

ETHICA

Volume LV



DIREZIONE SCIENTIFICA

Carmelo Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Giampaolo Azzoni, Francesco Botturi,
Giuseppe Cantillo, Antonio Da Re,
Paolo Pagani, Francesco Totaro

SEGRETERIA SCIENTIFICA

Paolo Bettineschi e Riccardo Fanciullacci

Essere in relazione

Scritti in onore di Carmelo Vigna

a cura di

Paolo Bettineschi, Riccardo Fanciullacci, Susy Zanardo



Nella collana *Ethica* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.
I volumi sono sottoposti a *peer review*.

Volume pubblicato con il contributo dell'Università Europea di Roma.

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2022 Orthotes Editrice
Napoli-Salerno
www.orthotes.com
ISBN 978-88-9314-371-4

Premessa

Il tema della semantizzazione dell'essere è costantemente presente nell'opera di Carmelo Vigna. Lo è sia in termini costruttivi sia in termini polemici. Per la prima occorrenza, si vedano: *Semantizzazione dell'essere* (in C. Vigna, *Il frammento e l'Intero*, 2a ed., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, tomo I), *Semantizzazione dell'essere e principio di non contraddizione* (*ibidem*) e *Sulla semantizzazione dell'essere* (in C. Vigna [cur.], *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008). Per la seconda occorrenza, si pensi al dissenso, discreto ma fermo, maturato nei confronti del magistero di Emanuele Severino – cfr. *La fede, la ragione, l'essere* (in A. Petterlini – G. Brianese – G. Goggi [cur.], *Le parole dell'Essere*, Bruno Mondadori, Milano 2005) – e alla puntuale messa in questione della ontologia heideggeriana, per la quale rinviemo a *Sulla metafisica di Heidegger* (in C. Vigna, *Il frammento e l'Intero*, tomo I).

Il presente intervento non intende discutere puntualmente i testi ora indicati, ma piuttosto riprenderne tutti i temi, valorizzandoli secondo una prospettiva autonoma, ma simpatetica: la più adeguata – così ci pare – a onorare un vero Maestro.

I. *Una ripresa del tema*1. *Qual è la posta in gioco quando si parla di “essere”*

L'essere è il referente dell'intelletto (*illud quod intellectus concipit quasi notissimum*), come lo è del desiderio: è la loro forma oggettiva. Per questa ragione, è decisivo mettere in luce e indagare la *ratio essendi* in quanto diversa dalla *ratio entis*. Per salvare tale distinzione, già Rosmini, a metà dell'Ottocento, nella sua *Teosofia* parlava di “dif-

ferenza ontologica”. Ora, una effettiva semantizzazione dell’essere si deve concentrare sulla *ratio essendi* (e solo secondariamente sulla *ratio entis*): dunque sulla forma della presenza, piuttosto che del presente¹.

L’essere non è un ente, ma non è neppure la totalità degli enti: basti pensare, a titolo esemplificativo, a una delle sue caratteristiche peculiari, l’infinità², che non può logicamente esser fatta corrispondere a una sommatoria di enti che, proprio in quanto non coincidono con l’orizzonte dell’essere, dovranno dirsi finiti (siano essi presi singolarmente o complessivamente).

2. *La paradossale tenuità del tema*

2.1. Quello dell’“essere” è un tema fenomenologico peculiare. Non corrisponde a un *tode ti*, ma neppure, più in generale, a un determinato contenuto d’esperienza. La sua ni-entità ha indotto taluni a identificarlo col “nulla” (con quell’esito antinomico che va a suscitare la prima triade hegeliana), o talaltri a qualificarlo come insignificante (come accade nel neopositivismo).

Quello di “essere” è certo un significato anomalo, che si può dire “dialettico”, nel senso che si dà come sfondo o orizzonte di altro (l’ente determinato), e mai in primo piano. Eppure, il suo darsi è condizione di senso del darsi di ogni significato particolare.

La peculiarità dell’essere è avvertita – da Aristotele in poi – come irriducibilità alla classificazione concettuale: sia quella delle categorie sia quella dei categoremi. In particolare, l’essere non può venir trattato come un “genere”.

2.2. Nel Libro *Beta* della *Metafisica*, Aristotele afferma che «non è possibile che né l’uno né l’essere siano un genere [*ghenos*]. È necessario infatti che le differenze [*diaphorài*] di ciascun genere siano, e che ciascuna differenza sia una. D’altra parte è impossibile [...] che il genere senza le sue specie [*eide*] si predichi delle sue differenze»³.

