fine ultimo ovvero «come valore».

La «sintesi assoluta» e, cioè, la sintesi in cui affiora il rimando all'assoluto è quindi il risultato di questi fattori e, come anticipato, è un elemento necessario del processo di oggettivazione e unifica teoresi e prassi.

Quarta proposizione: *Le condizioni costitutive dell'oggetto, rivelate dalla riflessione e dall'analisi (terza proposizione), implicano logicamente il riconoscimento di un certo numero di presupposti, riguardanti la natura della soggettività conoscente e dell'oggetto conosciuto; questi sono:*

1. *la relatività del dato sensibile, e il carattere quantitativo della facoltà ricettrice di questo dato;*
2. *nella facoltà della sintesi concretava, l'assenza di ogni determinazione quantitativa interna (immaterialità), ma nello stesso tempo la dipendenza estrinseca da una condizione quantitativa o materiale;*
3. *nella sintesi oggettiva (o nell'affermazione), la posizione assoluta del rapporto di analogia, cioè, in ordine logico: in primo luogo, la posizione (implicita) assoluta dell'essere infinito, come termine superiore, unico e necessario, di ogni relazione di analogia; e in secondo luogo, la posizione assoluta del dato, o del contenuto della rappresentazione, come termine inferiore, molteplice e contingente, della relazione di analogia; in altri termini, l'esistenza necessaria di Dio e l'essenziale contingenza delle cose direttamente rappresentate*¹⁹.

La generica *prova* di questo asserto ci deriva da quanto affermato prima; questa proposizione discende anzi in modo analitico dalla precedente e, sotto questo profilo, ne abbiamo già anticipato la spiegazione. Rispetto a quella, però, la presentazione proposta da Maréchal ci permette di guadagnare tre importanti precisazioni che veicolano l'orizzonte metafisico.

Per quanto concerne la *prima* precisazione, dobbiamo notare che la relatività-relazionalità del dato è analitica rispetto alla sua «funzione di «materia»», nell'attività conoscitiva, e al suo essere frutto di una «intersecazione» del soggetto con qualcosa di opposto e «altro». Proprio questa «coincidenza formale» di identità soggettiva e alterità oggettiva richiama una prima dimensione dell'*analogia* e definisce «il fenomeno di primo grado», ovvero il fattore che in via di riflessione rivela il suo intrinseco rimando ad altro e, in definitiva, alla realtà come tale. In prima battuta, comunque, la ricezione porta alla ribalta sia la «quantità concreta» del dato sia il livello materiale della «correlazione» e della proporzione tra facoltà e oggetto.

La *seconda* precisazione è altrettanto importante. La facoltà operante la sintesi concretiva è sia «un'astrazione», dalla «materialità concreta», sia «una sintesi», della «diversità qualitativa» sotto l'unità numerica, e apre a una maggiore comprensione dell'essere e della sua *analogicità*.

Nell'affrontare questo punto emerge maggiormente la componente spirituale del soggetto, il suo livello ontologico e quindi la sua non riducibilità a un io-penso inteso come sola funzione; nella sua immaterialità e sinolicità il medesimo soggetto da una parte non è interamente sottomesso alle «determinazioni interne quantitative» e, dall'altra parte, non è «completamente indipendente dalla materia» e dal bisogno di 'numerizzare' il dato. «La facoltà di sintesi concretiva» è insomma indice di una natura «intrinsecamente immateriale ed estrinsecamente dipendente dalla materia».

Infine la *terza* precisazione racchiude il *logos*, la ratio della ricerca dell'oggetto e conclude l'introduzione alla questione del noumeno. La sintesi oggettiva, infatti, permette e richiede di portare alla luce i suoi presupposti logici e, grazie a questi, quelli ontologici; la sintesi risulta

¹⁹ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 526 [pp. 456-457].

possibile «*soltanto*» introducendo il dato «nel rapporto di analogia» come analogia d'essere – altrimenti non sarebbe un dato sia del pensiero sia della realtà – e quindi implica che qualunque posizione d'oggetto sia ad un tempo posizione (implicita) dei «due termini del rapporto» basilare: «l'essere assoluto» e «il dato stesso», l'incondizionato condizionante e il condizionato, l'Infinito e il finito, l'Unità e la molteplicità. Avvengono così sia la scoperta della distinzione dei poli in senso metafisico sia il riconoscimento del dato «in quanto relazione entitativa all'Essere assoluto»: «*Ens per se et ens per participationem*»²⁰.

2.2. *La positività del noumeno: postulato pratico e necessità speculativa*

Torneremo a seguire più da vicino il percorso critico, con i guadagni appena descritti, ma prima occorrono un paio di puntualizzazioni. Si può e si deve dimostrare che la realtà ontologica dell'oggetto è innanzitutto un necessario postulato pratico; in un certo senso è il momento «*volontaristico* della prova critica del realismo».

Si tenga ben presente una *nota preliminare* forse scontata: Kant tendenzialmente 'limita' il riconoscimento di «*realtà dell'oggetto*» all'ordine del fenomeno, secondo Maréchal, e con qualche significativa variazione – rilevabile nelle diverse sfumature del concetto di *trascendentale* – tralascia una simile considerazione per l'ordine del noumeno ovvero per ciò che più si avvicina all'orizzonte dell'ordine ontologico. Tuttavia lo stesso autore ammette «l'affermazione *assoluta* dell'oggetto noumenico come postulato» della ragione pura pratica. Se si partisse dall'imperativo morale in quanto «posizione assoluta», dunque, occorrerebbe riconoscere la «necessità ineluttabile» dell'affermazione ontologica per la ragione²¹.

La contestazione o la questione circa la realtà potrebbe al massimo riguardare il punto di partenza ovvero «il *dovere* morale». Ma, anche a questo proposito, è indispensabile evitare da subito fraintendimenti e mostrare il rapporto tra i postulati e «un *a priori* più fondamentale, nell'uomo, *del dovere di agire bene*»: «la *necessità primitiva di agire*».

Anche in questo frangente, naturalmente, è opportuno andare al reale e far emergere la differenza ontologica intrinseca all'*analogia*. Maréchal, anzi, in modo efficace (ma non propriamente kantiano) torna a ribaltare la prospettiva e parte dall'alto e dall'oltre: se, per paradosso, ci trovassimo nella condizione del «puro pensiero sussistente», allora non vi sarebbe distinzione reale tra una «*necessità di agire*» e un «*dovere di agire bene*» e «l'operazione libera» si identificherebbe «con l'atto d'essere». Questa 'ipotesi' serve a sottolineare che la distinzione tra necessità e dovere in campo etico ha certamente senso ma, da una parte, vale per quanto concerne lo spirito – cioè non può valere per la dimensione non spirituale – e, dall'altra parte, non ha vera consistenza se riferita alla sua origine ovvero al caso dello Spirito infinito. In altri termini: Dio, «*cuius operari est esse*», è identità di essere e azione e quindi – per quanto Dio sia tale in quanto Essere e per quanto a livello di ragione si

²⁰ Cfr. *ibi*, I. *Analisi dell'oggetto in quanto tale*, pp. 519-528 [pp. 450-458]. Nella trattazione della quarta proposizione troviamo un primo e sintetico momento, all'interno di questo capitolo, in cui Maréchal appronta un certo snodo metafisico-trascendentale. Grazie a questo inquadramento speculativo possiamo impostare, per quanto concerne la presente sezione, il discorso riguardante i rilevanti passaggi (del *Cahier V*) in cui è possibile rintracciare – come soluzione dal punto di vista critico – una prova dell'esistenza di Dio. La base argomentativa è decisamente chiara e può essere articolata secondo formulazioni abbastanza classiche: non si può parlare di vera affermazione se non in un senso *logico-ontologico* ovvero senza considerare in piena convergenza essere e verità; questo comporta il riconoscimento dell'*analogia* come analogia dell'*essere*, la quale si dà appunto tra essere ideale ed essere reale ma, soprattutto, rimanda implicitamente all'*Essere infinito* in quanto trascendente *analogato principale*. Questo termine superiore, unico e necessario può infatti rendere ragione di tutto il resto, cioè del finito e del contingente, a cominciare da ciò di cui facciamo esperienza in prima battuta: il dato e la sua molteplicità. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371.

²¹ Ci si può confrontare più ampiamente con questa ricostruzione della teoria kantiana, da parte di Maréchal, nel terzo *Cahier*, nella sezione sulle idee della ragione (Libro V) e, in particolare, nella parte su "L'esame della 'Critica della Ragion pratica'" (Capitolo I). Cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 273-286.

possa definire prima Essere che Azione – è pure Azione ed è connotato da un'azione che “è” «valore morale» fin nel suo intimo.

Per quanto concerne quell'intelligenza finita che è l'uomo, invece, si rileva una chiara differenza con una logica conseguenza: in prima battuta c'è una “ricezione” dell'esistenza e dunque si deve per forza dare un “essere” radicalmente prima dell’“agire”; per noi, in sostanza, vale in senso stretto l'affermazione per cui «operari sequitur esse». Però non può non esservi anche una somiglianza con la Causa dell'essere: proprio per la derivazione della nostra esistenza dall'Identità di essere e agire, vi è uno stretto connubio tra l'atto primo e l'atto secondo al livello spirituale proprio della persona; inoltre l'azione libera umana è perennemente connessa a una radice totalizzante, a «una *necessità di natura*» ovvero si connota come espressione essenziale «del nostro stesso essere, in quanto «partecipato»»²².

Quale potrebbe essere la traduzione critica di questa prospettiva? Ci si può volontariamente rifiutare di riconoscere la moralità, la sua obbligatorietà, per quanto ciò comporti una contraddizione ‘pratica’, e si può anche non riconoscere subito «l'autorità del dovere»; tuttavia non è possibile non riconoscere «l'ineluttabile necessità di agire» ovvero il principio dinamico sotteso. Questa sarebbe infatti una contraddizione in senso stretto e, cioè, la pretesa di una impossibilità: equivarrebbe al negare che il non voler agire è un voler non agire, e quindi un volere e un agire, o che il non scegliere è uno scegliere (di non scegliere).

In sintesi: non ci si può ‘sottrarre’ all'azione che con l'azione, data la sua assolutezza, come non si può pretendere (sostanzialmente) di negare attraverso il valore logico delle parole lo stesso valore logico delle parole.

Proposizione unica: *La necessità ‘a priori’ dell'azione volontaria include la necessità di un'affermazione oggettiva assoluta, logicamente anteriore a ogni azione particolare. L'esistenza di una realtà noumenica acquista perciò il valore di un postulato pratico*²³.

Una *prova* articolata sinteticamente, secondo l'autore, è la seguente: 1) «ogni azione volontaria» è anche sempre «perseguimento cosciente di un fine»; 2) in essa si afferma, almeno «implicitamente», «la *possibilità* di realizzare questo fine» o, meglio, «l'*esistenza* delle condizioni oggettive» per la sua realizzazione; 3) l'inevitabilità dell'azione – se si esiste non si può non agire del tutto – porta con sé l'inevitabilità del precedente presupposto, circa «le condizioni assolute dell'esistenza oggettiva», e questa implicita ammissione delle condizioni di realtà 4) ci dice del sotteso rimando alla «*realtà ontologica*» come «campo necessario».

²² Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 528-529 [pp. 458-459]. In una lettera (inedita) a L. Lemaitre (21 aprile 1942) emerge un altro e più chiaro tentativo di formulare una compiuta teoria che potremmo definire (molto) sinteticamente ‘personalista’. Maréchal, a proposito del fine ultimo, scrive infatti: «Quest'amore non si limita ad un compiacimento estetico, impersonale; né ad un semplice desiderio di possesso; come fine ultimo di un essere razionale è troppo poco il solo possesso di una “cosa”, è anche troppo poco il solo possesso di una persona colta intuitivamente alla maniera di una “cosa” (ordinata alla perfezione dell'agente volontario); ci vuole l'unione di persone *in quanto persone*, il dono reciproco dei voleri liberi, *l'amicizia*. Né una presenza (intuitiva) senza amicizia, né un'amicizia senza presenza darebbero la perfetta “beatitudine”. A dire il vero, dal momento che si tratta del possesso di Dio come Fine ultimo, l'uso di formule parziali è tollerabile; esse convengono “*uni et soli*”. L'assorbimento estatico nella perfezione formale della suprema Bellezza suppone l'intuizione immediata dell'Essere perfetto; e quest'intuizione stessa è possibile solo in virtù di un'iniziativa divina, che stabilisce tra Dio e l'uomo un regime di “amicizia” che la paternità creatrice non esigerebbe affatto». Y. Floucat compie un'analisi dell'influenza maréchaliana nel tomismo francese e tende a sminuire eccessivamente questa parziale impronta personalista di Maréchal o quantomeno l'importanza attribuita dal filosofo gesuita alla tematica della relazione personale. Certo, essa non è portata a pieno compimento; tuttavia la medesima trattazione non può dirsi insussistente e – come si è visto in alcuni passaggi nei diversi capitoli – si evince in filigrana in molte riflessioni ontologiche. Y. Floucat, *Présence de Maréchal dans le thomisme français*, in *Au point de départ*, cit., p. 249.

²³ J. Maréchal, *PdM*, V, cit., p. 530 [p. 460].

Anche in questo caso si presenta un piccolo *corollario*. L'affermazione (assoluta) dell'oggetto comporta «l'affermazione assoluta di tutti *presupposti* dell'oggetto», in quanto tale, che abbiamo di volta in volta indicato: enti e relazioni, Dio e contingenza, soggetto e oggetto.

Maréchal a questo punto ritiene di aver fornito quasi tutte le ragioni sufficienti per il *passaggio dalla necessità pratica alla necessità teoretica dell'oggetto*. Come ultima notazione sottolinea che l'azione volontaria ri-pone nell'assoluto le relazioni speculativamente rilevabili dell'oggetto.

Cerchiamo di spiegare la precedente affermazione. L'azione volontaria è una “posizione” che presuppone l'intelligenza e, nella sua specificità, da una parte 1) «*sopraggiunge all'oggetto già costituito nel pensiero*» – con il suo aspetto formale ma anche *fenomenico* – e dall'altra parte 2) deriva «dalla costituzione necessaria del *soggetto attivo*», dalla sua natura intrinseca, e dalla sua tensione noumenica. Tale necessità del postulato è insomma «*a priori*» e impone «*assolutamente*» l'oggetto metafisico, già nella tensione che contraddistingue il soggetto, ma non per questo è compresa nell'immediato e, in Kant, viene anzi scissa dalla dimensione speculativa; essa deve essere considerata in una prospettiva anteriore e posteriore, nell'analogia d'essere tra oggetto e soggetto, per acquisire lo statuto di «*necessità oggettiva e teoretica*». Come?

Nella stessa genesi dell'oggetto, formale e dinamica, si possono già trovare la strutturale apertura all'assoluto e la basilare introduzione alla finalità: è «l'assoluto noumenico»; in questa prospettiva il noumeno non è più da considerarsi come un fattore esterno o, meglio, alieno, ma come un elemento sia in sé sia costitutivo della conoscenza. La sua eventuale negazione, anzi, comporterebbe la contraddittoria – «*impensabile*» – assolutizzazione del relativo, nel senso dell'assolutizzazione del fenomenico, e la consequenziale insignificanza sia dell'*ordine pratico* sia dell'*ordine speculativo* come strutture della realtà in sé²⁴.

A questo punto si può e si deve dimostrare che la realtà ontologica dell'oggetto è soprattutto un necessario ‘postulato’ teoretico. La deduzione dell'affermazione ontologica, di stampo «*trascendentale*», oltre alla “tappa” solamente «*intellettualista*» o «*speculativa*» circa il realismo in generale, ci porta direttamente all'affermazione «dell'*oggetto ontologico*», cioè al ‘vero’ noumeno, mostrando così le vere «condizioni di possibilità» dell'*oggetto immanente*. Quest'ultimo, nello specifico, «implica un contenuto di rappresentazione» che si oppone al soggetto, in modo immanente, fino a toccare la coscienza e senza essere solo un prodotto del soggetto.

Certo, in un'intelligenza «discorsiva» tale dinamica non può che essere mediata o, meglio, dispiegarsi per fasi assimilatorie successive; in essa tuttavia si realizzano comunque «le condizioni necessarie e sufficienti di un'affermazione ontologica» ovvero si dà «la condizione intrinseca di possibilità di ogni oggetto immanente». Nella stessa critica kantiana non si fa riferimento a intuizioni oggettive, con l'eccezione di quelle spazio-temporalmente definite, ma al contempo si riconosce la possibilità di pervenire riflessivamente all'oggetto a partire dalla analisi più ‘immediata’.

Prima proposizione: *L'intelligenza umana è discorsiva. Infatti, la riflessione immediata su noi stessi, non meno dell'analisi strutturale del giudizio, rivelano nella nostra attività cognitiva un progresso dinamico, un movimento dalla potenza all'atto*²⁵.

Se si vuole comprendere questo discorso dell'autore, occorre naturalmente eccedere dalla critica e sfruttare un ragguglio metafisico abbastanza noto.

²⁴ Cfr. *ibi*, 2. *La realtà noumenica come postulato pratico*, pp. 528-532 [pp. 458-461].

²⁵ *Ibi*, p. 533 [p. 463].

Abbiamo più volte sostenuto che l'*intelligenza* è la facoltà di conoscere l'essere in quanto intelligibile, l'ente in quanto vero – e quindi anche l'oggetto in quanto tale – propria di un essere di natura spirituale. Tralasciamo ora la questione dell'essenza dell'oggetto ma consideriamo comunque la totalità dei diversi livelli dell'essere, e cioè la sua caratteristica *analogia*, con specifico riferimento alla dimensione immateriale: possiamo individuare una distinzione fondamentale dell'intelligenza in tre tipologie ovvero divina, angelica e umana. Queste naturalmente rivelano una somiglianza ontologica – o non avrebbe senso parlare di intelligenza nelle tre occorrenze – ma evidenziano anche una profonda diversità: un diverso essere del soggetto e un diverso rapporto con l'essere stesso. Ciò ha una discreta importanza per il discorso di Maréchal.

L'intelligenza *divina* si costituisce in piena identità con l'essere stesso. Questa è l'intelligenza «essenzialmente in atto», l'Intelligenza trascendente e creatrice ovvero il Fondamento stesso dell'intelligenza: è la «pura attualità» d'essere intesa come pura attualità d'intelligenza.

L'intelligenza *angelica* attua in pieno la realtà spirituale finita. Questa è l'intelligenza come possesso e attuazione originari «di un atto connaturale» – tale è la natura delle intelligenze intuitive finite – e costituisce la realizzazione piena dell'essenza, e quindi della potenzialità dell'intelligenza finita, da parte dell'attualità d'essere di tipo spirituale, creata e separata (dalla materia).

L'intelligenza *umana* si dà in una realtà spirituale limitata e sinolica. Questa intelligenza, considerata nel suo complesso, è in divenire tra potenza iniziale e atto 'perfetto' – tale è la natura delle intelligenze limitate e discorsive – ovvero è la realizzazione perfettibile dell'essenza e, nello specifico, dell'aspetto potenziale dell'intelligenza. La realizzazione presuppone naturalmente un'attualità d'essere di tipo spirituale, la quale è atto/forma rispetto al sinolo, ma non tale da negare una dinamicità connessa alla materia.

In quest'ultimo caso, infatti, il dinamismo dell'intelligenza non è identico all'immobilità sostanziale, come avviene nell'intelligenza divina, e non è un'attuazione già data, come avviene nell'intelligenza angelica, bensì si costituisce propriamente come «*movimento*» per quanto di radice spirituale. In altri termini: nonostante questo dinamismo sia connotato da una certa dimensione non fisica, possiede una certa contiguità con il piano fisico; per questo motivo – almeno se non si accentua da subito il «*substratum* ontologico» – può essere riscontrato anche in sede critica. Occorre però che si diano due condizioni o non sarà possibile alcuna convergenza con il realismo: 1) si deve evidenziare (in prima battuta) la vera caratura logica, da cui si può già ricavare la dimensione *analogica* sottesa alla dinamica; 2) si deve riconoscere qualche assonanza tra il trascendentale moderno e quello classico.

Questi sono punti dirimenti del tentativo 'critico' sotteso, da parte dell'autore, nella proposizione citata. Da una parte si cerca «*il puro elemento di passaggio*» della funzione trascendentale, e quindi dell'*a priori* inteso almeno in senso «funzionale», verso quell'*a posteriori* dato dalla determinazione acquisibile: il livello funzionale-trascendentale (kantiano) non solo non esclude le determinazioni, intese come fattori formali e materiali, ma anzi le esige; in questo senso la funzione, per altro verso già determinata dall'*a priori*, si presenta come una «*potenza*» che è sia «*passiva*», e cioè determinabile, sia connotata da una «*tendenza*» verso una specifica determinazione. Dall'altra parte si deve riconoscere che la determinazione è «sussumibile» rispetto all'*a priori* perché è in analogia con la forma del soggetto, della funzione e della tendenza, e quindi corrisponde a quell'esigenza 'trascendentale' che la determinazione stessa porta a compimento; rispetto all'attualità sottesa alla funzione, e a quella dell'oggetto reale, la determinazione è quindi «un'*attuazione* ulteriore» e correlativa.

Uno dei possibili punti di contatto tra scolastica e criticismo risiede appunto nel duplice e intrecciato riconoscimento – richiamante il principio metafisico dell'atto e della potenza –

della facoltà intellettuale. Si tratta di capire che la citata facoltà intellettuale è una «condizione *a priori*» con un duplice aspetto: è sia potenza rispetto alle sue determinazioni, ovvero rispetto alla «attuazione della facoltà da parte del dato», sia «atto primo» (secondo solo alla sostanza) nella sua dimensione, formale e dinamica, ovvero nella «attuazione del dato da parte della facoltà». Per un filosofo criticista questa acquisizione non dovrebbe risultare impraticabile; per un metafisico, poi, questa bilateralità della funzione è già rivelatrice di quella «passività essenziale» e di quella «attività immanente» che sono proprie di un soggetto sinolico inteso sotto il profilo «ontologico»²⁶.

Naturalmente Maréchal sa che per il filosofo critico quest'ultimo guadagno rappresenta una questione delicata e difficile. Tuttavia, almeno in sostanza, proprio tale punto viene lambito nella misura in cui si riconoscono «la funzione sintetica dell'*a priori* e il valore universalizzante del trascendentale». Perché? Nel criticismo originario si sostiene almeno indirettamente 1) che il soggetto, a livello intellettuale, si dà sia come passivo (e ciò richiama

²⁶ Cfr. *ibi*, pp. 533-535 [pp. 463-464]. In merito a questo argomento, e ai successivi in corrispondenza, possiamo valerci anche di alcune osservazioni di Moretto per cercare di escludere da subito alcune interpretazioni erranee. «Tuttavia Maréchal non dice ingenuamente che questa complementarità», quella complementarità cercata tra realismo metafisico e metodo trascendentale, «avvenga in modo automatico: se la critica metafisica non fa problema, poiché l'oggetto ontologico include il soggetto trascendentale, resta il fatto che la critica trascendentale kantiana deve porsi in partenza una autolimitazione, che rientra tra l'altro nel suo stesso metodo» ovvero la precisività: si deve limitare la limitazione al limite ovvero occorre escludere l'esclusività. In questi termini la questione potrebbe apparire come un gioco di parole, ma si tratta di un modo per mettere in luce una contraddizione ed evitarla; in definitiva si cerca di stornare il rischio di uno scontro tra metafisiche o, meglio, tra una metafisica esplicita tomista e una implicita kantiana. «Maréchal vuole rimanere un sostenitore del realismo tomista, mentre vede chiaramente che Kant ha dei limiti ben precisi [...]; egli non ritiene che l'unico modo per fondare il realismo sia l'analisi trascendentale e non contesta ad altri autori tomisti la legittimità – al limite forse l'opportunità – del loro rifiuto in blocco delle idee di Kant [...]; la forza del realismo è dimostrata innanzitutto dall'assenza di “contraddizione interna” [...] si tratta [...] di constatare che il metodo trascendentale, correttamente inteso nei suoi aspetti anche dinamici, non riesce a scalfire in nessun punto la proposta realista». D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale*, cit., pp. 296-297.

Simili precisazioni naturalmente si rivelano utili anche nel confronto con una certa parte della critica. Nel ponderato tentativo di ricostruire una storia (circoscritta) della metafisica, G. Siewert muove appunti rilevanti ma, in alcuni casi, non del tutto comprensibili e forieri di analisi parzialmente infondate. Lo citiamo perché rappresenta uno specifico orientamento critico ovvero quello che accusa Maréchal di aver 'logicizzato' o 'psicologicizzato' la metafisica: il fatto di partire al modo kantiano, dall'analisi del giudizio, per porre la questione ontologica comporterebbe necessariamente il soggettivismo o, appunto, il logicismo. In realtà già un rilievo di fondo circa la collocazione dottrinale non sembra così felice: si può capire – non facilmente – l'avvicinamento di Scotto e Rosmini in chiave polemica, ma l'avvicinamento di questi a Maréchal rischia di configurarsi come un tentativo estremo. La giustificazione di questo e della critica dovrebbe passare, per esempio, da constatazioni leggermente forzate «La 'realtà' nella sintesi del giudizio può sopraggiungere solo muovendo dal soggetto stesso, il cui rilevamento ricettivo deve perciò divenire all'origine una *dynamis* attiva e in tensione, che trascina nella sua corrente e nel suo circuito l'elemento formale dato. Così 'giudicare' significa la stessa cosa che 'oggettivare', 'porre' o 'affermare'. Ma questo significa ad un tempo portare la cosa sul piano della distensione tensionale del soggetto. Con ciò emergono chiaramente i caratteri fondamentali della metafisica logicizzata». G. Siewert, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln 1959, p. 236. Il minimo che si può obiettare a tali conclusioni richiama il problema del valore del trascendentale e riguarda il fatto che Maréchal analizza certamente il giudizio ma non resta all'interno del giudizio stesso. Quello che importa è che emerga l'intrinseca intenzionalità all'essere, che è propria del pensiero. Si tratta di capire che non è il giudizio come formula (affermativa) a oggettivare ma la sottesa posizione di realtà, la quale si dà in forza dell'adeguazione o convergenza di base analogica tra il reale e l'ideale. L'inferenza metafisica si presenta insomma nel momento della ricerca dell'ultima condizione di possibilità, ovvero risponde alla ricerca del senso (reale) della determinazione giudicativa (ideale), e non è una mera derivazione psicologica. Possiamo pure ricordare Casula: egli tende ad attribuire a Maréchal una netta e completa impostazione kantiana nella fase iniziale dello sviluppo della teoria logico-ontologica. Se da una parte ciò ben riassume la novità e la necessità di una dialettica in prospettiva trascendentale, nonché i punti di contatto anti-relativistici e anti-dogmatistici tra Tommaso e Kant, dall'altra parte tuttavia rischia di far passare l'immagine di una integrazione forzata e magari l'idea, rispetto alla metafisica tomista di fondo, di una soluzione di compromesso. M. Casula, *Maréchal e Kant*, cit., p. 114.

l'intelletto possibile) sia come attivo (e ciò richiama l'intelletto agente) e 2) che è connesso alla realtà; in caso contrario non avrebbe senso parlare di progressione della conoscenza e di oggettività.

Possiamo anche provare a girare i termini per avvicinarci maggiormente alla dimensione critica. Quando si fa balenare l'intendimento che il soggetto non sia tanto un fascio di sensazioni o una giustapposizione di forme quanto una realtà strutturalmente determinata e aperta – al modo di Kant, appunto – ci si sta indirizzando sulla strada che porta al riconoscimento di una forma-soggetto, la quale è sia una sostanza in sé sia una dimensione trascendentale e dinamica. Certo, questo può risultare forzato di primo acchito; allo stesso tempo, però, risulta impossibile riconoscere un «soggetto trascendentale», anche solo come 'funzione', senza riferimento a una qualche realtà del soggetto nonché alla necessità e alla spontaneità della sua azione ovvero «senza un *atto trascendentale*» nel senso del realismo.

Solo da quest'ultimo elemento, inoltre, si può poi contare di ricavare la posizione di un «dover-essere» sia a livello logico sia a livello reale; senza ammettere un atto che lega aprioricamente l'ente e l'intelletto non si potrebbe insomma attestare l'esigenza strutturale capace di articolare quel particolare movimento di cui si è spesso parlato. Questo infatti si dipana dalla virtualità del vero e del bene, a fronte di una concretezza attuale, alla effettiva interiorizzazione della estrinsecità (reale); senza tale dimensione non si potrebbe parlare propriamente di avere 'esperienza' ma solo di avere 'impressioni'.

In definitiva il filosofo critico, che nel caso della conoscenza umana nega giustamente la possibilità di una vera intuizione essenziale, non può non riconoscere comunque nel nostro intelletto due fattori decisivi: una dimensione spirituale e un carattere «*discorsivo*» con la connaturata dimensione di «passaggio dalla potenza all'atto». Diciamo almeno che non risulta possibile 'dimenticare' questi elementi nel momento in cui si individuano criticamente sia il valore sia i limiti della conoscenza, come conoscenza oggettiva, e nella misura in cui si sottolinea il valore sia del «giudizio», come giudizio «concretivo» di realtà, sia dell'assimilazione che per mezzo suo si compie.

Si può azzardare che la stessa «riflessione psicologica», che ci rivela a noi stessi ma non si spiega senza un fondamento ulteriore, spinge a notare la dimensione di «esperienza» dinamica e «metafisica» propria del soggetto. Come? L'appercezione primitiva dell'io ci manifesta la stessa soggettività come identica e insieme dinamica: da una parte il soggetto è se stesso in tutte le sue azioni e a prescindere dalle azioni specifiche; dall'altra parte lo stesso soggetto non può non agire ovvero non può non esprimersi in configurazioni attive. In sostanza l'io esiste ed è «in esercizio» in ciascun contenuto di coscienza ovvero come un uguale e continuo propagarsi attraverso le determinazioni²⁷.

Possiamo affermare che Maréchal, anche in questo caso, si è sforzato di tenersi sul fronte soggettivo con la consapevolezza di poterci riuscire, ma solo arrivando fino a un certo punto. A proposito della «funzione dinamica del movimento» intellettuale, come «unità progressiva» di potenza e atto, egli chiarisce un implicito neanche troppo nascosto: questa descrizione non designa precipuamente l'oggetto – anche perché questo avrebbe inficiato il progetto di convergenza – e tuttavia essa è «categoricamente», *analogicamente* e trascendentalmente rapportata all'ordine oggettivo. Infatti gli «attributi logici» di questa funzione non possono essere solo soggettivi o non avrebbero senso; essi non possono che 'imporsi' all'alterità dell'oggetto, anche quando la sua realtà, come avviene nel modo dell'io trascendentale kantiano, non è intesa come direttamente comprendente «un oggetto».

L'autore si spinge pure oltre e arriva ad affermare che «l'insieme delle condizioni trascendentali» assume per Kant stesso il valore di una sorta di «*metafisica funzionale*», la quale «s'impone in modo assoluto». Anche nel momento in cui si sostiene che il

²⁷ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 535-536 [pp. 464-465].

trascendentale non è reale come ‘cosa’, infatti, si riconosce che esso è «reale» almeno come «funzione *a priori*», come elemento che attiene alla realtà e che si manifesta attraverso la «riflessione»²⁸.

Seconda proposizione: *Ogni movimento tende verso un fine ultimo, secondo una legge, o forma specificatrice, che imprime ad ogni tappa del movimento il segno dinamico del fine ultimo*²⁹.

Questa proposizione ha caratura analitica, almeno nella misura in cui si guarda ai guadagni precedenti e si coglie l’essenziale dimensione del «*movimento*» in senso formale e «*dinamico*». In altri termini: per comprendere come superare il kantismo, secondo Maréchal, occorre evitare di derubricare questa dimensione sia a un moto caotico sia a una serie matematica di successive stasi o, comunque, a qualcosa di simile; in alternativa si perderebbe il senso di questo ragguaglio, e dei precedenti, ovvero dello stesso dinamismo intellettuale.

La negazione o la scorretta interpretazione della dimensione dell’attività e dei suoi fattori (formali e dinamici) porterebbe infatti a travisare quella funzione sintetica, propria della conoscenza, che in ambito scolastico può essere efficacemente fatta rientrare nella connotazione di unità di potenzialità e attualità.

Proviamo ad argomentare leggermente di più, sfruttando gli esempi già forniti, per chiarire l’ultimo punto. Una volta che si sia evidenziata l’insufficienza e anzi l’incongruità sia di una lettura casualistica sia di una eccessivamente matematizzante del divenire – come si è più volte fatto notare dai paradossi di Zenone in poi – dovrebbe risultare opportuno non riprodurre simili tentativi. Limitiamoci al secondo caso: qualunque tentativo di descrizione solo matematica comporterebbe il ridurre contraddittoriamente il movimento a un’impossibile identità di moto e stasi ovvero, secondo l’accezione scolastica, la pretesa di trasformare l’atto in potenza proprio nel suo essere atto e viceversa. Perché?

Quando la sottesa continuità viene intesa come frammentata e, soprattutto, *immobilizzata*, ciascun momento è considerato isolatamente e, per dare origine al movimento, dovrebbe racchiudere la potenza e l’atto sia nello stesso istante sia per lo stesso aspetto. Possiamo azzardare una dicitura più radicale per rendere il problema più evidente: se si pretendesse di descrivere il continuo nel modo precedente, si dovrebbe anche riconoscere un’assolutezza a una prospettiva numerica, la quale è oggettiva ma anche astratta e parziale; il singolo sarebbe in sé movimento e quiete e, allora, l’essere dovrebbe essere poter-essere proprio in quanto essere, e viceversa, ovvero dovrebbe essere inteso, allo *stesso* tempo e sotto lo *stesso* rispetto, come se stesso e altro da sé.

In questo solco dobbiamo però provare a portare avanti anche un secondo argomento di puntualizzazione dell’autore. Se infatti il passaggio dalla potenza all’atto è fondamentale per rendere conto del divenire – inteso come netta successione ma anche come movimento istantaneo – occorre notare che la sua funzione o, meglio, la sua attuazione non può che essere di due soli tipi. Se infatti viene considerata rispetto al suo termine, allora di questa attuazione si può asserire o che A) «è *totalmente indifferente* rispetto al suo termine» o che B) «è *legata*» ad esso «per *precontenenza* o per *esigenza*».

Naturalmente l’alternativa tra queste possibilità è di tipo esclusivo (aut-aut).

Nel *primo* caso il termine sarebbe appunto ‘preteso’, come fine del movimento, ma risulterebbe allogeno o al massimo ricoprirebbe, in un modo di fatto impossibile, un ruolo univoco di equivocazione. Che cosa significa? Esso sarebbe sempre un indeterminato, perché potrebbe essere qualunque cosa, e tuttavia dovrebbe svolgere comunque il ruolo di determinazione di un elemento incompiuto ovvero di perfezionamento di una indeterminazione. In sostanza la potenzialità del termine, la sua presenza virtuale

²⁸ Cfr. *ibi*, p. 537, n. 1 [pp. 466, n. 7].

²⁹ *Ibi*, p. 538 [p. 466].

nell'antecedente, non sarebbe considerata in senso realistico; per alcuni versi anche un termine impossibile potrebbe svolgere questo ruolo. Infatti, per tornare al discorso precedente, potremmo asserire di trovarci di fronte a una potenza che è un atto, o viceversa, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto: il termine deve sussistere – sarebbe difficile negarlo e insieme ammettere la sensatezza del movimento – ma la specificità della sua effettiva presenza sarebbe indifferente.

Nel *secondo* caso «la funzione» del movimento è «predeterminata rispetto al suo termine». Certo, nell'eventualità in cui si intendesse una precontenenza vera e propria, quasi fisica, dell'atto (risultante) in sé rispetto alla realtà che funge da potenza, allora, per il ragionamento fatto in precedenza, verrebbe meno lo stesso passaggio potenza-atto e, quindi, la giustificazione del movimento. Se infatti il termine in quanto atto fosse precontenuto nell'antecedente non in quanto potenza (del precedente) ma in quanto atto allora si sancirebbe una identificazione di elementi che dovrebbero invece darsi come realtà diverse; in tal modo la stessa distinzione tra atto e potenza risulterebbe insensata. Tuttavia in una 'esigenza' – cioè in un pre-contenimento, in senso trascendentale e virtuale, di un elemento successivo o ulteriore – una forma può rimandare ad un'altra senza inglobarla concretamente e, nello specifico, può precontenerla nel senso della tendenza e del 'desiderio'.

Proviamo a chiarire leggermente di più questa soluzione ovvero il precontenimento virtuale. Per affermare una continuità tra un'azione e il suo completamento, soprattutto per quanto concerne un'azione spirituale e personale, occorre riconoscere – anche al di là del risultato diretto – che tra «la funzione *esercitantesi*» e quella «*esercitata*» esiste appunto il legame di base ontologica, e quindi *analogica*, appena richiamato; esso esprime «la *proporzione antecedente di una tendenza ad un termine di tendenza*» o «*fine*».

In questo modo però, come si nota, siamo passati ancora di più al fronte metafisico. D'altra parte risulta difficile rendere ragione del reale senza riconoscere che il movimento, tratto contraddistintivo del reale esperito, si basa su una proporzione d'essere, attuale e formale, tra l'ente in moto e il fine del movimento/mutamento nei suoi vari livelli.

Ma si può davvero applicare questa accezione a una teoria come quella kantiana? In effetti il passaggio presenta qualche difficoltà; occorre tuttavia constatare che ancora più difficilmente il criticismo può accogliere senza riserve il primo caso affrontato e, cioè, l'indifferenza tra attività e fine. Se poi si tenesse davvero conto di tutte le condizioni, occorrerebbe completare questo rilievo circa il precontenimento virtuale nel segno del rapporto tra il condizionato e l'incondizionato; si dovrebbe cioè indicare la tensione definitiva a «un *fine ultimo*», il quale «non è *necessariamente* [...] un ultimo momento *temporale*»³⁰.

Alcuni presupposti importanti per il darsi di un simile discorso, inoltre, dovrebbero essere abbastanza noti; per prudenza, tuttavia, è preferibile portare altre specificazioni.

La vera natura della finalità cui ci si è richiamati è naturalmente quella interna al reale, connessa alla causa formale e alla causa efficiente: è la finalità che, già per Tommaso d'Aquino, non si identifica – ma nemmeno confligge – «con il determinismo causale» fisico, bensì ne rappresenta la prima e originaria «condizione». Se volessimo ragionare per assurdo dovremmo ammettere che, in mancanza di questa struttura finalistica, ogni preteso determinismo si ridurrebbe a meccanicismo e, soprattutto, a casualismo. La conseguenza sia teoretica sia etica sarebbe abbastanza chiara: «l'ordine dei fini» verrebbe alienato dall'ordine della natura (intesa come bios e materia) e, per molti versi, non si potrebbe nemmeno parlare dell'ordine dell'essere in generale.

Come abbiamo già avuto modo di spiegare nei capitoli precedenti, un simile errore potrebbe essere una conseguenza dovuta anche a quelle prospettive di scissione e, comunque, di carattere riduzionistico che isolano e annullano o l'intelligenza o la volontà e che, così

³⁰ Cfr. *ibi*, pp. 538-539 [pp. 467-468].

facendo, danno origine all'intellettualismo distorto ed «estremo» oppure anche, al contrario, al volontarismo esagerato e «pragmatista»³¹.

Grazie alla (re)introduzione del realismo nella prospettiva critica, secondo Maréchal, si può invece riconoscere e spiegare la stessa essenza formale e “dinamica” del divenire. In sintesi: 1) «ogni *divenire*» esprime una tensione e, più in profondità, tende «verso un fine ultimo» secondo «una forma [...] definita», la quale determina questa tendenza; 2) in effetti dai vari livelli che vengono attuati, se si guarda all'*analogia* d'essere che contraddistingue la stessa forma, non può non emergere costantemente proprio tale orientamento persistente «verso il fine ultimo»; 3) la «forma specificatrice» del divenire è «*a priori*», prefigura la finalità e, in questo senso, fornisce preliminarmente l'intelligibilità e l'impulso all'orizzonte finale; 4) è grazie alla presenza virtuale di questo orizzonte finale che si rende compiutamente intelligibile e desiderabile, ovvero 'esigibile', la prima tappa del movimento.

Verosimilmente si può dare per scontato che tale analisi non sia tanto da applicarsi a *ciascun* singolo movimento – con una pretesa deduttiva onnicomprensiva – quanto all'ordinamento di tutti i movimenti (al «fine assolutamente ultimo»).

Terza proposizione: *La forma specificatrice, che orienta a priori il nostro dinamismo intellettuale (l'«oggetto formale adeguato» della nostra intelligenza, dicono gli scolastici), non può essere concepita che come forma d'essere universale e illimitata. Correlativamente il «fine ultimo soggettivo» («finis cuius» di S. Tommaso), in cui terminerebbe il movimento della nostra intelligenza, non possiede alcuna determinazione limitatrice, e deve dunque identificarsi con l'essere assoluto, cioè con l'«illimitato» nell'ordine dell'atto*³².

Questa proposizione è una delle più difficili da rendere nella conversione tra filosofia trascendentale e metafisica realista; tuttavia, per molti versi, non rappresenta qualcosa di molto diverso dalla conclusione degli argomenti precedenti in merito alla questione del rapporto tra condizionato e incondizionato.