¹ Su questi temi rinviamo a: P. PAGANI, *L’essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Giornale di metafisica» nuova serie, 42, 2020, f. 2, pp. 505-23.

² L’infinità dell’essere verrà – in questa sede – criticamente confermata più avanti (cfr. II.1), in riferimento alla autocontraddittorietà come unica alterità semantica che all’essere sia opponibile.

³ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, III, 998 b 22-26 (tr. it. di G. Reale su testo greco di D. Ross riveduto da G. Reale).

Per Aristotele, insomma, si deve evitare l'assurdo di porre le "differenze" al di fuori dell'essere – come se, fuori dell'essere, potesse stare qualcosa. Stando al classico esempio, il genere "animale", per sé considerato (e cioè, non calato nella specie "uomo"), non si può predicare della differenza "razionale"; come a dire che al significato "animale", in quanto tale, non appartiene la differenza della "razionalità". Così, se l'essere fosse un genere, lascerebbe fuori del proprio significato le differenze – il che è impossibile.

2.3. Ma Aristotele va anche oltre, lungo la strada della trans-genericità dell'essere. Nello stesso Libro *Beta* della *Metafisica*, leggiamo infatti che «la questione più difficile di tutte, e che è la più necessaria da considerare», è la seguente: «se non esiste nulla al di fuori delle singole realtà [*hékasta*], e se le singole realtà sono infinite, come è possibile acquistare scienza di questa molteplicità infinita?». Dal che, lo Stagirita conclude – sia pur provvisoriamente – che «in effetti noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è uno, identico e universale»⁴; qualcosa, però, che per le ragioni ora dette non potrà essere un genere⁵. Eppure, questo qualcosa (questa universalità non generica, questa capacità non potenziale di infinito potenziale) deve esserci, perché, «se non esistesse nulla al di fuori delle realtà singolari, non ci sarebbe nulla di intelligibile [*noetòn*], ma tutto sarebbe puramente sensibile [*aisthetòn*]]»⁶.

Ora, quest'ultimo passo aristotelico vuol dire che l'essere – come orizzonte ulteriore e comune alle singolarità e alle differenze – è necessario proprio per pensare le singolarità e le differenze. Queste, infatti, sono avvistabili come singolarità e differenze, solo sullo sfondo di qualcosa che le accomuna, e che non coincide con nessuna di esse. Mentre, se questo qualcosa non vi fosse (o fosse fuori portata), le singolarità e le differenze sarebbero solo avvertibili sensibilmente, ma non confrontabili tra loro, e dunque non sarebbero pensabili come tali – nella loro singolarità rispetto ad altro, o nel loro differire rispetto ad altro. L'essere-uno è l'ambito del conferire, quale condizione di possibilità dello stesso differire.

⁴ Cfr. *ivi*, III, 999 a 24-9.

⁵ Cfr. *ivi*, III, 999 a 29-32.

⁶ Cfr. *ivi*, III, 999 b 1-3.

3. *Tre note sulla specificità del tema*

3.1. Che l'essere (l'orizzonte) non sia un ente (un contenuto d'orizzonte), non vuol dire che esso non sia un che di significante; ma vuol dire piuttosto che esso non si semantizza in relazione ad altre realtà a sé omologhe (come accade invece a un ente): esso, infatti, non è l'altro di alcunché di omologo a sé. Non potrebbe esserlo, perché non ha accanto a sé – appunto – alcunché che gli sia omologo, se davvero è quello che intende essere. Non ci sono due orizzonti onnicomprensivi, né un orizzonte onnicomprensivo cui si possa aggiungere qualcosa dall'esterno.

3.2. La *quidditas essendi* – come ogni *quidditas* – si dà anzitutto nella sua positiva significanza, e solo così può differenziarsi da alcunché che le si voglia confrontare. (Ciò, del resto, vale anche sul piano ontico: ad esempio, l'oro non si riduce ad essere il “non” del non-oro, pena la tautologizzazione verbalistica del suo significato). Del resto, la transgenericità, è già una connotazione che, per quanto esprimibile anche in termini negativi, indica di suo una nota positiva: la capacità di comprendere senza limiti l'ambito semantico, e con ciò di abbracciare e superare ogni differenza.