Da Tommaso d'Aquino è stata ricavata la duplice e correlativa dimostrazione di Maréchal anche se questa, nello specifico, parte dall'*analisi* delle operazioni intellettuali. D'altra parte la stessa connotazione di formalità-dinamicità dell'intelligenza umana, intesa come capacità discorsiva, dovrebbe far emergere comunque, nella riflessione, queste condizioni logico-ontologiche essenziali. In ultima istanza, anzi, si dovrebbe giungere a ciò che abbiamo più volte mostrato: l'assoluto e l'infinito si devono dare, implicitamente, fin dall'inizio della nostra conoscenza. Il motivo risiede sia 1) nel fatto che la medesima conoscenza è basata sulla forma dell'essere e sul fine ultimo, dal momento che essa non sarebbe nemmeno possibile senza questi elementi, sia B) nella struttura di questi elementi, i quali rimandano a quella illimitatezza radicale senza la quale nulla avrebbe (esistenza e) senso.

Proviamo a guardare alla finalità del movimento intellettuale umano e a spiegare in modo trascendentale perché non si può non affermare che il suo oggetto ultimo sia l'essere assoluto. Quest'ultimo può non essere l'oggetto immediato della conoscenza, ma data la correlazione tra il condizionato e l'incondizionato non può nemmeno essere escluso a priori; stante questo punto essenziale, dobbiamo pure rimarcare che l'essere puro (non in senso generico e 'indeterminato') non può essere inteso come un oggetto qualsiasi.

Certo, l'uomo potrebbe trattare la cognizione dell'essere assoluto come se fosse un concetto qualunque, ma questo non significherebbe che la sua funzione sia pari a quella di qualunque altra nozione e realtà; nel momento in cui si arrivasse a riconoscere l'esistenza dell'infinito, e in particolare dell'Infinito sostanziale e trascendente, la conoscenza stessa avrebbe guadagnato quel fondamento che andava cercando.

³¹ *Ibi*, p. 539, n. 1 [p. 468, n. 8].

³² *Ibi*, p. 540 [p. 469].

In sintesi: l'Assoluto non sarebbe il fine ultimo dell'intelletto umano, e dell'uomo in generale, se per assurdo la facoltà umana fosse puramente intuitiva, se avesse immediatamente presente la sua condizione incondizionata ovvero se non fosse una facoltà umana. Possiamo pure girare la questione, per quanto in modo ancor meno kantiano: è opportuno notare che un'intelligenza potrebbe anche essere «*nello stesso tempo* intuitiva» e finalizzata all'essere assoluto – come l'intelligenza angelica – ma non potrebbe essere umana; la pretesa contraddittoria insomma è quella di connettere A) una «facoltà non-intuitiva», che è però tesa verso l'illimitato nella sua natura spirituale, con B) la finalizzazione all'essere «*limitato*» ovvero alla «*ratio entis* contratta»³³.

Proviamo a compiere un ultimo sforzo per giungere a comprendere maggiormente questo tentativo di incontro di Maréchal con il criticismo.

Se per assurdo si ipotizzasse l'assenza di un essere assoluto, un'intelligenza non-intuitiva non potrebbe avere un fine ultimo se non – posto che si possa definire tale – «*l'essere*» limitato; ma allora la forma dell'essere, che determina l'intellezione, e la potenza del dinamismo intellettuale sarebbero corrispondentemente limitate. Quale possibilità d'esistenza avrebbe una tensione infinita a fronte del finito? Forse la si potrebbe supportare con un infinito astratto e quantitativo; tuttavia il solo infinito matematico, in quanto ricorsività del finito, non potrebbe rendere davvero ragione di una capacità umana dell'infinito. La stessa apriorità dell'intelligenza, posto che la si ritenga connessa al reale, non potrebbe che essere limitata.

In un caso simile, però, sarebbe inevitabile presupporre il possesso di «*idee innate*», nei fatti fasulle, e quindi di una certa intuizione essenziale; altrimenti non riusciremmo a spiegare quei fattori dell'intelligenza e della volontà che pure risultano ineliminabili. Se infatti «la forma dinamica dell'intelligenza» fosse limitata a una realtà parziale, a quella che di fatto è una parte «*dell'essere*» nella sua totalità, allora dovrebbe trasferire la limitazione all'oggetto cosciente: come potrebbe esistere un'infinità mentale a fronte di una realtà finita? Ma questo apre alcuni problemi: da dove mi dovrebbe derivare la possibilità di un'idea così radicale come quella di infinito?

Certo, potremmo allora ritenere obbligatorio provare a ipotizzare varie soluzioni non innatistiche. Tuttavia, alla fine, queste comporterebbero da una parte la connessione con la concretezza, per non risultare totalmente arbitrarie, e dall'altra parte la non corrispondenza tra ideale e realtà ovvero una separazione più o meno accentuata tra pensiero e reale; una simile ipotesi, lungi dall'essere veramente risolutiva, aprirebbe problemi ancora maggiori.

Tornando alla soluzione innatistica, comunque, dobbiamo sottolineare che essa può arrivare a sostenere che la mente «imponga» attributi essenziali e che dunque fornisca a priori addirittura «una parte del *contenuto diverso* delle apprensioni». In altri termini: «l'oggetto formale dell'intelligenza» comporterebbe «una *diversità a priori*», non facile da dimostrare, che comprenderebbe da una parte il concetto ottenuto sensibilmente e intellettivamente e dall'altra parte il concetto ottenuto intuitivamente. Questo naturalmente renderebbe impossibile l'unità intelligibile. Come è concepibile che io conosca discorsivamente le realtà condizionate e intuitivamente le realtà incondizionate? Se poi riducessi il sapere scientifico all'esperibile, non potrei sostenere che le mie intuizioni siano vere conoscenze. In termini inversi: avremmo vere conoscenze solo a fronte di una sorta di «intuizione pura» – che però dovrebbe essere totale – da parte di un'intelligenza «*intuitiva*» nel senso di esclusivamente intuitiva.

Riconoscendo invece nello stesso «essere assoluto» il «fine ultimo», e quindi l'oggetto formale più adeguato dell'intelligenza, si può comprendere e spiegare la essenziale dimensione «*illimitata*» della «potenza intellettuale» nell'ordine «degli intelligibili»: la forma

³³ *Ibi*, p. 541, n. 1 [p. 469, n. 9].

fondamentale dell'essere si rivela non già come differenza limitata (e limitante) ma come determinazione infinita, come l'assoluto «al di là» di tutte le forme definibili; questa accezione della forma sostiene e, anzi, non può non sostenere la «prospettiva infinita» dell'*analogia* e «della *tendenza*» del finito all'infinito.

La «specificazione *a priori*» o «forma «naturale»» dell'intelligenza, in sostanza, può emergere solo «attraverso l'*essere* assolutamente universale», comprendente i vari gradi intensivi, e non può che tendere costantemente all'essere assoluto; una filosofia trascendentale che negasse questo incorrerebbe nei problemi precedentemente esposti. A questo punto si deve solo porre attenzione a un ultimo particolare: a fronte della radice infinita dell'attività mentale attuale, l'intellettività in quanto potenza da attuare – si pensi all'intelletto potenziale – si presenta come illimitata e anche indifferente rispetto all'immediata particolarità reale; per questo motivo già Tommaso d'Aquino arriva a proporre l'*analogia* tra l'intelletto possibile e «la *materia prima*» per spiegare, valendosi dell'ordine fisico, la dinamica dell'ordine intelligibile.

Quarta proposizione: *Una facoltà conoscente discorsiva (non-intuitiva), costretta a perseguire il suo fine attraverso passaggi successivi dalla potenza all'atto, li può effettuare soltanto assimilandosi un "dato" esterno. L'esercizio della nostra intelligenza richiede quindi una sensibilità associata*³⁴.

Come abbiamo sottinteso in precedenza, l'attività dell'intelligenza umana si esercita inevitabilmente in rapporto (anche) a un apporto esterno, che non è definibile dalle leggi *a priori* della coscienza, almeno nella misura in cui essa 'diviene'; si tratta dell'acquisizione successiva di «nuove determinazioni» rispetto alla unità sostanziale. Il criticismo ha svolto un notevole approfondimento in merito sia all'attività sia alla passività della percezione; per analizzare e comprendere meglio le istanze della filosofia trascendentale, però, dobbiamo considerare che le possibilità interpretative circa l'individuazione della natura della ricettività sono due: diretta o indiretta

Ipotizziamo una *ricezione diretta* delle determinazioni da parte dell'intelligenza. In questo caso l'attività del soggetto sarebbe minima: saremmo di fronte a una riduzione dell'intelligenza a passività «ricettiva esterna», a un'intuizione sensibile definita dalla «quantità», senza contare i problemi derivanti dalla distinzione di fenomeno e noumeno. Naturalmente questa posizione comporta l'impossibilità di una vera «conoscenza *oggettiva*», a meno che quest'ultima venga ridotta alla relatività della sensazione e il soggetto sia reso non più analogo, e dialetticamente opposto, bensì uguale all'oggetto nella sua materialità.

Risulta teoreticamente più fondato considerare una *ricezione indiretta* dell'estrinsecità in virtù di una facoltà totalmente passiva, la quale non 'copre' tutto l'intervento del soggetto nella (ri-)costruzione dell'oggetto. In questo caso la sensibilità è distinta dall'intelligenza e insieme associata all'operazione intellettuale.

Secondo Maréchal la *seconda* prospettiva – l'acquisizione indiretta – si impone nella misura in cui si ammettono l'oggettività e la discorsività della conoscenza umana. Su questa base lo stesso Kant aveva già corretto sia l'ontologismo platonico, per molti versi antidiscorsivo, sia l'empirismo scetticizzante o, comunque, antirealistico. Si tratta di un «dualismo», quello delle facoltà, che alla fine non risulta negabile o discutibile; il nodo da sciogliere è semmai «*il modo*» di cooperazione. Tuttavia, a questo proposito, per quanto l'autore abbia cercato di prescindere da rilievi metafisici non può non tornare nel pieno del campo dell'*analogia* ovvero della metafisica: la nota soluzione si trova nella sinolicità della

³⁴ *Ibi*, p. 542 [p. 470].

persona umana, come anima e come corpo. In sintesi: solo l'unione sostanziale della persona come spirito e corpo (proprio) spiega «le caratteristiche della conoscenza umana»³⁵.

3. Il punto di partenza della metafisica e la dimensione analogica

Quinta proposizione: *Essendo la nostra operazione intellettuale un divenire attivo, ogni assimilazione da essa compiuta di nuove determinazioni, grazie al concorso della sensibilità, deve possedere un duplice aspetto:*

- 1) *l'aspetto di un'acquisizione: la nuova determinazione è introdotta sotto la forma a priori del divenire intellettuale (in termini scolastici: «sotto l'oggetto formale dell'intelligenza»);*
- 2) *l'aspetto di un punto di partenza dinamico: la determinazione è assimilata soltanto secondo il suo rapporto dinamico al fine ultimo, cioè come fine prossimo eventuale, come mezzo possibile*³⁶.

Questa è una prima sintesi avanzata, che si completa con la proposizione successiva. Le determinazioni in sostanza 1) possono diventare immanenti all'intelletto in quanto si strutturano nella sua «condizione formale *a priori*», ovvero nella «forma universale e analogica d'essere», e 2) possono essere «assimilate» in quanto si integrano nella intrinseca «tendenza» al «fine ultimo». In altri termini: sono la proporzione metafisica e la subordinazione dinamica al fine che rendono possibili sia la formalità e l'oggettività intellettive sia l'armonia e l'unitarietà del processo coscienziale; se questi ultimi aspetti sono ammessi e, anzi, sostenuti nel criticismo, non risultano tuttavia pienamente fondati dal momento che vengono a mancare in misura (più o meno) accentuata le premesse.

A tal proposito possiamo provare a sfruttare una parziale generalizzazione. Alcuni rischi di una simile mancanza di fondazione consistono 1) nella possibilità di ammettere come reali oggetti-fini che potrebbero essere immaginari, o viceversa, e 2) nel distorto riconoscimento di parti di realtà, che per un verso sarebbero davvero da considerare come aspetti reali, alla stregua di fattori indipendenti e da indagare semplicemente in modo quantitativo. La forma essenziale e il fine ultimo dell'intelligenza (e della volontà) permettono di evitare queste derive – da cui il solo criticismo non ci può allontanare – proprio in quanto fondano la formalità assimilata e la finalità subordinata delle determinazioni. Se poi si riuscisse a inoltrarsi nell'orizzonte metafisico, si potrebbe rilevare in particolare il valore degli elementi su cui siamo tornati a più riprese: il basilare passaggio dal contenuto empirico alla «finalità assoluta dell'intelligenza» avviene nella formalità *analogica* dell'essere e quindi sulla base dell'intelligenza e della volontà trascendentalmente intese ovvero *prima* della volontarietà soggettiva; la finalità implica infatti una «relazione *necessaria*» tra le determinazioni e il «fine ultimo».

Partendo da questo rilievo, può risultare utile riassumere qualche elemento essenziale. Inizialmente tale finalità comporta la semplice subordinazione generale – l'acquisizione di un contenuto lo implica e lo prevede come fine – ma essa non sarebbe tale se non conducesse essenzialmente, e almeno implicitamente, al rapporto con «l'assoluto dell'essere». Questo rapporto si dà secondo *analogia* e forma senza per altro pregiudicare il «*modo d'essere*» delle determinazioni: «ontologico-soggettivo», «ontologico-oggettivo», «ontologico-relativo» o relazionale. Che cosa significa? Il valore di finalità ricorre e traspare sia nelle «qualità ontologiche del soggetto» sia nelle «sussistenze esterne» sia nelle «relazioni tra il soggetto ontologico» e l'oggetto: non ha senso parlare di finalità senza sottintendere sostanze in

³⁵ Cfr. *ibi*, pp. 542-544 [pp. 470-471].

³⁶ *Ibi*, p. 544 [p. 472].

relazione; la metafisica permette di ripartire specificamente proprio questi «dati tra i modi generali dell'essere» (a livello trascendentale o categoriale)³⁷.

Quando poi le determinazioni sono state «oggettivate [...] come *enti*», ovvero intese come determinazioni reali e pertinenti alla realtà, ma prima di un'ulteriore classificazione, interviene «il volere fondamentale» e il correlativo rapporto al fine ultimo sia attua esplicitamente. In altri termini: la realtà delle oggettivazioni si trasforma, per questo e «*in ogni caso*», in «postulato dell'azione» ovvero fa emergere volontariamente l'«*ens*» in quanto bene ovvero «*sub ratione formali boni*».

Naturalmente questo ci porta oltre la filosofia trascendentale moderna, ma non su una strada contraria; questo però vale a patto di tenere presenti alcuni punti. In particolare è opportuno notare che «l'essere» inteso nella sua accezione di «valore» (dover-essere) e «il modo d'essere» come «genere di valore» non sono «postulati allo stesso titolo».

Forse l'implicito di questa notazione può risultare più fruibile in un'altra articolazione. Il valore elicitato si compone, in definitiva, di due piani: uno è necessario e determinato, ed è parzialmente sfuggito all'analisi critica, e l'altro è completo e libero; senza una adeguata comprensione del primo aspetto, il secondo risulterebbe distorto. Che cosa significa?

Si consideri innanzitutto il «piano profondo». Il bene in sostanza ha una caratura trascendentale – «bontà radicale» – e, dal punto di vista del soggetto, si presenta come «prolungamento» oggettivo e «necessario della tendenza naturale»; in assenza di un simile riconoscimento si potrebbe sostenere l'esistenza di brame e pulsioni, ma si dovrebbe concludere che il bene corrispondente è solo soggettivo. In questa dimensione profonda, invece, le determinazioni si dicono «volute» in quanto sono comunque «oggetti» o «*enti in generale*» e, dunque, hanno una consistenza universalmente riconoscibile; in seguito a una più approfondita analisi, circa la loro limitatezza ontologica, tali determinazioni risultano relate in modo necessario «al fine assoluto» anche «come termini *possibili*» e generali d'azione.

Si consideri a questo punto il piano «della libera scelta». In questo caso il bene è da intendersi come desiderio particolare e ««bontà» relativa». Si badi: questo di per sé non significa che il bene individuato sia solo un bene particolare, ma che viene considerato nella sua particolarità e nel suo essere di-fronte-al soggetto singolo. Ove però non si cogliesse il piano profondo, secondo l'accezione indicata, allora questo bene non potrebbe che essere particolare e soggettivo. In questa dimensione, infatti, le determinazioni possono essere «accettate o rifiutate» secondo la loro presente desiderabilità e, dunque, in quanto termini «di adesione» si «*attuali*» – è bene sottolinearlo: non sono sogni – ma anche circoscritti.

Per correggere alcune difficoltà del criticismo, Maréchal ritiene dunque che si debba sostenere questo tipo di passaggio dal «modo *universale*» (A) della finalità, che è proprio dell'oggetto, al «modo *particolare*» (B) della medesima finalità, che è proprio della libertà. Il soggetto è certamente libero ma non nel senso che è libero di avere o meno un collegamento con la realtà: se è soggetto, allora è inevitabilmente aperto al reale; si tratterà semmai di capire come attuare autenticamente le potenzialità sottese.

L'oggetto resta dunque connesso al piano della mente, e quindi al volere, in virtù di quella necessità, *personale*, «derivante dall'unione naturale» e basilare «dell'intelligenza e della

³⁷ Cfr. *ibi*, pp. 544-545 [pp. 472-473]. Si tratta di comprendere la differenza di ordine e di gerarchia tra il piano operativo e quello fondativo; il recupero dell'intrinseco rimando all'Essere si rivela essenziale per giustificare davvero quelle forme e quelle dinamiche, proprie del soggetto, che si vogliono descrivere e spiegare. In questo solco ci viene in aiuto una considerazione di Melchiorre: «la domanda sull'uomo e sulle condizioni di possibilità della vita coscienziale costituisce l'inizio stesso della fondazione filosofica, ma da questo lato si dovrà poi passare all'asserto dell'Essere quale ultima o prima condizione dello stesso processo coscienziale [...]. Il metodo trascendentale viene così inteso come il percorso più rigoroso per formulare la stessa questione metafisica, ma in questo senso la critica moderna entrerà alla fine in circolo con la critica degli antichi». Secondo questa accezione diventa comprensibile in quali termini la dottrina di Maréchal può essere definita «uno sviluppo critico dello stesso kantismo». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 170-171.

volontà»; l'azione della volontà si connota infatti secondo la misura dell'oggetto postulato e del suo livello. Che cosa significa? L'azione della volontà, stante l'aspetto oggettivo e quello soggettivo appena ricordati, si può considerare «*a priori*» quando l'oggetto è «*necessario a priori*» e si può considerare «libera» quando l'oggetto è «*contingente*»: non è certo indifferente scegliere se allinearsi o meno alla natura dell'Oggetto per eccellenza, nella conduzione della vita, ma non è possibile scegliere di non tendere all'Assoluto finale. Questo implica che è indispensabile riconoscere i diversi livelli, e non confondere una generica 'necessità' del volere e un'intrinseca «necessità del pensiero», se si mira «a fondare una scienza oggettiva»³⁸.

Sesta proposizione: 1) *L'assimilazione del dato, considerata staticamente, come una acquisizione soggettiva, non contiene ancora, per la coscienza, gli elementi di un'opposizione immanente di oggetto a soggetto.*

2) *Al contrario, il rapporto dinamico del dato al fine assoluto dell'intelligenza presenta – implicitamente – gli elementi di una simile opposizione, e quindi, nello stesso tempo, «costituisce» l'oggetto come oggetto nella coscienza, e lo riporta all'ordine ontologico*³⁹.

Questa è una seconda sintesi avanzata e ci permette di considerare un altro aspetto non immediatamente fruibile. La duplicità di lettura appena sintetizzata, circa l'assimilazione statica o dinamica del dato e la sua opposizione dialettica, non intercorre tanto tra «un oggetto in sé» e «un soggetto in sé» quanto tra l'oggetto considerato solo nella forma reale-ideale e il soggetto considerato secondo la forma di «principio assimilatore» su base *analogica*. Proviamo a presentare la scansione di Maréchal.

L'autore vuole cercare quelle condizioni immediatamente e mediamente evidenti che, nel loro essere necessarie e sufficienti, possono spiegare quella «opposizione immanente» e «cosciente» che si forma nel soggetto «a partire dai dati». In effetti tale opposizione è ineludibile: se si dà un oggetto alla coscienza si deve dare un soggetto che, almeno nella misura del suo essere conoscente (imperfetto), non coincide con l'essere conosciuto.

La dinamica oppositiva non può essere ricondotta alla sola ricettività – specie se quest'ultima è considerata nel suo aspetto di facoltà «esterna e materiale» – dal momento che la sensibilità conduce effettivamente a una forma, «concreta» e connessa «a un soggetto e a un oggetto», ma non scende in profondità e non indica né l'essenza né «la relazione», né la proporzione, tra soggetto e oggetto se non in termini spazio-temporali. Il senso non è nemmeno consapevole della «sua passività», dal momento che non può «riflettere su di sé» come invece può fare l'autentica intelligenza.

Questo però, secondo l'autore, non significa che l'intelletto conosca in se stesso, «oggettivamente», «la limitazione del senso». L'analisi kantiana esprime bene questa impraticabilità e in effetti, nel nostro caso, non si vuole significare che si dia conoscenza contemporanea della «rappresentazione» come limitazione e dell'oggetto come 'limitante'; ove il limite risultasse così chiaro e cristallino non si darebbe come necessaria una ricerca trascendentale.

Il significato della riflessione esposta è piuttosto da cercare nel fatto che è l'intelletto a percepire, «nella sua stessa limitazione», la limitazione dei sensi. Certo, di primo acchito questa precisazione potrebbe sembrare solo una leggera variazione di quanto smentito prima; in realtà introduce una notazione non secondaria. In sintesi: per l'uomo una limitazione può essere ri-conosciuta come tale o A) in modo estrinseco – allora avremmo una «conoscenza diretta» e potenzialmente «bilaterale» dei 'limitanti' – o B) in modo intrinseco e quindi per conoscenza indiretta e «unilaterale»; proprio quest'ultima «coscienza del limite» è ciò che emerge nel nostro caso ovvero quello della percezione del limite dello stesso intelletto.

³⁸ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 545-547 [pp. 473-474].

³⁹ *Ibi*, p. 547 [p. 474].

Tralasciamo qui la questione circa il non-essere proprio del limite, altrimenti ci inoltreremmo troppo nella metafisica, e trattiamo la limitazione nel suo aspetto positivo di determinazione. Nel suo essere qualcosa di determinato, essa innanzitutto trova una corrispondenza con la limitatezza e la determinazione del soggetto. In prima battuta ci si trova dunque di fronte a un'altra questione formale; anche in questo percorso, inoltre, l'aspetto formale dell'intelletto, per quanto necessario, non risulta sufficiente (da solo) a restituirci questa dimensione coscienziale. Certo, la determinazione formale rende possibile la determinazione coscienziale e, tuttavia, questo risultato richiede una più profonda presa di coscienza nei confronti di una condizione, virtualmente superiore, sia formale sia attiva. Così nel soggetto umano si configura «la coscienza di una limitazione immanente» in forza della «coscienza della limitazione di un'azione immanente» che pertiene sia all'aspetto formale sia a quello dinamico del medesimo soggetto⁴⁰.

In altri termini: l'intelletto non percepisce la passività in senso diretto, cioè non può recepire l'essere-passività, ma la 'comprende' nella «limitazione finale della sua attività» stessa ovvero rispetto alla forma della sensibilità; l'intelletto che indaga il suo limite, capisce allo stesso tempo (limite verso il basso) la passività della sensibilità. L'intelligenza, in forza della semplicità della sostanza che ne sta all'origine, è in grado sia di superare «dialetticamente» il limite, pur senza percepire il limite come tale, sia di riflettere su questa limitazione passiva che si scontra con l'attività intellettuale e con il tendere di questa all'infinito. Così la stessa limitazione viene a coscienza nonostante, per altro verso, rappresenti una sorta di negazione nei confronti delle stesse possibilità e capacità razionali dell'uomo.

Forse ad alcuni sembrerà quasi un discorso meontologico ma – torniamo a ribadire – quando si parla di forma e di tendenza dell'intelletto, a prescindere dalla dottrina di partenza, siamo portati a virare sul modo classico e trascendentale fino ad arrivare alla riflessione sul discorso *analogico*.

Ripartiamo dalla prospettiva kantiana. Per questa sarebbe difficile negare che un oggetto diventa «oggetto nella coscienza» per proporzione formale e integrazione dinamica; per arrivare a giustificare realmente questo risultato, è appunto necessario qualcosa «*d'altro*» rispetto al dato della sensibilità, pur importante, la quale si scopre essere limitata in molti sensi. Questo qualcosa è costituito dall'immanenza della relazione, tra oggetto e soggetto, ed è l'analisi di questa immanenza che ci porta alla modalità trascendentale e alle proporzioni d'essere (in prima istanza) tra oggetti e facoltà; da parte di Maréchal si sostiene che in questo particolare legame il soggetto sia un elemento unico ovvero che «*sia*» termine posto-in-relazione e che, insieme, «*ponga in se stesso* questa relazione». Il soggetto insomma non può evitare questa relazione di cui pure, per gli aspetti funzionali, è da considerarsi l'artefice.

La conclusione metafisica è nota: occorre che «l'oggetto rappresentato», «*in quanto oggetto*», diventi il prodotto proporzionato e finalizzato, «dell'attività immanente», per costituire propriamente un concetto; quando conosce e desidera, l'uomo attua tale passaggio. Questo compimento è sicuramente libero, se si guarda ai singoli atti secondi, ma nondimeno risponde a strutture necessarie che coinvolgono il soggetto stesso nella misura in cui esiste come soggetto.

In questa prospettiva si dovrebbe capire il motivo per cui «i dati assimilati» si configurano come forme 'integrate' ma allo stesso tempo assumono «valore di *mezzi*» o, meglio, «*fini subordinati*». Certo, questo avviene a patto che si riconosca che dalla impostazione criticista, alla fine, non si può che passare alla critica ontologica; si sta cercando di mostrarlo con un impiego contenuto di idee teoreticamente impegnative, proprio per facilitare il dialogo con la filosofia trascendentale. Tuttavia non possiamo nascondere che il passaggio è comunque

⁴⁰ Cfr. *ibi*, pp. 547-548 [pp. 474-475].

inaggrabile. Infatti è «all'interno dello stesso soggetto» e del suo dinamismo che il dato 'è' o 'diventa' tale e, affinché esso evolva in oggetto conosciuto, deve presentarsi come forma e fine possibile; senza questa formalità e senza questa «finalità interna», in effetti, si darebbe una presenza passiva ma non potrebbe sorgere la strutturale «*opposizione immanente*». Questa naturalmente è importante perché è ciò che coniuga identità e diversità nel soggetto, rispetto alle forme dinamicamente acquisite, in virtù del suo essere «necessariamente» un ente conoscente e «oggettivante»⁴¹.

Ecco che allora, considerando la base formale e dinamica in senso logico-ontologico, dobbiamo tornare alla precedente asserzione circa il principio di *analogia*. Che cosa significa? Si consideri la finalità assunta con il dato o, se si vuole, la finalità che il soggetto non può non assumere nella formazione del concetto. Ove questa finalità si desse solo come relativa, si ripresenterebbe il noto e non piccolo problema di giustificare il relativo senza un assoluto; possiamo allora azzardare che essa, in ultima istanza, si dia come «*assoluta*». Se la finalità è assoluta, allora l'oggettivazione deve essere parimenti assoluta.

In altri termini: dal momento che il fine proprio dell'intelligenza in quanto facoltà dell'infinito è il «fine assolutamente ultimo», i dati devono inevitabilmente venire introdotti «nell'ordine assoluto dell'essere»; questo non è sicuramente evidente all'inizio, e neanche dopo una prima analisi, ma sarebbe illogico parlare solo di una relatività con funzione assoluta o di un'assolutezza solo astratta. A questo proposito le riflessioni di due autori citati da Maréchal anche in modo contrappositivo, Anselmo e Tommaso, sostanzialmente convergono; non vi sono particolari ragioni per pensare che la teoria kantiana invece si scosti in modo radicale.

Diventa anzi possibile far emergere e spiegare quella «necessità ipotetica» che è connessa agli oggetti finiti o, se si vuole, alle astrazioni che li riguardano. Quando si riflette sui dati e su questo statuto epistemico – si pensi alla lettura avanzata da Melchiorre – ci si rende conto che essi mostrano o richiedono «un aspetto fondamentale assoluto» e quindi una necessità assoluta⁴². Nel senso indicato la formalità e la finalità dell'intelligenza sanciscono la condizione necessaria e sufficiente «del carattere oggettivo dell'oggetto immanente».

Resta pur vero che tra questa prospettiva e quella kantiana, circa l'oggettivazione, occorre però considerare tre aspetti ulteriori, i quali introducono le ultime proposizioni.

Per il *primo aspetto* dobbiamo solo considerare brevemente due fattori. Per Kant l'oggettivazione suppone «due condizioni» ovvero A) «il rapporto» del dato «all'unità fondamentale della coscienza» e B) la «relazione della rappresentazione», in quanto fenomeno, all'oggetto «trascendentale» cioè all'assoluto non intellettivamente determinato di una «cosa in sé» per mezzo della «funzione oggettiva trascendentale». Rispetto a questo assunto ci si dovrebbe trovare abbastanza d'accordo; la genericità non aiuta ad approfondire la

⁴¹ Cfr. *ibi*, pp. 548-549 [pp. 475-476].

⁴² Siamo ancora chiamati allo sforzo di comprendere la differenza di ordine e di gerarchia tra il piano operativo e quello fondativo; il piano di Maréchal prevede infatti di farci superare la divisione gnoseologica, e proto-relativistica, tra fenomeno e noumeno ovvero, a livello ontologico, tra essere e idea. Possiamo valerci anche in questa occasione delle conclusioni di Melchiorre. Da una parte si avrebbe un perfezionamento per la filosofia trascendentale: «L'assioma classico che dice del pensiero come pensiero dell'essere poteva così riaprire l'itinerario della fondazione sino a quel punto che Kant aveva dovuto stabilire come una *ipotesi necessaria*, ma non per questo come una *realtà*». Dall'altra parte si avrebbe un perfezionamento pure per la metafisica classica: «La ricchezza e la complessità della teoresi kantiana poteva dunque essere ripercorsa e servire ad una più rigorosa fondazione dell'ontologia». Si può riassumere il passaggio tra i due poli speculativi pure nei termini di una questione di metodo: «La deduzione metafisica di Maréchal porta poi certamente oltre Kant, ma lasciando esplodere la contraddizione fondamentale del kantismo e dando consistenza *reale* a quell'idea della ragione che, infine, anche Kant poneva a supremo fondamento del proprio edificio: un fondamento [...] inteso da Kant come un' *ipotesi reale* e non come reale in se stesso». V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 170-171, testo e nota 104.

questione, ma ci dovrebbe consentire di tracciare un minimo comune denominatore con la maggior parte dei critici di Kant.

Per il *secondo aspetto* potremmo avere qualche problema in più e, nel corso della trattazione, abbiamo visto che dobbiamo procedere più in profondità. Le condizioni citate nel primo aspetto (A e B) si realizzano «simultaneamente e reciprocamente»⁴³: i fenomeni abbisognano della «unità pura appercettiva», ma non tanto per essere «rappresentati» quanto per essere «pensati» come «oggetti»; essi devono configurarsi come essenze ideali ovvero sotto il tipo metacategoriale e trascendentale. La stessa funzione appercettiva è in effetti sia «funzione formale di unità» in senso apriorico sia «funzione assoluta di oggettivazione» in senso dinamico.

Proprio la *relatività* del fenomeno, se confrontata «con l'unità pura» (universale) e cioè con «la condizione formale» («oggetto trascendentale»), porta a riconoscere questa duplice funzione dell'appercezione: niente può essere «pensato» senza rapporto all'unità pura; nello specifico il fenomeno, in quanto frammentario e limitato, non può «diventare» pensabile e (tanto meno) oggetto se non «sotto una forma unificante» ovvero mediante un «sovrappiù» rispetto alla sua «unità imperfetta». Il discorso alla fine ripresenta la questione *analogica* che porta al terzo aspetto: il fenomeno necessita di tale completamento, per diventare un'unità conoscibile, e questo non può prescindere dalle proporzioni tra ideale e reale, e da quelle interne al reale stesso, proprio per la «relatività essenziale» ovvero per l'intrinseco riferimento ad una assolutezza. Nella misura in cui il fenomeno è pensato impone dunque un riferimento a «un assoluto» che è almeno pensato; anzi, questo assoluto si presenta come «cosa in sé» perché, nell'aprire al soggetto la via verso la realtà e la sua origine infinita, risulta paradossalmente «limitante» per il fenomeno in quanto altro dal fenomeno stesso e ontologicamente superiore: è ciò la cui esistenza risulta necessaria per spiegare alcuni aspetti reali – inizialmente recepiti attraverso la sensibilità e la rappresentazione – e che non può essere il medesimo fenomeno, di cui semmai permette di rilevare l'insufficienza⁴⁴.

Per il *terzo aspetto*, infine, dobbiamo ancora una volta aprirci trascendentalmente alla metafisica e marcare una certa differenza rispetto alla critica di Kant. Si è arrivati infatti a capire che l'oggettivazione kantiana riposa «sull'esigenza assoluta di unità della ragione» e, per necessaria connessione, «sulla coscienza» della relatività e limitatezza del fenomeno. «L'idea kantiana di un assoluto *oggettivo*» tendenzialmente si limita a questo assoluto presentato come «inconoscibile in sé» – esiste ma non se può dare una ulteriore connotazione – se non per il suo essere «estrinsecamente limitante» rispetto al fenomeno: è il frutto dell'adeguamento «problematico» a una metafisica incompiuta, la quale risulta aperta a diverse prospettive («teiste o monoteiste») con le ovvie eccezioni dell'immanentismo e del relativismo; la cosa in sé infatti fa trapelare una certa trascendenza e una certa assolutezza. Kant è dunque lungi dall'escludere «ogni rapporto ad un assoluto», nella «costituzione» concettuale, ma non compie il passo speculativo verso «un noumeno positivo». In altri termini: egli ammette, e per certi versi esige, «l'ordine metafisico *in generale*»; ma non conduce a una metafisica *definita*».

Ma in definitiva, secondo Maréchal, Kant accetta davvero quell'esigenza metacategoriale «d'assoluto» che contraddistingue la forma del nostro intelletto? La sua risposta è affermativa, almeno se si considera «l'illimitatezza totale» dell'appercezione. Occorre però notare (ancora) che il filosofo criticista non spinge l'indagine oltre le condizioni sotto le quali il fenomeno da

⁴³ Nel terzo *Cahier* si può già trovare questa linea argomentativa e con maggiori riferimenti, secondo la ricezione di Maréchal, alla teoria kantiana. Si rimanda alla sezione sull'unità della sensibilità e dell'intelletto nell'esperienza (Libro III) e in particolare alla parte sulla sintesi dell'intelletto (Capitolo II) dedicata alla *Deduzione trascendentale delle categorie*. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 149-170.

⁴⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 550-551 [pp. 477-478].

una parte rivela la sua «naturale relatività» e dall'altra mostra la «cosa in sé»; di conseguenza la risposta affermativa al quesito indica un'apertura e non già un percorso compiuto.

Risulta comunque chiaro che il fenomeno «non realizza» da solo la struttura logica «radicale della ragione» – né come dato/forma sensibile né come generica posizione di esistenza – e che, quindi, «la ragione *deve* cogliere il fenomeno» come elemento che è sia finito in sé, per quanto questo comporti analisi ulteriori, sia limitato dal non-fenomeno. In sostanza Kant stesso arriva a vedere nel fenomeno qualcosa di limitato, non autonomo e non essenziale. Il problema del kantismo si trova nel ritenere impraticabile quel sapere che fonda questa osservazione di finitezza e relatività.

Ciò che è risultato convincente per procedere oltre questo scacco, e colmare le lacune, è stata l'indagine proposta dal realismo in senso formale e dinamico; questo guadagno del *logos* è però sempre stato accolto con le dovute prudenze. Da un lato si è potuto notare che il riconoscimento del «limite come limite» – riconoscimento che è stato mostrato in diversi scorci prospettici – può ipoteticamente avvenire in modo bilaterale e, cioè, come scoperta del limite in sé, e della possibilità di superarlo, a partire dalla conoscenza delle realtà connesse al limite; dall'altro lato tuttavia, per quanto ci riguarda, siamo arrivati a riconoscere che un simile riconoscimento si dà unilateralmente, almeno in prima battuta, attraverso la tendenza a superare lo stesso limite ovvero nella formalità e nella finalità del soggetto.

In effetti Kant nega giustamente la possibilità di conoscere immediatamente l'«al di qua soggettivo» e l'«al di là noumenico», dal momento che si presupporrebbe o A) «un'intuizione diretta» o B) «un'idea innata»; egli tuttavia non compie una riflessione più approfondita su di un'altra possibilità. Si tratta appunto del caso in cui il limite viene conosciuto nella forma ma anche, e in prima battuta soprattutto, nel dinamismo: la «cosa in sé» come «limite assoluto», infatti, non è intuibile ma è non solo pensabile bensì pure conoscibile in virtù della proporzione metafisica; ciò però avviene attraverso quella tendenza intellettuale verso il reale che, alla fine, non può non portare verso l'assoluto «transfenomenico»⁴⁵.

In questa prospettiva di richiamo logico-ontologico, in sostanza, si riesce a fornire un senso compiuto al medesimo «atto trascendentale oggettivante». Quando riconosciamo attraverso l'*analogia* una finalità, assoluta, siamo portati oltre il limite, a ciò che in un certo senso 'genera' il limite ovvero alla «cosa in sé»; dunque, in prima istanza, questa è sicuramente da intendersi in modo negativo, cioè al modo kantiano, ma poi va recuperata nella sua positività; essa non può semplicemente consistere in un limite indeterminato – nell'ignoranza di ciò di cui il limite è appunto il limite – avulso da qualunque discorso sull'essenza e sul fondamento dell'essere.

Questa è la via del punto di partenza della «metafisica» e porta all'essenza logico-ontologica o, meglio, all'essere in quanto corrispondenza reale, metafisica, rispetto ai fenomeni; si approda così ai veri «noumeni», alle vere forme e all'ordine di quei «fini» che non solo sono «*in sé*» ma sono anche «*determinati quanto al loro contenuto*».

Settima proposizione: *L'assimilazione intellettuale dei dati, inseparabilmente accompagnata dalla loro introduzione nell'ordine assoluto della finalità, non è altro che l'affermazione, «atto trascendentale» o «forma oggettiva» del giudizio. L'affermazione ha dunque un valore metafisico*⁴⁶.

Nella misura in cui sono state accolte le conclusioni precedenti, questa proposizione risulterà un doveroso corollario. L'affermazione come esplicitazione del *logos* non può non comprendere i «caratteri di finalità» e se, da una parte, questi stessi caratteri possono dirsi «*indotti dall'esperienza*», contro ogni realismo esagerato, dall'altra parte vengono nondimeno

⁴⁵ Cfr. *ibi*, pp. 551-552 [pp. 478-479].

⁴⁶ *Ibi*, p. 553 [p. 480].

indicati come «indispensabili per la costituzione dell'oggetto» mentale, contro ogni nominalismo, attraverso «la deduzione».

La deduzione, come conseguenza della presenza dei primi principi, ci permette infatti di raccordare il principio universale e il particolare a partire dal confronto con il medesimo particolare. Nella «deduzione trascendentale della finalità», che si presenta come condizione essenziale della piena riflessione sulle strutture della conoscenza, emerge al contempo il connubio esplicito tra l'essere e il dato, «la deduzione trascendentale dell'affermazione». In sostanza «l'introduzione di un dato estrinseco» non può avere conseguenze solo di tipo fenomenico, almeno non se si vuole evitare il soggettivismo; il dato viene immanentizzato nella forma e nella finalità del soggetto e, nella misura in cui «realizza le condizioni necessarie e sufficienti dell'appercezione oggettiva», realizza al contempo e *analogamente* le «condizioni necessarie e sufficienti dell'appercezione metafisica».

Ciò introduce la proposizione successiva, che si presenta come un ideale sunto di ciò che Maréchal trova necessario ammettere per superare i rischi di deriva anti-realista del kantismo. In sostanza essa costituisce uno dei tentativi più diretti, e difficoltosi, di rimodulare l'orizzonte tomista incorporando alcune peculiarità del sistema critico di partenza.

Ottava proposizione: *Se la relazione dei dati al fine ultimo dell'intelligenza è una condizione 'a priori' intrinsecamente «costitutiva» di ogni oggetto del nostro pensiero, la conoscenza analogica dell'essere assoluto, come termine superiore e ineffabile di questa relazione, entra «implicitamente» nella nostra coscienza immediata di ogni oggetto in quanto oggetto. Ora, l'appartenenza necessaria all'oggetto necessario del pensiero è la suprema garanzia speculativa richiesta dalle filosofie critiche. Perciò concludiamo che, secondo i principi di queste filosofie, l'affermazione dell'essere trascendente, in quanto fine ultimo (e correlativamente in quanto causa prima), come pure il carattere di assoluto ontologico che di qui ricade sui dati contingenti stessi, non derivano soltanto da una necessità «oggettivo-pratica», ma prima di tutto da una necessità «oggettivo-speculativa» della ragione⁴⁷.*

Se tale proposizione afferma un finalismo intellettualista, non si deve pensare alla sua estremizzazione ma al contraltare speculativo del dogmatismo morale e del pragmatismo. In ogni oggetto di pensiero in quanto tale, per via *analogica*, si afferma «implicitamente l'Essere assoluto ed esplicitamente l'essere contingente».