3.3. Il riconoscimento del significato dell'essere è anzitutto il riconoscimento della apertura del campo posizionale, cui segue la distinzione (tutta interna al positivo) dell'apertura stessa da ciò che in essa è posto. Questa distinzione comporta la individuazione dell'essere e dei suoi nomi propri.

E questa prima battuta semantizzante conferma la impraticabilità della via definitoria per *genus et differentiam*. Infatti, non si può concepire un ambito posizionale più ampio (più generico) in cui l'ambito posizionale del positivo possa essere collocato, e ritagliato, mediante differenziazione specificante, per essere in tal modo definito. L'essere, dunque, potrà mostrare il proprio significato solo in relazione a se stesso, o a qualcosa che in esso sia, in qualche modo, compreso.

II. *Una concezione classica dell'essere*

1. *Considerazione ad intra e ad extra*

Come abbiamo visto, la semantizzazione dell'essere coincide, in prima battuta, con la rilevazione della differenza ontologica: l'essere è un che di “non ontico”, che consente però all'ente di esser presente. Qui il “non” è tutto interno all'essere, e indica – appunto – la diffe-

renza internamente costitutiva dell'essere.

1.1. La trascendentalità dell'essere sembra, così, già acquisita prima del riferimento a una ipotetica alterità *ad extra*. Ma – si potrà obiettare – è una autentica trascendentalità quella che si configura come tutta interna al positivo? Crediamo di sì. Del resto, l'ipotesi di un negativo, con cui il positivo avrebbe o potrebbe avere a che fare, da dove nasce?

La domanda di *De Magistro*, 2.3 su come possa un termine non referenziale, qual è “*nihil*”, occupare i nostri discorsi – domanda cui Agostino risponde riferendosi alla reale delusione che ci prende per qualcosa di atteso che manchi all'appello – può anche trovare risposte pertinenti non al non essere relativo (come nel caso evocato dall'Ipponate), ma al non essere assoluto.

1.2. I cespiti del concetto del non essere sono più d'uno: alterità, privazione, falsità, divenire, autocontraddizione. I primi quattro danno luogo a forme di negatività di tipo relativo, cioè interne all'essere, ovvero proiettabili positivamente in esso. Infatti, l'altro di un positivo è un positivo; la privazione di un positivo è la mancanza di qualcosa di positivo in qualcosa di positivo: negativa è qui la relazione, non i relati (come è anche nell'attesa delusa a un appuntamento); il falso, a sua volta, è qualcosa di positivo che viene dichiarato al posto di un altro positivo: negativa è la relazione tra i positivi; e anche nel divenire, il negativo si presenta sempre come un positivo alternativo al già dato, e non come un negativo assoluto.

Certo, una negatività relativa è pur sempre una negatività, che problematizza – in direzione metafisica – l'ente che ne è segnato. Dirla “relativa”, però, non significa riferirla al non essere assoluto, di cui essa sarebbe come una particolare manifestazione (analogamente a come l'ente è particolare manifestazione dell'essere); significa piuttosto riferirla all'ente, in relazione al quale – soltanto – essa ha senso.

1.3. Solo l'autocontraddizione è una struttura a proiezione ontologica nulla: nulla in senso assoluto, pur costituendosi – ovviamente – attraverso una ipotesi che relaziona tra loro elementi positivi, ancorché reciprocamente incompatibili. Qui il caso è diverso dai precedenti: c'è qui una sintesi che nei casi precedenti non c'era. Là c'era scansione, e la negatività nasceva a vario titolo dal confronto tra differenti positivi; qui c'è una sintesi irrimediabilmente negativa: impossibile a pensarsi – prima che a darsi – come sintesi. La differenza meontologica non è meno rilevante della differenza ontologica.

Dunque, se un confronto *ad extra* può prospettarsi per l'essere, questo sarà con l'autocontraddizione, che in esso non trova luogo, se non ipoteticamente. Un tale confronto può precisare la definizione dell'essere, indicando che la sua portata semantica è limitata soltanto dalla autocontraddizione; la quale peraltro, costituendosi solo come astratto progettare, ma non come contenuto progettato o progettabile, non può in effetti limitare alcunché. Si noti, al riguardo, che la determinatezza per cui una certa autocontraddizione differisce da un'altra, non risiede nel contenuto – che è equivalente in tutte –, bensì nella diversa maniera di perseguirlo. (Le differenti vie al medesimo precipizio, non differenziano il precipizio, ma solo i modi per raggiungerlo).

Dunque, l'evocazione del non essere, in funzione semantizzante, non può che tradursi in quella della autocontraddizione; in riferimento alla quale, l'essere risulta incontraddittorio quanto alla intensione – abbracciando tutto ciò che non si autocontraddice – e intrascendibile quanto alla estensione – escludendo solo ciò che, autocontraddicendosi, neppure si costituisce, e includendo, d'altra parte, ogni presunta alterità incontraddittoria.

1.4. Esito della battuta negativa della semantizzazione è il principio di non contraddizione, che non esige il darsi di effettive situazioni autocontraddittorie, ma solo il prospettarsi ipotetico di esse, e la considerazione della nullità della loro proiezione ontologica.

2. Sulla funzione semantizzante del non essere

Dire che il principio di non contraddizione indica che l'essere “resiste”, “si oppone” all'ipotesi della propria negazione, dunque, non può voler dire che l'essere debba vincere alcunché di efficacemente o effettivamente minaccioso, che lo fronteggi e che ne precarizzi la stabilità. L'ipotesi in questione è – almeno *prima facie* – consistente, ma ciò che essa ipotizza non è alcunché di sussistente.

2.1. L'“aporia del nulla”, che Severino ha ripreso da una lunga tradizione, rileva appunto la consistente predicabilità di un che di assolutamente non-sussistente: infatti, il nulla (come l'autocontraddizione, di cui è l'equivalente) rientra nell'essere, in quanto termine positivamente significante; ed è viceversa escluso dall'essere, in quanto significato intrinsecamente impossibilitato ad attuarsi.

Il non essere non si configura, dunque, nemmeno come alcunché

di opposto all'essere, se non in un senso dialettico: suscitato per essere tolto (posto come tolto); cioè, tolto come opposto, e ricompreso paradossalmente come nome positivo dell'essere, che ne indica l'assolutezza. Il non essere – la cui posizione “rientra” elencticamente – è appunto l'indice della intrascendibilità dell'essere. Dire che il non essere è “l'orizzonte” dell'essere⁷, può voler dire soltanto che esso è l'alterità incostituibile dell'essere stesso.

2.2. Questa situazione non deve prospettare alcuna simmetria tra essere e non essere (che, aristotelicamente, non sono due “contrari”), né tanto meno alcuna coesistenzialità tra le due figure. Se una adeguata semantizzazione dell'essere comprende – come suo secondo momento – l'opposizione al non essere, non si risolve però in questa. Infatti, se si supponesse di non avere alcuna nozione positiva dell'essere prima della opposizione al non essere, quest'ultima genererebbe una situazione meramente tautologica. Mentre è la stessa rilevazione della impossibilità di definire l'essere per genere e differenza a indicare, con ogni evidenza, che dell'essere si ha una nozione, anche alquanto strutturata, ben prima della sua precisazione per esclusione del negativo. E quest'ultimo, a sua volta, contribuisce a delineare la nozione dell'essere, in tanto in quanto si smarca dalla genericità, e si profila come il negativo proprio dell'autocontraddizione.

3. *Diversità o differenza?*

3.1. Aristotele rileva che i significati diversi (*hétera*) sono tali non necessariamente per qualcosa di determinato; invece i significati differenti (*diaphorà*) devono avere «qualcosa di identico per cui differiscono»⁸. E Tommaso ribadisce che «diverse sono le cose che differiscono per se stesse, differenti invece quelle che in qualcosa convergono e in qualcosa differiscono»⁹.

Anche nel vocabolario hegeliano si distingue tra “differenza” (*Unterschied*) e “diversità” (*Verschiedenheit*); e ciò, in quanto la differenza viene intesa come la diversità che il significato realizza in se stesso¹⁰;

⁷ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, cap. IV.

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., X, 1054 b 25-27.

⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 17 (tr. it. dei Domenicani Italiani su testo latino della *Editio Leonina*).

¹⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008, Libro II, Sez. I, cap. II, B, §1.

mentre la diversità propriamente detta viene intesa come una relazione tra due significati, ciascuno dei quali già costituito come identico a sé¹¹.

3.2. Ora, in senso aristotelico-tomista, l'essere è "differente" dal nulla; o, comunque, è diverso in quanto differente. L'accezione hegeliana della differenza, invece, complica le cose, in tanto in quanto – in Hegel – il differire viene investito di un elemento ulteriore: la differenza si propone infatti come costitutiva della identità.