L'autore appronta così una nota molto importante sull'equivalente metafisico dell'atto trascendentale della coscienza. La peculiare e proporzionata mozione esercitata dall'«Essere assoluto, in quanto Fine ultimo», nei confronti di ogni realtà creata – in questo caso in particolare rispetto all'assimilazione intellettuale – rappresenta il livello metafisico della «condizione suprema, logica e funzionale», dell'appercezione oggettiva in generale. In altri termini: per quanto l'Essere necessario non sia tra le condizioni considerate dalla critica in senso tradizionale, nel suo essere radice di ogni necessità e possibilità è ciò che risponde alla ricerca della fondazione ultima della «coscienza trascendentale», dell'«atto sintetico della coscienza trascendentale», dell'«atto trascendentale del giudizio» e quindi dell'«*io trascendentale*» in quanto «principio necessario della coscienza oggettiva».

In questo genere di riflessione analogica, naturalmente, si può sempre intravedere il tentativo di modulare in senso trascendentale moderno lo schema sotteso (per esempio) alla terza e alla quarta delle vie tomiste: dal contingente si giunge a ciò che non può non essere, per evitare di ridurre contraddittoriamente tutta la realtà alla contingenza, e nell'orizzonte di questa differenza ontologica si scopre una gradualità che spiega la somiglianza tra Causa ed effetti e la partecipazione di questi ultimi al loro fondamento trascendente⁴⁸.

⁴⁷ *Ibi*, p. 554 [pp. 480-481].

⁴⁸ Nella trattazione della sesta, della settima e della ottava proposizione troviamo quel secondo ed esteso momento, sempre all'interno di questo capitolo, in cui Maréchal porta a un certo livello di compimento lo snodo metafisico-trascendentale. Grazie a questo passaggio, per quanto concerne la presente sezione, possiamo

Questo è ciò che si dà in una metafisica dell'essere che si caratterizza come metafisica di trascendenza. Nel monismo idealista la questione del rapporto tra soggetto e oggetto è risolta in modo diverso: la differenza citata e la connessa analogia, in linea con quanto accade all'essere come sostanza e come atto, tendono ad essere messe in secondo piano; l'assoluto risulta essere (anche) una condizione prossima della conoscenza, dal momento che l'io si identifica o si 'confonde' «con il principio assoluto postulato dalla ragione». Si è consapevoli di essere di fronte a una sintesi semplificatoria, ma a grandi linee la prospettiva è questa: Fichte interpreta l'io o, meglio, l'Io come autoposizione assoluta e «dover-essere» autocoscienziale; Schelling lo vede come assoluta e fondamentale identità «dei due «divenire» opposti della natura e dello spirito»; Hegel lo traduce nell'«idea assoluta che eternamente si sviluppa» per «mezzo di sintesi logiche».

Prescindendo qui dalle pur rilevanti distinzioni, da questa sinossi tematica l'autore fa emergere con chiarezza un punto importante: l'idealismo sostiene con forza l'impossibilità logica, da parte del «principio assoluto», di raggiungere la (auto)coscienza «senza creare in sé un contenuto diverso», e quindi un'opposizione, che si tramuta in «oggetto» e «coscienza d'oggetto». Per questo motivo attraverso il nesso posizione-opposizione-sintesi si arriva a postulare un diverso concetto di contraddizione – dialettica e quindi non radicale – e ad elevare dinamicamente l'io imperfetto, e la sua relativa «necessità razionale», a livello dell'«assoluto divino».

Vi sono certamente dei punti di contatto tra la dottrina di Maréchal e questo genere di proposte. Queste prevedono che l'assoluto codificato come «io trascendentale», proprio in quanto “trascendentale”, non possa che essere «ordinato all'oggetto»; proprio per questo, tuttavia, tale assoluto si presenta al modo della «luce intellettuale», come «a priori» razionale e condizione della ragione. In questo senso non si esclude una circolarità virtuosa, poiché l'a priori rimanda inevitabilmente a un a posteriori e viceversa; vi è anzi una relazione reciproca,

chiudere il discorso riguardante i rilevanti passaggi (del *Cahier V*) in cui è possibile rintracciare – come soluzione dal punto di vista critico – una prova dell'esistenza di Dio. La linea argomentativa è abbastanza chiara e, ormai, nota: non può darsi alcun fenomeno senza unità, ma l'unità richiede una *ulteriorità* rispetto alla pura esperienza; in effetti questa necessità suggerisce giustamente a Kant l'esistenza di un'unità appercettiva ovvero di un principio formale, intrinseco al soggetto, senza il quale non si darebbe l'oggetto conosciuto. Occorre però portare fino in fondo questo rilievo speculativo o si rischia di attestarsi a una metafisica incompiuta. Si deve infatti riconoscere che l'oggetto mentale ha senso nella misura in cui è proporzionato all'oggetto reale e, quindi, a fronte di una *assolutezza*: se l'unità fosse data 'solo' dal soggetto non si avrebbe oggettività; si deve allora giungere a una realtà di riferimento e in seguito, sulla base di questo guadagno ontologico, comprendere che non ogni realtà è fondativa allo stesso modo e, cioè, che una realtà limitata non ha in se stessa la ragione della propria esistenza.

In definitiva si tratta di affrontare il problema del *noumeno positivo*, per passare da una sottesa metafisica generica a una consapevole metafisica *definita*, ovvero di capire che la relatività del condizionato non può essere giustificata se non dall'assolutezza dell'incondizionato e, quindi, dall'autentico Assoluto. Una simile analisi comporta indubbiamente il passaggio al realismo e oltrepassa il puro dettato kantiano: configura la ricerca del logos ed è strutturalmente connessa con la dottrina analogica. Alla luce di questa impostazione, d'altra parte, anche i concetti di fine e, naturalmente, di Fine ultimo vengono integrati nel campo speculativo e assumono quella oggettività e quel senso forte che non possono avere nel criticismo; l'affermazione oggettivante inoltre trova la sua dimensione adeguata, perché non è appiattita sul fenomeno: nel suo indicare esplicitamente l'essere contingente diventa rivelatrice della presenza dell'Essere assoluto. Nell'Essere necessario e trascendente il soggetto trova così quell'origine della sua esistenza, delle sue possibilità e della sua prima mozione intellettuale, che l'atto dell'io trascendentale non poteva fornire e che, anzi, richiedeva. J. Maréchal, *Passages*, cit., p. 371. Per avere una prospettiva su alcune ricezioni e modulazioni di simili argomentazioni da parte di pensatori affini si possono considerare le osservazioni di J. Javaux e di H. Jacobs. Cfr. J. Javaux, *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal*, in «Nouvelle revue théologique», 102 (1980), pp. 364-385; cfr. H. Jacobs, *La preuve de Dieu chez les maréchaliennes belges*, in *Au point de départ*, cit., pp. 305-322.

necessaria e derivante da un' *analogia* di fondo, che porta «l'assoluto trascendentale» a 'porre' l'oggetto⁴⁹.

L'errore specifico di tale prospettiva è da cercare in una certa interdipendenza tra soggetto e oggetto: è la tendenza più o meno anti-trascedente – per quanto anche in questo frangente vi siano indubbie differenze – circa la soluzione al problema del rapporto intelligenza-realtà; in sostanza è il rischio di configurazione panteistica e relativistica cui viene sottoposto il criticismo di partenza. Continuando con la sintesi, si devono poi muovere alcune osservazioni: A) «l'io trascendentale» possiede «proprietà di un assoluto», nel suo essere *a priori*; B) il trovarsi da parte dell'io di fronte a un altro assoluto, in un certo senso «indipendente» poiché non meno necessario, denuncia la implausibilità di una simile condizione; C) il risolvere questa implausibilità e il dualismo intelligenza essere attraverso un solo piano, più o meno, comporta il rischio di continuare ad ammettere due assoluti.

Rispetto alla proposta kantiana, la tesi degli idealisti è quindi giusta nella misura in cui 1) riconosce lo spirito, l'«unico assoluto», «all'origine delle cose» e quindi 2) nega una scissione insanabile tra «reale e pensiero»; sempre rispetto alla proposta kantiana, la tesi emergente dalle teorie più a rischio di panteismo è sbagliata nella misura in cui erge «a principio assolutamente primo lo spirito non nella sua perfetta attualità» ma come io/Io che è «funzione trascendentale suprema». L'errore da evitare consiste dunque nel pregiudizio per cui «un io trascendentale», caratterizzato da una certa assolutezza nel suo essere «funzione oggettiva», debba essere assoluto (e infinito) anche come «soggetto in sé»⁵⁰.

Secondo l'analisi di Maréchal, insomma, gli idealisti correggono in modo giusto e radicale Kant, per quanto concerne un aspetto del rapporto tra oggetto e soggetto, e tuttavia corrono il rischio di trasformare la capacità d'infinito «oggettivamente» assoluta – perché si estende alla totalità degli oggetti – di un ente spirituale «soggettivamente contingente e finito» in un soggetto-natura infinito. La conciliazione «di finito e infinito», che è indubbiamente da cercare ed è possibile solo in forza di un livello spirituale, si può dare in modo più cogente in una prospettiva di trascendenza, almeno nella misura in cui in questa si articola la proporzione metafisica dell'intelligenza e «la finalità naturale» della intellesione.

Infatti una tendenza propria di una natura spirituale, per quanto rimandi a una essenza contingente e finita, può essere 'infinita' e 'necessaria' nella sua capacità di oggettivazione. La semplicità dello spirito permette di trascendere intenzionalmente lo spazio e il tempo e, anzi, ogni limite; tutto ciò però non sarebbe in ultima istanza possibile se non vi fosse una realtà propriamente trascendente a fondamento di tutto; non solo l'ampiezza e la necessità di tale capacità devono essere proporzionate al suo «Fine ultimo», per quanto «l'essenza e l'esistenza» del soggetto siano limitate, ma proprio dal limite esistenziale emerge la necessità «di una *mozione naturale* proporzionata».

Certo, se si partisse dal giudizio (posizione e sintesi) in quanto perfezionamento dell'atto trascendentale e si sottolineasse la sua dimensione di 'esigenza' e 'presupposizione'

⁴⁹ Per quanto non si tratti ormai di una novità, rimarchiamo che Maréchal era consapevole della variazione di significato del concetto di *trascendentale* in Kant. Probabilmente non è riuscito a cogliere tutte le sfumature, ma ne ha parzialmente ricostruito la storia e ha avuto sicuramente modo di rilevare quella accezione che prevedeva un'originaria connessione con il trascendente. A questo proposito si può considerare l'analisi kantiana compiuta nel terzo *Cahier*, nella sezione generale circa la *Critica della Ragion pura* (Libro II) e, in particolare, nella parte dedicata al *metodo critico* (Capitolo III). Cfr. J. Maréchal, *PdM*, III, cit., pp. 109-124. Proprio per le ragioni intrinseche a una metafisica di trascendenza, che vuole superare il kantismo in forza dell'*analogia entis*, ci risulta difficile concordare in pieno con critici come B. Lakebrink, almeno nella misura in cui ci risulta improbabile associare Maréchal all'idealismo. Naturalmente non si tratta di una distanza epocale, dato che per alcuni versi l'idealismo viene considerato un superamento proficuo del kantismo, ma l'autore era comunque tornato a Kant proprio per proporre una diversa e più nettamente trascendente soluzione ad alcune questioni di fondo. Cfr. B. Lakebrink, *Hegel dialektische Ontologie und die thomistische Analytik*, Bachem, Cologne 1955, pp. 235-239.

⁵⁰ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 556-557 [pp. 482-483].

dell'assoluto – come abbiamo cercato di mostrare a più riprese – allora ci troveremmo a constatare che esso costituisce di rimando «l'inizio assoluto nell'ordine della priorità razionale». Tuttavia da questo tipo di analisi non conseguirebbe che tale atto sia un'ontologica «posizione di sé» assoluta o che comunque si identifichi con l'Assoluto vero e proprio.

Da una parte Kant ha colto una verità importante, ma ha opposto eccessivamente speculazione e finalità, e dall'altra parte l'idealismo ha in parte deformato quella verità cercando di salvarla da alcuni fraintendimenti. In effetti risultava abbastanza chiaro che, alla fine, un io «contingente e limitato» non poteva «costituire *da solo* il principio adeguato di una necessità oggettiva assoluta»; l'idealismo cerca di risolvere la questione mediante un io assoluto in dialettica con un non-io, sulla base della constatazione, per altro verso condivisibile anche dal realismo, secondo cui «l'assoluto della funzione» trascendentale richiede «caratteri assoluti» proporzionati nella 'linea' del soggetto.

In sintesi, secondo l'autore, l'esigenza razionale di un simile «assoluto *soggettivo*» non può essere soddisfatta dal kantismo, che pure la pone, e impone due tipologie di risposta, le quali – al netto di una grande semplificazione – possono essere così classificate: 1) il «panteismo idealista», antinomico e dialettico; 2) l'«intellettualismo finalista». Il tratto (maggiormente) in comune è costituito dal riconoscimento di uno «Spirito assoluto» come «origine e fine di tutto»; per converso la differenza tra le due soluzioni emerge dalla diversa considerazione analogica ovvero dalla collocazione di tale spirito *nell'immanenza* più o meno accentuata – che può prevedere anche un 'nulla' iniziale – piuttosto che *«nella trascendenza»*. Nel primo caso il soggetto trascendentale è funzione ma soprattutto è l'assoluto, ovvero è tale in quanto si identifica con la soggettività assoluta, mentre nel secondo è per un verso sostanza e per un altro *«funzione d'assoluto»*: è un «atto trascendentale» che deriva da un «Atto trascendente». In quello che è stato indicato come intellettualismo finalista, in definitiva, il soggetto è una realtà «dinamica e formale» in cui emergono la partecipazione e la mozione originate dallo «Spirito assoluto»⁵¹.

Nona proposizione: *Una critica della conoscenza non può portare al di là delle conclusioni formulate nell'ottava proposizione. Una volta stabilito – come è stato in precedenza – che l'atteggiamento di astensione o di negazione davanti alla realtà ontologica degli oggetti pensati sopprimerebbe la possibilità stessa del pensiero oggettivo, ogni problema critico ulteriore diventa non soltanto fittizio, ma impensabile, contraddittorio*⁵².

Come conclusione di questo tentativo di traduzione critico-trascendentale, Maréchal ritiene opportuno richiamarsi ancora al primo principio, il quale – come spiegato a più riprese – si configura sia come *identità* sia come *non contraddizione*; d'altra parte è indubbia la sua importanza per lo stesso impianto analogico⁵³. L'assunto di base contro la critica riduzionista è semplice: il realismo non può non prevalere. Il motivo? Ogni iper-critica si autonega similmente alla sofistica e allo scetticismo fine a se stesso. Certo, gli estremisti vedranno (anche) in questa sintesi un dogma, ma di fatto non possono negarla per il classico, e più volte ricordato, discorso logico-ontologico.

⁵¹ Cfr. *ibi*, pp. 557-558 [pp. 483-484].

⁵² *Ibi*, p. 558 [p. 484].

⁵³ Per ulteriori approfondimenti teoretici e per una sintesi finale in merito a questi argomenti rimandiamo alle conclusioni della ricerca. Può essere però opportuno segnalare già in questo ambito un riferimento interessante, che può risultare dialetticamente fruttuoso, circa il rapporto tra principio di identità e principio di non-contraddizione. Si tratta di Erich Przywara e, in particolare, della sua opera *Analogia entis. Metaphysik Urstruktur und All-rhythmus*, Johannes, Einsiedeln 1962; nello specifico questo autore riconosce la necessità e l'importanza del primo principio ma lo intende prevalentemente o esclusivamente come principio di non contraddizione e, sulla base di questo intendimento, critica il concetto articolato da Maréchal. In più passaggi, tuttavia, lo stesso Przywara sembra avvicinarsi all'orizzonte che abbiamo appena ricordato.

Proviamo a rimodulare brevemente qualche passo. Ogni enunciazione si impone per evidenza logica come attestazione di verità, contro la falsità, ovvero come *affermazione* – può essere esplicita o implicita, ma non può non darsi – e, tuttavia, questo non sembrerebbe sufficiente a stornare il dubbio secondo il quale le proposizioni sarebbero o potrebbero essere sempre e comunque *false* a prescindere; in sostanza la loro opposizione, esplicita o implicita, alla loro negazione non evidenzerebbe la necessità di un criterio discriminante.

Anzi, il fatto di sostenere che esse, in se stesse, possono essere sia vere sia false significa negare proprio un criterio di verità e, in ultima istanza, la verità stessa. La giustificazione di questa pretesa sarebbe da trovare in un'assunzione leggermente sbrigativa: la derivazione soggettiva della necessità insita nell'enunciazione (“le cose stanno così”) renderebbe la medesima necessità sempre e solo ipotetica, la ricondurrebbe alla sola «regola analitica», «*in subjecto*» (“a me le cose risultano stare così”), e le precluderebbe un fondamento nella «necessità assoluta *in objecto*» (“non si può dire che le cose stiano effettivamente così come mi risultano”). A questa considerazione negativa si può e si deve però opporre il fatto che il soggetto non può concepire, almeno non senza contraddizione, la possibilità logica di una negazione effettiva di quella struttura attuale di pensiero nella quale la possibilità di negazione viene concepita: non posso negare – e pretendere che ciò abbia senso – che sto effettivamente pensando alla negazione, se penso di negare qualcosa a cominciare (magari) dalla stessa negazione. In termini più precisi: non è possibile concepire in contraddittoriamente «*la negazione della legge stessa con la quale è oggettivamente concepita*» la stessa negazione.

La medesima negazione, infatti, implica non ‘solo’ per l’oggetto, negato, ma anche per sé «il principio analitico come norma assoluta del pensiero»: se nego qualcosa, 1) nego quella cosa e non un'altra, inoltre 2) sto negando e non affermando qualcosa; altrimenti sarebbe come negare tutto e niente. L'eventuale pretesa che l'applicazione di questa ‘regola’ possa «*essere pensata*» come erronea è dunque autocontraddittoria: sarebbe il modo della contraddittorietà dell'incontraddittorio – sostengo di stare pensando ciò che mi impedirebbe di pensare – ovvero l'accezione del «non-senso», tipicamente scettica, alla stregua di una dicitura *sì-e-no* (in contemporanea e per lo stesso aspetto).

Tali ipotesi autoconfutative sono per altro il contraltare della speranza riposta nelle teorie che sostengono la vera «*intuizione ontologica*». In questo caso la ricerca della verità porta a identificare un certo apparire virtuale e l'evidenza immediata ovvero a supporre un'evidenza non solo oggettiva ma anche ‘diretta’ e, in definitiva, al di là delle possibilità «dell'*affermazione*». Si avrebbe allora un'intuizione platonica che dovrebbe essere capace di mostrare da subito non solo «*che* i termini di un giudizio» rimandano all'identità del «*suppositum*» ma anche «*perché e in che modo*» tale «identità è necessaria»; vi si scorgono insomma sia la pretesa del “salto” del fenomeno – a favore di una conoscenza per forme già date ovvero per «*essenze direttamente penetrate*» – sia la trasformazione del «*desiderio naturale*» d'intuizione, insito nell'intuizione umana, in «*esigenza logica*» procedurale.

In entrambi i casi, secondo Maréchal, ci si trova di fronte a un arbitrio dal quale il realismo della metafisica di trascendenza e la connessa analogia dell'essere ci possono mettere al riparo. Le alternative al punto di partenza critico della metafisica dovrebbero risultare abbastanza chiaramente problematiche ovvero come contrari ugualmente infondabili. Da una parte, infatti, avremmo la critica assolutizzata e sublimata nel «relativismo assoluto», il quale capovolge il razionalismo e nega aprioricamente se stesso nella misura in cui nega ogni fondamento veritativo: se (penso che) tutto è relativo, allora deve esserlo anche questo pensiero; alla fine, però, non dovrò ammettere la possibilità dell'assoluto per affermare che la relatività è (necessariamente) relativa? Dall'altra parte avremmo quel dogmatismo metafisico che pretende una visione diretta del *logos* da parte dell'uomo a fronte del fatto che però non si dà una cognizione autentica – e uguale per tutti – e immediata; esso in definitiva non tiene

adeguatamente conto dell'uguaglianza e della differenza logico-ontologiche ovvero dell'*analogicità* dei piani reali e ideali dell'essere⁵⁴.

⁵⁴ Cfr. J. Maréchal, *PdM*, V, cit., pp. 559-560 [pp. 485-486].

Conclusioni

La metafisica, la verità e l'analogia. Quadro generale

Il percorso teoretico che è stato delineato mirava ad approfondire il rapporto essere-verità ma, al contempo, ha dovuto attraversare molte altre grandi questioni; a queste si è cercato di fornire qualche risposta per delineare un quadro coerente e togliere i fronti di dubbio più immediati. Naturalmente non si ha la pretesa di aver risposto a tutti i quesiti importanti; comunque si è cercato di fornire gli strumenti speculativi opportuni per estendere l'indagine filosofica anche in ambiti meno frequentati.

L'esempio più chiaro è costituito sicuramente dall'*analogia*. D'altra parte questo tema è l'elemento portante ed è stato sviluppato fin dall'inizio; se considerato in se stesso, tuttavia, il medesimo tema è lontano dall'essere stato esaurito. Per questa occorrenza argomentativa ancora più che per altre, di volta in volta considerate, si deve anzi riconoscere che la ricchezza intrinseca dell'oggetto della ricerca, anche dopo secoli di riflessione, rende impensabile una sua chiusura definitiva. Comunque dovrebbe risultare abbastanza chiaro che questo equivale non a una negazione dei guadagni che sono stati conseguiti, grazie all'analisi della dottrina di Maréchal, bensì alla consapevolezza degli inevitabili limiti di questo lavoro.

Ma allora, proprio guardando all'analogia, sorgono legittimamente alcune domande: che cosa si è ricavato in merito al fine cui era rivolto l'impianto argomentativo? quali sono gli elementi ulteriormente sviluppabili? quanto di tutto questo rientra e quanto invece esula dallo stretto dettato dell'autore? Anche a questo proposito ci siamo confrontati spesso con autori e critici. Si pensi ad esempio a Moretto e, soprattutto, a Melchiorre.

In merito all'ultima problematica, di carattere sia contenutistico sia metodologico, occorre mettere subito in luce un'osservazione ovvero tornare a specificare che Maréchal stesso aveva ipotizzato uno sviluppo ulteriore, che non era poi stato possibile attuare, rispetto ai risultati raggiunti. Da parte nostra si è appunto cercato di raccogliere questa progettualità; si è attuato un tentativo di esplicitare i fattori non pienamente delineati e di rigorizzare il frutto di una parte del suo lavoro – in quanto ritenuto importante e proficuo per il rapporto in esame – andando così oltre gli elementi ricavabili dalle singole riflessioni.

Quanto alle altre due questioni si può riassumere quello che si è cercato di dimostrare in affermazioni concatenate. La possibilità di un'affermazione o, meglio, la possibilità di una conoscenza oggettiva si può dare solo in forza di una connessione tra il reale e la mente; questa connessione comporta una qualche adeguazione sottesa all'unità intenzionale; non potrebbero darsi A) una idealità, almeno non una idealità vera, e quindi B) una connessione trascendentale con la concretezza, se queste dimensioni non si costituissero come proporzionate alla vera realtà. Al di fuori di un orizzonte analogico forte, in cui l'essere ideale e l'essere reale si possono connotare secondo un'autentica proporzione, non ha dunque senso parlare di un rapporto tra essere e verità e, anzi, non avrebbe senso il pensiero in generale; se non si riconoscesse l'analogia come *analogia dell'essere*, infatti, non si potrebbe arrivare a sostenere in modo razionale alcuna proporzione attinente al reale in sé; questo però comporta una comprensione dell'autentica natura dell'analogia. In altri termini: se si sbagliasse a comprendere il valore dell'asserto analogico, nei suoi diversi livelli, verrebbe parimenti frainteso il valore dell'asserto veritativo.

Pertanto è stato necessario ma non sufficiente individuare da subito l'esistenza della dimensione analogica per risolvere la questione logico-ontologica. In effetti Maréchal dà alcuni aspetti della questione sostanzialmente per scontati e questo ci ha portato a implementare la linea argomentativa non solo per esplorare nuove possibilità ma anche,

previamente, per chiarire e spiegare i termini. D'altra parte i rilievi speculativi possibili, come sottolineato in precedenza, sono quasi illimitati; abbiamo cercato di esplicitare e sviluppare, in ogni occasione opportuna, la strutturale connessione e la essenziale differenza tra analogia di attribuzione o proporzione analogia di proporzionalità, ma non abbiamo potuto approfondire ogni risvolto.

In sostanza abbiamo mostrato le ragioni e le implicazioni dei due diversi statuti analogici: l'*attribuzione/proporzione* dice di un riferimento ad un termine, l'analogato principale, in forza del quale uno o più altri termini si possono indicare come simili (e dissimili) sia rispetto alla realtà di rimando sia tra di loro; la *proporzionalità* prevede invece (almeno) quattro termini e dice dell'identità che si può riscontrare tra alcuni rapporti che legano tra loro due (o più) coppie di termini. Un aspetto che non è stato del tutto enucleato da Maréchal ma che si è cercato di volta in volta di far emergere, e che è sicuramente passibile di ulteriore sviluppo inquisitivo, consiste nel fatto che sia nella proporzione sia nella proporzionalità si possono trovare diversi livelli; in linea di massima, per rimanere alle indicazioni generali citate, l'analogia attributiva connota qualcosa di intrinseco in modo approssimato e l'analogia proporzionalistica qualcosa di estrinseco in modo preciso ma, in entrambi i casi, si possono considerare diversi aspetti o, meglio, diversi gradi di intrinsecità e di precisione, dei fattori considerati, rispetto agli enti presi in esame. In definitiva si tratta di una osservazione quasi analitica: la ricerca del *logos* sotteso al discorso e al pensiero non può che connotarsi come ricerca logica e, soprattutto, metafisica; considerare la similarità (e la dissimilarità) di due realtà come pure l'identità di due rapporti, ovvero sfruttare l'orizzonte analogico sia in senso proporzionale sia in senso proporzionalistico, ci permette di tracciare delle risposte ma implica riflessioni diverse a seconda che ci si concentri su di un fronte sostanziale piuttosto che su di uno accidentale.

Infatti quando si è parlato – per rifarsi a casi metafisici esemplari – di essere reale ed essere ideale, forma e materia, essenza ed esistenza, si è sempre fatto risolutivo riferimento all'analogia e, tuttavia, sono stati individuati sia le positività sia i limiti delle predicazioni analogiche. Anzi, è stata sempre sottolineata la necessità sia di considerare la proporzionalità, per inquadrare il problema, sia di passare da questa all'attribuzione proprio per il maggiore livello di pertinenza all'essere in sé cui può giungere quest'ultima. Prendiamo proprio il caso più chiaro: l'*essere*. Rimandiamo a riflessioni successive alcuni aspetti e passaggi importanti del problema; per il momento sia sufficiente osservare che l'essere e Dio si danno in prima battuta nella proporzionalità ovvero possono comparire come termini in relazioni ad altri, attraverso una corrispondenza, ma sempre sullo stesso piano degli altri termini; per la proporzione, invece, è richiesto un ulteriore sviluppo speculativo e questo ci porta a scoprire che l'essere e Dio possono coincidere e che, in sostanza, si identificano nel termine di riferimento per ogni attribuzione d'essere.

Questo ha un'importanza fondamentale nell'ottica dell'individuazione e della spiegazione del fondamentale nesso tra analogia e partecipazione. I due elementi sono strettamente legati: l'analogia può essere presentata come l'articolazione logica della metafisica sottesa ovvero della partecipazione – in quanto dimensione ontologica – e, insieme, fanno trasparire e portano a considerare l'altrettanto fondamentale questione della differenza ontologica. Senza approfondire subito la conclusione su questo punto, prima della quale risulta opportuno richiamare altri elementi essenziali, dobbiamo certamente far rilevare che è decisamente diverso parlare di partecipazione di un effetto a una causa nell'ordine del divenire rispetto al parlare di partecipazione dell'effetto alla causa nell'ordine dell'essere.

Per quanto ho rilevato circa la posizione di Maréchal, condividendola nel suo nucleo portante, essa in sintesi sembra indicare che 1) quando ci si riferisce alla proporzione in ambito metafisico il riferimento va eminentemente all'analogia di attribuzione-proporzione (intrinseca) e che, per questo, 2) occorre indubbiamente levare precise obiezioni a Kant e alla

sua lettura “ristretta” dell’analogia in quanto (solo) analogia di proporzionalità. Anche questo punto verrà ripreso e articolato in seguito, ma possiamo subito tenere presenti due punti: 1) una certa considerazione dell’analogia come attribuzione-proporzione, per quanto autosufficiente, non solo non è avulsa ma può essere fatta trasparire attraverso la correlativa considerazione dell’analogia come proporzionalità, in modo vagamente simile a ciò che accade tra la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi*; 2) l’errore di fondo di Kant può essere ricondotto per l’appunto alla impropria e, anzi, contraddittoria “riduzione” della componente analogica più che al fatto di aver tentato la via della proporzionalità.

Uno dei principali intenti speculativi di Maréchal, infatti, è di mostrare come si possa partire dalla critica trascendentale (nella declinazione di Kant), reinterpretarla e arrivare al riconoscimento della trascendenza (nella declinazione di Tommaso d’Aquino) – magari non in modo del tutto lineare – valendosi proprio del concetto e delle differenti accezioni della stessa analogia; Kant non sbaglia certo nel riconoscere un qualche valore alla dimensione analogica, bensì nel relegare la proporzione d’essere alla proporzionalità e quindi nel negare la profonda realtà metafisica della attribuzione e della partecipazione. Queste ultime possono essere riprese e ripensate a partire dalla dottrina tomista. Ma che cosa sostiene a questo proposito tale dottrina? Si danno eventuali varianti?

Per un maggiore approfondimento di questo aspetto rimandiamo ancora alle riflessioni successive. Per il momento comunque è possibile affermare almeno che, nel complesso, tendono a emergere gli importanti aspetti citati: da una parte la “proporzionalità” in sé non è irrilevante e ha la sua funzione ma, dall’altra parte, diventa erronea quando viene disgiunta in modo esplicito o implicito dalla “attribuzione” d’essere. La disgiunzione della proporzione metafisica dalla epistemologia filosofica, che è stata più volte denunciata e criticata all’interno di questa ricerca, si rivela un’opzione impropria e, anzi, autocontraddittoria.

Una simile conclusione potrebbe apparire eccessiva. Tuttavia si deve considerare che questo oblio dell’ontologia preclude quella che si potrebbe definire una corretta lettura della realtà. In una riduzione a-metafisica o anche anti-metafisica, infatti, viene a mancare una *recta ratio*, un’autentica dimensione della ragione, almeno nella misura in cui il reale stesso viene di fatto privato della sua intrinseca connotazione logico-ontologica. In termini ‘critici’: tale disgiunzione porta a negare la scientificità di ogni concezione dell’in sé e della totalità; nello stesso tempo, proprio nel Kant che si interroga sull’*incondizionato* – forse non senza qualche difficoltà – si palesa un’intenzione speculativa ben diversa. Maréchal evidenzia che una simile tipologia di ricerca, che alla fine è ricerca dell’assoluto e dell’infinito, non solo non può negare l’analogia d’essere ma anzi la presuppone¹.

Ora non ci soffermeremo sulla distinzione tra una posizione a-metafisica e una anti-metafisica, per quanto la differenza non sia affatto secondaria, e non ci sbilanceremo sulla esattezza della ricostruzione della storia della filosofia tentata da Maréchal. Naturalmente non riteniamo l’analisi storico-teoretica dell’autore fallace ma non possiamo escludere che, per

¹ In merito alla questione della metafisica in Kant si possono trovare non pochi testi. A titolo esemplificativo possiamo ricordarne alcuni: G. Rossi, *Il problema dell’esistenza di Dio nelle varie fasi del pensiero kantiano*, Vita e Pensiero, Milano 1924; C. C. J. Webb, *Kant’s Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1926; P. Carabellese, *La filosofia di Kant*, I, *L’idea teologica*, Vallecchi, Firenze 1927; F. E. England, *Kant’s Conception of God*, Allen & Unwin, London 1929; P. Martinetti, *La religione secondo Kant*, in AA. VV. *Religione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino 1942, pp. 73-95; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn 1929; 5^a ed., Klostermann, Frankfurt a.M. 1991; tr. it. V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, 7^a ed., Laterza, Roma-Bari 2015; I. Mancini, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975; H. J. De Vleeschauwer, *L’evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Bari 1976; V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991; Traversa G., *L’unità che lega uno ai molti. La Darstellung in Kant*, Japadre, L’Aquila-Roma 1991; B. Mondin, *Kant: decostruzione della metafisica teoretica e costruzione della metafisica pratica*, in id., *Storia della metafisica*, 3 voll., ESD, Bologna 1998, III, pp. 292-354; G. Riconda, *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 2011; V. Melchiorre, *Il nome impossibile*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

esempio, l'interpretazione del criticismo non sia esattamente kantiana; questa ha però una sua discreta efficacia. Comunque dobbiamo notare che in questa si evidenzia un fattore dirimente: la stessa condizionatezza, che prende il posto della classica "finitezza", spinge l'uomo a oltrepassare idealmente il limite per spiegare il limite stesso. Si vuole sostenere proprio la possibilità di una simile forma di conoscenza quando si afferma che essa non può che essere legata all'esistenza di una *proporzione* ontologica tra condizionato e incondizionato. In questa prospettiva la *proporzionalità*, nella valenza di rapporto-di-rapporti, può rappresentare sia una connotazione immediata dell'analogia, una verità da cui è necessario partire o che è opportuno considerare in prima battuta, sia il rimando a una connotazione ulteriore, alla necessità di una *partecipazione* metafisica ovvero di una condizione di possibilità trascendentale e trascendente: è sempre nel rapporto tra essere ed essere e, più in profondità, nel rapporto tra *essere* ed *Essere* che ogni relazione trova la sua ragione.

Vi sono comunque diversi e stratificati temi che intersecano questo discorso centrale e che hanno permesso di svilupparlo. Alcuni di questi, quindi, meritano un minimo di considerazioni conclusive, le quali diventano integrative rispetto al compimento della riflessione sull'analogia della verità e dell'essere.

A priori e a posteriori. Logica e ontologia

Il rapporto tra *a priori* e *a posteriori* è strettamente legato all'orizzonte analogico e, data questa base, il tentativo di determinarlo all'interno dei diversi ambiti rappresenta un passaggio obbligato a livello teoretico. Il rigore con cui sono state determinate le condizioni di possibilità di una circolarità *virtuosa* tra i due fattori costituisce sicuramente un punto di forza della ricerca di Maréchal. Certo, anche questo tema appare vasto già per come è presentato, ma si può pure ipotizzare che i concetti e il metodo sfruttati dall'autore siano fecondi di ulteriori sviluppi. Forse si può discutere su quanto la tematica sia stata approfondita nei suoi diversi risvolti ma, nel complesso, è difficile negare la razionalità e il rigore che emergono dal tipo di analisi proposta dall'autore.

Potrebbe sembrare un riconoscimento eccessivo a fronte di alcuni passaggi rilevanti non immediatamente fruibili e di taluni elementi importanti dati per (molto) noti. Tuttavia l'impianto che è stato seguito e che, nella sua linearità, è messo in risalto in questa ricerca, è risultato efficace; trattando in sequenza temi essenziali della *Critica della Ragion pura* e della *Critica della Ragion pratica*, infatti, Maréchal ha considerato nelle occorrenze fondamentali la questione dell'*a priori* e dell'*a posteriori*, sia a livello logico sia a livello ontologico, e ha mostrato come è possibile superare il rischio del relativismo e del riduzionismo della teoria kantiana.

Il problema di fondo è abbastanza comprensibile. Kant riconosce valore universale e necessario a determinati elementi della conoscenza, che risultano in diversa misura apriorici, ma nega loro un valore reale ovvero dichiara il reale in sé pensabile (noumeno) ma non intellettivamente conoscibile; con questo egli opera una tendenziale chiusura nei confronti della conoscibilità dell'essenza. Naturalmente questa prudenza eccessiva si traduce in una diffidenza nei confronti della metafisica come scienza dell'essere e, alla fine, rende problematico sostenere l'oggettività della conoscenza. Il tentativo portato avanti in particolare ne *Il punto di partenza della metafisica* consiste, da una parte, nel conservare le importanti conquiste kantiane in merito alla soggettività ovvero al ruolo attivo del soggetto e, dall'altra parte, nel mostrare l'impraticabilità dell'ammissione di una disgiunzione tra realtà e pensiero sia per quanto concerne l'*a posteriori*, inteso come autentica esperienza realizzata, sia per l'*a priori* inteso come vera struttura originaria.

La discussione in merito alla correttezza o meno nell'interpretazione del dettato kantiano può essere ben comprensibile, ma l'individuazione di un punto debole effettivo della teoria, da sanare speculativamente, è meno discutibile. Concediamo che, ove non si riconoscesse nemmeno una aprioricità logica, il discorso in merito al recupero del piano ontologico avrebbe poco senso; tuttavia, in un caso simile, ci si troverebbe in una situazione non meno problematica: il pieno relativismo. In prima battuta, certo, l'intrinseca contraddizione potrebbe non manifestarsi; d'altra parte, in una prima istanza, si potrebbe ritenere sostenibile persino la negazione di una verità autentica e, cioè, della verità *reale*. Il problema si porrebbe nel momento in cui si volesse motivare l'assolutezza di questa posizione: occorrerebbe ancorarla alla realtà. Ove invece si riconoscesse l'apriorità prima richiamata, allora saremmo inevitabilmente costretti a confrontarci con la sottesa insensatezza di un apparato teorico che indicasse l'*a priori* come 'avulso' dalla realtà.

Proprio in questo solco si inserisce la prima articolazione dell'analogia che abbiamo cercato di considerare. Anzi, questa notazione comporta da subito e inevitabilmente una conseguenza abbastanza discriminante: una filosofia che non affrontasse questo snodo sarebbe da considerarsi strutturalmente incompleta se non costituzionalmente erronea. Maréchal si dimostra consapevole di ciò e, per quanto non approfondisca sempre con la stessa attenzione il tema nelle varie occorrenze, pone in diverse sfumature una riflessione sempre necessaria, quella che abbiamo cercato di esplicitare e rigorizzare. Quale? Nella misura in cui si pretende che in qualche misura il pensiero sia *pensiero della realtà* – e che la considerazione non sia limitata alla componente *a posteriori* – ovvero nella misura in cui si pretende di affermare una verità allora, nella stessa misura, si deve riconoscere che il medesimo pensiero è non solo collegato ma anche proporzionato alla medesima realtà.

In alcuni frangenti Maréchal tenta pure richiami di carattere più metaforico, meno legati in modo diretto all'analogia di attribuzione/proporzione, ma fornisce meno elementi per proseguire anche in autonomia il ragionamento; la distinzione tra *a priori* e *a posteriori* è più difficile e sfumata e occorre molta attenzione. D'altra parte già nella dimensione analogica prima presentata, quella tra essere reale ed essere ideale, è bene cercare di capire fino in fondo la proporzione citata per non distorcerla e, ad esempio, ridurla ad un rapporto matematico; si intende sostenere che l'ordine ideale, per quanto privo della molteplicità di piani reali, è intenzionalità della realtà e rispecchia comunque l'ordine reale e le sue intrinseche proporzioni. Questa è la condizione inaggirabile per arrivare a sostenere sia una dimensione trascendentale forte sia l'accesso al *logos* e alle sue profondità metafisiche.

Per portare a compimento questo percorso, però, la questione deve essere declinata in modo ulteriore, perché il livello ontologico di cui si tenta il recupero comporta una più profonda dimensione analogica: è la dimensione interna all'essere reale e alle sue distinzioni principali. Sia l'*a priori* sia l'*a posteriori* vanno dunque ripensati nell'ottica delle cause e dei principi metafisici.

La materialità tra spazialità e tempo

La scelta di far partire dalla materialità e dalla sensibilità la vera e propria indagine per mostrare la realtà del legame tra soggetto e oggetto o, se si vuole, tra pensante e pensabile, è abbastanza classica ma riserva alcune peculiarità. Innanzitutto Maréchal fa capire che la materia deve essere riconsiderata all'interno della dimensione causale metafisica ovvero nella prospettiva delle tradizionali cause interne; senza aggancio alla teoria del sinolo e senza la stretta connessione alla forma, però, questo recupero della causalità materiale non sarebbe ultimamente giustificabile. Questa impostazione può risolvere tutte le domande sui vari aspetti della materia?

Naturalmente non è così. Tuttavia questo tipo di indagine riesce a superare i limiti delle altre scienze o, meglio, permette di giustificare e di capire l'esistenza dell'elemento materiale. In definitiva si perviene a una considerazione che riconosce una certa importanza a questo fattore ma nega ogni riduzionismo in tal senso; ci troviamo in un fronte anti-materialistico che – per esempio – non definisce nel dettaglio lo spazio e il tempo ma, almeno, ne tratteggia la costituzione metafisica e impedisce che vengano fatti assurgere a totalità del reale. In questo possiamo già notare una implicita considerazione di caratura analogica che definisce alcuni aspetti dell'a priori e dell'a posteriori rispetto all'essere reale. Infatti si fa emergere da subito il fatto che la materia è realtà e importante base esperienziale; tuttavia si fa pure notare che non ogni aspetto del reale sembra descrivibile in termini di materialità e che quindi, dal momento che la materia non connota tutta la realtà, questa non può essere considerata come l'essenza autentica dell'ente e ancora meno può essere indicata come il fondamento. La importanza della materialità in ordine alle condizioni di conoscenza non è dunque in discussione ma risulta limitata rispetto ad altri fattori e pone la questione della forma.

Comunque non è solo la forma a indicare un problema, di cui dovremo subito parlare, perché nella misura in cui si cerca di considerare la vera natura del reale, per spiegare le condizioni di possibilità della conoscenza, la materia pone già una questione dirimente: è finita o infinita? può possedere entrambi i caratteri? Si è detto che non costituisce la totalità; come si colloca rispetto al resto della realtà? Le risposte cui si giunge, in effetti, vedono nella materialità non l'Infinito, ovvero l'infinito sostanziale, ma un infinito che si dà in modo finito. Che cosa significa?

Abbiamo accennato alla spazio-temporalità, non pienamente risolta, e adesso abbiamo evidenziato il problema maggiore. Maréchal tenta una soluzione sia in generale sia in riferimento specifico alle antinomie kantiane distinguendo tra l'infinità che può essere propria della materia e la vera infinità. Anche per questo ultimo riferimento rimandiamo a un passaggio successivo; il tema della natura della materialità non dovrebbe comunque risultare ignoto e non dovrebbe sorprendere che venga legato al tema dell'infinità di tipo matematico: la materia in definitiva può essere effettivamente definita infinita ma solo nel senso potenziale e quantitativo, mentre in atto è sempre e solo finita.

La materia e la forma

La questione della forma è connessa alla precedente ma è anche più complessa e Maréchal la affronta lungo tutta la sua riflessione. D'altra parte, nel confronto con la critica kantiana, uno dei punti più delicati è stato individuato proprio nel valore da riconoscere alla formalità: se Kant non pone dubbi circa lo statuto logico della forma, tendenzialmente nega la sua valenza ontologica; questo viene però a configurare una contraddizione che si staglia con forza in un orizzonte realista come quello tomista. Può un fattore di verità essere privo di un legame riconoscibile con il reale?

Si deve tornare a parlare, a tal proposito, del problematico formalismo kantiano. Se da una parte la forma viene riconosciuta e opportunamente inserita in un conteso dinamico, dall'altra parte rischia di essere privata di fondamento; la soluzione offerta da Maréchal si articola passando appunto dal rapporto tra materia e forma.

Adesso ci limiteremo al caso della sfera dell'immanenza più vicino all'esperienza quotidiana. Possiamo figurarci un soggetto umano e un oggetto sensibile separato dal soggetto: sono due enti palesemente diversi sotto molti aspetti ma, in quanto esistenti e ritenuti "intelligibili" o "conoscibili", devono assomigliarsi almeno per alcuni dei principi dell'essere, i quali si configurano anche come cause della conoscenza. Sia nel soggetto sia nell'oggetto si possono riscontrare entrambe le causalità interne, infatti vi è un percepibile

principio materiale e uno principio formale deducibile; i sensi possono attestare al soggetto la materia, sia quella dell'oggetto esterno sia quella dello stesso soggetto, ma in entrambi i casi è anche possibile rilevare un ordine e una permanenza che esulano dalla materialità come tale. Nello specifico *kantiano* si tratterebbe della molteplicità della concretezza spazio-temporale e dell'unità determinante e "sostanziale"; entrambe hanno un grande rilievo ma l'ultima, come è noto, è solo pensabile ovvero non è conoscibile e rappresenta il 'luogo' che marca l'eccedenza tra la ragione e l'intelletto.

Le basi che Maréchal indica per evitare il pericolo della caduta nello scetticismo, che è parzialmente implicito in una simile impostazione, sono naturalmente di natura metafisica. Per quanto la materia e la forma di un ente possano differenziarsi dalla materia e dalla forma dell'altro, infatti, vi devono essere proporzionalità e proporzione; altrimenti sarebbe difficile parlare nei diversi casi di materia e di forma ovvero di quelle caratteristiche che contraddistinguono la materia e la forma. In sostanza si devono sempre dare alcuni fattori: A) si deve ammettere una precisa corrispondenza reciproca, secondo la quale la materia dell'oggetto deve stare alla sua forma come la materia del soggetto deve stare alla sua forma; B) si deve ammettere una precisa corrispondenza all'ordine metafisico e al suo fondamento. Perché non potrebbero darsi casi contrari?

Una possibile risposta ci viene ampliando l'argomento appena ricordato e riconoscendo come poco accettabili alcune conseguenze di una negazione delle indicazioni precedenti. In sintesi: se non vi fosse "proporzionalità", difficilmente si potrebbe parlare di uno stesso rapporto, pur nell'alterità delle situazioni, perché sarebbero casi senza un comune denominatore; se non vi fosse "attribuzione" o "proporzione" non si potrebbe sostenere che si tratti degli stessi elementi strutturali, pur nell'alterità delle due realtà, perché nella loro diversità indicherebbero banalmente aspetti diversi. La forma del soggetto deve essere nello stesso ordine della forma dell'oggetto e, nello stesso tempo, deve esserlo in modo diverso, perché entrambe si danno in un rapporto corrispondente con la materia ma sono forme in proporzione (diversa) ovvero si trovano in un diverso rapporto a una forma suprema di riferimento. Una volta acquisiti simili argomenti, si può concludere che sussiste una relazione logico-ontologica di base e che questa non può non trasporsi nel pensiero. Se al processo di intellesione si riconosce il valore di operazione più propria e caratteristica della soggettività – e questo vale anche per Kant – allora tale azione non può che seguire direttamente dall'essere dello stesso soggetto e corrispondere, a sua volta, al rapporto materia-forma.

Certo, ci si potrebbe chiedere se sia possibile anche una materia prima di riferimento, oltre a una prima forma, per un motivo simile a quello indicato nel campo formale. Una tale questione in effetti ci aiuta a chiarire meglio la differenza tra la proporzionalità e la proporzione: mentre ha senso dire che la materia di un ente sta alla forma di quello stesso ente esattamente come la materia di un altro ente sta alla forma di quello stesso (altro) ente, non si può da questo dedurre che vi sia una materia di riferimento al modo in cui vi è una forma di riferimento. Perché?

Il motivo non dovrebbe essere incomprensibile, almeno nella misura in cui non si abbraccia il materialismo. Innanzitutto si deve considerare che sia la materia sia la forma sono cause reali dell'ente, ma non sono cose bensì cause interne della *res* considerata; acquisito ciò, si deve riflettere sul fatto che possono non essere cause allo stesso livello. Se negli enti sinolici sono necessarie entrambe, non è detto che siano necessarie entrambe in senso assoluto; in effetti esse sono cause (interne) in modo diverso e non è assurdo che una realtà possa 'richiedere' una e non l'altra. Il punto dirimente della questione consiste nel fatto che la forma è causa della determinazione e della intelligibilità, indica l'attualità e quindi l'essere dell'ente, mentre la materia dice della mutabilità quantitativa e spazio-temporale dello stesso ente; in una gerarchia dell'essere è quindi sensato ed anzi necessario che vi sia una prima

forma ma non una prima materia. La materia prima potrà semmai indicare la materia nel suo insieme come potenzialità di cambiamento.

Proviamo adesso a tornare al punto di partenza critico, ma con questa diversa prospettiva. La conoscenza umana è caratterizzata dalla molteplicità sensibile e dalla unità intellettuale e, anzi, deve esserlo; ciò però non solo non impedisce una conoscenza valida e scientifica dell'essenza dell'ente, per quanto imperfetta e indiretta, ma la richiede in modo essenziale. In termini più kantiani: se si afferma come possibile la conoscenza del fenomeno si deve analogamente affermare la possibilità di conoscenza del noumeno che ne è alla base e rappresenta la "realtà" più della fenomenicità; il molteplice è diverso dall'uno ma non può sussistere senza di esso – mentre non vale la prospettiva inversa – e, per questo, se non si può dare un identico processo di comprensione per entrambi, allo stesso tempo non si possono nemmeno immaginare due percorsi avulsi l'uno dall'altro.

A proposito di questo, ma non solo, abbiamo cercato di essere più consapevoli, rispetto allo stesso Maréchal, del fatto che una ricerca di questo tipo necessita di una disamina di specifiche aree lessicali e concettuali; infatti la terminologia o, meglio, la valenza e il significato di alcuni concetti di sicuro non semplificano questo lavoro di convergenza tra critica e ontologia. Possiamo però provare a indicare già da ora, per sommi capi, alcune condizioni generali.

In prima battuta consideriamo la distinzione tra realtà e idea; in termini classici questa è anche indicata come distinzione tra essere reale ed essere ideale. A questo livello si può sostituire al concetto/termine "essere" sia quello di "essenza" sia quello di "forma" sia quello di "sostanza". Questo naturalmente non significa che non vi siano differenze. Ad esempio la "essenza" e la "forma" possono indicare la realtà e l'idea (anche) a prescindere, rispettivamente, dall'esistenza attuale e dalla eventuale componente materiale. Come si capirà in seguito, tuttavia, su altri e decisivi fronti l'essenza risulta avvicinata alla materia e la forma all'esistenza.

Ove invece la realtà considerata consistesse solo nella forma, allora essenza e forma coinciderebbero sia per quanto concerne la concretezza sia per l'astrazione. Nel caso si impiegasse "sostanza", inoltre, si dovrebbe considerare l'ente sia reale sia ideale in tutti i suoi aspetti; si potrebbe tradurre la distinzione reale-ideale pure nelle locuzioni "sostanza prima" e "sostanza seconda". Riprenderemo più avanti il discorso sulla sostanza, ma già in questa osservazione si può capire che vale un principio importante, sotteso al tradizionale modo di intendere la coppia iniziale, ovvero la priorità dell'essere reale; come è noto – al netto di molti discorsi specifici che si potrebbero fare a riguardo – non tutti gli orientamenti filosofici riconoscono ciò e assegnano una netta priorità all'essere (essenza/forma) ideale.

Quando poi si considera la distinzione tra forma e materia la questione entra nel merito dell'essere reale. In definitiva se l'ente ovvero la sostanza cui ci si riferisce è un sinolo, allora l'essenza comprende sia i caratteri della forma sia i caratteri della materia; tuttavia l'essenza di per sé si identifica principalmente se non esclusivamente con la forma, nella quale si trova l'atto d'essere e cioè l'essere che viene poi trasmesso al composto. Questo diventa più evidente nel caso ricordato anche prima; in questo sono ricomprese quelle forme che sono aprioricamente separate dalla materia (gli angeli della tradizione) e Dio, il quale esclude intrinsecamente la materialità in quanto potenzialità.

La stessa connotazione di Dio come Forma e Sostanza è quindi legittima nella misura in cui si discosta dalla normale predicazione, intendendo con normale la predicazione che vede la forma come costitutiva della sostanza sinolica e (quindi) in unità con la materia. Riprenderemo più avanti anche questo discorso sulla sostanza, ma come notazione conclusiva – sempre al netto di molti altri possibili discorsi – occorre riconoscere che in questo caso vi è una verità sottesa che non tutte le teorie riconoscono: la sostanza ha la *priorità* sulla relazione. Risulta pacifico che, al variare di una simile considerazione basilare, possa conseguire un

diverso rapporto tra forma e materia; in questo caso tuttavia sorgerebbe la difficoltà logica di spiegare la relazione a prescindere dai relati.

La naturale prosecuzione di un simile discorso, ci porta a considerare i nessi con alcuni aspetti delle cause logico-ontologiche rimanenti e, per alcuni versi, complementari ovvero delle cause esterne: insieme alla materia e alla forma si deve guardare alla causalità efficiente e finale.

La formalità e la finalità

Un particolare riguardo speculativo è stato riservato a un altro rapporto prettamente metafisico tra ordini causali: il legame tra causa formale e causa finale. Come dovrebbe risultare chiaro, infatti, nella dottrina di Maréchal viene portato avanti un notevole tentativo di articolare tutte le cause, interne ed esterne, e la relazioni tra queste; abbiamo provato a renderne conto implementando la riflessione dell'autore e, nel caso specifico, abbiamo sviluppato il tema considerando insieme la causalità interna più essenziale e la causalità esterna più discussa. In effetti da una parte la *forma* si connota come la *causa interna* per eccellenza, in una prospettiva realista, e come fattore più contestato negli orientamenti empiristi; dall'altra parte, mentre l'esistenza di una qualche causa efficiente in genere non è in discussione – si discetta semmai sulla tipologia, come vedremo parlando della partecipazione – il *fine* rappresenta non solo una causa esterna ma l'oggetto di una cospicua contesa che vede contrapporsi finalisti e antifinalisti.

Come si legano A) ciò che fa essere una realtà quella che è e B) ciò che determina il divenire della realtà? Si tratta indubbiamente di un rapporto fondamentale per spiegare sia la totalità del reale sia, guardando al piano trascendentale, le condizioni della connessione tra l'essere in sé e la *verità* in quanto essere nonché il *bene* in quanto essere (e viceversa), ma questi sono passaggi che presentano molti risvolti. Anzi, si è cercato di mostrare questa relazione tra formalità e finalità sia nelle fasi intermedie sia in quelle avanzate per cogliere un sufficiente numero di sfumature, ma non si sono potuti risolvere tutti i dubbi. Inoltre, anche in questa occasione, il tema abbisogna di riflessioni che proporremo successivamente – come quelle su essenza, essere e atto – per essere delineato in un quadro più organico. Comunque si possono ricapitolare alcuni aspetti salienti e, allo stesso tempo, si possono mostrare aspetti di indagine ulteriore.

Innanzitutto, come è stato già accennato, il tema della forma è in sostanza il primo campo in cui Maréchal cerca di superare il formalismo kantiano. Se in Kant è infatti riconosciuto un principio formale, esso tende a essere investito di un valore solo logico; questo non significa che gli venga negato ogni valore reale, ma gli viene quantomeno precluso il carattere autenticamente ontologico. Maréchal insiste sulla insensatezza di un 'logicismo' più o meno marcato: di sicuro la logica e l'ontologia si possono distinguere; ma non è forse contraddittorio attribuire a un principio strutturale una caratura solo ideale? Una immediata conseguenza sarebbe la difficoltà nel sostenere che il pensiero sia pensiero della realtà. Le categorie, per citare un esempio sicuro, sono di certo forme del pensiero ma non avrebbero senso solo come forme del pensiero.

Questa tipologia di argomentazione è abbastanza incisiva, dal momento che già tenta di porre al centro l'inevitabilità della metafisica; il superamento del formalismo kantiano tuttavia necessita anche dell'indagine su di un altro elemento: il *fine*. L'aspetto di mutamento della conoscenza dice di una meta – almeno prossima – sottesa all'azione intellettuale e quindi necessita strutturalmente di un *fine*. Una delle ragioni che portano a questo anti-formalismo e comunque al realismo, espressa molto sinteticamente, consiste nell'evitare che, acquisito il livello logico-ontologico della causa-forma, ci si fermi in modo improprio e si pensi al reale

solo in termini statici. D'altra parte la causalità esterna pertiene alla spiegazione del divenire e Maréchal, che segue Kant nel sottolineare l'aspetto attivo della conoscenza, non poteva non tentare di mostrare la connotazione metafisica anche dell'attività intellettuale nel suo esercizio. Parlare di connotazione metafisica a riguardo, a ben vedere, non configura un guadagno da poco; così in effetti si implicano due aspetti ovvero il sostenere la realtà della finalità e il negare che l'ambito di questa sia ristretto alla filosofia pratica.

Il quadro che emerge, a proposito del legame tra forma e fine, è piuttosto complesso. In prima battuta si arriva a individuare una corrispondenza tra l'ordine formale e quello finale, e tra le rispettive analogie, ovvero si sostiene che l'essere (più o meno) forma di una realtà corrisponde all'essere (più o meno) fine di quella stessa realtà. Anzi, se nella forma risiede l'essere dell'ente, allora da questa si potrà ricavare la sua determinazione di finalità in un duplice senso: da una parte si deve considerare l'*essere* "fine" dello stesso ente e dall'altra parte si deve cercare di capire la capacità di un *agente* di conseguire il fine. Questo è già un elemento che può suscitare discussioni, anche al di fuori del realismo, ma la sua coerenza non dovrebbe sollevare troppi dubbi.

In seconda battuta possiamo approfondire proprio l'ultima notazione: il livello formale di una sostanza dice della sua capacità di perseguire il suo fine prossimo e il fine ultimo. Anche in questo caso non dovrebbero sorgere grandi perplessità o, almeno, non dovrebbero sorgere nella misura in cui si riconosce una causalità formale; nella stessa misura, infatti, si dovrebbe riconoscere anche che questa causalità dice dell'essere e quindi anche delle capacità dell'ente indagato. Tuttavia, di fatto, la questione porta con sé vari interrogativi. Si pensi anche solo a una problematica: se il fatto che l'azione segue l'essere, ovvero deriva dall'essere, è una verità universale, allora ogni azione vale allo stesso modo per l'essere di riferimento?

Il rilievo esperienziale ci porta a indicare una grande varietà di capacità e, attraverso la riflessione, possiamo così individuare diversi livelli. L'analogia ci consente di concludere che la vera natura dell'essenza è rivelata dalla facoltà più elevata di un agente, dal limite verso l'alto, e corrisponderà al livello di tale facoltà. Quando l'indagine si sposta sull'uomo come soggetto, emergono attività di ordine superiore ovvero spirituale: la persona umana è certo una realtà limitata ma non è come altri enti limitati; essa può essere considerata fine ben più delle realtà materiali – come lo stesso Kant insegna – ed è capace di perseguire persino l'infinito. A tal proposito si deve ricordare una connessa questione: che cosa sono l'intelligenza e la volontà?

L'analisi di Maréchal è molto complessa, ma alcuni elementi fondamentali da ricavare possono essere riportati in sintesi e ci riportano al discorso trascendentale accennato in precedenza. Queste facoltà infatti indicano la possibilità di introiettare e di approssimare l'essere-oggetto da parte di un soggetto; esse distinguono un essere personale da uno non personale ovvero una forma semplice da una forma non semplice. Il motivo del darsi di queste capacità risiede nel fatto che l'essere sostanziale che le attua non è condizionato dalla materia o, almeno, non lo è del tutto: il soggetto è veramente tale nella misura in cui può accedere all'essenza e all'unità al di là del fenomeno e della molteplicità. Ma intelligenza e volontà sono sullo stesso piano? In realtà si danno in un rapporto di reciproca priorità e una reciproca mozione rispetto al fine: l'intelligenza determina il movimento volontario in forza del collegamento con l'essere come verità – della forma e dell'atto – e la volontà porta a compimento questa tensione intellettuale dell'agente verso l'essere come bene.

In questa impostazione si dovrebbero riuscire ad evitare due perniciose derive: l'estremo intellettualismo, per il quale la volontà è completamente determinata dall'intelletto, l'estremo volontarismo secondo cui la scelta prevale su ogni cognizione. Certo, dalla sintesi proposta emerge comunque una differenza rilevante: nell'intelligenza si ritrova più propriamente la priorità e nella volontà si ritrova più propriamente la mozione. Che cosa significa? A livello logico l'attuazione dell'intelligenza deve precedere quella della volontà rispetto all'oggetto

proprio – in prima istanza si deve dare la determinazione della finalità – e a livello operativo l’attuazione della volontà rende completa anche quella della intelligenza.

Sono state richiamate e introdotte molte tematiche; alcune dovranno essere riprese e ci aiuteranno a comprendere meglio anche questo passaggio. Se si pensa anche solo a tutte le essenziali sfumature sottese al concetto di forma – forma dell’essenza o dell’essere? forma reale o forma ideale? – risulta chiaro che il discorso potrebbe essere ulteriormente esteso. D’altra parte lo stesso Maréchal sembra ritenere che il rapporto tra il dinamismo intellettuale e la finalità necessiti di una ricognizione ancora più ampia che non quella immediata tra forma e fine. Comunque, anche in questa occasione rimarchiamo di non avere alcuna pretesa di esaustività in merito alle possibili indagini teoretiche.

Abbiamo già considerato, nel complesso, il rapporto trascendentale tra l’intelligenza e il vero, da una parte, e la volontà e il bene dall’altra parte; anzi, abbiamo considerato anche il rapporto tra l’intelligenza e la volontà. Tuttavia questo ultimo discorso, data la caratura logico-ontologica, possiede un risvolto più oggettivo ovvero le condizioni del rapporto tra il vero e il bene. Se a livello conoscitivo il primo aspetto fondamentale è il vero e a livello operativo è il bene, a livello ontologico è naturalmente l’essere. La riflessione sulla verità e sul bene è dunque specifica, e possiede una certa autonomia, ma per essere autentica deve declinarsi in questo orizzonte fondativo. Anche questo sviluppo specifico, come i precedenti, necessita di un’ulteriore riflessione per essere compreso appieno e questa riguarda in particolare l’essere e l’analogia.

Il primo principio, l’essenza e l’atto d’essere

Le questioni ricordate, come abbiamo cercato di mostrare nelle diverse occasioni, possono trovare delle risposte nell’orizzonte analogico-proporzionale. Risulta allora opportuno precisare che, per tracciare meglio queste risposte, occorre apportare ulteriori argomenti, dal momento che la via analogica implica alcune condizioni epistemiche di una certa rilevanza. Quali? In sintesi: 1) l’analogia si intreccia indissolubilmente con il *principio di non contraddizione* e questo vale tanto più quanto più si intende l’analogia come attribuzione/proporzione; 2) il primo principio, cioè la non contraddizione, dice di quella *identità* (intelligibile) dell’essere che diversamente ricorre negli enti e che non può non essere intrinseca a ogni realtà e a ogni pensiero; 3) la contraddizione cui ci si riferisce, e che viene negata dal primo principio, è la classica impossibilità (e impensabilità) e non già la “rimodulazione” dialettica che identifica essere e non essere in un divenire originario. Queste condizioni da sole sono già foriere di ulteriori sviluppi speculativi, che nel corso della ricerca abbiamo provato a introdurre.

Attraverso la dottrina di Maréchal, anzi, abbiamo cercato di fornire anche degli elementi di riflessione per scoprire la ricchezza propria di queste come di altre tematiche, ma abbiamo dovuto limitare la portata di alcune analisi. Se si guardasse al tema della contraddizione, per esempio, si potrebbe intraprendere un cospicuo discorso intorno al ‘corretto’ modo di intendere la tematica. Il problema di fondo è abbastanza chiaro: anche escludendo le teorie palesemente sofisticate, che sono dichiaratamente incapaci di giustificare la loro pretesa di oggettività e verità, nella storia della filosofia si sono date prospettive che hanno cercato di incorporare a vario modo e titolo la contraddizione. Ma una teoria può davvero costituirsi in questo modo? Di quale contraddizione si potrebbe trattare?

Per brevità dovremo inevitabilmente tenerci sul livello generale. Possiamo innanzitutto dire che la contraddizione, nella misura in cui fosse intesa nell’accezione propriamente metafisica, non si potrebbe dare come istanza fondativa. Il motivo è facilmente comprensibile: ‘in sé’ la contraddizione indica il nulla o, se si vuole, il nulla d’essere. La logica formale

rende questo (non) concetto mediante asserzioni particolari; la dicitura classica può essere ridotta all'assunto che da una contraddizione può seguire qualunque predicato. Per quanto la vera logica abbia caratura ontologica, tuttavia, già questa corretta indicazione potrebbe essere intesa nel senso di "qualunque predicato vale allo stesso modo" piuttosto che nel senso di "nessun predicato può valere in questo caso". Potrebbe sembrare che non vi sia molta differenza. Nella prima sfumatura citata, tuttavia, abbiamo una traduzione che da una parte è immediata e dall'altra parte potrebbe non riuscire a rendere conto del fatto che, nella contraddizione, si può predicare tutto e il contrario di tutto perché, in realtà, si sta parlando del nulla.

Continuando con la sintesi possiamo individuare la conseguenza della mancata ricezione dell'aspetto più negativo. Tale conseguenza potrebbe consistere nel considerare il principio di non contraddizione non già come qualcosa di immobile ma come qualcosa di statico, cui si può contrapporre il dinamismo delle opposizioni. In altri termini: il fatto che una cosa è se stessa e non un'altra, nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, risulterebbe una fissazione puramente logica rispetto alla realtà – nella quale una cosa prima è e poi non è o viceversa – e la realtà sarebbe così da intendersi come una contraddizione reale. Di più: l'assoluto stesso sarebbe contraddistinto dalla 'logica' della contraddizione e potrebbe caratterizzarsi esso stesso come essere e non essere. Tuttavia le teorie che in qualche modo sostengono questa prospettiva hanno comunque una pretesa di *incontraddittorietà*.

Per riconoscere questa incontraddittorietà teoretica irrinunciabile basta pensare anche solo a qualche principio esemplificativo. La realtà sussiste in questo modo e non in un altro anche per una teoria che sostiene la contraddizione; lo stesso divenire della realtà deve essere questo e non un altro; le eventuali tappe del mutamento non sono intercambiabili. Che cosa significa? Queste teorie non solo rifiutano un fondamento immutabile ma in più respingono l'accusa di insensatezza della contraddizione e, quindi, non solo sostengono la contraddittorietà dell'incontraddittorio – cioè del principio di identità e non contraddizione come proprio di tutto il reale – ma in più affermano la incontraddittorietà del contraddittorio. A tal proposito il vaglio critico della dottrina di Maréchal risulta proficuo; egli in effetti progettava un ampio confronto con teorie assimilabili alla descrizione appena riportata – soprattutto con l'idealismo – ma non ha potuto portarlo fino in fondo; ciononostante ha fornito diversi elementi speculativi per strutturare un discorso in questo solco. Quali sono però i possibili risultati?

Per quanto ci si debba tenere alle linee essenziali, in definitiva possiamo delineare una conclusione apparentemente semplice e sicuramente rilevante. Alla fine non si può non riconoscere che ogni filosofia, inclusi il kantismo e l'idealismo, mira sempre e comunque a sostenere l'*incontraddittorietà* dell'*incontraddittorio*. Infatti in ogni argomentazione, in ogni rivendicazione di coerenza e, in generale, in ogni affermazione di realtà l'*incontraddittorietà* è presente, si dà come *a priori* almeno nella misura in cui, in modo esplicito o implicito, si sostiene di pronunciare asserti veritativi. Poi vi può essere una lettura 'pratica' della contraddizione: si può sostenere che un pensiero che fissa la concretezza non la descrive correttamente. Questa prospettiva potrebbe essere dovuta, per esempio, a una imprecisa o mancata distinzione tra essere come genere ed essere come realtà: nel genere è compreso ogni ente in ogni modalità, mentre il singolo ente non può che essere quel singolo ente. Oppure potrebbe essere dovuta a una mancata distinzione tra essere comune e essere assoluto: nell'esistenza generica è compreso ogni esistente, e anche ogni possibile, mentre il vero essere non può che essere un solo essere.

Alla luce di questa semplice e forse semplicistica riflessione, che aiuta a comprendere la portata dei tre rilievi citati all'inizio della sezione, si deve concludere che allora, per sostenere un impianto speculativo di caratura realista e analogica, si possono dare due soli possibili approcci.

Nel *primo* approccio possiamo considerare l'affermazione "l'essere è" alla stregua di un dato immediato. Di fronte a un simile asserto dell'essere, il divenire e il molteplice attestati dall'esperienza e riconosciuti nella loro dimensione di limitazioni – ovvero riconosciuti come commistioni di essere e non essere – presentano una contraddizione; ma la contraddizione non si può dare perché dato l'essere, in sé, questo non si può non dare. Occorre allora togliere l'occorrenza in cui l'essere si dà e non si dà, cioè la contraddizione, e questa può essere tolta solo in forza del riconoscimento dell'*essere stesso*.

Nel *secondo* approccio possiamo considerare l'affermazione "l'essere è" alla stregua di una necessaria scoperta. In forza del primo principio, infatti, si può avere un asserto mediato dell'essere. In una prima riflessione si constata l'esistenza della realtà e si conclude che la realtà esperita deve essere incontraddittoria ovvero non può essere e non essere (se stessa) nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto; in alternativa si dovrebbe insensatamente ammettere che non esiste come realtà e che quindi, semplicemente, non esiste. In una seconda riflessione, tuttavia, dobbiamo constatare che sarebbe contraddittoria una riduzione della realtà al solo esperibile o comunque agli enti limitati; su questa base rimoduliamo quanto specificato prima: se l'essere fosse solo una commistione di essere e non essere sarebbe intrinsecamente contraddittorio; per togliere la possibilità di questa contraddizione dobbiamo concludere che questi enti non sono *l'essere stesso* e che, per esistere, lo richiedono. Questa accezione risulta più cogente e ci porta al concetto di *atto d'essere (actus essendi)*.

Possiamo provare a riassumere il discorso in altri termini. Al di là di come si vuole leggere la contraddizione, alla fine, è l'identità come non-contraddizione ovvero come *incontraddittorietà* dell'incontraddittorio che connota la realtà e dà senso alla logica. L'individuazione delle condizioni di possibilità di un pensiero oggettivo può anche partire, come in Kant, dal fenomeno e dal soggetto, ma si deve confrontare con l'asserto dell'essere perché non può prescindere dall'essere reale e dai suoi principi. La vera condizione di possibilità, logica e ontologica, si presenta come *altra* rispetto alla semplice esperienza e, in ultima istanza, si rivelerà come *trascendente*. La ragione di ogni reale e di ogni relazione, infatti, non può che trovarsi nel rapporto tra *essere ed Essere*.

Tenendo presente questa dimensione si può pure affermare che la correzione proposta da Maréchal alla filosofia trascendentale di Kant, attraverso la metafisica dell'essere tomista, si incentra su un concetto di essere che va al di là del semplice fatto. Questo concetto di essere spinge ad approdare all'atto e all'atto sommo; l'*esse* in generale è analogico in quanto è atto che si fonda sull'atto supremo, il quale è *l'esse ipsum*. Avremo modo di chiarire più avanti, a più riprese, anche alcune sfumature di questi passaggi; dobbiamo però notare subito un elemento: "*esse*" può rimandare anche a "*essentia*", indirettamente, ma nella sua connotazione più propria è "*actus essentiae*"; questa locuzione è in fondo un'altra modalità di espressione dell'atto d'essere. Si intende sostenere che, in sostanza, ci troviamo di fronte all'essere in senso più propriamente ontologico ed è quindi l'essere sotteso alla stessa essenza. Sull'essere (*esse*) inteso appunto come atto d'essere (o *actus essentiae*) si fonda la fondamentale distinzione tra essere comune (*esse commune* o *universale*) ed essere assoluto (*esse absolutum* o *esse ipsum*): il primo indica il 'reale' minimo – lo stato d'esistenza predicabile di tutti gli enti – mentre il secondo indica l'intensità massima di realtà e, quindi, l'attualità e la perfezione di ogni atto.

In questo genere di argomentazioni abbiamo ampliato la riflessione di Maréchal e, inoltre, abbiamo fatto riferimento a contributi teoretici ulteriori per chiarimenti e approfondimenti; si può pensare, per esempio, ai contributi di Battista Mondin e di Dario Sacchi. Per completezza proveremo a indicare almeno in modo sintetico i motivi della scelta di questi specifici interlocutori; tali motivi sono da cercare innanzitutto nel fatto che entrambi possiedono una indubbia competenza per quanto concerne la neoscolastica e, in seconda battuta, per l'incisività dei rispettivi apporti. Mondin ha ricostruito il pensiero di Tommaso sotto il profilo

storico-teoretico, con un certo riguardo per la tematica analogica, e ha sempre mostrato una grande padronanza della materia; Sacchi ha messo in campo analisi acute e rigorose in ordine alla individuazione delle condizioni di possibilità della metafisica dell'essere – cioè della tipologia di metafisica che è propria dello stesso Maréchal – e quindi anche dell'autentica analogia d'essere come analogia di attribuzione-proporzione. Naturalmente questi filosofi, che sono stati scelti anche (come è stato sottolineato) per la loro efficacia nella disanima critica della neoscolastica e del neotomismo, non rappresentano la totalità delle posizioni a riguardo. Si pensi tra gli altri – alcuni dei quali comunque considerati in questa trattazione – a Amato Masnovo, Carlo Giacon, Etienne Gilson, Abelardo Lobato, Jacques Maritain, Sofia Vanni Rovighi, Cornelio Fabro, Joseph de Finance, Leo Elders, Gustavo Bontadini e Tomas Tyn. Tra gli autori più recenti meritano di essere menzionati Enrico Berti e Giovanni Ventimiglia, ma i motivi di questa menzione sono in parte diversi rispetto a quelli che ci hanno spinto a indicare a parte Mondin e Sacchi. Infatti sia Berti sia Ventimiglia rappresentano bene un fronte recente – di caratura aristotelico-tomista – che sicuramente è innovativo e si contrappone in modo netto rispetto ad alcune tradizioni dottrinali del tomismo. Nella sezione successiva avremo modo di presentare e di far comprendere meglio sia il quadro d'insieme in cui si colloca la questione sia alcuni dei punti più essenziali; per il momento possiamo anticipare che entrambi gli autori, pur non seguendo la stessa prospettiva, tendono a sottolineare e a rivalutare, secondo nuove modalità, l'eredità aristotelica del tomismo. Questo tentativo configura per conseguenza il riconoscimento della preminenza della analogia di proporzionalità – se lo decliniamo nel merito di uno dei temi centrali per la nostra ricerca – e quindi, almeno su questo fronte, si pone in contrapposizione rispetto a quelle teorie neoscolastiche di cui fa parte anche la dottrina di Maréchal².

Un confronto più dettagliato ci avrebbe portati troppo al di fuori del campo della presente ricerca; come anticipato, comunque, forniremo alcuni dettagli importanti in questa sezione conclusiva quando ci avvicineremo alle ultime riflessioni e presenteremo diversi orientamenti del neotomismo. Adesso dobbiamo però riprendere i punti precedentemente guadagnati e così, da una parte, continuare questa articolazione riepilogativa e, dall'altra parte, prospettare di volta in volta i possibili accenti problematizzanti.

Abbiamo ricordato poco prima che l'essere *comune*, in definitiva, si configura come il concetto più astratto, quasi privo di determinazioni, mentre l'*Essere stesso sussistente* è la Realtà come eminente pienezza di determinazioni. Nel corso della ricerca abbiamo argomentato in diverse occasioni per sostenere che, in un orizzonte tomista come quello di Maréchal, *Dio è essere* nel secondo senso: è appunto *esse ipsum*; in lui l'essenza si identifica con l'essere e ciò sancisce la sua assoluta e radicale *trascendenza*. Infatti la differenza

² In merito ai temi affrontati si potrebbero citare molte opere. A titolo indicativo e non esclusivo ne segnaliamo alcune: A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1930-1945; C. Giacon, *Le grandi tesi del tomismo*, Marzorati, Como 1945; 2^a ed., Patron, Bologna 1967; E. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948; 2^a ed., Vrin, Paris 1981; tr. it. L. Frattini – M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988; 2^a ed., Massimo, Milano 2007; A. Lobato, *Ontologia*, Pontificia Università S. Tommaso, Roma 1991; J. Maritain, *Ragione e ragioni. Saggi sparsi*, Vita e Pensiero, Milano 1982; S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1964; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, cit.; id., *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1960; 2^a ed., S.E.I., Torino 1963; 3^a ed., EDIVI, Roma 2010; id., *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1989; J. De Finance, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1960; T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e "analogia entis"*, ESD, Bologna 1991; E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993; 2^a ed., UTET, Torino 2007; L. Elders, *La metafisica dell'essere di S. Tommaso d'Aquino*, Città del Vaticano 1995; G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938; 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 1995; G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971; 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 1995; G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

ontologica radicale – e cioè la differenza intercorrente tra l'Essere, che è lo stesso essere, e gli esseri – non può che connotare la trascendenza in senso forte.

In questo orizzonte si manifesta anzi una novità di Tommaso d'Aquino: la forma è essere ma l'essere in senso intensivo è atto, è atto d'essere (*actus essendi*) ed è superiore alla forma stessa. Che cosa implica ciò? L'essere può costituire appunto l'atto della forma, pura o sinolica, ma al suo massimo è qualcosa di simile e di diverso: è lo stesso Essere sussistente e, in quanto tale, trascende la dimensione formale generale; sostenere che l'*esse ipsum* è per essenza, infatti, significa sostenere che non solo è Forma ma è soprattutto (e davvero) il suo stesso atto d'essere. L'essere in senso pieno è dunque l'attualità eminente e, proprio per questo, può essere la causa di tutti gli enti in quanto partecipanti all'atto dell'essere e alla perfezione somma. Quando si parla di Dio, pertanto, non si può proprio applicare il concetto comune dell'*esse* ma solo quello intensivo: Dio è l'*esse ipsum* e, cioè, l'attualità dell'essere (*actualitas omnium actuum*) e quindi la *perfectio omnium perfectionum*. Qualunque netta alternativa concettuale corre il rischio di sminuire il senso dell'essere e, parimenti, dell'essere divino; l'essere di Dio, per esempio, è stato ridotto a totalità uniforme, e non trascendente, oppure a unità di essere e nulla oppure a ente ovvero a ente 'particolare' ma, comunque, tra gli altri enti. Ci si rende conto della grande semplificazione di queste letture di paradigmi alternativi; tuttavia questa sintesi dovrebbe almeno aiutare a circoscrivere alcune difficoltà teoretiche che, attraverso gli snodi offerti dalla dottrina di Maréchal, possono essere risolte.

Dopo aver fornito alcuni ragguagli su un simile orizzonte, in definitiva, dovrebbe risultare leggermente più chiaro perché l'*analogia dell'essere* è fondamento della ricerca sui sensi dell'essere e perché tale dottrina è rivelatrice del *logos* su cui si fonda. Questa ricerca infatti mira alla verità in quanto essere e non può limitarsi, pena l'autonegazione, alla constatazione del molteplice e del non essere; le sue ragioni costitutive sono da individuare al di là della semplice unità formale ovvero nelle implicazioni principali dell'*actus essendi*, in ciò che appunto rende ragione della molteplicità e del divenire attraverso somiglianze e differenze tra essere ed Essere. Inoltre la trascendentalità classica dell'essere trova pieno compimento nella concezione tomistica; infatti abbiamo appena rimarcato che l'essere come atto è la perfezione suprema (*perfectio omnium perfectionum*) e non può che essere in questa Perfezione che i caratteri trascendentali si realizzano eminentemente; questo può aiutare non poco nel superamento del (moderno) concetto 'debole' della trascendentalità. In sintesi: l'essere in senso vero e proprio non può non costituirsi come l'atto di tutti gli atti (*actus omnium actuum*) rispetto sia alle loro identità sia alle loro diversità.

L'articolazione di tale orizzonte è fondamentale; lo stesso Maréchal vi torna a più riprese, in alcuni casi in modo generico e in altri in modo approfondito. Uno dei punti che abbiamo cercato di dipanare con una certa frequenza, a tal proposito, consiste nel fatto che si può e, anzi, si deve evitare la contraddizione fra la estensione e la intensione del concetto di essere. Per cercare di rendere in altri termini lo snodo problematico si può sostenere che l'essere come atto (*ens ut actus*) per un verso coincide con l'essere in atto (*ens in actu*) ma per un altro verso non può essere ridotto a questo. Che cosa significa?

In sostanza si riafferma un caposaldo dell'analogia: tutto ciò che esiste è essere, ed è verità e bontà, ma non tutto esiste allo stesso modo o, meglio, non tutto è propriamente essere. Da una parte si può dire che le differenze più specifiche, ovvero le note essenziali e individuanti, connotano la realtà della forma di ciascun ente e quindi determinano il generico essere in atto. Dall'altra parte si deve riconoscere che i diversi enti, in quanto enti, non sono differenziati tanto dalle loro determinazioni – il che non significa che non lo siano – quanto dall'essere o, per intenderci, dall'atto d'essere. Il fattore differenziante degli esseri in atto, in effetti, è proprio l'essere come atto e quindi sia questo sia, soprattutto, l'eminente atto d'essere non possono essere confusi con il generico essere in atto.

In una certa prospettiva l'essere-atto può anzi essere considerato non solo come determinato ma anche come limitato proprio dalle determinazioni e dalle differenziazioni. A seconda dei punti di vista una simile dicitura potrebbe sembrare una banalità o un'assurdità, ma ha una grande importanza e, per questo, proveremo a enucleare alcuni degli aspetti rilevanti.

Proviamo a porre la questione in breve: la molteplicità degli enti può essere descritta anche come una sintesi trascendentale di essenza – intesa come differenza limitante – ed esistenza o atto d'essere; già a questo livello emerge la difficoltà, perché nell'indicare l'esistenza possiamo pensare all'essere in atto, in generale, mentre nel riferirci all'atto d'essere dovremmo considerare l'essere come atto. In questa prospettiva l'esistenza si può considerare a priori limitata, mentre l'essere come atto d'essere deve essere pensato come essere puro; però l'essere puro è e non può che essere infinito e allora gli enti, che esistono in quanto ne partecipano, rappresentano una sua riduzione ontica, una riduzione che è altra ma dipende dalla relazione creatrice.