Stando al primo modello, con la seconda battuta semantizzante, l'essere si prospetta come differente dalla propria radicale alternativa (il non essere), non in quanto questa si costituisca autonomamente rispetto ad esso, così da fronteggiarlo, bensì in quanto tale alternativa è una ipotesi destinata a "rientrare", poiché occasionata dalla (vuota) proiezione ontologica dell'autocontraddittorio.

Invece, stando al modello hegeliano, la seconda battuta semantizzante può essere intesa come il tentativo di trattare l'essere come un qualunque significato particolare, ipotizzando che gli sia internamente costitutiva (e quindi "differenziale") la relazione col proprio altro, cioè col diverso (col proprio "non"). In realtà, tale relazione non è costitutiva, ma solo precisiva; l'essere, infatti, ha un altro che non si può costituire: un altro paradossale, che è in realtà una differenza a lui interna.

A ben vedere, si può parlare di "differenza" tra essere e non essere, in quanto il non essere, non solo ha un terreno comune con l'essere, ma ne è propriamente un nome paradossale: è *in recto* l'indicatore della sua "assolutezza" e, *in obliquo*, l'indicatore della sua in contraddittorietà.

III. *Approfondimenti*

1. *Oltre il relazionismo assoluto*

Si può dire che l'essere è autocontraddittorio senza il non essere, così come x (dove x è un qualunque significato non trascendentale) è autocontraddittorio senza $non-x$? Consideriamo analiticamente la questione.

1.1. Prendiamo il caso di x e $non-x$. Un conto è considerare x prescindendo dalla sua relazione con $non-x$: qui non c'è contraddizione.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

Un altro conto è considerare x negando la sua relazione con $non-x$: qui c'è contraddizione. $Non-x$, infatti, è il trascendentale considerato a partire da x (è dunque un termine denotante, sia pure in senso non ontico); e x non sta se si tolgono le condizioni della sua significanza.

1.2. Prendiamo ora il caso dell'essere e del non-essere. Considerare l'essere prescindendo dalla sua relazione col non-essere non configura contraddizione: ciò, anzi, corrisponde alla prima battuta semantizzante, che è condizione della seconda battuta, quella precisiva. Altra cosa, invece, è considerare l'essere negando la sua relazione col non-essere. Per valutare questa seconda situazione, occorre approfondire il senso della relazione in oggetto. Esso, a sua volta, dipende dalla natura del secondo relato. Più precisamente, il non essere assoluto non è un termine denotante: o meglio, lo è solo in un senso paradossale, e cioè come nome che indirettamente indica l'essere "in quanto intrascendibile". Quindi, *in recto*, la relazione tra essere e non-essere è "ideale" anziché "reale" (stando al linguaggio scolastico); *in obliquo*, invece, è una relazione tutta intrinseca all'essere, e perciò dialettica – ma nel senso rosminiano, anziché hegeliano, del termine.

Se, *in recto*, negare la relazione tra essere e non-essere non configura contraddizione, stante la natura assolutamente non referenziale del secondo termine; *in obliquo*, negarla configura sì contraddizione, ma in tanto in quanto ipotizza la privazione di qualcosa che all'essere inerisce dal di dentro: come se gli si negasse un suo nome proprio.

Abbiamo detto "assolutamente non referenziale", in quanto quella del non essere assoluto non è una non referenzialità di tipo semplicemente ontico, quale pertiene anche all'essere, ma è una non referenzialità – appunto – assoluta.

1.3. Corollario del relazionismo assoluto – assunto dall'idealismo, ma anche da Severino in quanto idealista – è ridurre l'essere a significare in funzione del non essere; quando invece – come sappiamo – non c'è da prospettare alcuna simmetria né, tanto meno, alcuna coesistenzialità tra le due figure.

1.4. La positività non consiste intrinsecamente nel togliimento del negativo. Tale togliimento è qualcosa che essa rivela come propria potenzialità dialettica: cioè come qualcosa che l'indagante finito scopre di essa in relazione a problemi da lui stesso posti. Il positivo è il portatore dell'identità (la scolastica *res*); la quale, solo se negata, si rivela come incontraddittorietà.