Questo è il senso tomistico dell'analogia, almeno se con analogia si intende in particolare quella di attribuzione/proporzione. Si ponga attenzione: non si tratta di un essere univoco che diversamente (e contraddittoriamente) si concretizza, perché il *commune analogum* si distingue dal *genus univocum*; il motivo risiede nel fatto che gli elementi considerati nel rapporto analogico si differenziano effettivamente e si gerarchizzano in base alla misura del possesso della stessa *ratio* comune di analogia. La *ratio* analogica quindi dice sia di una gradazione sia di una differenza ontologica: essa è infatti partecipata “secondo il più e il meno” (*secundum magis et minus*) o “secondo priorità” (*secundum prius et posterius*). In questo senso si può anche affermare che il principio dell'essere può essere avvicinato al principio formale e, così, sostenere che questo viene ricevuto (*actus receptus*) dal principio dell'essenza inteso alla stregua del principio materiale.

Le questioni presentate sono molto articolate, come si vede, e hanno comportato l'apertura di alcuni fronti che necessitano di un minimo di ulteriore definizione. Si può provare a fornire qualche altra considerazione generale – qui e più avanti – e cioè alcuni riferimenti utili che sono emersi durante la presente ricerca.

Questi temi possono essere ripresi e riassunti in modo abbastanza puntuale in un'ottica complementare, che ci permetterà di ricordare da subito, brevemente, certi punti salienti riguardanti la fondamentale distinzione tra *essenza* ed *essere*. Questa distinzione in sostanza riguarda ogni realtà, ogni sostanza, e si tratta sempre di una distinzione *reale* con l'eccezione del caso di Dio, nel quale essa è solo *di ragione*. Il motivo logico immediato che porta a differenziare i due principi è abbastanza chiaro: i caratteri contraddistintivi di un ente vengono in tal modo distinti dall'esistenza di quello stesso ente e, così, diventa possibile spiegare le condizioni di conoscenza di un'essenza anche a prescindere dal suo darsi. Da questa schematizzazione emerge sicuramente l'aspetto positivo dell'essenza; in modo correlativo e allo stesso tempo, tuttavia, questo aspetto costituisce e mostra una negatività. Infatti l'essenza in quanto determinazione – ovvero in quanto risponde alla domanda “che cos'è?” – di fatto limita l'essere stesso dell'ente (sottinteso in “è”) o, meglio, l'essere stesso sotteso all'ente. Questa considerazione assume pieno rilievo e senso compiuto nella dottrina dell'atto d'essere; per comprendere questa duplice condizione, in effetti, l'essenza deve essere messa in corrispondenza alla potenza e l'essere deve venire identificato con l'atto. L'essenza può così costituire sia una determinazione sia una limitazione reali senza con questo significare due ‘cose’ o realtà propriamente concrete; l'essenza in sé, in definitiva, non è una vera *res* e non limita ‘altro’ se non l'essere cui intrinsecamente si riferisce. L'essere infatti attua l'essenza come potenza e, così, pone in atto la stessa forma sostanziale e la sua stessa limitazione; in Dio in quanto Essere e Atto non si trova potenza passiva e, quando si parla di Essenza, si

riconosce che l'essenza converge con l'essere; anzi, si sostiene che l'essere divino è per essenza ma appunto nel senso che è l'essere stesso.

Un fronte problematico che potrebbe apparire marginale, senza esserlo, ci porta a chiederci anche come questo discorso si declini di fronte alla causalità e, in particolare, di fronte alla forma. Per i ragguagli sulla questione della forma rimandiamo alle sezioni precedenti; per quanto concerne la distinzione essere-essenza si deve rilevare che la forma, come causa interna d'essere, converge con l'atto ma, di per sé, comprende anche la potenza. In questa ottica, quindi, la formalità può essere presentata come la sostanza (forma sostanziale) di cui appunto si considerano i principi costitutivi – l'essenza e l'essere – ma può pure essere intesa come atto a sé, se si tratta di una forma che è separata o prescinde dalla materia, oppure come atto che attua una materia se si stanno considerando i sinoli. Per completare un minimo questo argomento occorrerà anche rifarsi al discorso sulla sostanza. Prima di accennare anche a questo altro fronte problematico, però, risulta opportuno tornare ad avanzare, in modo leggermente più analitico, lungo il solco precedente per comprendere la profondità effettiva della distinzione metafisica in oggetto (essenza-essere).

In effetti per quanto Kant non si sia posto il problema, almeno non direttamente, e per quanto Maréchal parta dalle considerazioni kantiane, il filosofo belga ha rilevato giustamente che la spiegazione dell'ente esistente e della verità oggettiva necessita di questa coppia di principi. Anche in questo caso sia il discorso dell'autore sia gli approfondimenti che abbiamo proposto non potevano estendersi oltre un certo limite, ma non potevano non darsi. In realtà è inevitabile considerare al contempo un'altra distinzione iniziale importante, che abbiamo più volte sostenuto, la quale rischia di passare surrettiziamente in secondo piano e di inficiare così tutto il discorso: queste riflessioni infatti si possono declinare considerando essenza ed esistenza oppure essenza ed atto d'essere. Vi è piena corrispondenza? Non è così. Anzi, proprio da questa differenza di distinzioni si riesce a far emergere ancora di più l'intreccio di questa dottrina con il primo principio e con la nozione dell'essere intensivo, in quanto atto di ogni atto, e allora si mette pure in evidenza quella grande novità metafisica, apportata da Tommaso d'Aquino, che è riconosciuta e fatta propria da Maréchal. Proprio per questa rilevanza proveremo a suggerire ulteriori domande e soluzioni riassumendo quelle che abbiamo affrontato nella ricerca.

Per quanto possa sembrare molto particolare, senza per questo rappresentare un novità in sé rispetto alla ricerca proposta, possiamo pure giovarci di una prospettiva insolita per introdurre i diversi registri concettuali. Un'occasione peculiare per tratteggiare le diverse occorrenze di tale distinzione metafisica fondamentale tra essenza ed essere è infatti fornita dalla questione della finitezza degli angeli; si intende con questo la limitazione dell'essere che non può venire per nulla attribuita alla materia.

Abbiamo infatti ricordato che l'essere delle creature – angeliche in questo caso – è limitato da una realtà *potenziale*: questa esiste, ma non in se stessa, e coincide con l'essenza; in questo senso si può affermare che il ruolo dell'essenza nei confronti dell'essere è analogo a quello della materia nei confronti della forma. L'essenza infatti costituisce il principio potenziale che limita l'essere – nel senso che rappresenta la *limitazione* dell'essere – mentre l'essere è la *perfezione*, l'*attualità* e, quindi, ciò che realizza l'essenza. Sembra comunque chiaro che la presenza o meno della materia, associata alla forma, diventa meno importante ma non per questo indifferente. La complessità della definizione dei termini è rilevante: l'essere in quanto attualità di ogni atto supera le categorie, costituisce il vero trascendentale e sostanzia quella partecipazione che costituisce il creato; tuttavia, per l'uomo, non è possibile definire un ente senza l'essenza e, in questo senso, non esiste ente senza essenza; ove poi l'ente fosse sinolico, cioè comprendesse la materia, non se ne potrebbe comprendere la natura senza comprendere pure la materia (anche se non quella individuale).

Per questi motivi, a livello metafisico, si parla di distinzione reale, negli enti finiti, soprattutto per quanto concerne l'essenza e l'essere; così si marca la differenza ontologica tra l'ente e l'essere stesso, cioè l'Essere, ovvero si sottolinea che l'essere in quanto atto non può essere identificato con l'essenza di una realtà finita. Questo passaggio verrà ripreso poco più avanti; adesso può risultare utile provare a svolgere anche un altro approfondimento parallelo, quello già anticipato e riguardante il problema della sostanzialità, per introdurre e passare così alla ricapitolazione conclusiva. Si tratta del nesso tra la distinzione essenza-essere e la sostanza come forma sostanziale.

Innanzitutto occorre ricordare una premessa, già aristotelica, implicita nell'indicazione appena fatta. Si può intendere la sostanza anche alla stregua di forma, e viceversa, almeno nel senso di forma sostanziale; certo, anche della materia si può predicare la sostanzialità e, tuttavia, in modo inferiore e, soprattutto, indiretto. Acquisito ciò, si può affermare che in definitiva la sostanza è propriamente ciò alla cui *essenza* compete di esistere per sé; dal momento che, come abbiamo sottolineato, l'essenza considerata in quanto tale, ovvero a prescindere dall'essere come atto, non è altro che la *possibilità* di essere (*potentia essendi*) allora si può affermare più precisamente che la sostanza è propriamente ciò che ha la *capacità* (*attitudine*) a esistere per sé. Il richiamo alla distinzione essenza-essere è fondamentale per comprendere i diversi livelli ontologici e la dimensione della sostanza in generale perché sancisce il discostarsi della sostanza intesa in senso generico dall'assolutezza dell'Essere sussistente. Che cosa significa?

Nella pura attualità dell'Essere l'essenza in quanto tale è come assorbita interamente e quindi, a rigore, non compare. Si può certamente predicare la *sostanzialità* di Dio in senso analogico, allo stesso modo in cui si riconosce l'essenza divina, ma per farlo occorre comprendere la diversità insita nel rapporto tra la sostanza come essenza e la Sostanza come Essere. Individuando questa diversità Tommaso d'Aquino è riuscito a spiegare le condizioni della autonomia metafisica generale; dire "sostanza" significa indicare la consistenza ontologica di una realtà, di contro ai diversi modi dell'accidentalità, ma questo, al tempo stesso, deve poter sia indicare sia non indicare l'avere in sé la propria ragion sufficiente; nel caso la realtà esista perché non può non esistere, allora si avrà la sostanza divina, mentre in caso contrario si avranno tutte le altre sostanze, le quali dipendono dalla prima.

Per comprendere meglio questo passaggio occorre considerare un elemento correlato ed essenziale, il quale pure non dovrebbe rappresentare una novità: è il rapporto essere-unità. L'importanza di questo risiede nel fatto che l'unità che si acquisisce come nozione trascendentale deriva dalla realtà unitaria ovvero dall'unità intesa come attributo che compete all'ente in quanto tale; ciò significa che ogni ente è indiviso in se stesso (*indivisum in se*) e diviso da qualsiasi altro (*et divisum a quolibet alio*) e questo è il vero nucleo di una dottrina metafisica della sostanza. La conclusione è che la sostanza può chiaramente indicare una *res* ma ancora prima vale come *principio* di *sostanzialità* e da questo punto di vista non si identifica con l'ente particolare e nemmeno con l'essere sussistente in cui pure la sostanzialità è eminente: da una parte, infatti, l'ente creato è sostanza ma comprende gli accidenti e, dall'altra parte, l'Ente creatore è Sostanza ma in quanto Essere.

Dopo aver esplicitato questi fronti, dovremmo avere a disposizione una base minima ma sufficiente di elementi per riuscire a completare questa ricapitolazione speculativa – anche per introdurre il passaggio successivo – e quindi per comprendere la connessione degli importanti e specifici snodi che sono emersi nello sviluppo della questione del *logos*, dell'essere e della trascendenza. Proponiamo alcuni rilievi correlati, probabilmente non ignoti, secondo un possibile percorso inquisitivo.

Un *primo* rilievo che abbiamo cercato di acquisire potrebbe essere indicato come risposta a una domanda rilevante: quale è la distinzione *reale* più importante? *Essere* ed *essenza*; tale distinzione è anche la relazione *trascendentale* e costitutiva. Di questa in definitiva si è detto

che traduce una fondamentale e profonda verità: l'essere è la realtà, nel senso che è la perfezione della realtà; nell'essere si risolve ogni altra determinazione essenziale ovvero ogni altra perfezione (*perfectio omnium perfectionum*) e, pertanto, si costituisce anche l'intelligibilità stessa. Questo vale per l'ordine reale e vale dunque anche per l'ordine ideale o delle essenze di ragione; come si è sostenuto in ogni occasione, una verità che non sia verità dell'essere non è verità.

In un senso proprio, quindi, l'unica perfezione è l'essere; a confronto dell'essere tutto ciò che esiste, e che può essere considerato come sostanzialmente diverso dall'essere stesso nella sua purezza, può essere inteso come una sorta di restrizione del medesimo essere. Considerando anche solo le classiche cinque vie tomiste per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, d'altra parte, la base di questo tentativo di rigorizzazione non dovrebbe risultare del tutto ignota. In questo orizzonte l'essenza è da considerarsi un modo reale dell'essere e non può darsi il caso contrario.

In un *secondo* rilievo abbiamo approfondito questi ultimi sviluppi del discorso traendo un'altra decisiva distinzione dalla precedente: *essere* ed *esistenza*. Almeno per alcuni aspetti Maréchal ha individuato che questa coppia rappresenta la grande difficoltà di quelle teorie che si possono indicare, in diversa misura, come non realiste; in questo ambito rientra pure la critica kantiana. Il punto della questione è abbastanza sintetizzabile: vi è veramente differenza tra atto di essere e fatto di essere?

La domanda ripropone quella che, in termini classici, è la distinzione tra *esse* ed *existentia* ovvero, in termini analitico-linguistici, quella tra “è” e “c'è”. Per impostare la risposta si può proporre un'ipotesi per assurdo: poniamo che l'esistenza si identifichi in modo puro e semplice con l'atto di essere; a queste condizioni, conoscere l'esistenza di Dio equivarrebbe inevitabilmente a conoscere l'Essere o anche, se si vuole, l'essenza divina, dal momento che in Dio l'essenza coincide con l'atto di essere sussistente. Naturalmente abbiamo argomentato in più modi contro tale prospettiva e, anche per riassumere lo sviluppo che abbiamo cercato di dare alla posizione di Maréchal nel suo riferirsi a Tommaso d'Aquino, possiamo proporre alcune osservazioni per introdurre riflessioni essenziali: 1) l'esistenza può essere sicuramente riferita a Dio, quantomeno per affermarne la realtà extramentale; 2) il solo fatto di esistere, considerato quindi a prescindere dall'essere dell'esistente, non (ci) restituisce la ragione dell'esistenza in questione.

In effetti l'essere 'presente' si può predicare di ogni cosa esistente ma questo rilievo, a prescindere da ulteriori riflessioni, non indica immediatamente il livello d'essere che connota quella esistenza. In definitiva, per comprendere davvero la distinzione ricordata, occorre passare dall'analogia di proporzionalità a quella di attribuzione-proporzione; solo allora si può comprendere che il semplice esistere, nella sua genericità, rimane sostanzialmente estrinseco all'essere stesso e, cioè, alla costituzione intima di Dio in quanto identificantesi con l'*Ipsum Esse Subsistens*. Abbiamo ribadito in diversi modi, e dovremo tornare a farlo successivamente, che l'*actus essendi* da una parte è partecipato ma dall'altro sussiste nella differenza ontologica. Che cosa significa? L'atto d'essere non è un costitutivo materiale o formale delle singole realtà ovvero non si moltiplica nei singoli enti; ciò che effettivamente si moltiplica è semmai il suo effetto formale e questo viene appunto indicato come esistenza (*existentia*).

Una risposta sintetica alla domanda che caratterizza questo secondo punto può essere strutturata in questo orizzonte: l'*esse* come atto d'essere, *actus essendi*, è certamente un elemento strutturale dell'ente, ma come sua ragion d'essere; l'ente genericamente inteso 'ha' e non 'è' questo elemento, che allora si configura come causa d'essere, e ciò porta a indicare l'esistenza come un mero fatto che, per alcuni versi, è addirittura estrinseco all'ente. In un certo qual modo questo discorso vale naturalmente anche per l'esistenza dello stesso *Ipsum Esse Subsistens*: è chiaro che, dato il collegamento tra essere ed esistenza, l'esistenza dell'ente

non equivale all'esistenza dell'Essere, ove questa sia propriamente considerata; infatti è chiaro anche che il fatto di esistere di Dio è dovuto al fatto che 'è' l'essere ovvero che è lo stesso Essere sussistente; allo stesso tempo l'esistenza di Dio può pure essere considerata come semplice fatto e, proprio per questo, è conoscibile in forza della riflessione che parte dall'esistenza degli enti. In effetti la riflessione che parte da alcuni aspetti di questa esistenza, di cui l'uomo può avere esperienza, ci permette di risalire all'esistenza del Creatore senza la pretesa di conoscere davvero l'essere di Dio

Sulla base di queste argomentazioni si dà un *terzo* rilievo, il quale ci spinge a tornare al primo; esso infatti ci (ri)porta alla distinzione reale tra essere ed essenza e alla radice della identità/differenziazione ontologica. Perché? Perché adesso, dopo quello che abbiamo potuto evincere attraverso un articolato confronto con alcuni snodi del tomismo di Maréchal, dovrebbe risultare più chiaro in quale senso tutte le differenze e in particolare tutti i gradi dell'essere – che ineriscono alla questione dell'essenza – possono essere definiti come scaturenti essenzialmente da una *limitazione* interna allo stesso atto di essere: l'ente è perché ha il suo atto d'essere, per partecipazione, e in questo senso limita l'atto d'essere rispetto all'Ente, il quale invece è perché è il suo atto d'essere e, quindi, l'essere stesso. Anche questo concetto è stato ribadito in diversi modi e dovrà essere affrontato anche nella sezione successiva; per il momento non ci tratteniamo su questo elemento fondamentale, almeno non in tale forma, e affermiamo che, in sostanza, l'essere limitato esiste non già perché è il venir meno della sostanza o della potenza dell'essere puro, al modo dell'emanatismo, o perché è un essere potenzialmente infinito cui si aggiunge un qualcosa di limitante dall'esterno, una sorta di essere opposto, ma perché si costituisce in forza della partecipazione all'essere stesso e, come effetto dell'Essere, ha una correlata limitazione in quanto non è l'Essere.

In altri termini: l'essere finito è appunto limitato non da una mera diminuzione o da una essenza che gli si aggiunge, ma proprio perché è connotato da una essenza nel senso in cui l'abbiamo intesa fino ad ora. L'ente in questione è quindi esistente e insieme finito perché il suo essere è limitato e questo è limitato (solo) nel senso della proporzione che traduce l'intrinseca tensione tra la perfezione dell'atto di essere e la (diversa) limitazione del medesimo atto. Che cosa implica ciò? Anche in questo caso possiamo proporre alcune osservazioni per introdurre riflessioni essenziali: 1) l'essenza, che considerata in sé è solo in potenza, non può essere né l'essere né l'ente; 2) la stessa essenza è fondamentalmente riducibile all'essere, come la potenza che non può non essere riferita all'atto, e questo acciezione rivela la naturale e intrinseca proporzione con l'essere. Questa proporzione essenziale è quindi proporzione d'essere: essa fonda la struttura intrinseca dell'ente e porta ad affermare che l'essenza è l'aspetto in cui si dà la determinazione effettiva ma limitata dell'essere e quindi la sua alterità; da una parte, infatti, l'essenza non può esistere a prescindere dall'essere, dall'altra parte non è né l'atto d'essere limitato dell'ente né l'atto d'essere pieno (*Actus Essendi*) ovvero l'Essere sussistente. In questo senso non si può che concludere 1) che non c'è nulla in un ente che non sia *essere* e 2) che l'essenza è l'intrinseca limitazione dell'essere. In termini tomisti più specifici l'essenza è non-essere in quanto creata e co-esistente: nella sua valenza negativa essa non è *ciò* che limita l'essere ma è la *limitazione* dell'essere; nella sua valenza positiva essa non è *ciò* che riceve e specifica l'essere ma è la stessa *specificazione* nel senso di determinazione dell'esistenza.

Queste considerazioni ci aprono a un *quarto* rilievo ovvero alla dottrina della comunicazione dell'essere che, in sostanza, traduce la dottrina della Creazione. Questo orizzonte è ciò che ci permette di intendere rettamente la classica dicitura dell'ente come "avente" l'essere (*habens esse*). In che cosa consiste?

Se l'essere puro è la realtà fondamentale, se è la perfezione somma ovvero la piena attualità dell'essere (*actus omnium actuum*), allora un vero discorso sia analogico sia causale sia ontologico non può non convergere su Dio come Essere. L'essere in quanto comunicato da

Dio costituisce l'atto d'essere della cosa-esistente e il fatto, correlato, che l'essere comunicato sia partecipato in maniera *limitata* fa sì che l'ente esistente possieda una (certa) essenza. La conclusione è abbastanza netta e riteniamo che, pur tra alcune difficoltà interpretative, emerga bene in seguito all'indagine sul nucleo della dottrina di Maréchal: le diverse realtà sono originariamente definite dal loro essere e possono essere o semplicissime o variamente composte, ma nel senso della composizione di essenza ed essere; Dio è semplicissimo perché è Essere e, cioè, perché è l'*Ipsum Esse Subsistens*, mentre le creature sono composte perché non sono davvero il loro essere e quindi sono limitate a causa, appunto, di tale (non) essere. Lo stesso centro del problema dell'unità e della molteplicità si riduce a tale questione dell'essere. Inoltre, se anche si volesse volgere il discorso circa le essenze nel senso di un discorso sulle Idee divine – non abbiamo modo di tornare ad approfondirlo in questa sede e rimandiamo a quanto delineato nei capitoli terzo, quarto e quinto – occorrerebbe comunque rifarsi alla Essenza divina e questa, nell'orizzonte tomista, è a sua volta riducibile allo stesso Essere sussistente, all'*Ipsum Esse Subsistens*. In sintesi: non si può che ricondurre la spiegazione dell'essenza in generale all'*Ipsum Esse* e alla sua causalità efficiente.

L'analogia: differenza ontologica e partecipazione

Gli snodi speculativi appena richiamati, oltre al valore che hanno rispetto ad altri temi specifici, ci hanno spinto a più riprese a tornare direttamente sul tema dell'analogia. Cercheremo adesso di completare la riflessione che avevamo prospettato in precedenza e di porre a tema ulteriori questioni e sviluppi.

Innanzitutto, affrontando la dottrina di Maréchal (almeno) nel periodo della maturità, si possono certamente rilevare alcuni punti che abbiamo posto spesso sotto osservazione: 1) una tendenza all'articolazione dell'analogia in quanto *attribuzione/proporzione*; 2) una correlata e cospicua attenzione all'evidenziazione, nell'essere come nell'*Essere*, dell'elemento dell'*uguaglianza* e dell'*identità*; 3) una valutazione concomitante dei fattori *proporzionalistici* dell'analogia; 4) una cernita degli aspetti di *differenziazione* derivanti dall'uguaglianza e dall'identità. Questa scansione generica, che non rappresenta per forza la sequenza operativa delle varie analisi di Maréchal, ha un duplice scopo: A) mettere in luce la priorità dei primi due elementi e la complementarità degli altri due; B) rigorizzare il tentativo che è stato portato avanti, ma non esaurito, di considerare i vari livelli analogici.

Infatti è importante tenere presente tutte le angolature principali di questo orizzonte. Guardare solo agli aspetti principali, per esempio, potrebbe non bastare, per quanto possa essere un errore molto meno grave del guardare solo agli aspetti secondari. In altri termini: se gli aspetti principali fossero considerati alla stregua di fattori 'esclusivi', all'interno di una dottrina metafisica, di fatto implicherebbero qualche problema epistemologico. Certo, non verrebbe meno il piano fondativo, ovvero quello principale, ma diventerebbe difficile spiegare sia quella proporzionalità sia quella differenza che pure vengono riconosciute.

Per quanto riguarda più nello specifico la dottrina di Maréchal si possono compiere a tale proposito un paio di osservazioni. Risulta proficuo tenere a mente che non si tratta tanto di tematiche affrontate in modo circoscritto – per quanto indubbiamente si diano dei passaggi specifici – quanto di elementi distintivi di un orizzonte ricorrente e, per ammissione finale dello stesso autore, complesso da decifrare; un eventuale rilievo circa un intendimento 'unipolare' nel considerare l'analogia da parte dell'autore, per descrivere il suo tentativo (indiretto e diretto) di rendere conto della validità di questo orizzonte, è sicuramente sensato, può essere ponderato ed è comunque da prendere in seria considerazione ma, nel complesso, può anche essere parzialmente ridimensionato.

Appare inoltre opportuno integrare questa osservazione, al di là delle più circoscritte valutazioni storiche, almeno con l'analisi del "contesto teoretico" dell'autore. Sperando che venga perdonata la ripetitività della notazione, può essere efficace ricordare che l'autore parte da proposte filosofiche già strutturate o, almeno, da una certa interpretazione del criticismo di Kant, con la sua rivoluzione copernicana, e dai guadagni resi possibili dal realismo della ontologia tomista; non si tratta di valutare tanto la legittimità della lettura di queste formulazioni, da parte di Maréchal, quanto la validità dell'argomentazione sviluppata dal confronto con la dottrina trascendentale e la riuscita della rigorizzazione critico-metafisica che l'autore spera di ottenere.

Quest'ultima, in sintesi, si configura come una reazione alla deriva relativistica o, se si vuole, all'assolutizzazione (intrinseca o derivata) di alcune prese di posizione proprie dalla proposta kantiana come, ad esempio, la centratura sul soggetto. La stessa questione della verità necessita delle riflessioni riportate in precedenza sull'essere e di quelle che si proporranno sull'analogia; si può così intravedere la speranza di risolvere le aporie kantiane attraverso un ri-guadagno appunto metafisico. L'incidenza di questo sul problema prima rilevato è presto indicata: la prevalenza di un certo polo, nella trattazione e nell'impiego dell'analogia dell'essere, non deve assumere valore di critica puramente negativa nei confronti dell'altro ma di ridimensionamento rispetto alla prospettiva totale.

In termini inversi: non si nega la valenza di proporzionalità dell'analogia ma proprio l'esclusività di questo aspetto; allo stesso tempo si arriva vedere nella differenza – o meglio nella distinzione – qualcosa che si può definire originario e che però deve essere reinterpretato, almeno rispetto alla lettura data dall'idealismo, pena il travisamento e la contraddizione. Ma allora il tentativo di affermare una differenziazione originaria è o non è aprioricamente problematico?

Possiamo affermare che non si tratta di un errore in sé – tanto che prospetta elementi di verità – ma potrebbe tradursi in una netta contraddittorietà a seconda dell'intensione del concetto; in sostanza dobbiamo rimarcare che un'impostazione tendenzialmente favorevole a una molteplicità originaria, una molteplicità propria dell'origine, correrebbe effettivamente il rischio della deriva irrazionale nella misura in cui non si riuscisse a ravvisare la sussistenza di un riferimento all'identità. Quest'ultima specificazione magari risulta troppo generica, ma può essere ulteriormente sviluppata. Ribadiamo però che in questa sintesi non si conta certo di esaurire l'argomento e ci si atterra a qualche elemento più puntuale.

Anche in merito a questo genere di argomentazioni, che investono il tema portante dell'analogia, abbiamo cercato di ampliare la riflessione di Maréchal e siamo ricorsi a contributi teoretici ulteriori, tra i quali occorre sicuramente citare quello di Virgilio Melchiorre. Vale sempre l'osservazione per cui questi contributi sono stati scelti per la loro efficacia e incisività ma, con questo, non si è voluto far credere che rappresentino necessariamente la totalità delle posizioni a riguardo. Si pensi tra gli altri – alcuni dei quali comunque considerati in questa trattazione – a Bernard Montagnes, Giulio Righi, Gian Luigi Brena, Santino Cavaciuti, Silvano Lantier, Angelo Marchesi, Ubaldo Pellegrino, Giovanni Santinello e Johannes Baptist Lotz; tra gli autori più recenti possiamo ricordare Franco Riva e Martensen³.

³ B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Publications universitaires, Paris 1963; tr. ing., E. M. Macierowsky – P. Vandeveldel, *The doctrine of analogy of being according to Thomas Aquinas*, Marquette University, Milwaukee 2004; G. Righi, *Studio sull'analogia in san Tommaso*, Marzorati, Milano 1981; AA.VV., *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984; AA.VV., *Origini e sviluppi dell'analogia*, Edizioni Vallombrosa, Roma 1987; J. B. Lotz, *Esperienza trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993; F. Riva, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio "Gaetano"*, Vita e Pensiero, Milano 1995; J. R. Martensen, *Understanding St. Thomas on analogy*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2006; V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, 1996; 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 2008.

Una menzione a parte, sempre per quanto concerne lo stesso ambito, spetta invece a Erich Przywara. Innanzitutto si può affermare che un confronto tra questo autore e Maréchal costituirebbe di per sé uno sviluppo molto interessante; va pure aggiunto, tuttavia, che questa possibilità avrebbe poco senso se fosse attuata a un livello superficiale. Sicuramente, per istituire un confronto adeguato, occorrerebbe approfondire il pensiero di Przywara ad un livello che non era possibile conseguire in questa sede. Però, per non lasciare totalmente indeterminata questa via, possiamo rifarci a una sua opera fondamentale, *Analogia entis*, per tracciare qualche punto e per introdurre alcuni rilevanti elementi di riflessione che saranno sviluppati in seguito. In questa opera l'autore richiama anche in modo diretto Maréchal, ma vi sono molti snodi in cui il richiamo è implicito o indiretto e, per ottenere un quadro sensato, occorrerebbe considerarli tutti.

In grande sintesi egli attesta con forza la necessità dell'analogia e, soprattutto, dell'analogia che si può ricavare dalla dottrina tomista; allo stesso tempo muove un'accusa di "platonismo" a Maréchal e questa trova radicamento (pure) nell'analisi che viene attribuita al filosofo gesuita in merito all'analogia di attribuzione e all'analogia di proporzionalità. Bisogna ammettere che in effetti esistono correnti platonizzanti del tomismo; ma è bene specificare che una simile tipologia di obiezione – per un quadro più comprensibile rimandiamo a un approfondimento, svolto più avanti, in questa stessa sezione – è levata anche contro i sostenitori dell'originalità del tomismo da parte dei critici di più stretta osservanza aristotelica. Tra la dottrina dell'analogia che si può far risalire ad Aristotele e quella che si può far risalire a Tommaso d'Aquino, infatti, Przywara sembra ammettere una vicinanza maggiore rispetto a quella individuata da Maréchal; nella prospettiva analogica sostenuta da Przywara in effetti non vi è una prevalenza di uno degli aspetti analogici prima citati, per quanto in diversi casi l'autore debba comunque riconoscere il darsi di una certa differenza tra la teoria aristotelica e quella tomista anche in questo ambito.

D'altra parte questo intendimento si rispecchia anche nel modo di concepire ciò che Maréchal chiama il "primo principio" e che per Przywara può essere solo il principio di non-contraddizione e non (anche) il principio di identità. In questo caso si può però osservare che in alcuni passaggi l'autore è costretto a mitigare un giudizio altrimenti troppo netto e, nei fatti, si avvicina a quel modo di intendere questi principi che è proprio del pensiero di Maréchal per come lo abbiamo esposto in questa ricerca⁴.

Acquisite queste precisazioni di contenuto e di metodo, possiamo provare a tornare alla questione su cui ci si stava interrogando per strutturarla in modo più organico. Uno dei nuclei del ragionamento metafisico classico, che ricorre ad esempio nel precedentemente ricordato circolo virtuoso di *a priori* e *a posteriori* e che (con qualche variazione) emerge bene in Maréchal, si sostanzia in alcune concatenazioni argomentative. A) Di fatto non ci possono

⁴ E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik Ur-struktur und All-rhythmus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962; tr. it. di P. Volontè, *Analogia entis. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, Milano 1996. Per avere un esempio dell'avvicinamento teoretico, al di là delle intenzioni dichiarate, si può considerare E. Przywara, *Analogia entis*, cit., pp. 106-114. Przywara è attento a mantenere una certa distanza da una posizione come quella di Maréchal e, tuttavia, quando connota la realtà contingente come essenzialmente analogica – proprio a causa dell'acutezza delle sue riflessioni – egli non può non riconoscere il fatto che questa stessa realtà è tesa tra le possibilità infinite e l'infinito attuale ovvero deve affermare che il contingente è contraddistinto da una finalità intrinseca verso l'*Atto puro* d'essere. In questo passaggio fondamentale, e in questa particolare configurazione del principio di partecipazione, Przywara si avvicina a Maréchal più di quanto non ammetta esplicitamente; tale connotazione dell'analogia della contingenza, infatti, è determinata da una misura che viene dall'alto, da un riferimento trascendente che, per essere spiegato, richiede una più marcata rilevanza per l'analogia di attribuzione-proporzione. Allo stesso tempo vi è pure una controprova dell'avvicinamento: Przywara deve concedere che in questo orizzonte il principio di *non contraddizione* accentua la propria affinità col principio d'*identità*; la precisazione in merito al fatto che questa affinità non è governata dall'identità ma dall'analogia non sembra essere efficace nel marcare di nuovo la distanza e, per alcuni versi, sembra quasi un tentativo di spostare un aspetto della questione per non determinarla del tutto.

essere distinzione e differenza senza identità così come non ci può essere separazione senza determinazione e unità – mentre è concepibile l'inverso – e questo indica una priorità: una realtà deve essere se stessa per non essere tutte le altre; in alternativa si cade nell'equivocazione, ovvero nella contraddizione, e questo vale sia a livello *logico* sia a livello *ontologico*. B) A livello propriamente *ontologico* e *verticale* l'essere finito, attuale o anche possibile, richiede l'essere infinito in quanto *Atto d'essere* (*ipse Actus Essendi*) per esistere, e quindi per essere se stesso (e uno), dal momento che nel primo l'essenza differisce realmente dall'esistenza – ovvero perché l'essere limitato non ha in sé la ragione della sua esistenza – e quindi solo l'*Essere*, in cui essenza ed esistenza sono identiche, può risolvere quella che altrimenti si darebbe come una contraddizione. C) Questa impostazione si articola mediante alcune inferenze e porta in ultima battuta all'affermazione di Dio come Identità che fonda l'identità e, cioè, come essere necessario che sostiene l'attualità del reale; nel constatare la differenza ontologica tra la trascendenza perfettamente identica e l'immanenza effettivamente diversificata, tuttavia, non si esclude tanto il riconoscimento di una certa distinzione all'origine quanto quello di una diversità.

Nello specifico, in merito all'originarietà della distinzione/differenza richiamata all'ultimo punto, occorre notare che non può trattarsi della sfumatura propugnata, ad esempio, da una teoria sostenente una sorta di differenza protologica. In questo caso la differenziazione sarebbe insita nell'Assoluto inteso come possibilità/libertà di esistere (o meno); la scelta sarebbe poi ricaduta sull'esistenza. Per un pensiero metafisico classico questo implicherebbe la contraddizione radicale: un essere potenzialmente non esistente non potrebbe essere autenticamente sussistente e per quanto possa essere indicato come infinito secondo una qualche accezione, magari nel senso di una progressione, di sicuro non sarebbe sempre perfettamente identico a se stesso e non potrebbe essere infinito in senso sostanziale. In una simile prospettiva si riscontrano alcune problematicità basilari, le quali possono essere riassunte in termini abbastanza netti: l'Assoluto sarebbe una realtà che 'ha' e non la realtà che 'è' l'essere – altrimenti esisterebbe necessariamente – e quindi si connoterebbe nello stesso modo della contingenza; la contingenza però dovrebbe essere la dimensione che viene giustificata dall'Essere in virtù della *differenza ontologica*; anche l'Infinito si troverebbe così nella condizione di aver ricevuto l'essere e, nel suo caso, l'origine sarebbe il 'precedente' se stesso (privo di essere). In questo intendimento, in sostanza, l'Assoluto si connoterebbe logico-ontologicamente sia come causa (potenzialmente 'inesistente') sia come effetto o, se si vuole, come essere che sta prima e (forse) dopo se stesso.

Ma allora quale potrebbe essere la distinzione originaria? Maréchal non porta a pieno compimento questo genere di ricerca, ma fornisce elementi importanti. Nella prospettiva classica, e nel suo confronto con il dato rivelato circa la Trinità, si dà qualche effettiva convergenza con il tentativo di un simile fronte di riconoscere una differenza nell'Origine, nell'essere divino, sia per rendere meglio conto della dinamicità e della libertà di quest'ultimo sia per articolare il discorso sulla molteplicità creata. Sempre sintetizzando molto la sottesa teoresi, si possono proporre alcune constatazioni interconnesse.

A) Se Dio non può non essere, altrimenti non sarebbe l'Essere infinito, non può neppure non essere Persona; in altri termini, facendo un'ipotesi per assurdo, se Dio fosse ma non fosse *Persona* allora non sarebbe la Realtà assoluta dell'essere. B) Infatti da una parte la connotazione di persona indica sempre una perfezione maggiore della non-persona – è una perfezione che non ha aspetti potenzialmente limitanti o negativi – e dall'altra parte non solo è una delle perfezioni più alte, dato il suo statuto *spirituale*, ma è intimamente connessa con le altre a cominciare dai trascendentali: si pensi in prima istanza al legame tra persona, *intelligenza* e *volontà* e, quindi, anche al legame tra persona, *verità* e *bene*. C) Allora l'*Essere* divino non può non essere (anche) *Relazione* sostanziale e, correlativamente, *distinzione* tra i principi personali, perché l'essere persona implica una relazionalità che, nel caso di Dio, non

può essere né accidentale né esterna. In virtù dell'*analogia*, quindi, si possono e, anzi, si devono inferire sia l'esistenza sia la personalità dell'Assoluto; nel momento in cui constatiamo l'esistenza di realtà che non hanno in se stesse la loro ragion d'essere dobbiamo inferire l'esistenza della Realtà che è l'Essere e, allo stesso tempo, se riconosciamo alla persona un livello d'essere superiore (spirituale) rispetto a ciò che non è persona, allora non possiamo non predicare analogicamente tale perfezione dell'Essere stesso.

Naturalmente si potrebbe sensatamente avanzare un'obiezione. Abbiamo sottolineato che l'essere persona indica una superiorità ontologica rispetto al non essere persona – e la pretesa di smentita avrebbe l'onere della prova – e che quindi Dio in quanto essere sussistente non può che essere persona in modo eminente. Ma non si può dimenticare che l'Assoluto non può non essere unico; si potrebbe concludere che allora dovrebbe semplicemente essere relazione con se stesso. Come si possono comporre queste istanze con la distinzione delle ipostasi o persone divine?

La soluzione porta ad affermare che Dio, per essere Dio, non può essere persona 'sola'. Se l'essere autenticamente persona implica una relazione, allora implica pure un principio di alterità, un avere rapporto con una alterità; per essere tale questo rapporto con l'altro implica di certo il legame della persona con sé, ma non può ridursi esclusivamente a questo pur fondamentale rapporto con se stessi. Ciò vale anche quando la natura essenziale non può che essere la stessa ovvero quando il rapporto, per alcuni versi, è comunque con sé; in questa prospettiva l'assoluta identità d'essere dischiude una distinzione di principi, personali, ovvero una 'differenziazione', ipostatica ed eterna, fondata sull'identità e non dovuta a una (auto)causalità.

Questa impostazione non poteva non avere ripercussioni, in piena corrispondenza, pure sotto il profilo più propriamente teologico; in questo frangente, però, non possiamo approfondire maggiormente la questione. Sia sufficiente osservare che mediante un simile guadagno si può cercare di comprendere meglio l'essere trinitario di Dio, negli stretti limiti del possibile, sia in sé sia in rapporto all'uomo; anzi, si possono distinguere i due aspetti senza separarli nettamente. Questo non è un particolare da poco se si pensa che il rischio intrinseco a una dialettica come quella dell'idealismo è costituito dalla indistinzione tra la *Trinità immanente* ovvero la Trinità considerata in sé – attenzione: è la Trinità indicata nel senso più *trascendente* – e la *Trinità economica* ovvero la Trinità indicata in quanto agente nella storia e operante nel mondo. In sostanza si rasenta la negazione del primo aspetto trinitario a vantaggio dell'affermazione del secondo.

L'orizzonte teoretico in cui Maréchal si muove, tra implicito ed esplicito, è sostanzialmente questo. Proprio questa impostazione suscita una serie di obiezioni alla teoria di Kant: se è certo che questo autore sviluppa un discorso per molti versi imprescindibile rispetto alla molteplicità (dell'esperienza e della realtà) e all'unità sottesa, tuttavia, come abbiamo cercato di mostrare in più modi, è certo anche che tale discorso non fa emergere il *logos* e, almeno per questo, non viene giustificato fino in fondo. Il motivo dovrebbe risultare comprensibile: il complesso rapporto della dottrina critica con la metafisica; la cosa in sé, la necessità di un fondamento e l'essere persona del soggetto sono alcuni esempi di quei fattori speculativi che emergono, con più o meno forza, ma necessitano di un ulteriore approfondimento e di una rimodulazione analogica.

Resta però in sospeso un'altra questione non del tutto indifferente. Come si colloca la dottrina di Maréchal, da un punto di vista storico-teoretico, rispetto ad autori della stessa area? Abbiamo accennato anche a questa, in qualche passaggio, e non possiamo non presentarla e articolarla per sommi capi; naturalmente vale anche in tale occorrenza la consapevolezza di poter offrire solo delle suggestioni.

Dovrebbe risultare pacifico affermare che una ricostruzione dell'evoluzione del pensiero tomista non è un tentativo da poco e che il tentativo di creare tassonomie troppo rigide non

rende adeguatamente merito agli autori che si possono incontrare lungo il percorso. Tuttavia, stante il tentativo di Maréchal stesso di riproporre un modello di speculazione tomista in ambito moderno-contemporaneo, tale tentativo è funzionale al chiarimento di alcune sfere d'indagine affrontate o lambite in precedenza – si pensi anche solo alle questioni dell'analogia, del rapporto essenza-essere e di quello identità-differenza nella dimensione metafisica classica – e alla prospettazione di alcune questioni aperte sull'argomento. Si consideri insieme che taluni orientamenti possono precludere del tutto o quasi un intento di convergenza con la filosofia trascendentale di tipo kantiano, mentre altri possono per alcuni versi facilitarlo ma correndo il rischio di indebolire quel discorso fondativo che è stato propugnato per risolvere le aporie del kantismo.