1.5. La relazione ontologica tra identità e differenza (non contraddizione) configura un implesso. Implesso e complesso, o struttura, configurano due tipi diversi di dialettica. La dialettica del complesso è fondata sul principio di non contraddizione, come esplicitato nel modello severiniano della “struttura originaria”¹²; quella dell’implesso è fondata sulla inerenza tra dimensioni reciprocamente convenienti, e non dipende esplicitamente dal principio di non contraddizione. In entrambi i casi si può parlare di concreto e astratto – per dire dell’intero e dei suoi elementi –, ma in due sensi diversi. Nel caso del complesso, astratto è ciò che è autocontraddittorio se considerato isolatamente rispetto all’intero; nel caso dell’implesso, astratto è ciò che elencticamente risulta inconcepibile se isolato rispetto all’intero.

2. *Una ipotesi*

A ben vedere, l’unico vero “altro” dall’essere è il pensiero: l’unico “non” semanticamente rilevante rispetto al volume ontologico complessivo. La relazione tra essere e pensiero è, plotinianamente, descritta dai termini *tautotes* e *heterotes*. Infatti, il pensiero è un “non” (*heterotes*) che non configura una “materiale” alterità rispetto all’essere (questo sarebbe dualismo gnoseologico), bensì una alterità solo “formale” (*tautotes*).

Il pensiero è un “altro” che, proprio per poter essere altro, non c’è come un positivo, e quindi non c’è come materialmente altro dall’essere.

È in questa seconda accezione del non essere assoluto (il non essere inteso come pensiero) che si può valorizzare realmente lo sviluppo severiniano dell’“aporetica del nulla”; che invece non è valorizzabile in relazione alla accezione del non essere come autocontraddizione. In altri termini, non è l’autocontraddizione a fare da sponda dialettica all’essere (in quanto incontraddittorio), bensì il pensiero. L’unica dialettica che per l’essere (e non nell’essere) effettivamente si prospetti, è quella essere-pensiero: che è una dialettica non di opposizione, bensì di inesione.

¹² Secondo il quale la immediatezza fenomenologica e quella logica sarebbero i due astratti di una struttura: e tali, in quanto autocontraddittori se considerati l’uno prescindendo dall’altro.

IV. Essere ed esserci

1. Semantizzazione dell'esserci attuale

Questione distinta da quella sin qui trattata è la semantizzazione dell'*actus essendi*; dove il divenire è indicato come il luogo della divaricazione – si badi – tra l'esserci e il non esserci dell'ente, e non tra l'essere e il non essere. L'essere come tale non ha antagonisti. L'atto d'esserci dell'ente, invece, un antagonista ce l'ha; il *mors tua vita mea*, che non vale per l'essere come orizzonte, vale invece per l'esserci dell'ente. Ma il non essere che fa da antagonista all'esserci dell'ente è relativo, e non assoluto.

Quella che Bontadini introduce “dialetticamente” nella sua proto-logia è la sussistenza come attualità esistenziale, non la mera esistenza come *ek-sistentia extra nihil negativum*, che pertiene all'essere come presenza. La sussistenza non si può – in effetti – definire, neppure nel senso lato che si è prima proposto per l'essere: essa si può solo cogliere, in atto, nel divenire.

Bontadini, a riguardo di essere (esserci) e non essere (non esserci), parla di una loro «semantizzazione dialettica», dovuta al fatto che «essere e non essere sono sensi *dialettici*, che vivono in coppia»¹³. Qui, l'aggettivo “dialettica” viene a indicare che i due termini della relazione realizzano una coimplicanza di tipo peculiare, per la quale l'uno acquista rilevanza semantica solo in quanto negato effettivamente dall'altro, nel divenire.

L'incompatibilità dell'esserci e del non esserci viene dunque ad avere funzione semantizzante per entrambi. Lo *thaumazein* è a ben vedere la tonalità emotiva relativa all'esserci, ora, di ciò che prima non c'era e al non esserci, ora, di ciò che prima c'era.

2. Esistere ed esserci

La differenza tra l'esistere come essere dati nella presenza e l'esistere come sussistere può essere fatta corrispondere – rispettivamente – a quella tra il quantificatore \exists e l'operatore *E*.

¹³ «Si può parlare di astrazione *per modum negationis*, o di astrazione dialettica, e di semantizzazione dialettica. [...] Così il non essere serve gnoseologicamente allo svelamento critico dell'essere *ut sic*; e a sua volta non è “nozione eidetica” o *diretta* ma solo “immediata-indiretta”, *supponente sempre il positivo o l'essere*» (cfr. M. ZANATTA [cur.], *Corso di Filosofia Teoretica* [tenuto da G. Bontadini], a.a. 1969-70, Milano s.d., pp. 58-60).