Comunque, i possibili orientamenti da prendere in considerazione verranno fatti corrispondere a un numero minimo di tre gruppi – per sintetizzare senza semplificare eccessivamente la questione – e questi, per facilità tassonomica, saranno denominati a partire dalla metafisica paradigmatica che li determina: aristotelico-tomista, tomista, platonico-tomista⁵. Le ragioni di questa distinzione dovrebbero risultare abbastanza comprensibili esaminando ciascun caso nell'ordine proposto.

Consideriamo la *metafisica aristotelico-tomista*. Per quanto non si dia come un blocco omogeneo, in questo insieme si possono raccogliere gli autori che hanno visto in Tommaso d'Aquino soprattutto un grande continuatore di Aristotele: l'originalità del primo rispetto alla dottrina della potenza e dell'atto o rispetto alla dottrina dell'analogia non è molto sostenuta. Per conseguenza, nel momento in cui si seguisse questa prospettiva tomista, l'essere in sé verrebbe inteso come intrinsecamente differenziato e, in corrispondenza, prevarrebbe l'analogia di proporzionalità; la conseguenza ulteriore è che verrebbe sì riconosciuta la trascendenza ma a fronte di una *strutturale* molteplicità del tutto – in definitiva tutti gli enti sarebbe in uno stesso genere e piano – ovvero non verrebbe ravvisata la peculiarità ontologica dell'essere divino come solo vero essere. Tralasciando qui la validità dell'inserimento di singoli autori in questo gruppo⁶, credo che si possa condividere questa osservazione di fondo, nel momento in cui effettivamente si riconosce l'esistenza di una scuola fortemente aristotelizzante, ovvero la notazione per cui una simile 'aderenza' ad Aristotele, in generale, non può che portare alle conseguenze pluralistiche indicate. Questo orientamento può comprendere una significativa variante *analitico-tomista*. In polemica in particolare con la lettura (neo)platonicheggiante, che vedremo per ultima, anche gli autori di questo gruppo sostengono l'opportunità della ripresa della visione aristotelica. Tuttavia essi pretendono di

⁵ Per un ragguaglio generale in merito a queste diverse articolazioni suggeriamo i seguenti testi in ordine cronologico. A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seines bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, Hueber Verlag, München 1968; S. Vanni Rovighi, *Studi tomistici dal 1945*, in «Cultura e Scuola», 27 (1968), pp. 84-93; L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969, in particolare *Analogie und Differenz in der neothomistischen Schule*, pp. 31-51; G. Penati, *La neoscolastica*, in A. Bausola (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, Vol. V, La Scuola, Brescia 1978, pp. 167-224. Naturalmente non si può avere la pretesa di menzionare tutti gli autori che possono rientrare in questi raggruppamenti; cercheremo comunque di fornire alcuni esempi significativi. Per il primo gruppo possiamo ricordare R. Garrigou-Lagrange, A. D. Sertillanges, S. Ramirez, F. Olgiati, G. Manser, M. D. Philippe, E. Berti e G. Ventimiglia. Per il secondo gruppo possiamo ricordare J. Maritain, E. Gilson, G. Siewerth, C. Fabro, B. Lakebrink, P. P. Ruffinengo, B. Mondin. Per il terzo gruppo possiamo ricordare: W. Beierwaltes, K. Kremer, P. Hadot, W. J. Hankey, C. D'Ancona Costa.

⁶ Come riferimenti paradigmatici ma non esaustivi, in merito al primo gruppo, possiamo considerare i seguenti autori e testi: R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Beauchesne, Paris 1909; A. D. Sertillanges, *St. Thomas d'Aquin*, Alcan, Paris 1910; S. M. Ramirez, *De analogia secundum doctrina aristotelico-thomisticam*, in «La Ciencia tomista», 13 (1921), pp. 20-40, 195-214, 337-357 e 14 (1922), pp. 17-38; id., *De analogia*, 4 voll., Vivres, Madrid 1971; F. Olgiati, *L'anima di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 1923; G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, St. Paulus Drukerei, Freiburg i.S. 1932; M. D. Philippe, *L'être. Recherche d'une philosophie première*, P. Téqui, Paris 1972; E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, cit.; G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, cit.

smarcarsi anche dal secondo gruppo – indicato qui come tomista ‘puro’ ma valutato da loro come già troppo intriso di platonismo – e da alcune delle sue conseguenze; come forse si sarà già intuito, inoltre, tendono a differenziarsi almeno in parte anche dal primo, rispetto al quale rivendicano, tra l’altro, una maggiore attenzione agli stessi termini linguistici. Lo scopo consisterebbe nel rimarcare la *molteplicità* dell’essere – con una accentuazione del livello trascendentale – a scapito però dei concetti di atto d’essere e di partecipazione, e della correlata dottrina potenza-atto, e parallelamente nel riaffermare il valore prevalente, o anche esclusivo, della *proporzionalità* in merito all’analogia.

Per quanto ci concerne, se da una parte si può trovare interessante il discorso sulla distinzione a livello trascendentale dell’essere, ci chiediamo quanto possa risultare convincente il far derivare da questo assunto l’affermazione dell’originaria diversificazione dell’essere in sé come ‘altro’ da sé. Infatti lo stesso Atto puro non arriva a costituire tanto una sostanza altra in senso pienamente trascendente quanto una entità diversa con valore di causa finale; questo viene a significare, a livello della logica, che il fondamento della stessa verità è intrinsecamente molteplice.

Consideriamo la *metafisica tomista*. In questo caso il blocco è ancora meno omogeneo. Esso raccoglie gli autori che hanno visto in Tommaso d’Aquino un filosofo-teologo decisamente originale⁷; per questi pensatori l’Aquinata parte certamente da un nucleo aristotelico, ma ne supera le aporie e le difficoltà a cominciare proprio dalla rigorizzazione del rapporto potenza-atto e dall’analogia. Per quanto concerne l’ontologia infatti, cioè per la dottrina dell’essere in quanto tale, viene sottolineata la connotazione di *atto d’essere* (*actus essendi*) – in linea con la dimostrazione dell’esistenza di Dio intesa come scoperta dello *stesso Essere sussistente* – e circa l’analogia, e il suo valore metafisico, si rileva/rivaluta la sua valenza di *attribuzione-proporzione*; una finalità di questa prospettiva consiste nel riconoscere sia la *trascendenza* sia la *peculiarità ontologica* dell’essere divino in quanto *ipsum Esse subsistens*, unico e Creatore. Per sostenere questa tesi vengono considerate pure le influenze neoplatoniche, le quali d’altra parte sono lette anche come tentativi di procedere sia oltre Aristotele sia oltre Platone (e di farli ‘convergere’). A differenza di quanto viene attribuito ai filosofi di questo gruppo da alcuni detrattori, in effetti, sembra proprio di poter affermare che l’originalità della dottrina tomista sia stata decisamente rimarcata pure rispetto a queste derivazioni (neo)platoniche. Volendo provare a collocare sommariamente Maréchal – e la stessa teoresi che si sta qui sostenendo – tra i gruppi qui presentati, direi che ci troviamo in questa dimensione inquisitiva. Essa appare in effetti come la più autentica: anche ‘solo’ la considerazione rivolta all’*essere* come atto d’essere, e come *uno* in senso trascendentale, e il connesso tentativo di mostrare la convergenza tra l’analogia di *proporzionalità* e l’analogia di *attribuzione*, tenendo al contempo quest’ultima come accezione essenziale, sono elementi speculativi decisamente fondamentali, e fecondi, e si presentano come fattori interpretativi teoreticamente eminenti, peculiari e di marcata novità.

⁷ Come riferimenti paradigmatici ma non esaustivi, in merito al secondo gruppo, possiamo considerare i seguenti autori e testi: J. Maritain, *Eléments de philosophie*, P. Téqui, Paris 1923; id., *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1932; id., *Sept Leçon sur l’être et les Premiers principes de la raison spéculative*, P. Téqui, Paris 1934; E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 1922; 6^a ed., Vrin, Paris 1965; id., *L’esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932; id., *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941; id., *L’être et l’essence*, cit.; id., *Introduction à la philosophie chrétienne*, cit.; G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Sculte-Bulmke, Frankfurt a.M. 1939; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d’Aquino*, cit.; id., *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d’Aquino*, cit.; id., *Tomismo e pensiero moderno*, Università Lateranense, Roma 1969; id., *Le prove dell’esistenza di Dio*, cit.; B. Lakebrink, *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, Città del Vaticano 1984; P. P. Ruffinengo, *Le cose, il pensiero, l’Essere. Fondazione critica della Metafisica*, Marietti, Genova 1988; B. Mondin, *Storia della metafisica*, 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998; id., *La metafisica di Tommaso d’Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.

Per questo motivo, come accennato, una delle rimostranze che si possono muovere a una certa descrizione che si fa delle dottrine che (più o meno) rientrano in questo gruppo, è rivolta a una particolare “accusa” di fraintendimento e sbilanciamento. Contestiamo la lettura secondo cui, nella speranza di enfatizzare la particolarità dell’Aquinato, questi critici lo avrebbe snaturato fornendo la base e il materiale – per quanto al di là delle intenzioni – atti ad aprire inevitabilmente la strada che porta alla platonizzazione del tomismo. Naturalmente si può trovare più neoplatonismo che non nel primo gruppo; tuttavia tutti gli elementi citati, tra cui il concetto di analogia e la relazione tra la differenza ontologica e la trascendenza, modificano o negano elementi del gruppo successivo.

Consideriamo la *metafisica (neo)platonico-tomista*. Il blocco in questione, alla fine, è forse il più eterogeneo. A fronte di una certa uguaglianza di intenti, tra gli autori che si potrebbero inserire in questo gruppo, si rileva una certa varietà sulle fonti chiamate in causa, se non per la loro ascendenza neoplatonica, e sul peso delle stesse⁸. Comunque, sulla scorta di una estremizzazione del richiamo al (neo)platonismo, l’insieme in questione raccoglie coloro che, in un modo o nell’altro, tendono ad appiattire Tommaso d’Aquino su Platone o su Plotino o su Proclo (ecc.) ed eliminano quasi del tutto – in alcuni casi anche contro l’evidenza dell’influenza aristotelica sullo stesso neoplatonismo – l’eredità aristotelica; mentre la dottrina della potenza e dell’atto viene fortemente ridimensionata, la dottrina dell’analogia viene sostenuta ma viene pure declinata in senso implicitamente *immanentistico*. All’interno di questa prospettiva “tomista” tutto l’essere sarebbe da intendere come intrinsecamente *uno* e, in corrispondenza, l’analogia di proporzione, la sola sostenibile, diverrebbe prodromica a una forma di tangenza con il panteismo anche al di là delle effettive intenzioni. Le conseguenze più evidenti, infatti, sono da una parte il non riconoscimento, anzi la negazione, di una differenza ontologica e quindi di una vera trascendenza, a favore di una semplice gradazione, e dall’altra parte la trasformazione della peculiarità ontologica dell’essere divino nell’*esclusività* dell’essere solo e comune.

Pure in questo caso credo che si possa condividere l’osservazione riassuntiva nel momento in cui si riconosce l’esistenza di una scuola fortemente platonizzante: una simile aderenza a Platone, o meglio al neoplatonismo, non può che portare alle conseguenze immanentistiche indicate, dal momento che l’essere stesso *non* viene indicato come il *prius* ma come la *conseguenza* dell’*unità*. La stessa teoria della verità rischia di essere declinata in senso univocistico e, quindi, anti-analogico.

Come anticipato, all’interno di questa impostazione e delle sintesi conseguenti sono stati selezionati ed evidenziati alcuni snodi peculiari al fine di rivalutare e sostenere il discorso di Maréchal contro alcune eventuali letture. Diciamo che, se si tiene conto di tali snodi, non stupisce che alcuni palesi fondamenti della dottrina tomista – come l’essere in quanto *atto d’essere* e l’essere come *trascendentale* ovvero come base dei trascendentali – vengano sostanzialmente sottovalutati, esclusi dal vivo del confronto o anche accusati di retoricità da una parte della stessa critica tomista. Si pensi infatti a coloro che in qualche misura prediligono una lettura di tipo neoplatonico o, all’opposto, analitico-tomista: questi elementi potrebbero inficiare a priori qualunque riconoscimento di validità nei confronti dei tentativi portati avanti da autori affini, appunto, al primo o al terzo gruppo. Certo, i sostenitori della spiccata originalità del tomismo possono per converso correre il rischio di sottovalutare i

⁸ Come riferimenti paradigmatici ma non esaustivi, in merito al terzo gruppo, possiamo considerare i seguenti autori e testi: W. Beierwaltes, *Der Kommentar zum “Liber de Causis” als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*, in «Philosophische Rundschau», 2 (1963), pp. 92-215; K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1966; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, Paris 1968; A. Campodonico, *Alla scoperta dell’essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d’Aquino*, Jaka Book, Milano 1986; W. J. Hankey, *God In Himself. Aquinas’ Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford University Press, Oxford 1987; C. D’Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995.

preziosi contenuti messi in luce degli altri. Tuttavia i rischi non sono del tutto equivalenti: la dottrina di Tommaso d'Aquino voleva andare oltre alcune aporie presenti nelle teorie di Aristotele e dei neoplatonici; il tentare una riconversione dal tomismo 'puro' all'uno o all'altro di questi orientamenti non può essere privo di conseguenze e proprio su alcune di queste conseguenze è opportuno riflettere per comprendere alcune delle fallacie che, anche attraverso la proposta di Maréchal, si vorrebbero evitare.

Questo ragguaglio sul tomismo, infatti, si intreccia con le problematiche prima ricordate e, adesso, ci fornisce la possibilità di inquadrare nella linea argomentativa del secondo gruppo anche la nota questione del rapporto in Dio tra l'essenza e l'esistenza, o meglio l'essere, e di svilupparla ulteriormente. In effetti la dottrina proposta dal filosofo gesuita può non essere sempre precisa ed esaustiva, ma aiuta a ottenere ancora qualche importante guadagno. Ad esempio è possibile evitare un fraintendimento – riguardante in particolare la natura di Dio – che consiste nel far passare l'affermazione per cui 1) "l'essenza implica l'esistenza" come direttamente equivalente a quella per cui 2) "l'essenza e l'esistenza coincidono". Ad alcuni, a prima vista, potrebbe sembrare una differenza di poco conto; tuttavia non è così. A tal proposito occorre innanzitutto osservare che sicuramente ci può e anzi ci deve essere una corrispondenza, nella misura in cui si riesce a considerare la sostanza divina per come è in se stessa, ma non può darsi una uguaglianza in questi soli termini; quest'ultima, come si vedrà anche in seguito, si avrebbe dando per scontato che l'essere puro sia solo l'essere comune (privo di determinazioni). Perché? In questo caso l'essenza sarebbe la perfezione dell'esistenza, che alla fine corrisponderebbe all'indeterminato esser-presente, e dire essenza significherebbe dire immediatamente esistenza: la prima coinciderebbe con la seconda perché non potrebbe non esistere.

Risulta invece abbastanza chiaro che in Tommaso d'Aquino – e soprattutto nella dottrina che fa convergere da una parte essenza e *potenza* e dall'altra parte essere e *atto* – la ragione (logico-)ontologica è indicata nella seconda affermazione e la conseguenza gnoseologica nella prima. Che cosa significa? Attraverso la seconda affermazione si sottolinea che Dio è *l'essere* stesso, cioè il puro *atto* d'essere, ovvero che Dio non 'ha' essere ma *è* essere senza restrizioni; l'essenza divina, nei termini in cui si può parlare positivamente di essenza, non è una normale essenza perché non ha potenza e quindi, in realtà, non è altro che l'essere divino, il quale è l'*Atto* e cioè l'*Essere sussistente (ipsum Esse subsistens)*. Allora, come anticipato, si può concludere che la prima affermazione funziona in modo correlativo e in una valenza (soprattutto) logica: essa certo vale A) in virtù della prospettiva per cui l'ente in genere si può indicare come *res* – come "ciò che (essenza) è (esistenza)" – ma B) solo nel momento in cui si è arrivati a provare l'esistenza di Dio in forza dell'esistenza di un aspetto 'essenziale'.

In altri termini, dopo essere giunti a Dio come *predicato* e cioè designandolo attraverso la scoperta della assoluta necessità d'essere di un suo attributo, si può indicare con la prima espressione il fatto che non si può negare davvero l'esistenza divina per il motivo sotteso alla seconda: Dio esiste perché è propriamente il suo essere ovvero perché è l'essere per essenza. Possiamo provare a valerci di un'ipotesi per assurdo: se conoscessimo la stessa essenza divina conosceremmo l'essere puro e quindi coglieremmo subito la necessità dell'esistenza di Dio. In realtà in prospettive che riconoscono la verità come adeguazione all'essere ma di fatto, più che nell'essere, arrivano a riconoscere nell'essenza l'asse del discorso – e soprattutto quelle che sostengono l'esistenza di idee innate – si configura quasi un simile scenario.

In effetti in un orientamento essenzialista, al modo di quello platonico ma anche – per diversi motivi – al modo uno di caratura aristotelico-tomista o analitico, il citato rischio di fraintendimento non è remoto. I motivi alla base di questa interpretazione possono essere parzialmente differenti, ma in un simile intendimento si dà comunque una contraddittorietà e quindi una non verità che abbiamo cercato di far trasparire.

In questo solco, inoltre, dovremmo aver fornito qualche elemento necessario per risolvere anche un'altra possibile incomprensione: alcuni interpreti⁹ cercano di valersi di traduzioni particolari della locuzione “*suum esse*”, usata dallo stesso Aquinate in riferimento all'essere divino, allo scopo di affermare che Dio, nelle ipotetiche intenzioni di Tommaso, risulterebbe essere il *su*o essere ma *solo* il suo essere, e non già l'Essere, ovvero che Dio in sostanza si configurerebbe in modo simile a un ente in quanto essenza esistente. In questo evenienza si nota bene come il prevalere dell'analogia di proporzionalità sull'analogia di proporzione può portare a una trascendenza contraddittoria, priva di differenza ontologica radicale – l'essere dell'ente sta all'ente come l'essere di Dio sta a Dio senza che si dia l'Essere – e dove il divino è separato ma è pure sullo stesso piano sostanziale delle altre realtà.

Quando invece si considera il contenuto del discorso fatto in precedenza, e quindi l'analogia di attribuzione/proporzione, ci si accorge invece che di per sé l'espressione ricordata (*suum esse*) non solo non inficia per nulla ma chiarisce il quadro teoretico esposto a proposito della trascendenza, la quale però è approssimabile solo attraverso questa più alta e propria via analogia. Quest'ultima nello specifico mira all'essere, ancora più che all'essenza, e comporta il riconoscimento di Dio come *ipsum Esse subsistens* – ovvero come lo stesso Essere sussistente – e quindi lo connota come l'Essere che, in quanto tale, è necessariamente il *su*o essere e, cioè, non è limitato ad *avere* il suo essere. In questa accezione in definitiva si viene a sostenere 1) che tutte le realtà che esistono, proprio in quanto esistenti, sono il loro essere in senso generico, ma pure 2) che non lo sono allo stesso livello e modo: mentre Dio è il suo essere in senso proprio perché l'essere di Dio è, cioè perché Dio è l'Essere, l'ente è il suo essere in senso lato – in senso proprio dunque *non* è il suo essere – perché l'essere dell'ente è ricevuto ovvero perché l'ente è per *partecipazione*.

In definitiva, per quanto si debbano prendere in debita considerazione le altre tipologie di ricerca ontologica citate, risulta però lecito porsi un quesito: quanto tali tentativi di rileggere la prospettiva classica – prospettiva di cui in sostanza fa parte anche (l'ultimo) Maréchal – hanno pienamente cogenza? Per converso una lettura aristotelica o analitica potrebbe combinarsi più facilmente con il criticismo e tuttavia, per ragioni diverse rispetto alla lettura platonica, non potrebbe aiutare a superarne efficacemente le aporie. In effetti queste letture sembrano fraintendere almeno in parte alcuni punti teoretici, pochi ma essenziali, e rischiano, per esempio, di trasformare Dio in una sorta di perfetto ente tra gli enti oppure, per converso, di identificarlo con la totalità. Alcune esemplificazioni in tal senso ci sono fornite proprio dalle inevitabili incomprensioni e accuse di oscillazione (o insensatezza) che sorgono rispetto alle inferenze e conclusioni che abbiamo esposto e che possono risultare essenziali. Continuiamo a considerare alcuni casi significativi, anche se potranno sembrare lontani da un raffronto diretto kantiano, proprio perché pervengono al nucleo cui lo stesso Maréchal si ispira. Inoltre abbiamo già mostrato come si debbano articolare due importanti affermazioni attinenti (“l'essenza implica l'esistenza” e “l'essenza e l'esistenza coincidono”) e ora possiamo integrare e sviluppare quanto sostenuto.

Per ragioni diverse la sostanziale corrispondenza tra alcuni importanti concetti espressi dall'Aquinate, già più volte ricordati, quali “Dio è il suo essere”, “Dio è l'essere per essenza” e “Dio è l'Essere” è impossibile sia per tomisti (neo)platonici sia per analitico-aristotelici; accettandone una secondo il significato da loro attribuito, se ne dovrebbe escludere un'altra. Partendo dalle dottrine indicate in effetti, e procedendo in modo coerente, non sarebbe plausibile pervenire a conclusioni del tutto diverse. Tuttavia la convergenza metafisica tra le

⁹ Dopo quanto specificato in merito alle caratteristiche contraddistintive delle possibili suddivisioni degli autori che mostrano di condividere una certa accezione – aristotelico-tomista, tomista, (neo)platonico-tomista – della metafisica di Tommaso d'Aquino, dovrebbe risultare abbastanza chiaro che la lettura cui ci si riferisce in questo caso trova più spazio nel primo gruppo (aristotelico-tomista); per molti versi E. Berti e G. Ventimiglia sono un esempio di questo orientamento.

medesime idee diventa possibile e addirittura necessaria nella misura in cui si riconosce Dio come Atto puro d'essere; il motivo risiede nel fatto che questo riconoscimento permette proprio di affermare sia la trascendenza sia l'unicità dell'essere divino senza per questo tentare di introdurre in Dio una duplicità estrema che configurerebbe una contraddizione; questa può essere data dalla rimodulazione della molteplicità estrinseca – esisterebbero gli enti ma non l'essere puro – oppure dell'uno (neo)platonico che verrebbe a significare l'unità sottesa all'essere comune. Come diretta conseguenza, nella misura in cui si riconosce questa dimensione ontologica in cui l'essere in sé non è sempre-molteplice e nemmeno solo-uno (cioè privo di ogni distinzione), anche il mostrare la gerarchia e la convergenza tra l'analogia di proporzionalità e l'analogia di proporzione-attribuzione diventa plausibile e anzi inevitabile. Un simile tentativo, lungi dall'assumere automaticamente il significato di condanna netta di una delle due polarità, configura la via per portare alla luce l'originaria complementarità.

La teoria per cui l'essere è intrinsecamente differenziato, e quindi non è mai davvero uno, e quella per cui l'essere deriva dall'Uno (che si può anche dire "essere" ma solo nel senso che ne è la superiore, indifferenziata e comune unità) paradossalmente arrivano ad assomigliarsi nel presupporre la costitutiva molteplicità dell'essere, e della verità stessa, e una certa 'incompatibilità' tra l'identità e la differenza. Da parte nostra, nel cercare di sostenere e riarticolare la proposta speculativa di Maréchal, si è tentato di mostrare la validità della tesi secondo cui l'essere in quanto tale, nella misura in cui è, è *identità-unità* e proprio in quanto tale apre alla *differenza*, su vari livelli analogici, la quale si dà come diversità *nell'immanenza* e *rispetto all'immanenza* e, infine, come distinzione nella *trascendenza*. L'articolazione della ragione dell'unità e della molteplicità imperniata sul rapporto tra essenza ed esistenza – ascrivibile a quello che abbiamo indicato come secondo gruppo – è indispensabile per comprendere sia l'esistenza stessa del molteplice sia la differenza ontologica tra l'essere trascendente e l'essere immanente.

In sintesi: la differenza reale ('interna') di essenza ed esistenza, in un ente, evidenzia la differenza reale ('esterna') tra questo e il suo fondamento d'essere ma, dall'altra parte, rivela proprio la partecipazione dell'essere immanente all'Essere trascendente e quindi anche la somiglianza tra il reale differenziato e quella Realtà che è identità di essenza ed esistenza o, meglio, atto d'essere. Da ciò consegue che nell'Assoluto si deve dare unità e non possono sorgere quelle differenze proprie della contingenza; tuttavia consegue pure che possono darsi quelle peculiari distinzioni, costituite da principi tra loro relativi, che risultano essenziali per connotare la natura di una sostanza infinita in quanto persona – si pensi al discorso sulla *Trinità* e sul duplice aspetto di Trinità immanente e Trinità economica – e che in prima istanza si ritrovano, con le dovute proporzioni, nelle sostanze finite. Tali guadagni sono però ottenibili solo in virtù di un certo orizzonte analogico; quando si studia la natura dell'analogia non ci si può aprioricamente attestare solo su uno dei due fronti, pena la contraddittoria perdita o della relazione all'intrinsecità o del riferimento all'identità, e quindi si deve cercare di comprendere sia la proporzionalità sia, soprattutto, l'attribuzione.

Per completare la ricapitolazione speculativa in merito alla connessione tra alcuni degli aspetti fondamentali della questione dell'analogia e, così, determinare meglio la modulazione della dottrina tomista adottato da Maréchal – come superamento di Kant – occorre innanzitutto tornare a riconoscere alcuni elementi chiave. L'analogia è caratterizzata intrinsecamente dal rapporto a un termine di riferimento unitario (*ad unum*); abbiamo sostenuto in molti modi che questo fattore è essenziale per parlare non di una vaga proporzione ma di analogia dell'essere. Per sviluppare la riflessione abbiamo sottolineato che questa accezione specifica si sviluppa secondo due dimensioni: vi è una dimensione *orizzontale*, che è descritta della divisione dell'essere secondo le categorie ed è incentrata sulla sostanza; vi è una dimensione *verticale*, che è connotata dai gradi o modi di essere

costituiti dalle sostanze stesse. In altri termini: si deve riconoscere che vi è una sottesa gerarchia metafisica e che questa è definita dalla gradazione della perfezione di essere (*ratio entis*) delle sostanze, le quali risultano così separate ma non irrelate.

Proprio in questa gradualità tra livelli ontologici pur distinti e anche differenti – ciascun essere è diverso – riposa l’analogia per riferimento a un’unità ovvero a un primo; naturalmente l’unità primaria per eccellenza è l’essere stesso. Il rilievo argomentativo è abbastanza lineare: ove si riconosca l’esistenza di una diversità si deve riconoscere *a priori* l’esistenza di una unità e ove si riconosca l’esistenza di un *meno* e di un *più*, riferiti a un certo elemento, non si può non riconoscere l’esistenza di un *massimo* e, cioè, di una perfezione che ha valore di *analogato principale*. Naturalmente abbiamo sempre riconosciuto che un simile termine di riferimento non è per noi evidente; esso si impone nella misura in cui si cerca di rispondere ad alcune domande fondamentali e il discorso speculativo accede a un livello metafisico ovvero nella misura in cui ci si fonda sull’essere in quanto essere e sui gradi della pienezza ontologica.

Il risultato di una simile ricerca consiste dunque nell’attestazione della *Perfezione*, la quale da una parte – nel suo essere fondamento e modello – unifica le diverse sostanze, ovvero le pone aprioricamente in una relazione d’essere, e dall’altra parte sussiste nella sua piena alterità metafisica e, cioè, segna quella profonda differenza ontologica che intercorre tra il piano immanente e il piano trascendente. Per evitare fraintendimenti possiamo riportare la stessa considerazione anche in una forma ‘negativa’: si cadrebbe in una contraddizione, e quindi in una posizione anti-realistica, nel momento in cui da una parte si ammettesse una predicazione analogica (dello stesso tipo che abbiamo presentato) e dall’altra parte si negasse la realtà sostanziale in atto di quell’essenza perfetta o, meglio, di quell’essere perfetto in relazione al quale assume senso predicare la limitatezza delle nature di cui facciamo esperienza, le quali si connotano nell’essere in parte simili e in parte dissimili appunto rispetto all’illimitato. Infatti questo genere di pretesa conduce, tanto per proporre un chiaro esempio, alle contraddizioni del nominalismo o del concettualismo: secondo queste letture il predicare la limitatezza reale può avere senso anche a fronte di una illimitatezza solo immaginata; questa realtà immaginaria, tuttavia, non potrebbe garantire nei fatti la ragion d’essere e la sensatezza della realtà effettiva. Infine vale pure il rilievo di vettore opposto: la sussistenza della Perfezione è la sussistenza del vero essere, l’unico *essere sussistente*, e non quella dell’unico-univoco essere. Una pretesa di questo ultimo genere conduce, tanto per proporre un altro chiaro esempio, alle contraddizioni dell’emanazionismo o del panteismo; il sussistere del Perfetto deve essere nei termini di forma separata oltre che una, dal momento che ogni moltiplicazione sarebbe una restrizione ma questo non può arrivare a giustificare l’inclusione fattiva del molteplice nell’uno.

Dunque l’analogia, se considerata nel suo aspetto più proprio, è sempre analogia di *attribuzione* o di *proporzione* ovvero per riferimento a un primo termine. Proviamo ad articolare di più questo discorso: l’orizzonte analogico costituisce il livello logico-ontologico in cui i molti si rapportano all’unità (*multorum ad unum*) ovvero l’uno all’altro (*unius ad alterum*) sempre in relazione a un primo che è superiore (*prius*); si sta così affermando, sempre a livello metafisico, che occorre scoprire l’identità sottesa alla differenza, per spiegare la medesima differenza, e che questa scoperta porta a riconoscere una dipendenza e una *partecipazione*. In sostanza la conclusione ormai abbastanza nota è che vi deve essere un Primo e che questo Primo deve costituire pure il termine ultimo di riferimento di tutti i significati dell’essere; ciò vale sia per i significati in senso orizzontale sia per quelli in senso verticale. Quindi questo Principio determina i gradi e i rapporti del tutto e non può che essere primo in forza della perfezione dell’essere: è *Ipsium Esse subsistens*. L’Essere sussistente racchiude in se stesso e nella forma dell’eminenza, e dell’assoluta unità, tutte le perfezioni

riscontrabili negli enti ovvero quelle caratteristiche positive che, nelle realtà create, si trovano come più-o-meno ma sempre in modo inferiore al massimo.

Vi è poi un'altra questione abbastanza ricorrente, che possiamo utilmente ricordare per completare questo passaggio, e riguarda il livello analogico interno: l'analogia per riferimento a un primo, in senso generale, può essere anche estrinseca? Certo, l'estrinsecità e l'intrinsecità si possono dare sia per la dimensione analogica della proporzionalità sia per quella della attribuzione-proporzione; ora non possiamo ricordare le varie evenienze ma abbiamo provato ad approfondire il tema in occasioni specifiche anche al di là di quanto offriva il dettato diretto di Maréchal. Tuttavia resta vero che comunque l'analogia autentica e profonda, e cioè il *logos* come analogia trascendentale dell'essere che concerne le perfezioni eminenti, comporta una partecipazione intrinseca e formale dell'attributo analogico da parte degli analogati secondari. In sostanza l'autentica connotazione dell'analogia di proporzione è intrinseca perché riporta il nesso di causalità che lega gli analogati secondari all'analogato principale (*analogatum prius*).

Che cosa comporta, alla fine, tutto questo? Una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Riconoscere l'analogia dell'essere, e riconoscere il livello intrinseco della stessa analogia, significa infatti ammettere l'esistenza dell'Essere che si dà come *analogato principale*. Questa impostazione rappresenta, per alcuni versi, una diretta rigorizzazione di alcune dimostrazioni tomistiche; per semplicità si può naturalmente pensare alle cinque vie classiche e, in particolare, alle prime tre per un verso e alla quarta per un altro verso. In qualche caso abbiamo fatto riferimento anche ad altre inferenze, o passaggi sillogistici, ma queste vie costituiscono un'ottima tipologia di base: le prime tre pongono l'accento sulla differenza ontologica, intrinseca all'analogia dell'essere cui ci stiamo riferendo, e mettono in relazione il mutevole, il causato e il contingente (e il necessitato) con l'immobile, l'incausato e il necessario; la quarta pone l'accento sulla gradazione, sempre intrinseca all'analogia in questione, e pone in relazione il più e il meno con la perfezione massima.

Quando si prende in considerazione il concetto-termine "essere" e si evidenzia la sua caratura analogica dobbiamo quindi pervenire, in corrispondenza, a quell'Essere sussistente che è ipostaticamente distinto dagli enti: è l'essere sotteso agli enti nel senso che è l'essere cui gli enti partecipano, per avere l'essere, nella misura in cui esistono (senza poter essere l'essere stesso). In questo argomento si dà un qualche apriorismo? Ove si intendesse con questo qualcosa di simile alla pura posizione anselmiana allora dovremmo negare. Tuttavia la negazione non deve essere netta come quella di Maréchal, il quale d'altra parte ha di fatto recuperato gli aspetti validi dell'argomento ontologico, perché non si vuole nemmeno rischiare di svilire l'importanza dei fattori *a priori*. Si sta cercando semplicemente di unificare l'esperienza ovvero di pensarla alla prova del principio di identità e non-contraddizione e, quindi, rispetto alla totalità dell'essere (*sub specie totalitatis*). Ciò costituisce il vettore essenziale di una modalità argomentativa *a posteriori* e, allo stesso tempo, la necessaria rettifica di una prospettiva *a priori*: dopo essere partiti dalla sintesi di essenza ed esistenza si giunge alla conclusione che la perfezione piena dell'essere (*perfectio essendi*) debba sussistere come tale. Che cosa significa?

In termini sintetici si può affermare che l'unità propria della totalità, considerata sia nel piano reale sia in quello ideale, rivela una contraddittorietà condizionata ovvero necessitante di una contraddittorietà incondizionata, che è l'analogato principale dell'essere. L'unità immanente rimanda quindi all'unità trascendente dell'*Esse subsistens*, perché l'unità assoluta deve avere una caratura eminente nella sua similarità e differenza; in questa accezione, in definitiva, si riesce a evitare la negazione dell'ulteriorità fondativa ovvero si evita che sia il trascendentale sia il trascendente siano declassati e immanentizzati.

La persona e l'escatologia

Da ultimo possiamo considerare alcuni temi già richiamati o almeno lambiti in queste conclusioni: il concetto di persona e quello di fine soprannaturale. Per questi Maréchal fornisce sicuramente argomenti e indicazioni; vi è però un problema interpretativo e di sviluppo: in questo caso l'autore, rispetto alla modalità con cui ha operato per altre questioni, ha proposto le sue riflessioni in un modo meno sistematico e ha esteso questa ricerca toccando molti ambiti diversi. In effetti una parte del suo discorso travalica la sfera più propriamente filosofica e va ad intrecciarsi esplicitamente con altri fronti. Per quanto ci concerne non è necessario ricordare tutte le occorrenze e dovrebbe essere sufficiente pensare alla mistica e al rapporto di questa con la psicologia.

Da una parte, quindi, è meno agevole ricostruire un quadro preciso di confronto, almeno rispetto a quanto abbiamo cercato di ricavare in altri contesti; dall'altra parte, stante questa precisazione, la difficoltà non porta a una totale mancanza di quella coerenza interna che in precedenza ci ha permesso comunque di strutturare una linea definita. Pur limitandosi al campo filosofico, infatti, lo statuto dell'essere persona è stato determinato attraverso più istanze: la natura della forma e, più precisamente, della forma spirituale; la distinzione tra essenza ed esistenza nel caso specifico dell'uomo; il rapporto di reciprocità tra l'intelligenza e la volontà; la partecipazione dell'atto umano all'Atto divino. Da ultimo, ma non per importanza, si può ricordare il tentativo di delineare le ragioni sottese alla connotazione personale e trinitaria dell'essere divino; anzi, la scoperta di Dio come Persona e come Trinità, per l'appunto, costituisce di fatto il momento fondante di questa dimensione. Quello che si è voluto indicare per prudenza è il fatto che Maréchal pensa questa parte della ricerca in complementarità con il discorso sulla mistica, e sul 'destino' soprannaturale dell'uomo, e ciò rende meno facile tradurre le riflessioni che hanno per oggetto il sovrarazionale nelle sue manifestazioni esperienziali, e individuali, in termini razionali.

Comunque, considerati i punti speculativi prima citati, che cosa si può concludere a livello teoretico? La persona deve essere innanzitutto *sostanza*; non si vuole certo negare il livello di attività – si pensi banalmente all'importanza riconosciuta da Maréchal alla scoperta kantiana del soggetto – bensì sottolineare il fatto che, se fosse solo azione o funzione, la persona non avrebbe o, meglio, non sarebbe quel centro di autonomia e sussistenza che le permette di restare comunque se stessa anche al mutare degli accidenti. Sostenere che la persona è sostanza significa poi sostenere che è primariamente – nel caso dell'uomo – se non esclusivamente *forma*, a causa della più propria sostanzialità della forma rispetto alla materia. In altri termini: la dicitura di persona può riferirsi alla forma di un sinolo o a quella che sussiste aprioricamente separata dalla materia, ma non può che indicare la causa formale ovvero la causa interna della determinazione, della intelligibilità e, in definitiva, dell'essere dell'ente considerato. Naturalmente se ogni persona è forma, non ogni forma è persona; l'essere personale è forma nel senso più alto perché è *immateriale* in un modo autentico, anche quando è forma di un corpo, ovvero prescinde realmente da partizioni. In sintesi: solo le forme di livello più elevato, quelle più propriamente semplici e quindi più propriamente identiche a se stesse, possono essere persone.

Il concetto viene ulteriormente perfezionato considerando la dottrina dell'essenza e dell'atto d'essere. Questa dottrina infatti rivela sia 1) la differenza ontologica tra il creato, dove la distinzione citata è reale, e il Creatore, nel quale essa è solo di ragione, sia 2) la somiglianza; nel caso dell'uomo la somiglianza è maggiore rispetto a quella che si può trovare tra qualunque ente materiale e l'Essere. Questo si può rilevare dal fatto che l'essenza umana manifesta una capacità d'assoluto e d'infinito che altre realtà non hanno e che non può che avvicinare l'uomo all'oggetto di questa facoltà; in effetti nella sua negatività, ovvero come limitazione, l'essenza dell'uomo è simile a ogni altra essenza ma nel suo aspetto di

determinazione positiva segna una certa distanza dalla pura immanenza e avvicina la persona umana alla *trascendenza*.

Ma la somiglianza riguarda più propriamente l'essenza o l'essere? Naturalmente non vi sarebbero né l'aspetto negativo né, soprattutto, l'aspetto positivo se la citata essenza non esistesse; questo significa che, in ultima istanza, è l'essere ovvero l'atto d'essere a rendere ragione di queste capacità e, quindi, dell'essere persona. L'essere dell'uomo manifesta quindi un livello peculiare e superiore di partecipazione all'Essere, il quale in quanto essere perfetto e sussistente non può – come avevamo dimostrato – non possedere caratteri personali. Anzi, l'essere dell'uomo come effetto o termine di partecipazione trova la sua ragione d'essere non solo in un Fondamento ma appunto in Dio come Persona o, meglio, in Dio come Trinità; abbiamo richiamato in precedenza (anche) i motivi per cui, nel confronto con il dato rivelato, emerge la necessità di riconoscere nell'Essere divino l'Essere trinitario pur senza per questo pretendere di conoscere davvero la natura divina.

Può però sorgere comunque un classico interrogativo: se ogni essere finito ha un infinito modo di imitare e approssimare l'essere infinito, in quale attività umana – e perché – si dovrebbe scorgere quel livello superiore di presenza del divino? Questo porta alla distinzione e al rapporto tra le due caratteristiche essenziali dell'essere persona: l'*intelligenza* e la *volontà*.

Partiamo da una base ormai chiarita. Maréchal segue Kant nell'affermare l'impraticabilità di una comprensione diretta dell'essenza e del divino, contro il realismo esagerato o platonico e in generale contro ogni innatismo, ma teorizza un legame coi principi dell'essere. Abbiamo cercato di spiegare che questo legame si dà in forza sia dell'unità *intenzionale* tra l'atto-soggetto e l'atto-oggetto – come collegamento trascendentale – sia della causalità: è una delle modalità di *presenza* del reale-causa nell'idea-effetto. Anche le conseguenze di ogni pretesa negazione di tale prospettiva dovrebbero risultare chiare: il concetto stesso, come unificazione intellettuale dei dati, risulterebbe privo di identità sottesa e scopo ultimo ovvero sarebbe arbitrario, privo di valore reale e normativo. Il soggetto come tale deve dunque essere in rapporto alla vera identità dell'essere, sottesa agli enti, in quanto fondamento assoluto della soggettività spirituale e del *primo principio*.

Proprio l'analisi del trascendentale e della causalità, interna ed esterna, dischiude il discorso sull'intelligenza e sulla volontà: è il discorso sulla ragione dell'essere in quanto *vero* e in quanto *bene* ed esso ci dice dell'esistenza di capacità che ci collegano all'essenza del reale e che, quindi, sono necessariamente immateriali; queste non possono non rimandare a una forma o a una sostanza equivalente. In altri termini: questa realtà sostanziale immateriale, che è soggetto, deve essere in grado di introiettare l'essere stesso, nei limiti del possibile, e di approssimarlo; anzi, tale realtà risulta essere essenzialmente contraddistinta da questa tensione ad aspetti strutturali del reale. Il riconoscimento di tale tensione porta ad affermare che il soggetto deve essere persona: esso non può essere contraddistinto da questa profonda relazione all'essere senza essere costituito, nel suo intimo, sulla base di un rapporto spirituale con l'Essere stesso.

Il percorso di una simile scoperta è abbastanza classico. Se un ente è contingente, allora non “è” in senso pieno e ciò vale per la sua verità e bontà; il soggetto scopre di trovarsi di fronte a un qualcosa che è essere ma in senso finito ovvero a un essere che non è l'infinito; ciò spinge a cercare la Causa somma perché fa comprendere che solo una tale Realtà eminente può rendere ragione dell'esistenza del finito; la riflessione che si ricava dall'esistenza della limitazione, però, deve valere sia per l'oggetto sia per il soggetto. Questo apre alla dimensione della escatologia almeno come prospettiva sulla causalità finale. Il Creatore non può non essere causa universale dell'essere e quindi, allo stesso tempo, Dio deve essere l'archetipo personale ovvero deve essere pure la Persona che attira a sé tutto il resto e, in particolare, le altre persone; nel suo essere Perfezione della Verità e del Bene l'essere divino

può venire indicato anche come Persona ovvero come Perfezione dell'Intelligenza e della Volontà. Si sta affermando che 1) il Principio è tale nella misura in cui è l'*assoluto incontraddittorio dell'essere* e che quindi 2) Dio è fondamento e fine sia dell'intelligibilità e della bontà sia dell'essere intelligente e volente. Si badi: questo essere causa efficiente e finale dice di qualcosa di diverso dalla semplice esigenza soggettiva di completamento, perché rivela lo *stesso Essere sussistente (ipsum Esse subsistens)*.

La soluzione che sembra essere caldeggiata da Maréchal vede dunque nel conoscente uno spirito, in unità sinolica con il corpo, caratterizzato dal *logos*; come si evince in virtù dell'intelligenza e della volontà, infatti, esso è una realtà limitata ma comunque spirituale e pertanto è caratterizzata da una *capacità d'infinito* non solo in forza di una generica partecipazione all'Essere ma per una peculiare relazione alle *Persone divine* della *Trinità*. Questo permette di scorgere una relazione fondativa superiore o meglio un modo superiore sia della creazione da parte di Dio sia della partecipazione da parte del creato; non si può non pensare che le facoltà che ci hanno portato a scoprire somiglianze e differenze con la vera Realtà non ci indichino anche la nostra dimensione più propria. Per quanto connesso alla materia, l'uomo è costantemente teso al suo superamento verso l'essenza o, meglio, verso l'essere; così, nella scoperta della essenza personale dell'Essere, possiamo ricavare anche indicazioni sul nostro fine ultimo soprannaturale.

Uno sguardo finale sulla questione portante: essere e verità

Il tema che è stato affrontato, il rapporto tra essere e verità, ha tratto indubbiamente vantaggio da questo percorso. Naturalmente non manca la consapevolezza di aver prodotto un quadro non esaustivo, soprattutto se si guarda al numero e al tipo di domande che sono state poste nel corso della storia della filosofia a questo proposito. Tuttavia la via che abbiamo ricostruito è capace di delineare un interessante tentativo di soluzione, rispetto ad alcuni problemi rilevanti, e l'interesse è dovuto al fatto che tale via presenta oggettivi punti di forza; in merito (appunto) alla questione dell'essere e della verità l'analisi della ricerca di Maréchal, che può essere connotata sia come critica sia come ontologia, ha permesso di individuare la necessità di uno stretto legame in forza di una particolare riscoperta del *realismo* (moderato). In generale, quindi, da una parte si riconosce nel reale il fondamento dell'*intelligibilità* e dall'altra parte si riafferma la dimensione del pensiero come pensiero della *realtà*.

Se si pensa al dibattito, anche contemporaneo, sia sulle condizioni dell'oggettività nella conoscenza sia sulle diverse forme di realismo, la proposta del *Punto di partenza della metafisica* può rivelarsi risolutiva: essa permette di passare in modo rigoroso e serrato da un concetto debole a uno *forte* di *realtà, pensiero e trascendentale* attraverso l'assunzione di un punto di partenza critico e in virtù di quel trascendimento dell'esperienza che rende ragione dell'esperienza stessa. In una forma di circolarità virtuosa, infatti, lo stesso punto di partenza critico, fondato ontologicamente, può essere rimodulato nei termini di un punto di partenza della *metafisica dell'essere*; un simile guadagno comporta, come aspetto non secondario, il riconoscimento della impraticabilità di quei tentativi di soluzione di carattere relativistico, e riduzionistico, che si danno intorno a diversi temi a cominciare, come abbiamo visto, dalla questione riguardante l'oggettività (o meno) della conoscenza. Le argomentazioni sviluppate da Maréchal possono, anzi, risultare sempre di grande interesse quando si tratta di rilevare le aporie di prospettive che si dichiarano a-metafisiche o anti-metafisiche e che nei fatti, nonostante la negazione del realismo e al di là di quanto può essere dichiarato in modo esplicito, pretendono (contraddittoriamente) non solo di avere una caratura critica ma pure di possedere un valore veritativo.

L'autore infatti non ha articolato il suo discorso opponendo banalmente una dottrina ad un'altra, ma ha cercato di mostrare il vero valore di una teoria apparentemente inconciliabile con un orizzonte realista e lo ha fatto attraverso un'analisi che ha permesso di individuare il vero valore del limite ovvero dell'oggetto della filosofia critica. Questo riferimento al valore del limite è da intendere sia in senso gnoseologico sia in senso ontologico: Maréchal ha spiegato come la verità dell'ente deve essere colta nel risvolto positivo della limitazione; in questo senso l'autore ha mostrato sia il motivo per cui occorre superare un concetto puramente negativo di noumeno sia il modo di farlo. In altri termini: nell'ente si è potuto scoprire qualcosa di più, ovvero la dimensione dello stesso ente come partecipazione dell'Essere, e quindi la tensione dell'immanenza verso la trascendenza. La ricerca trascendentale dell'autore potrebbe allora considerarsi risolutiva anche per molte questioni attinenti al rapporto dell'uno e dei molti e, naturalmente, anche per quelle riguardanti l'Assoluto e il relativo; si tratta di un complicato ma non impossibile ritorno critico a quel complesso e mirabile equilibrio che era stato raggiunto nella dottrina di Tommaso d'Aquino e che, dopo la "scoperta" moderna del soggetto, necessitava di una rivisitazione in chiave trascendentale.

Ma di quale recupero di equilibrio si sta parlando? Anche questo discorso si presterebbe a molti altri approfondimenti ma, in questa sede e con grandissima sintesi, ci siamo avvalsi del kantismo e dell'idealismo come esempi rilevanti, connessi e paradigmatici. Rispetto alla teoria kantiana Maréchal ammette il procedimento trascendentale ma rivendica la necessità della metafisica e, rispetto all'idealismo, sostiene la necessità di una particolare metafisica ovvero della metafisica dell'essere. Ma quali punti di forza dovrebbe avere il realismo metafisico? Da una parte vengono riconosciute l'identità e la consistenza del molteplice immanente: non è necessario partire da una asserzione di contraddittorietà del molteplice in sé e quindi nemmeno presupporre, problematicamente, una contraddizione reale. Dall'altra parte si riconosce quella *Identità* che è partecipativamente ricorrente e creativamente costituente, ovvero quell'identità divina che rende ragione di ogni identità, e che corrisponde all'*Essere sussistente e trascendente*.

La chiave teoretica di questa circolarità virtuosa dovrebbe ormai essere nota. Si è mostrato come la filosofia critica, se portata alle sue estreme e coerenti conclusioni, non può non intersecarsi con un ritorno all'analogia autentica e, mediante questa, con la sintesi appena ricordata: il molteplice mantiene la propria identità e insieme trova il suo fondamento nell'identità dell'Essere – il quale, nella sua trascendenza, è ad un tempo *simile* e *molto dissimile* rispetto all'essere immanente – ovvero nel *Fondamento* del reale e dell'ideale. Dio viene infatti indicato come *Causa efficiente*, *Causa finale* e *Perfezione* e, in definitiva, viene riconosciuto come l'Atto puro d'essere che rende ragione dell'esistenza del molteplice e della sua determinazione. Nel suo aspetto di *partecipazione* la relazione analogica si costituisce dunque come la dimensione veritativa autentica, logico-ontologica, ovvero come l'orizzonte fondativo che viene rilevato attraverso la ricognizione trascendentale sulle condizioni di possibilità del pensiero in quanto pensiero della realtà.

In base a questi fattori si può affermare che la ricerca di Maréchal è una ricerca di senso e, anzi, è un modello per ogni forma di ricerca del *logos* infinito. Essa non si attesta sul limite come negatività ma parte dalla positività sottesa; già questo aspetto è rilevante e lo diventa ancora di più se lo si ricollega ai passaggi appena ricordati. L'autore ci ha permesso di riconoscere il vero valore di quel nesso costitutivo proprio di ogni realtà limitata, cioè l'essere in forza di altro, e così apre a noi la possibilità di giungere all'*Essere* che è *Verità* e che, come tale, rende ragione di ogni essere e di ogni verità.

Bibliografia

Opere di Joseph Maréchal

Vengono qui riportate in ordine cronologico le opere di Maréchal che hanno più attinenza con le tematiche trattate. Eventuali edizioni successive di una stessa opera vengono indicate immediatamente dopo la prima – sono raggruppate in un'unica dicitura – e così pure le traduzioni in italiano o in altre lingue. Quando viene citata una raccolta o un'opera della critica in cui vengono indicati testi inediti, riportate nella sezione presente o in quella successiva, vengono specificati l'autore, la sintesi del titolo e le pagine. Vengono riportati anche i frammenti di testi (framm.), le lettere (lett.), le prefazioni (pref.), le recensioni (rec.) e gli studi critici (st. cr.). Gli inediti (ined.) sono conservati presso l'Archive de la Province du Belgique Méridionale, rue A. Fauchille 6, B-1150 Bruxelles.

Notes d'esthétique théorique (1898-1899); ined.

Rapport sur l'état présent de la psychologie (1900); ined.

Induction scientifique (1900-1901); ined. Cfr. A. Milet, *Les premiers écrits*, pp. 28, 34 e É. Dirven, *De la forme à l'acte*, pp. 28-30.

Framm. lett. *Rapport à ses Supérieurs* (1901); cfr. A. Hayen, *Le père Joseph Maréchal*, pp. 4-5 e A. Hayen, *Un interprète thomiste*, p. 451.

Hypothèse, physique et hypothèse métaphysique (1901-1904); ined. Cfr. É. Dirven, *De la forme à l'acte*, pp. 30-31, 33.

Rec. V. Bernies: "*Spiritualité et Immortalité*", in «Revue des questions scientifiques», 51 (1902), pp. 301-306.

L'individualité dans le règne organique, in «Revue des questions scientifiques», 54 (1903), pp. 378-439.

Autour de la génération spontanée. Le radium et la vie, in «Revue des questions scientifiques», 59 (1906), pp. 321-333.

Conflits de faits et conflits de tendances, in «Revue des questions scientifiques», 59 (1906), pp. 442-461.

Le problème des rapports entre la Foi et la Raison (1906); ined. Cfr. A. Hayen, *Un interprète thomiste*, pp. 451-452, 454, 459-460 e É. Dirven, *De la forme à l'acte*, pp. 47-53.

Ontogénèse et phylogénèse, in «Revue des questions scientifiques», 61 (1907), pp. 174-218, 423-448.

Scolastique et néoscolastique (1908); ined. Cfr. A. Hayen, *Un interprète thomiste*, pp. 452-459 e A. Milet, *Les premiers écrits*, pp. 32-33 e É. Dirven, *De la forme à l'acte*, pp. 55-58.

À propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques, in «Revue des questions scientifiques», 64 (1908), pp. 529-563 ; 65 (1909), pp. 219-249, 376-426; cfr. *Le*

sentiment de présence chez les profanes et les mystiques, in *Etudes*, I, (1924), pp. 69-179; 2^a ed., *Etudes*, I, (1938), pp. 65-168; tr. it. A. Gemelli, *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica. Contributo allo studio comparato del misticismo*, Firenze 1913; tr. ing. *On the Feeling of Presence in Mystics and Non-mystics*, in *Studies in the Psychology of the Mystics*, pp. 55-145.

Notes de psychologie religieuse (1911), red. A. Dethier; ined.

Notes préliminaires à un argument métaphysique de l'existence de Dieu (1911-1912); ined.

Science empirique et psychologie religieuse. Notes critiques, in «Recherches de science religieuse», 3 (1912), pp. 1-61; poi in *Etudes*, I, (1924), pp. 1-66; 2^a ed., *Etudes*, I, (1938), pp. 3-62 ; tr. ing. *Empirical Science and Religious Psychology*, in *Studies in the Psychology of the Mystics*, pp. 1-54.

Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne, in «Revue de philosophie», 21 (1912), pp. 416-488; cfr. *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, in *Etudes*, I, (1924), pp. 181-266; cfr. in *Etudes*, I, (1938), pp. 171-245; tr. ing. *Some Distinctive Features of Christian Mysticism*, in *Studies in the Psychology of the Mystics*, pp. 147-215.

Rec. D. Lanna: "La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino", in «Revue des questions scientifiques», 74 (1913), pp. 631-634.

Framm. *Introduction à l'étude des mysticismes et de la mystique*, in *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la IIe Session, Louvain 1913*, Paris 1914, pp. 215-221; cfr. *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes*, in «Revue des questions scientifiques», 90 (1926), pp. 81-112, 353-401; cfr. *Principes généraux de mystique comparée*, in *Etudes*, II, pp. 408-483 ; tr. ing. *Reflections on the Comparative Study of Mysticism*, in *Studies in the Psychology of the Mystics*, pp. 282-344.

L'intuition de Dieu dans, la mystique chrétienne, in «Recherches de science religieuse», 5 (1914), pp. 145-162; ora in *Etudes*, II, pp. 17-38.

Rec. A. Gemelli: "Il metodo degli equivalenti", in «Revue des questions scientifiques», 76 (1914), pp. 281-287.

Jugement "scolastique" concernant la racine de l'agnosticisme kantien (1914), in *Mélanges*, I, pp. 273-287.

Le point de départ de la métaphysique. Première rédaction (1915-1917; 1918); ined. Cfr. framm. in *Mélanges*, I, pp. 288-298 e in J. Aleu, *De Kant à Maréchal*, pp. 162-163, 167-168, 179-180, 188-189, 193, 232, 243-244 e in *Cahier IV*, pp. 335-479 e in "L'action" de Maurice Blondel (1917), ed. A. Hayen, in «Convivium», 2/2 (1957), pp. 5-41.

Note sur la méthode d'application des sens dans les Exercices de saint Ignace, in *Études historiques et ascétiques*, Fs. Watrigant, *Collection de la bibliothèque des Exercices de saint Ignace* 60-61 (1920), pp. 50-64; cfr. M. Villet (a cura di), *Application des sens, méthode d'oraison*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. I, Paris 1934, pp. 810-828; cfr. *Un essai de méditation orientée vers la contemplation*, in *Etudes*, II, pp. 363-382.

Notes de théodicée (1919-1920); ined.

Première formule d'une doctrine complètement formée, (aprile 1920), in *Mélanges*, I, pp. 299-303.

La notion psychologique de subconscience, in «Revue des questions scientifiques», 77 (1920), pp. 302-332.

Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier I: De l'antiquité à la fin du moyen age: la critique ancienne de la connaissance (Museum Lessianum, section philosophique 3), Beyaert, Bruges - Alcan, Paris 1922; 2^a ed., Louvain - Paris 1927; 3^a ed., Bruxelles - Paris 1943; 4^a ed., L'Édition Universelle, Bruxelles - Desclée de Brouwer, Paris 1964. Abbreviato in *Cahier I*.

Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier II: Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant (Museum Lessianum, section philosophique 4), Beyaert, Bruges - Alcan, Paris 1923; 2^a ed., Bruxelles - Paris 1942; 3^a ed., Bruxelles - Paris 1944; 4^a ed., L'Édition Universelle, Bruxelles - Desclée de Brouwer, Paris 1965. Abbreviato in *Cahier II*.

Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier III: La critique de Kant (Museum Lessianum, section philosophique 5), Beyaert, Bruges - Alcan, Paris 1923; 2^a ed., Bruxelles - Paris 1942; 3^a ed., Bruxelles - Paris 1944; 4^a ed., L'Édition Universelle, Bruxelles - Desclée de Brouwer, Paris 1964. Abbreviato in *Cahier III*.

Le problème de la grâce mystique en Islam, in «Recherches de science religieuse», 13 (1923), pp. 244-292; poi in *Études*, II, pp. 485-531; tr. ing. *The Problem of Mystical Grace in Islam*, in *Studies in the Psychology of the Mystics*, pp. 239-281.

De la forme du jugement, d'après saint Thomas, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 15 (1923), pp. 156-184; poi in *Le point de départ de la métaphysique, Cahier V*, (1926), pp. 202-230; ora in *Le point de départ de la métaphysique, Cahier V*, (1949), pp. 281-315.

Lett. a P. Geny (25 giugno 1923); ined.

Framm. lett. a J. Maritain, in «Revue thomiste», 7 (1924), pp. 416-418, 424; lett. ined. a J. Maritain (6 luglio 1924).

Études sur la psychologie des mystiques, Vol. I (Museum Lessianum, section philosophique 2), Bruges - Paris 1924; 2^a ed., Bruxelles - Paris 1938. Abbreviato in *Études*, I.

Maréchal J., *Lettre au Directeur de la Revue de Philosophie à propos de la recension du Cahier III par M. l'abbé Maquart*, in «Revue de philosophie», 32 (1925), pp. 87-91.

Lett. ined. alla censura di Bruges (1 maggio 1925; 4 luglio 1925); cfr. J. Aleu, *De Kant à Maréchal*, pp. 236, 238.

Les lignes essentielles du Freudisme, in «Nouvelle revue théologique», 52 (1925), pp. 537-551, 577-605; 53 (1926), pp. 13-50.

St. cr. J.H. Leuba: "*Psychologie du mysticisme religieux*", in «Revue d'ascétique et de mystique», 7 (1926), pp. 74-91; cfr. *Un exemple d'optimisme scientifique dans l'étude des faits mystiques*, in *Études*, II, pp. 385-407; tr. ing. *Professor Leuba as a Psychologist of Mysticism*, in *Studies in the Psychology of the Mystics*, pp. 217-238.

Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique (Museum Lessianum, section philosophique 7), Louvain - Paris 1926; 2^a ed., L'Édition

Universelle, Bruxelles/Desclée de Brouwer, Paris 1949; 3^a ed., Culture et Verité, Namur 1993; tr. sp. F. Font y Sebastian Heredia, *El punto de partida de la metafísica*. Vol. V: *El tomismo ante la filosofía crítica*, Madrid 1959; tr. it. M. Rossignotti, *Il punto di partenza della metafísica. Il tomismo di fronte alla filosofía crítica*, Vita e Pensiero, Milano 1995. Abbreviato in *Cahier V*.

"*A propos de la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu*". *Remarques sur la démonstration métaphysique (Séminaire 3^o année)* (1926); ined.

Framm. lett. a B. Romeyer, in «Archives de philosophie», 5/3 (1927), p. 14.

Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective, in «Revue néo-scolastique de philosophie», 28 (1927), pp. 137-165; ora in *Mélanges*, I, pp. 75-101.

Framm. lett. a M. de Wulf, in «Revue néo-scolastique de philosophie», 28 (1927), pp. 223-226.

Studies in the Psychology of the Mystics, tr. A. Thorold, London 1927.

Esquisse d'une psychologie déductive (1920-1928), in *Mélanges*, I, pp. 304-322.

Sur les cimes de l'oraison. Quelques opinions récentes de théologiens, in «Nouvelle revue théologique», 56 (1929), pp. 107-127, 177-206; cfr. *Études*, II, pp. 39-47.

Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?, in «Revue néo-scolastique de philosophie», 31 (1929), pp. 27-52, 121-147, 309-342; ora in *Mélanges*, I, pp. 102-180.

Lettre au Directeur de la Revue de Philosophie. Réponse à M. l'abbé Maquart, in «Revue de philosophie», 29 (1929), pp. 211-212.

On the paper "The Mysticism of Father Maréchal", in «The Ecclesiastical Review», 81 (1929), pp. 514-518.

De naturali perfectae beatitudinis desiderio (3 luglio 1930), in *Mélanges*, I, pp. 323-337.

Phénoménologie pure ou philosophie de l'action?, in Fs. Joseph Geysler, *Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*, vol. II, Regensburg 1930, pp. 379-400; ora in *Mélanges*, I, pp. 181-206.

Framm. lett. a M. Blondel (28 agosto 1930), in *Mélanges*, I, pp. 341-349.

La vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après saint Augustin, in «Nouvelle revue théologique», 57 (1930), pp. 89-109, 191-214; ora in *Études*, II, pp. 143-189.

Ut suus veritati sit locus. Réplique à l'abbé Maquart, in «Revue de philosophie», 30/3 (1930), pp. 283-295.

"*Le problème de Dieu*", d'après M. Édouard Le Roy, in «Nouvelle revue théologique», 58 (1931), pp. 193-216, 289-316; ora in *Mélanges*, I, pp. 207-259.

Sur "Le problème du temps chez saint Augustin", in «Études philosophiques», 5 (1931), pp. 12-14; ora in *Mélanges*, I, pp. 261-264.

Sur "Empirisme et transcendance", in «Études philosophiques», 6 (1932), pp. 13-15.

Framm. lett. a Jansen, in B. Jansen, *Aufstiege zur Metaphysik*, pp. 92-93, 106-109.

Sur "Le problème de la philosophie catholique", in «Études philosophiques», 7 (1933), pp. 33-35; ora in *Mélanges*, I, pp. 264-269.

Précis d'histoire de la philosophie moderne, Vol. I: *De la Renaissance à Kant*, Louvain.-Bruxelles 1933; 2^a ed., Bruxelles - Paris 1951.

Rec. B. Romeyer: "Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain", in «Nouvelle revue théologique», 61 (1934), pp. 1092-1093.

Lettre aux philosophes (Eegenhoven 1935), in A. Hayen, *Le père Joseph Maréchal*, pp. 12-13; ora in A. Hayen, *In memoriam*, pp. 205-206.

Études sur la psychologie des mystiques, Vol. II (Museum Lessianum, section philosophique 19), Bruxelles - Paris 1937. Abbreviato in *Études*, II.

La notion d'extase, d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens, in «Nouvelle revue théologique», 64 (1937), pp. 986-998.

A propos du "Point de départ de la métaphysique", in «Revue néo-scholastique de philosophie», 59 (1938), pp. 253-261; ora in *Cahier V*, pp. 599-608; tr. it. *A proposito del "Punto di partenza della metafisica"*, in *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, pp. 521-529.

The psychology of Mysticism. Its proper object and limitations, tr. E.B. Brueggeman, in «The Modern Schoolman», 16 (1938), pp. 3-8, 20-21.

L'aspect dynamique de la méthode transcendantale chez Kant, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 42 (1939), pp. 341-384; tr. ted. *Der dynamische Gesichtspunkt in der Entwicklung des kantischen transzendentalen Idealismus*, in E. Wigendorf, *Das Dynamische*, vol. II.

Pref. in E. Wigendorf, *Das Dynamische* (1940), Voll. I, VII-VIII.

Framm. lett. a E. Wigendorf, in E. Wigendorf, *Das Dynamische* (1940), Vol. II, pp. 138-139, 140, 192.

Conf. ined. "Problèmes métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui". *A propos des "philosophies de l'existence"* (11 dicembre 1940); framm. in *Mélanges*, I, pp. 353-356.

Vraie et fausse mystique (1941), in «Nouvelle revue théologique», 67 (1945), pp. 883-903. *La volonté* (1941), red. W. Leusch; ined.

Framm. lett. *Crédibilité et philosophie* (30 novembre 1941), in *Mélanges*, I, pp. 357-363.

Lett. a J. de Renck (31 gennaio 1942); ined. Cfr. framm. *La seule épistémologie naturelle*, in *Mélanges*, I, pp. 364-365.

Lett. a A. Grégoire (15 marzo 1942); ined.

Lett. a L. Lemaitre (21 aprile 1942); ined.

Pref. in A. Hayen, *L'intentionnel dans la philosophie de Sain Thomas*, Bruxelles - Paris 1942, pp. 9-13.

Framm. lett. ad A. de Coninck, in A. de Coninck, *L'unité de la connaissance humaine*, pp. 143-144 (8 dicembre 1942); pp. 147-154 (11 gennaio 1943); pp. 182-183 (3 giugno 1943).

Lett. a A. Milet (24 gennaio 1943); ined.

Framm. lett. a A. Milet (1 febbraio 1943), in *Mélanges*, I, 274, 299.

Framm. lett. *Les états supérieurs de contemplation* (10 marzo 1943), in *Mélanges*, I, pp. 372-373.

Framm. lett. a A. Milet, *Passages-clefs du Cahier V* (2 giugno 1943), in *Mélanges*, I, pp. 368-370.

Framm. lett. a A. Milet, *Note sur l'apriorité de la forme* (27 luglio 1943), in *Mélanges*, I, pp. 374-377.

Lett. al curato di Patigne (9 ottobre 1943); ined. Cfr. framm. *L'infini de la raison discursive n'est pas un indéfini*, in *Mélanges*, I, p. 366.

Framm. *De l'affirmation du transcendantal à l'affirmation du Transcendant* (16 ottobre 1943), in *Mélanges*, I, p. 367.

Ris. a A. Milet, *Sources doctrinales, influences subies... Réponse à une question* (4 novembre 1943); ined. Cfr. framm. in A. Milet, *Les "Cahiers" du P. Maréchal*, pp. 233-234.

Passages du Cahier V d'où peut ressortir une preuve de l'existence de Dieu (marzo 1944), (ined.) in *Mélanges*, I, pp. 370-371.

Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantians (Museum Lessianum, section philosophique 6), Bruxelles - Paris 1947; tr. sp. S. Caballero, *El punto de partida de la metafísica. Vol. IV: El sistema idealista en Kant y en los postkantianos*, Madrid 1959. Abbreviato in *Cahier IV*.

Mélanges Joseph Maréchal, Vol. I: *Oeuvres* (Museum Lessianum, section philosophique 3), L'Édition Universelle, S. A., Bruxelles - Desclée de Brouwer, Paris 1950. Abbreviato in *Mélanges*, I.

Opere su Joseph Maréchal

Di seguito riportiamo le opere della critica che riguardano l'autore e che possono risultare in diversa misura attinenti al tema della ricerca. Vengono riportati anche le lettere (lett.), le prefazioni (pref.), le recensioni (rec.), gli studi critici (st. cr.) e le dissertazioni (diss.).

Abranches C., rec. *Cahier IV*, in «Revista portuguesa de filosofia», 4 (1948), pp. 313-315.

Aleu J., *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Herder, Barcelone 1970.

Arnou R., rec. "*Le problème de Dieu*", in «Gregorianum», 13 (1932), p. 468.

Baciero C., *Maréchal y el dinamismo objectivante de la inteligencia*, in «Revista de Filosofía», 1 (1968), pp. 19-47.

Balthasar N., st. cr. "*Le problème de Dieu*", in «Revue néo-scholastique de philosophie», 33 (1931), pp. 340-360.

- Baudry G.H., diz. *Maréchal Joseph*, in *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, vol. VIII, Paris 1977, pp. 429-431.
- Bellon L., rec. *Études II*, in «Ephemerides theologicae Lovaniensis», 16 (1939), pp. 849-850.
- Berubé C., *Dynamisme psychologique et existence de Dieu chez Jean Duns Scoto, J. Maréchal e B. Lonergan*, «Antonianum», 48 (1973), pp. 5-45.
- Bliguet M.-J., rec. *Études I*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 14 (1925), pp. 81-83.
- Bonnet C.-L., rec. *Cahier V*, in «The New Scholasticism», 6 (1950), pp. 91-93.
- Bontadini G., rec. *Cahier I-II-III*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 16 (1924), pp. 65-77.
- Bourboux J., *L'objectivité de la connaissance d'après le p. Maréchal*, in «Studia Catholica», 6 (1929-1930), pp. 50-74.
- Bradley D.J.H., diss. *Transcendental Critique and the Possibility of a Realistic Metaphysics. A Study in the Philosophy of Joseph Maréchal*, Toronto 1970.
- Bradley D. J. H., *Transcendental Critique and Realist Metaphysics*, in «The Thomist», 39 (1975), pp. 631-667.
- Brambilla F. G., *L'aspect non conceptuelle de la connaissance de Dieu. Une confrontation emblématique: Schillebeeckx et Maréchal*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 466-497.
- Brand de J., rec. "*Le problème de Dieu*", in «Ephemerides theologicae Lovaniensis», 10 (1933), pp. 302-303.
- Bréhier É., diz. *Maréchal*, in *Histoire de la philosophie*, vol. 11/4, Alcan, Paris 1938, pp. 1124-1125.
- Bremond H., *Notes sur la mystique*, in *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu' à nos jours*, Vol. II : *L'invasion mystique*, Paris 1918, pp. 585-606.
- Brito E., *La critique de Maréchal par Siewerth*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 380-402.
- Bruders A., rec. *Études II*, in «Scholastik», 13 (1938), p. 316.
- Brugger W., *Dynamitistische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis*, in *Mélanges*, II, pp. 110-120.
- Burns J. P., *Maréchal approach to the existence of God*, in «The New Scholasticism», 42 (1968), pp. 72-90.
- Burns J. P., *Spiritual Dynamism in Maréchal*, in «The Thomist», 32 (1968), pp. 528-539.
- Buttler E. C., *Westem Mysticism. The Teaching of S. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, Constable, London 1927, LXXI-LXXIX; tr. it. *II*

misticismo occidentale: contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo, Bologna 1970, pp. 87-94.

Buttler E. C., rec. *Studies in the Psychology of the Mystics*, in «The Downside Review», 46 (1928), pp. 77-78.

Calambrogio G., *Comprensione e giustificazione del primo principio nel pensiero del Padre Joseph Maréchal*, in «Teoresi», 25 (1970), pp. 25-87, 161-233.

Cashore J.M., diss. *The Proof of God's Existence in the Work of Joseph Maréchal*, Mc Master 1980.

Casula M., *Maréchal e Kant*, Bocca, Roma 1955.

Casula M., *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal*, in «Aquinas. Rivista internazionale di filosofia», 2 (1959), pp. 354-389.

Casula M., diz. *Maréchal Joseph*, in *Enciclopedia filosofica*, Vol. IV, Roma 1979, pp. 423-427.

Cavaliere L., *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal*, Università degli Studi, Trieste 1979.

Chantraine G., *Les Cahiers de Maréchal découverts par de Lubac, Fessard, Hamel et Yves de Montcheuil*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 281-304.

Chapelle A., *Mystique et mystère chez le P. J. Maréchal*, in «Nouvelle Revue Théologique», (2000), pp. 547-554.

Chen M., diss. *Conditions a priori dans la connaissance objective selon le p. Joseph Maréchal s. j.*, PUG, Roma 1960.

Colin P., *Maréchal Joseph 1878-1944*, in A. Jacob (a cura di), *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. II: *Philosophie occidentale 1889-1990*, Press universitaire de France, Paris 1992, pp. 2657-2658.

Conink A. de, *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1947 (2^a ed).

Coulson G., *Maréchal. La pasión metafísica*, Garcia Cambeiro, Buenos Aires 1974.

Craene de A.-M., *L'engagement à l'être. Essai sur la signification de la connaissance*, L'Édition universelle – Desclée, Bruxelles – Bruges 1941, pp. 19-26.

Croix M. de la, *La pensée du P. Joseph Maréchal*, in «Nouvelle Revue Théologique», 93 (1971), pp. 963-987.

Dalleur P., *Maréchal, interprète de saint Thomas*, diss., Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1996.

Daròs W. R., *Lo a-priori en la teoría tomista del conocimiento según J. Maréchal*, in «Pensamiento», 36 (1980), pp. 401-423.

Debauche R., diz. *J. Maréchal (1878-1944)*, in P. Ortegat (a cura di), *Philosophie de la Religion*, Vol. II, Louvain – Paris, pp. 806-809.

- Defever J., *La preuve réelle de Dieu*, in «Doctor communis», 3 (1950), pp. 214-218.
- Defever J., *La preuve réelle de Dieu*, (Museum Lessianum, section philosophique 37), Desclée de Brouwer, Paris 1953, pp. 130-144.
- Defever J., *La preuve transcendante de Dieu*, in «Revue philosophique de Louvain», 51 (1953), pp. 527-540.
- Defever J., *Idée de Dieu et existence de Dieu*, in «Revue philosophique de Louvain», 55 (1957), pp. 5-57.
- De Lope Diaz R. C. D., *Angel Amor Ruibal versus Joseph Maréchal*, in «Revista de Filosofia», 2 (1979), pp. 207-220.
- Del Toro A., diz. *Maréchal, Joseph*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, Vol. XV, Rialp, Madrid 1973, pp. 64-65.
- De Olaso E., *Nota crítica sobre una falsa refutación del escepticismo*, in «Revista Latinoamericana de Filosofía», 7 (1981), pp. 261-264.
- Descoqs P., *La démonstration analytique de Dieu à partir du jugement*, in «Archives de philosophie», 5/1 (1927), pp. 150-165.
- Descoqs P., *Proelectiones Theologiae naturalis*, Vol. I: *De Dei Cognoscibilitate*, pp. 57-114, 582-584; Vol. II: *De Dei Cognoscibilitate II*, pp. 97-119, 176-178, 772-775; Paris 1932, 1935.
- Descoqs P., *Thomisme et Scholastique*, in «Archives de philosophie», 5/1 (1935), pp. 23-34, 199-217.
- Di Giovanni G., *L'esperienza cristiana secondo Joseph Maréchal*, in «Rivista Lasalliana», 50 (1983), pp. 30-58.
- Dirven E., *De la forme a l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal s.j.*, (Museum Lessianum, section philosophique 53), Desclée de Brouwer, Paris 1965.
- Dirven E., *Justification de la métaphysique. À propos de la correspondance entre Blondel et Maréchal*, in «Archives de philosophie», 31 (1968), pp. 556-585.
- Dobbelaere H., rec. *Cahier II-III*, in «Ephemerides theologicae Lovaniensis», 21 (1945), pp. 184-185.
- Donceel J.F., *Philosophical Psychology*, Sheed and Ward, New York 1955.
- Donceel J.F., *A Maréchal Reader*, Herder and Herder, New York 1970.
- Donceel J.F., *Transcendental Thomism*, in «Monist», 58 (1974), pp. 67-85.
- Donceel J.F., *God in Transcendental Thomism*, in «Logos», 1 (1980), pp. 53-63.
- Dopp J., rec. *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 37 (1934), pp. 400-402.
- Éthier A.-M., rec. *Études II*, in «Bulletin thomiste», 5 (1939), p. 827.
- Eymieu A., rec. *Études I*, in «Revue des questions scientifiques», 86 (1924), pp. 242-245.
- Fay T.A., *The Problem of Intellectual Intuition in the Metaphysics of Thomas Aquinas*, in «Sapienza», 27 (1974), pp. 352-359.

- Fields S., *Blondel's "L'Action" (1893) and Neo-Thomism's Metaphysics of Symbol*, in «Philosophy and Theology», 8 (1993), pp. 25-40.
- Floucat Y., *Présence de Maréchal dans le thomisme français*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 239-279.
- Flynn J.V., rec. *Cahier I*, in «Thought. Review of Culture and Idea», 23 (1948), pp. 359-360.
- Forest A., *Signification de l'objectivité*, in *Mélanges*, II, pp. 44-53.
- Forest A., rec. *Mélanges I-II*, in «Revue thomiste», 52 (1954), pp. 168-170.
- Fraile P.G., *Prolegomenos al problema critico*, in «Estudios filosoficos», 4 (1955), pp. 81-121.
- Fuetscher L., rec. *Cahier I, V*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 54 (1930), pp. 457-459.
- Geiger L. B., *Quelques aspects du thomisme contemporain a propos de publications récents*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 34 (1950), pp. 315-357.
- Gemelli A., *Necrologio: il p. Giuseppe Maréchal*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 38 (1946), p. 224.
- Geny P., rec. *Cahier I-II*, in «Gregorianum», 4 (1923), pp. 303-306; *Cahier III*, pp. 631-632.
- Gethmann C. F., diz. *Maréchal Joseph e Maréchal-Schule*, in J. Mittelstrass (a cura di), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts-Theorie*, Vol. II, Bibliographisches Institut, Mannheim 1984, pp. 765-767.
- Geurtse van H., *De innerlijke stuctuur van het Godsweijs*, in «Tijdschrift voor filosofie», 6 (1944), pp. 242-255.
- Gilbert P., *Question de méthode*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 129-156.
- Gilbert P., *Concordance entre les deux éditions du cinquième "Cahier"*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 510-511.
- Gilbert P. - Moretto D., *Bibliographie*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 516-531.
- Gilbert P., *Joseph Maréchal et la réflexion chrétienne aujourd'hui*, in «Nouvelle revue théologique», 122 (2000), pp. 529-532.
- Gilbert P., *Joseph Maréchal: un protagonista della storia delle idee*, in «Civiltà Cattolica», 3625 (2001), pp. 28-41.
- Gilson É., rec. *Cahier I-II-III*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 97 (1924), pp. 453-456; *Cahier V*, 106 (1928), p. 316.
- Gilson É., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 2^a ed., Vrin, Paris 1947, pp. 130-155.

- Goossens W., rec. *Études II*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 41 (1938), pp. 101-104.
- Grandmaison de L., rec. *Études I*, in «Recherches de science religieuse», 14 (1924), pp. 477-478.
- Gredt J., rec. *Cahier V*, in «Divus Thomas», 5 (1927), pp. 362-364.
- Grégoire A., rec. *Cahier V*, in «Nouvelle revue théologique», 54 (1927), pp. 237-238.
- Grégoire A., *Immanence et transcendance. Questions de Théodicée* (Museum Lessianum, section philosophique 24), L'Édition universelle – Desclée, Bruxelles - Paris 1939.
- Grégoire A., *Le prix décennal des Sciences Philosophiques en Belgique*, in «Nouvelle revue théologique», 66 (1939), pp. 716-720.
- Grégoire A., *In memoriam. Le père Joseph Maréchal (1878-1944)*, in «Nouvelle revue théologique», 67 (1945), pp. 695-703.
- Grégoire A., rec. *Cahier I-II-III-IV*, in «Nouvelle revue théologique», 69 (1947), pp. 886-887.
- Grégoire F., *Questions concernant l'Existentialisme, Vol. II: Essai d'une phénoménologie des preuves métaphysiques de Dieu*, Bruxelles: Éditions Universitaires 1955, pp. 102-129.
- Guggenberger A., *Zwei Wege zum Realismus. Ein Vergleich zwischen Nicolai Hartmanns "Erkenntnisponderanz" und Joseph Maréchals "Erkenntnisdynamismus"*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 41 (1938), pp. 46-79.
- Guibert de, J., rec. *Études II*, in «Revue d'ascétique et de mystique», 18 (1937), pp. 409-412.
- Hayen A., *Intentionnalité de l'être et métaphysique de la participation*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 42 (1939), pp. 385-410.
- Hayen A., *L'intentionnel selon saint Thomas* (Museum Lessianum, section philosophique 25), Bruges - Paris 1942; 2^a ed., Desclée de Brouwer, Paris 1954.
- Hayen A., *In memoriam. P. Josef Maréchal S.I. 1878-1944*, in «Tijdschrift voor filosofie», 7 (1945), pp. 203-208.
- Hayen A., *Le père Joseph Maréchal (1878-1944)*, in *Mélanges*, I, pp. 3-21.
- Hayen A., *Un interprète thomiste du kantisme: le P. Joseph Maréchal*, in «Revue internationale de philosophie», 8 (1954), pp. 449-469.
- Hayen A., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, Vol. I: La métaphysique d'un théologien; Vol. II: L'ordre philosophique de saint Thomas* (Museum Lessianum, section philosophique 40), L'Édition universelle – Desclée, Bruxelles - Paris 1957, 1959.
- Haroux H., diss. *Le problème de la connaissance intellectuelle du singulier dans l'école thomiste contemporaine*, Louvain 1948 ; in particolare Cap. III.
- Heinz R., *Französische Kantinterpreten in 20. Jahrhundert*, Bouvier, Bonn 1966, pp. 1-41, 162-164.
- Henle R.J., *Transcendental Thomism. A Critical Assessment*, in B. Brezik (a cura di), *One Hundred Years of Thomism: Aeterni Patris and Afterwards*, Ed. Victor A. Brezik, Houston: Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas 1981, pp. 90-116.