2.1. Il quantificatore \exists è infatti, in certo senso, una figura a portata trascendentale¹⁴, e perciò può essere applicato al calcolo dei predicati¹⁵: sia al calcolo del primo ordine (in particolare, quello del secondo tipo, che ammette appunto i quantificatori) sia al calcolo del secondo ordine. Nel primo caso avremo, ad esempio, che “esiste almeno un x , tale che Sx ”; nel secondo caso avremo che “esiste almeno una proprietà P , tale che Px ”.

Il secondo operatore – E – è invece usato da alcuni autori¹⁶ per indicare l’attuale ed effettivo esserci di qualcosa. Si potrebbe dire – in un classico linguaggio di Scuola – che il quantificatore esistenziale indica una esistenza *de dicto*, mentre l’operatore E indica un’esistenza *de re*.

2.2. Dall’incrocio dei due operatori avremo anche situazioni del tipo: $\exists x (Sx \wedge \neg Ex)$. Cioè, situazioni meinonghiane, per cui – stando al nostro vocabolario, e non a quello di Meinong – l’esistere può sensatamente essere predicato anche del non sussistente o dell’impossibile. Se invece si volesse attribuire anche al quantificatore esistenziale un impegno nel senso della sussistenza – come accade nelle espansioni russelliane di *On Denoting* –, si otterrebbero possibili contraddizioni, del tipo: “c’è qualcosa che non può esserci” (sussiste alcunché di non sussistente).

¹⁴ A proposito della implicita valenza ontologico-trascendentale del “quantificatore esistenziale”, rinviamo a: P. PAGANI, *Nota sulle modalità dell’essere*, in D. Spanio (cur.), *Il destino dell’essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 55-56.

¹⁵ Senza, per questo, essere trattato come un predicato, come comprensibilmente paventato dal nostro Autore (cfr. C. VIGNA, *Sulla semantizzazione dell’essere*, in Id. [cur.], *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 53).

¹⁶ Cfr. S. GALVAN, *Essere, esistenza e modalità d’essere*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 107 (2015), ff. 1-2.

INDICE

- 5 Prefazione
Paolo Bettineschi, Riccardo Fanciullacci, Susy Zanardo
- 11 Meditazioni cristiane di un filosofo neoclassico
Note su ragione e fede di Carmelo Vigna
Amerigo Barzaghi
- 25 Trascendentalità, dignità umana, intersoggettività
Paolo Bettineschi
- 41 Trascendentalità intenzionale e trascendentalità relazionale
Francesco Botturi
- 51 Intersoggettività originaria ed etica del riconoscimento
in Carmelo Vigna
Calogero Caltagirone
- 65 In difesa dell'etica
Il senso della relazione tra Severino e Vigna
Carlo Chiurco
- 85 Sulla giustizia non violenta e sulla giusta pena
Giovanna Costanzo
- 97 Tra finito e infinito
Etica e metafisica
Adriano Fabris
- 113 Il bene delle cose
Riccardo Fanciullacci

- 143 Giovanni Gentile e l'attualismo come idealismo "rigoroso"
Rosella Faraone
- 153 La guarigione nel riconoscimento come cura:
i *Pensieri cristiani* di Carmelo Vigna
Romano Màdera
- 161 Consenso e (qualche) dissenso sulla metafisica classica
Leonardo Messinese
- 177 Come semantizzare l'essere
Paolo Pagani
- 189 Memoria e non-contraddizione
Note sulla stabilità dello spazio ontoetico dell'esperienza
Alberto Peratoner
- 201 Sull'universalismo dell'etica
Il caso della Regola d'oro
Paola Ricci Sindoni
- 211 Riflessioni sulla politicità di Gentile
Maria Vita Romeo
- 225 L'etica, l'*ethos*, l'umano che ci è comune
Stefano Semplici
- 235 Attualismo e dialettica
Intorno agli *Studi gentiliani* di Carmelo Vigna
Davide Spanio
- 249 L'orizzone dell'intero tra *essere* e relazione intersoggettiva
Convergenze e divergenze nel confronto con Carmelo Vigna
Francesco Totaro
- 263 Siamo fatti d'altri: debito e riconoscimento
nell'etica di Carmelo Vigna
Susy Zanardo
- 281 Gli Autori