- Hocedez E., rec. *Études I*, in «Nouvelle revue théologique», 52 (1925), p. 119.
- Holstein M., *Scolastique et problème critique*, in «Revue de philosophie», 4 (1933), pp. 529-555.
- Holz H., *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1966.
- Howley J., rec. *Études II*, in «Studies. Irish Quarterly Review», 26 (1937), pp. 495-496.
- Inauen A., *Die scholastisch-philosophischen Veröffentlichungen von Vals, Löwen und Köln*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 47 (1923), pp. 430-436.
- Isaye G., *La finalité de l'intelligence et l'objectivation kantienne*, in «Revue philosophique de Louvain», 51 (1953), pp. 42-100.
- Isaye G., *La justification critique par rétorsion*, in «Revue philosophique de Louvain», 52 (1954), pp. 205-233.
- Isaye G., *Métaphysique réflexive et philosophie de la nature*, in «Revue internationale de philosophie», 10 (1956), pp. 174-202.
- Isaye G., *Joseph Maréchal*, in M. F. Sciacca (a cura di), *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Librairie Fischbaker, Paris 1964 – Marzorati, Milano 1964, pp. 991-1032.
- Iturralde Colombres C. A., *Necesidad de la directa conirontacion de textos*, in «Sapientia», 29 (1974), pp. 135-150.
- Jacobs H., *La preuve de Dieu chez les maréchaliens belges*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 305-322.
- Jacobs H., *Malevez, interprète de Maréchal*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 323-338.
- Jansen B., *Transzendente Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik*, in «Scholastik», 3 (1928), pp. 340-368; ora in *Aufstiege zur Metaphysik. Heute und Ehedem*, Herder, Freiburg i.B. 1933, pp. 82-109.
- Jansen B., *Aufstiege zur Metaphysik. Heute und Ehedem*, Herder, Freiburg i.B. 1933.
- Jansen B., *Maréchal's Theory of Dynamic Cognition*, in «The Modern Schoolman», 13 (1936), pp. 34-37.
- Jansen B., *Neuscholastische Erkenntnistheorie*, in «Gregorianum», 19 (1938), pp. 121-129.
- Javaux J., *Prouver Dieu?*, Desclée, Tournai 1967.
- Javaux J., *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal*, in «Nouvelle revue théologique», 102 (1980), pp. 364-385.
- Javaux J., diz. *Maréchal (Joseph)*, in M. Villet (a cura di), *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. X, Paris 1977, pp. 321-325.

- Javier B. P., *J. Maréchal's Metaphysics of Intellectual Dynamism*, in «The Modern Schoolman», 42 (1964-1965), pp. 375-397.
- John H.J., *Maréchal and the Dynamism of Intellect*, in *The Thomist Spectrum*, New York 1966, pp. 139-192.
- Keeler L., rec. *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, in «Gregorianum», 15 (1934), pp. 478-482.
- Keenan F. E., rec. *Studies in the Psychology of the Mystics*, in «Thought. Review of Culture and Idea», 3 (1928-1929), pp. 498-502.
- Koll H.J., diss. *Die Methode der Transposition bei J. Maréchal*, Köln 1967.
- Kowalewski M., *Przedmiotowość Poznania w ujęciu J. Maréchal*, in «Collectanea Theologica», 28 (1957), pp. 259-302.
- Kremer R., rec. *Cahier I-II-III*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 26 (1924), pp. 99-103.
- Kremer R., rec. *Cahier V*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 28 (1927), pp. 475-478.
- Kristo J., diss. *Joseph Maréchal's Approach to Mysticism: Methodological Issues in Reading a Mystical Text*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1979.
- Kristo J., *Human Cognition and Mystical Knowledge: Joseph Maréchal's Analysis of Mystical Experience*, in «Mélanges de science religieuse», 37 (1980), pp. 53-73.
- Labelle H. I., diss. *The Agent-intellect according to Joseph Maréchal and the Classical Tradition*, PUG, Roma 1960.
- Lakebrink B., *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, J. P. Bachem, Köln 1955, pp. 235-239.
- Landolt E., *La fondazione d'una scienza del conoscere, od ontologia razionale, secondo il Maréchal*, in «Teoresi», 12 (1957), pp. 254-279.
- Laplante H., *Etienne Gilson and the Concept of Existence*, in «The Thomist», 28 (1964), pp. 302-337.
- Lebacqz J., *Le rôle objectivant du dynamisme intellectuel. Le problème et la solution du P. Maréchal*, in «Revue philosophique de Louvain», 63 (1965), pp. 235-256.
- Leclerc M., *Isaye et la passion de la vérité*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 339-358.
- Lemaitre C., *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés d'être*, in «Nouvelle revue théologique», 54 (1927), pp. 321-339, 436-468.
- Lenoble, F., *The Thomist Revival*, in «The New Review», 6 (1937), pp. 453-454.
- Leroux E., rec. *Études I*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 102 (1926), pp. 386-387.

Liverzani F., *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, Liber, Roma 1974. A. Ghisalberti, rec. in «Rivista di filosofia neoscolastica», 69 (1977), pp. 574-575.

Liverzani F., *Maréchal e Husserl*, in *Tommaso nel suo settimo centenario* (Atti del Congresso internazionale. Roma - Napoli 17-24 aprile 1974), Vol. VI: *L'essere*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1977, pp. 524-530.

Lotz J. B., *Zur Problem des Apriori*, in *Mélanges*, II, pp. 62-75.

Lotz J. B., *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, in «Theologie und Philosophie», 49 (1974), pp. 375-394; tr it. U. Regina, S. *Tommaso e la scuola di Maréchal*, in «Rassegna di scienze filosofiche», 28 (1975), pp. 159-182.

Lotz J. B., *Joseph Maréchal (1878-1944)*, in E. Coreth – W. M. Neidl – G. Pfligersdorfer, *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Vol. II, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1988, pp. 453-469.

Mc Camy R., *Out of a Kantian Chrysalis? A Maritainian Critique of Fr. Maréchal*, in *American University Studies*, Vol. V, Philosophy 182, New York 1998.

Mc Cool E. A., *Maréchal's Dialogue with Kant*, in *From Unity to Pluralism: the Internal Evolution of Thomism*, New York 1989, pp. 87-113.

McDerroit J. M., *Love and Understanding*, Roma 1983, pp. 182-190.

McDerroit J.M., *Rousselot et Maréchal*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 194-217.

Mc Keon R., rec. *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, in «Journal of Philosophy», 31 (1934), pp. 132-133.

Maquart F.-X., rec. *Cahier III*, in «Revue de philosophie», 31 (1924), pp. 671-674.

Maquart F.-X., *Lettre-réponse au R. P. Maréchal*, in «Revue de philosophie», 32 (1925), pp. 91- 97.

Maquart F.-X., *De l'action de l'intellect-agent*, in «Revue de philosophie», 34 (1927), pp. 380- 416.

Maquart F.-X., *La fonction de l'intellect-agent*, in «Revue de philosophie», 34 (1927), pp. 489- 518.

Maquart F.-X., *Connaissance, vérité et objecte formel*, in «Revue thomiste», 11 (1928), pp. 347-387.

Maquart F.-X., *L'espèce intelligible*, in «Revue de philosophie», 35 (1928), pp. 585-610.

Maquart F.-X., *Connaissance et à priori psychologique*, in «Revue thomiste», 12 (1929), pp. 335-359.

Maquart F.-X., *L'espace et le temps, règles universelles et à priori de la sensibilité*, in «Revue thomiste», 13 (1930), pp. 3-23.

Maquart F.-X., *L'universel*, in «Revue de philosophie», 1 (1930), pp. 91-112.

Maquart F.-X., *De natura activitatis subjecti cognoscentis apud M. Blondel et J. Maréchal*, in *Elementa Philosophiae, seu brevis philosophiae speculativae synthesis ad studium theologiae manuducens*, Vol. III: 1. *Metaphysica defensiva seu Critica*, Blot, Paris 1938, pp. 173-193.

Marc A., *Psychologie réflexive* (Museum Lessianum, section philosophique 29-30), Vol. I-II, L'Édition universelle – Desclée, Bruxelles - Paris 1948, 1949.

Marc A., rec. *Cahier V*, in «Études», 268 (1951), pp. 412-413.

Marc A., *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, Vol. I: *La connaissance*, Vol. II: *La volonté et l'esprit* (Museum Lessianum, section philosophique 36), L'Édition universelle – Desclée, Bruxelles - Paris 1952.

Marie de la Croix, *La pensée du P. Joseph Maréchal*, in «Nouvelle revue théologique», 93 (1971), pp. 963-987.

Maritain J., *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste*, in «Revue thomiste», 7 (1924), pp. 280-282.

Maritain J., *Note à propos des "Cahiers" du R. P. Maréchal*, in «Revue thomiste», 7 (1924), pp. 416-425.

Marty F., *Méthode transcendantale et ontologie*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 157-176.

Masciarelli M. G., *Tomismo, kantismo ed esperienza mistica nella pro-spettiva di Maréchal*, in «L'Osservatore Romano», 31/10 (1980), p. 3.

Matteo A. M., *Quest far the Absolute. The Philosophical Vision of J. Maréchal*, Northern Illinois University Press 1992.

Mélanges Joseph Maréchal, Vol. II: *Hommages* (Museum Lessianum, section philosophique 32), Bruxelles - Paris 1950. Abbreviato in *Mélanges*, II.

Melchiorre V., *Maréchal critico di Kant*, in V. Melchiorre (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 3-48; ora in V. Melchiorre, *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 133-180; tr. fr. *Maréchal critique de Kant*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 48-74.

Melchiorre V., pref. in *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. IX-XV.

Mersch É., rec. *Études I-II*, in «Nouvelle revue théologique», 65 (1938), pp. 478-481.

Meunier P., rec. *Cahier I-II-III*, in «La revue nouvelle», 3 (1946), pp. 71-72.

Milet A., diss. *L'œuvre philosophique du R. P. Maréchal, S.J.*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1944.

Milet A., *Les "Cahiers" du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 43 (1945), pp. 225-251.

Milet A., rec. *Cahiers I-II-III*, in «Revue diocésaine de Tournai», 1 (1946), pp. 365-366; *Cahier IV*, in «Revue diocésaine de Tournai», 2 (1947), p. 285.

- Milet A., *Les premiers écrits philosophiques du p. Maréchal (1901- 1913)*, in *Mélanges*, I, pp. 23-46.
- Milet A., *Bibliographie du Père J. Maréchal*, in *Mélanges*, I, pp. 47-71.
- Mitchell P. J., diss. *Method and Theory in Joseph Maréchal's "Etudes sur la Psychologie des Mystiques"*, University of California, Santa Barbara 1979.
- Moore T. V., *The Mysticism of Father Maréchal*, in «The Ecclesiastical Review», 81 (1929), pp. 35-46.
- Morandini F., diz. *Maréchal Joseph*, in *Enciclopedia cattolica*, Vol. VIII, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1952, pp. 60-61.
- Moretto D., *Genèse des Cahiers dans les premiers textes de Maréchal*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 95-114.
- Moretto D., *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal*, Edizioni Glossa, Milano 2001.
- Motte A.-R., rec. *Études II*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 27 (1938), pp. 221-223.
- Muck O., *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1964, pp. 1-98; tr. ing. W.D. Seidensticker, *The Transcendental Method*, New York 1968, pp. 27-157.
- Muck O., *L'écho de l'œuvre de Maréchal chez Lotz et Coreth. Développement phénoménologique de la méthode transcendantale*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 403-426.
- Müller W. W., *Vom letzten Ziel den Menschen: was verbindet die Entwürfe M.J. Scheebens und J. Maréchals?*, in «Munchener Theologische Zeitschrift», 46 (1995), pp. 437-446.
- Muschalek G., *Verinnerlichung des Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre Joseph Maréchals*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 83 (1961), pp. 129-189.
- Neufeld K., *Maréchal et Rahner*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 427-446.
- Nève P., *La philosophie en Belgique*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 31 (1929), pp. 466-472.
- Nink C., rec. *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, in «Scholastik», 3 (1928), pp. 138-139.
- Noble H. D., rec. *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 7 (1913), pp. 84-89.
- Oeing-Hanoff L., diz. *Maréchal Joseph*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. VII, Herder, Freiburg 1962, pp. 16-17.
- Outumuro M. R., *Maréchal en España. El punto de partida de la metafísica*, in «Verdad y Vida», 18 (1960), pp. 163-170.

- Pacheu M., *Les Mystiques interprétés par les mystiques*, in «Revue de philosophie», 22 (1913), pp. 616-660.
- Pafumi A., *Joseph Maréchal e l'interpretazione finalistica del kantismo*, in «Teoresi», 12 (1957), pp. 85-114.
- Peeters P. L., rec. *Mélanges I-II*, in «Theological Studies», 12 (1951), pp. 148-150.
- Péloquin R., rec. *Cahier V*, in «Sciences Ecclesiastiques», 3 (1950), pp. 238-240.
- Pénido M. T.-L., rec. *Etudes II*, in «Études Carmélitaines», 23/2 (1938), pp. 294-296.
- Petter de D., *Voor een integrale Theodicee*, in «Tijdschrift voor filosofie», 1 (1939), pp. 852-859.
- Pfaffelhuber M., diss. *Die Kantrezeption bei Maréchal und ihr Fortwirken in der katholischen Religionsphilosophie*, Freiburg i.B. 1970.
- Picard G., *Réflexions sur le problème critique fondamental*, in «Archives de philosophie», 13/1 (1937), pp. 9-14.
- Pires C., rec. *Cahier V*, in «Revista portuguesa de filosofia», 6 (1950), pp. 8-9.
- Pires C., *O finalismo realista de J. Maréchal*, in «Revista portuguesa de filosofia», 13 (1957), pp. 125-157.
- Pires C., rec. tr. sp. *Cahier I-II-III-IV-V*, in «Revista portuguesa de filosofia», 18 (1962), pp. 317-318.
- Pirotta P., rec. *Cahier I*, in «Ephemerides theologicae Lovaniensis», 6 (1929), pp. 281-282.
- Pithod A., *Joseph Maréchal: recuerdo en el vigésimo aniversario de su muerte*, in «Sapientia», 20 (1965), pp. 37-39.
- Poncelet A., diss. *La méthode historico-théorique de J. Maréchal (1878-1944)*, PUG, Louvain 1959.
- Poncelet A., *La méthode historico-théorique de J. Maréchal*, in «Bijdragen», 20 (1959), pp. 242-266.
- Pottier B., *Maréchal et Thomas d'Aquin*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles 2000, pp. 27-47.
- Pottier B., *Citations de Saint Thomas dans le cinquième "Cahier"*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles 2000, pp. 505-509.
- Pottier B., *Maréchal et Rahner. Portraits contrastés*, in «Nouvelle revue théologique», 122 (2000), pp. 555-563.
- Przywara E., *Kantischer und thomistischer Apriorismus*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 42 (1929), pp. 1-24; ora in *Kant heute, Eine Sichtung*, Oldenburg, Berlin 1930, pp. 49-75.
- Ramirez S. M., rec. *Cahier I-II-III*, in «Ciencia tomista», 29 (1924), pp. 412-414.
- Ramirez S. M., rec. *Cahier V*, in «Ciencia tomista», 36 (1927), pp. 100-106.

- Randall J. H., rec. *Cahier I-II*, in «Journal of Philosophy», 21 (1924), pp. 74-76.
- Reiz von Frenz E., rec. *Études I*, in «Gregorianum», 7 (1926), pp. 611-614.
- Riet van G., *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1946, pp. 263-300.
- Roland-Gosselin M.-D., rec. *Cahier I-II*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 12 (1923), pp. 185-186.
- Roland-Gosselin M.-D., rec. *Cahier II-III*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 12 (1923) 568-571.
- Roland-Gosselin M.-D., rec. *Cahier V*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 16 (1927), pp. 197-199.
- Roland-Gosselin M.-D., st. cr. *Cahier I-V*, in «Bulletin thomiste», 4 (1927), pp. 1-14.
- Roland-Gosselin M.-D., rec. *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, in «Bulletin thomiste», 5 (1928), pp. 231-233.
- Roland-Gosselin M.-D., rec. *Seuil*, in «Bulletin thomiste», 7 (1930), pp. 33-36.
- Roland-Gosselin M.-D., *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Vol. I: *Introduction et première partie*, (Bibliothèque thomiste 17) Vrin, Paris 1932, pp. 148-162.
- Romeyer B., st. cr. *Cahier I-II-III*, in «Archives de philosophie», 2/2 (1924), pp. 1-22.
- Romeyer B., rec. *Cahier V*, in «Gregorianum», 8 (1927), pp. 307-322.
- Romeyer B., st. cr. *Cahier V*, in «Archives de philosophie», 5/3 (1927), pp. 1-15.
- Romeyer B., *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, in «Archives de philosophie», 6/2 (1928), pp. 19-20, 26-27.
- Romeyer B., rec. *Seuil*, «Archives de philosophie», 8/4 (1931), pp. 618-621.
- Romeyer B., rec. *Études II*, in «Archives de philosophie», 15/2 (1939), pp. 60-62.
- Ruiz F., *El problema critico en la obra de Maréchal (El punto de partida de la Metafisica)*, in «Augustinus», 5 (1960), pp. 261-264.
- Sala G. B., *Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan*, in V. Melchiorre (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 49-99.
- Savignano A., *Il problema del metodo nella psicologia del misticismo religioso secondo J. Maréchal*, in A. Babolin (a cura di), *Il metodo della filosofia della religione* (Atti del convegno di Parma, 23-26 ottobre 1974), Vol. II, La Garagnola, Padova 1975, pp. 151-197.
- Savignano A., *L'ontologia del giudizio in Joseph Maréchal*, in *Psicologismo e giudizio filosofico in M. Heidegger - X. Zubiri - J. Maréchal*, La Garagnola, Padova 1976, pp. 189-243.
- Savignano A., *Joseph Maréchal, filosofo della religione*, Benucci, Perugia 1978.
- Savignano A., *Attualità del pensiero religioso di Joseph Maréchal*, in «Cultura e Scuola», 20 (1981), pp. 129-140.

Savignano A., *Storia della filosofia della religione*, Vol. III: *Esperienza religiosa. Da James a Bergson*, Perugia 1985.

Savignano A., *Il rapporto Maréchal - de Lubac*, in «Aquinas. Rivista internazionale di filosofia», 42 (1999), pp. 55- 67.

Savignano A., *Maréchal et l'expérience religieuse. Dialogue avec Leuba, Delacroix, James*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles 2000, pp. 179-193.

Schaeffler R., *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholisches Theologie*, Darmstadt 1980, pp. 190-200.

Schaepdryver de E., rec. *Cahier I*, in «Nouvelle revue théologique», 55 (1928), pp. 706-707.

Sguela G., diss. *Il tentativo di J. Maréchal di conciliare la metafisica tomista con la filosofia trascendentale di Kant*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2008.

Siewerth G., *Die transzendente Struktur des Raumes*, in *Mélanges*, II, pp. 76-87.

Siewerth G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln 1959, pp. 227-243.

Souilhé J., rec. *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, «Archives de philosophie», 11/3 (1934) 89-90.

Souilhé J., *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, Vol. II: *Les temps modernes*, Paris 1934, pp. 142-146.

Steenberghen van F., *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, in «Revue philosophique de Louvain», 45 (1947), pp. 155-158.

Taymans d'Eypernon R., rec. *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, in «Nouvelle revue théologique», 61 (1934), pp. 634-635.

Tilliette X., *Maréchal et la connaissance mystique*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 115-128.

Tilliette X., *À propos des études mystiques du Père Joseph Maréchal*, in «Nouvelle revue théologique», 122 (2000), pp. 533-546.

Tourpe E., *La dynamique chez Maréchal et l'action chez Blondel. Les apprêts d'une générative*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 218-238.

Tourpe E., *De l'intention intellectuelle à la communication de l'être. Hayen critique de Maréchal*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 359-379.

Verhaak C., *De invloedssfeer van Joseph Maréchal. Een sector van katholieke wijsbegeerte in de twintigste eeuw*, in «Bijdragen», 30 (1969), pp. 436-448.

Verhoeven J., *De Fichte-inspiratie van de dynamiek van het verlangen bij Jos. Maréchal*, in «Bijdragen», 53 (1992), pp. 23-45.

Verhoeven J., diss. *Dynamiek van het verlaten: De godsdienstfilosofische methode van Rahner tegen de achtergrond van Maréchal en Blondel*, Utrecht 1996.

Verhoeven J., *L'inspiration fichtiienne de Maréchal*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 75-92.

Verschueren L., rec. *Études II*, in «*Studia Catholica*», 14 (1938), pp. 287-288.

Vertin M., diss. *The Transcendental Vindication of the First Step in Realist Metaphysics According to Joseph Maréchal*, Toronto 1973.

Vertin M., *Maréchal, Lonergan and the Phenomenology of Knowing*, in M. L. Lamb (a cura di), *Creativity and Method, Fs. Bernard Lonergan*, Marquette University Press, Milwaukee 1981, pp. 411-422.

Vertin M., *La finalité intellectuelle. Maréchal et Lonergan*, in P. Gilbert (a cura di), *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 447-465.

Vries de J., *Intuition und Abstraktion. Gedanken zum Aufbau der Erkenntnistheorie*, in «*Scholastik*», 5 (1930), pp. 393-400.

Vries de J., *Der Zugang zur Metaphysik. Objektiv oder transzendente Methode?*, in «*Scholastik*», 36 (1961), pp. 481-496.

Wigendorf E., *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis. Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems*, Vol. I: *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis*, erstellt aus der thomistischen Erkenntnistheorie, Vol. II: *Der thomistische Dynamismus der menschlichen Erkenntnis*, betrachtet vom transzendentalen Gesichtspunkt aus und verglichen mit der kritischen Philosophie, Hanstein, Bonn 1940.

William R., rec. *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, in «*Thought. Review of Culture and Idea*», 11 (1936), pp. 144-145.

Yuan M., diss. *Reconstruire la IV^e voie de Saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal s.j.*, PUG, Taichung 1966.

Wacker P., *Die Transzendentalität nach Maréchal und die thomistische Analytik*, Paris 1964.

Zahn J., rec. *Études I*, in «*Philosophisches Jahrbuch*», 38 (1925), pp. 70-72.

Studi su analogia e metafisica in Tommaso d'Aquino e in Kant

Indichiamo le seguenti opere per favorire l'approfondimento critico in merito alla metafisica tomista, in particolare per quanto concerne il tema dell'analogia, senza concentrarsi solo sul confronto diretto con la dottrina di Maréchal.

Barzagli G., *Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista*, in «*Sapienza*», 1 (1987), pp. 65-97.

Berti E., *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 13-33.

- Campondonico A., *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Jaka Book, Milano 1986.
- Carabellese P., *La filosofia di Kant*, I, *L'idea teologica*, Vallecchi, Firenze 1927.
- Colafati N., *L'actus essendi in Tommaso d'Aquino*, Rubettino Editore, Messina 1992.
- Congressus thomisticus internationalis, *De Deo in philosophia S. Thomae et in odierna philosophia*, Officium libri cattolici, 1965-1966.
- Elders L., *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in prospettiva storica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995.
- England F. E., *Kant's Conception of God*, Allen & Unwin, London 1929.
- Fabro C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; 2^a ed., S.E.I., Torino 1950; 3^a ed., S.E.I., Torino 1963; 4^a ed., EDIVI, Roma 2005.
- Fabro C., *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1960; 2^a ed., S.E.I., Torino 1963; 3^a ed., EDIVI, Roma 2010.
- Fabro C., *Tomismo e pensiero moderno*, Università Lateranense, Roma 1969.
- Fabro C., *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1989.
- Geiger L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1942.
- Giacon C., *Le grandi tesi del tomismo*, Marzorati, Como 1945; 2^a ed., Patron, Bologna 1967.
- Gilson E., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1922; 6^a ed., Vrin, Paris 1965; tr. it. C. Marabelli – F. Marabelli, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaka Book, Milano 2010.
- Gilson E., *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941; tr. it. M. Levi, *Dio e la filosofia*, Massimo, Milano 1984.
- Gilson E., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948; 2^a ed., Vrin, Paris 1981; tr. it. L. Frattini – M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988.
- Gilson E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960; tr. it. A. Bettini, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo, Milano 1982; 2^a ed., Massimo, Milano 1986.
- González A. L., *Ser y participation. Estudio sobre la cuarta via de Tomás de Aquino*, (Collección filosofica, 31) Eunsa, Pamplona 1979.
- Hankey W. J., *God In Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn 1929; 5^a ed. Klostermann, Frankfurt a.M. 1991; tr. it. V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981; 7^a ed., Laterza, Roma-Bari 2015.
- Horrigan P. G., *An analysis of the Fourth Way in St. Thomas Aquinas' Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3 in the light of the 20th century thomist studies on the proof*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2000.

- Kenny A., *Aquinas on being*, Claredon Press, Oxford 2002.
- Klubertanz G. P., *St. Thomas Aquinas on analogy*, Loyola University Press, Chicago 1960.
- Lakebrink B., *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, Città del Vaticano 1984.
- Lobato A., *La existencia de Dios en santo Tomás de Aquino*, 1957.
- Lobato A., *Ontologia*, Pontificia Università S. Tommaso, Roma 1991.
- Lyttkens H., *The analogy between God and the world*, Almqvist & Wiksells Bocktryckeri AB, Uppsalla 1952.
- Mancini I., *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975.
- Manser G., *Das Wesen des Thomismus*, St. Paulus Drukerei, Freiburg i.S. 1932.
- Maritain J., *Eléments de philosophie*, P. Téqui, Paris 1923.
- Maritain J., *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1932 ; tr. it., L. Frattini, *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978.
- Maritain J., *Sept Leçon sur l'être et les Premiers principes de la raison spéculative*, P. Téqui, Paris 1934.
- Martensen J. R., *Understanding St. Thomas on analogy*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2006.
- Martinetti P., *La religione secondo Kant*, in AA. VV. *Religione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino 1942, pp. 73-95.
- Melchiorre V., *Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.
- Melchiorre V., *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996; 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Melchiorre V., *Il nome impossibile*, Vita e Pensiero, Milano 2011.
- McInerny R., *Aquinas on analogy*, Catholic University of America, Washington 1966; tr. it. Di Blasi F., *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 1999.
- Mondin B., C'è stata una evoluzione nel pensiero di s. Tommaso riguardo all'analogia?, in «La Scuola Cattolica», 4 (1967), pp. 369-383.
- Mondin B., *Storia della metafisica*, 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998; in particolare Vol. II, pp. 476-603 (Tommaso d'Aquino), Vol. III, pp. 292- 354 (Kant) e pp. 585-588 (Maréchal).
- Mondin B., *La metafisica di Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.
- Montagnes B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Publications universitaires, Paris 1963; tr. ing., *The doctrine of analogy of being according to Thomas Aquinas*, Marquette University, Milwaukee 2004.
- Olgiati F., *L'anima di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 1923.

Przywara E., *Analogia entis. Metaphysik Ur-struktur und All-rhythmus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962; tr. it. P. Volontè, *Analogia entis. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Ramirez S. M., *De analogia secundum doctrina aristotelico-thomisticam*, in «La Ciencia tomista», 13 (1921), pp. 20-40, 195-214, 337-357; 14 (1922), pp. 17-38.

Ramirez S. M., *De analogia*, 4 voll., Vivres, Madrid 1971.

Riconda G., *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 2011.

Righi G., *Studio sull'analogia in san Tommaso*, Marzorati, Milano 1981.

Rossi G., *Il problema dell'esistenza di Dio nelle varie fasi del pensiero kantiano*, Vita e Pensiero, Milano 1924.

Ruffinengo P. P., *Le cose, il pensiero, l'Essere. Fondazione critica della Metafisica*, Marietti, Genova 1988.

Ruffinengo P. P., *"Essere" oltre l'essente. Ricerca storico-teoretica*, Il lavoro editoriale, Genova 2013.

Sertillanges A. D., *St. Thomas d'Aquin*, Alcan, Paris 1910.

Tognolo A., *L'analogia dell'ente in Tommaso d'Aquino*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 97-119.

Traversa G., *L'unità che lega uno ai molti. La Darstellung in Kant*, Japadre, L'Aquila-Roma 1991.

Varangot O., *Analogia de attribution intrinseca y analogia del ente segun santo Tomas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Buenos Aires 1957.

Vleeschauwer (De) H. J., *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Bari 1976.

Webb C. C. J., *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1926.

Studi su analogia e metafisica

Queste sono opere che non riguardano specificamente la dottrina di Maréchal, ma possono risultare di grande rilevanza per approfondire molti degli elementi emersi nel confronto con l'analogia e la metafisica classica.

E. Berti, *L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, in G. Casetta (a cura di), *Origini e sviluppi dell'analogia*, Edizioni Vallombrosa, Roma 1987, pp. 94-115.

Brena G. L., *Metafora e metafisica*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 215-231.

Cavaciuti S., *Analogia e metafora*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, cit., pp. 232-239.

Cicero V., *Essere e analogia*, Il Prato, Padova 2012.

- Di Giovanni A., *L'analogia come sovra-conoscenza: l'homo-analogia*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, cit., pp. 151-162.
- Ghisleri L. (a cura di), *Pensare l'Assoluto*, Edizioni Studium, Roma 2014.
- Gilbert P., *La semplicità del principio*, EDB, Bologna 2014.
- Gilson E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1939.
- Giordano M., *Analogia e 'ordine' epistemologico dei modelli teoretici*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, cit., pp. 240-252.
- Guérin M., *Kant et l'ontologie analogique. Recherches sur le concept kantien d'analogie*, in «Revue de métaphysique et de morale», 79 (1974), pp. 516-548.
- Hochschild J. P., *Rereading Cajetan's De nominum analogia*, Notre Dame University, Notre Dame 2010.
- Lantier S., *Principio di persona e analogia entis*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, cit., pp. 174-194.
- Lotz J. B., *Esperienza trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Marchesi A., *Trascendentalità dell'essere e sua compossibilità con la dottrina dell'analogia entis*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, cit., pp. 128-136.
- Maritain J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brower, Bruges 1963; tr. it., *Distinguere per unire: i gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974.
- Marty F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris 1980.
- Melandri E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.
- Melchiorre V., *Linguaggio analogico e linguaggio dell'essere*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, cit., pp. 59-87.
- Mondin B., *Ontologia e metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999.
- Moreau J., *La tradizione aristotelica e l'analogia entis*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, cit., pp. 91-96.
- Nicoletti E., *L'analogia in S. Tommaso*, in Casetta G. (a cura di), *Origini e sviluppi dell'analogia*, cit., pp. 116-175
- Pellegrino U., *Analogia e cristianesimo*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, cit., pp. 195-212.
- Riva F., *Analogia e univocità in Tommaso de Vio "Gaetano"*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Sacchi D., *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Edizioni Studium, (La Dialettica, 29), Roma 2007.
- Santinello G., *Riflessioni sul concetto di analogia nel pensiero moderno*, in *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, cit., pp. 34-58.

Tyn T., *Metafisica della sostanza, partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

White T. J. (a cura di), *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or Wisdom of God?*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan – Cambridge U. K. 2011.

Studi su essere e verità

Le opere indicate possono risultare essenziali per approfondire il vasto tema del rapporto essere-verità all'interno di una prospettiva teoretica vicina o affine a quella seguita nel corso della ricerca.

Barzaghi G., *Dio e ragione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1986.

Bontadini G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938; 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 1995.

Bontadini G., *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1952; 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 1996.

Bontadini G., *Studi di filosofia moderna*, 1966; 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 1996.

Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971; 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 1995.

Bontadini G., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Fabro C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.

Fabro C., *Dall'essere all'esistente*, Marietti, Genova 2004.

Faggiotto P., *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, Maggiore Editore, Rimini 1982.

Garrigou-Lagrange R., *Dieu*, Beauchesne, Paris 1928.

Gilson E., *Dio e la filosofia*, Massimo, Milano 1984.

Holz H., *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Matthias-Grunewald-Verlag, Mainz 1966.

Livi A., *Metafisica e senso comune: sullo statuto epistemico della filosofia prima*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2007

Maritain J., *Ragione e ragioni. Saggi sparsi*, Vita e Pensiero, Milano 1982

Masnovo A., *Da Guglielmo d'Auvergne a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1930-1945

Masnovo A., *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

Molinari A., *Al di sopra dell'essere*, Abramo, Catanzaro 2008.

Raeymaeker L., *Riflessioni su temi filosofici fondamentali*, Marzorati, Milano 1957.

Rivetti Barbò F., *Dio amore vivente. Lineamenti di teologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1998.

Romera L., *L'uomo e il mistero di Dio*, Edusc, Roma 2008.

Sabetta A., *L'esistenza di Dio tra (in)evidenza e probabilità*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010.

Sciacca M. F., *Filosofia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 1950.

Tanzella-Nitti G., *Filosofia e Rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

Van Steenberghen, *Ontology*, Joseph F. Wagner, Louvain 1970.

Vanni Rovighi S., *Il problema teologico come filosofia*, Eupress, Varese 2004.

Vigna C., *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

Zoffoli E., *Principi di filosofia*, Fonti Vive, Roma 1988.

Ringraziamenti

Desidero porgere i miei più sentiti ringraziamenti a tutti coloro che mi hanno aiutato nella mia ricerca filosofica e, soprattutto, hanno contribuito alla mia crescita come persona. Rivolgo a loro la mia gratitudine innanzitutto perché hanno creduto nelle mie possibilità e, per diverse strade, hanno condiviso con me sia momenti di difficoltà sia occasioni di letizia. Senza di loro questa tesi non sarebbe passata dalla potenza all'atto.

Ringrazio il ch.mo Prof. Luca Ghisleri per avermi guidato con notevole perspicacia e incrollabile determinazione durante gli anni dedicati a questo lavoro.

Ringrazio il ch.mo Prof. Virgilio Melchiorre, che mi ha insegnato con grande sapienza e mi ha seguito con molta pazienza lungo il mio cammino di formazione.

Ringrazio il ch.mo Prof. Dario Sacchi per avermi fornito suggerimenti e supporti teoretici, con sottile intelligenza e invidiabile ironia, in tante occasioni.

Ringrazio il ch.mo Prof. Maurizio Pagano, il ch.mo Prof. Claudio Ciancio, la ch.ma Prof.ssa Iolanda Poma e il ch.mo Prof. Massimo Marassi, che mi hanno dato molti spunti per riflettere e maturare.

Ringrazio i miei genitori, Giovanna e Mario, per non avermi mai fatto mancare un grande affetto, una preziosa dialettica e un costante aiuto a costo di diversi sacrifici.

Ringrazio Francesca per essersi sempre confermata modello di vera saggezza e di indubbia generosità e, naturalmente, per l'affinità intellettuale, emotiva e spirituale che ci unisce.

Ringrazio i miei amici, i colleghi di lavoro e i colleghi di università.

Un pensiero speciale va a Giulia e Marta, Attilia e Luigi, Pina e Gino.

Tutte le persone citate in questa pagina hanno svolto un ruolo fondamentale nella stesura della tesi, e non solo, ma desidero precisare che ogni errore o imprecisione è imputabile soltanto a me.

INDICE

<i>Introduzione</i>	2
Capitolo I - Introduzione al problema essere-verità e primi elementi teoretici	14
1. La questione della realtà e della conoscenza come problema metafisico e critico	14
2. «Critica trascendentale dell'oggetto» e «Critica della facoltà di conoscere»: quale dialettica è possibile?	22
3. Le condizioni del confronto tra critica metafisica e critica trascendentale	28
4. L'assoluto e l'incondizionato alla luce del primo principio e dell'analogia	35
4.1. Il realismo metafisico e il principio logico-ontologico	35
4.2. La necessità nel pensiero e nell'essere	46
5. Verso la questione generale del rapporto tra verità e realtà	50
Capitolo I - Sintesi	52
Capitolo II - La verità e la realtà: dalla critica alla metafisica	55
1. Impostazione del problema: la verità tra logica e realtà	55
2. Ontologia della conoscenza e necessità dell'analogia	60
2.1. Coscienza e autocoscienza nell'orizzonte analogico	60
2.2. L'analogia nella realtà e nella verità	64
3. Il ruolo del giudizio tra la logica e ontologia.	72
4. Il rapporto tra a priori e sensibilità in senso critico e metafisico	77
4.1. La causalità materiale: tra pura sensazione e conoscenza oggettiva	77
4.2. La causalità formale: l'a priori, la sua natura e il suo rapporto con la sensibilità	89
4.3. La compossibilità di apriorità e ricettività	101
4.4. La natura e il ruolo gnoseologico dello spazio e del tempo	111
4.5. La questione dell'infinito tra quantità e sostanza	117
Capitolo II - Sintesi	123
Capitolo III - L'essere e l'analogia: metafisica trascendentale e metafisica di trascendenza.	128
1. Il rapporto logico-ontologico tra a priori e a posteriori nell'intelletto	128
2. Soluzioni metafisiche e gnoseologiche per problemi trascendentali. La dottrina dell'analogia e la teoria della 'specie'	137
2.1. La problematica della struttura ontologica: dalla causalità formale e materiale alla causalità efficiente e finale	137
2.2. La problematica della struttura conoscitiva: dallo statuto del sinolo alla natura della persona	152
3. L'essere e l'identità. L'unità tra realtà, intelligibilità e universalità.	160
3.1. L'unità: dalla realtà alla categoria	160
3.2. L'unità del reale e l'universalità del concetto: confronto tra modelli speculativi	170
4. L'essenza e la differenza. La relazione tra unità numerica e unità trascendentale	179
4.1. L'unità astratta e l'essenza individuale	179
4.2. L'essenza specifica e l'unità individuale	189
5. L'essere oltre l'essenza. Essere di Dio e analogia dell'essere nell'orizzonte trascendente del logos	192
5.1. L'analogia: dal pensiero dell'essere all'essere di Dio	192
5.2. La trascendenza: dall'essere in quanto analogo a Dio in quanto Essere	210
6. I gradi della realtà e i gradi dell'idealità	234
6.1. I piani del reale e i piani dell'astrazione	234
6.2. L'intellezione dei concetti trascendentali	242
Capitolo III - Sintesi	250

Capitolo IV - La verità tra realtà e intelligenza	264
1. La verità nella dimensione del giudizio	264
1.1. La natura e la forma sintetica del giudizio	264
1.2. Il giudizio: temporalità, appercezione e affermazione	275
1.3. L'affermazione. L'oggettività e il dinamismo della sintesi intellettuale	282
2. La verità e la realtà. Prospettive di soluzione metafisica per i problemi gnoseologici	295
2.1. La teoria dell'affermazione. La dottrina dell'atto e della potenza	295
2.2. L'affermazione tra realtà e pensiero. La dottrina dell'essere	312
2.3. Il primo principio tra affermazione, realtà e pensiero. La dottrina della non-contraddizione	332
2.4. Dalla dottrina ontologica alla teoria gnoseologica: la realtà e il dinamismo intellettuale	338
3. Il divenire tra realtà e pensiero. La questione del finalismo	347
Capitolo IV - Sintesi	359
 Capitolo V - La causalità formale e finale rispetto alla partecipazione. Dalla verità dell'essere all'ulteriorità metafisica	369
1. La forma del dinamismo intellettuale	369
2. La forma e il divenire nell'orizzonte trascendentale dell'atto. La questione della finalità e della partecipazione	376
2.1. Priorità e reciprocità dell'essere come vero e dell'essere come bene	376
2.2. Priorità e reciprocità dell'intelligenza e della volontà	389
2.3. Dalla dimensione trascendentale all'analogia	402
3. La natura del divenire intellettuale tra creazione ed escatologia	410
3.1. Il fine ultimo e il destino soprannaturale	410
3.2. Il principio e il fine dell'attività intellettuale. Esemplarismo tomista e critica kantiana	420
4. Le condizioni metafisiche per l'oggettivazione della finalità. Dalla deduzione kantiana all'affermazione ontologica	435
4.1. Il rapporto del soggetto e dell'oggetto a fronte della finalità e della partecipazione	435
4.2. L'affermazione ontologica tra critica, metafisica e analogia.	453
Capitolo V - Sintesi	466
 Capitolo VI - La conoscenza e l'ontologia. Soluzioni ai problemi dell'evidenza, della libertà e della necessità.	475
1. La questione dell'evidenza nell'orizzonte analogico	475
1.1. Il criterio dell'evidenza	475
1.2. L'evidenza della forma e dell'atto tra ideale e reale	477
2. Libertà e necessità nella realtà e nell'operazione intellettuale	490
2.1. Costruttività e oggettività nell'intelletto	490
2.2. La necessità tra soggettività e oggettività	500
3. Le possibilità di confronto epistemologico tra tomismo e kantismo	511
3.1. Dalle antinomie al realismo. Condizioni di conoscenza del mondo e di Dio	511
3.2. Dal criticismo di Kant al ritorno della metafisica	526
Capitolo VI - Sintesi	532
 Capitolo VII - La critica trascendentale e il punto di partenza della metafisica	539
1. Proposta di modulazione della metafisica tomista in forma critica e trascendentale	539
1.1. Fattori di conversione dalla ontologia classica alla gnoseologia moderna	539
1.2. Questioni critiche preliminari alla conversione logico-ontologica	545
2. La questione critica dell'oggetto: il rapporto tra concetto e realtà	547
2.1. La dinamica intellettuale tra soggetto e oggetto	547
2.2. La positività del noumeno: postulato pratico e necessità speculativa	555
3. Il punto di partenza della metafisica e la dimensione analogica	566
 <i>Conclusioni</i>	579
<i>Bibliografia</i>	616
<i>Ringraziamenti</i>	642
<i>Indice</i>	643