

# STUDIA PATAVINA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

quadrimestrale

DOUBLE-BLIND PEER-REVIEWED JOURNAL

# STUDIA PATAVINA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

ANNO LXX | N. 1 | GENNAIO-APRILE 2023

**Direttore / General editor** Stefano Didonè

**Direttore responsabile / Managing director** Paola Zampieri

**Segretaria di redazione / Editorial assistant** Paola Zampieri

**Consiglio di redazione / Editorial board** Luciano Bertazzo, Gastone Boscolo, Celestino Corsato, Sergio De Marchi, Giorgio Erle, Sergio Gaburro, Franco Giamano, Marco Grusovin, Ilaria Malaguti, Leonardo Paris, Enrico Riparelli, Virgilio Sottana, Assunta Steccanella, Andrea Tomiolo, Roberto Tommasi.

**Comitato scientifico / Scientific board** Cesare Alzati (Università Cattolica del Sacro Cuore), Laura Boella (Università di Milano), Alphonse Borrass (Diocesi di Liegi, B), Francesco Botturi (Università Cattolica del Sacro Cuore), Paul Gilbert, (Pontificia Università Gregoriana), Mario Longo (Università di Verona), José Meirinhos (Universidade do Porto, P), Klaus Müller (Universität Münster, D), Enzo Pace (Università di Padova), Gilles Routhier (Université Laval, Québec CDN), Andrea Tiliati (Università di Udine), Carmelo Vigna (Università di Venezia), Silvano Zucal (Università di Trento).

## ABBONAMENTO / SUBSCRIPTION 2023

Annata in corso / Ordinary: € 45,00 Italia (€ 55,00 Estero)

Fascicolo singolo/ Single copy: € 17,00 Italia (€ 20,00 Estero)

## MODALITÀ DI PAGAMENTO / PAYMENT

Facoltà Teologica del Triveneto

IBAN: IT 021 02008 12120 0001 0284 0264 UniCredit

Si prega di inviare la ricevuta di versamento a:

[studipatavina.abbonamenti@ftr.it](mailto:studipatavina.abbonamenti@ftr.it)

indicando l'indirizzo postale a cui si desidera sia spedita la rivista.

## INDIRIZZO

Facoltà Teologica del Triveneto **STUDIA PATAVINA**

Via del Seminario, 7 – 35122 Padova (Italy)

tel. +39 049 8787589 - email [studipatavina@ftr.it](mailto:studipatavina@ftr.it)

[www.ftr.it/1a-rivista](http://www.ftr.it/1a-rivista)

cod. fisc. 92185700280 – part. iva 04138050283

La rivelazione scioglie l'enigma non risolvendolo o sopprimendolo, in quanto il suo "scioglimento" non è teorico; si tratta invece di un evento la cui presenza opera effettivamente nell'uomo tramite il suo atto, l'accesso alla cui evidenza non è a disposizione della filosofia, ma dell'uomo effettivo, e non lo è se non nella forma del suo proprio atto, che è veramente tale solo in quanto atto e in quanto suo.

GIOVANNI TRABUCCO

*docente di Teologia fondamentale e spirituale  
Facoltà teologica dell'Italia settentrionale*

## Il respiro della metafisica. Un breve promemoria

PAOLO PAGANI

Le verità della teologia cristiana sono state formulate in evidente riferimento ai principi e alle categorie della metafisica classica (conformemente alla logica stessa della Incarnazione). D'altra parte, la metafisica è da sempre orientata, nel suo autonomo lavoro, dalle prospettive che la tradizione religiosa e la rivelazione cristiana le offrono. Nell'ultimo secolo e mezzo, però, la teologia cattolica ha vissuto alcune crisi di rigetto nei confronti della metafisica classica: si pensi alla crisi modernista e alla crisi post-conciliare. Tale rigetto ha attinto le sue ragioni al pensiero di filosofi come Kant, Bergson, Heidegger. Al di là degli equivoci e delle incomprensioni (che sono state alimentate anche dalla sclerotizzazione di certa tradizione scolastica), la sfida che il confronto con quei pensatori viene alla metafisica ha portato e può portare a un più rigoroso svolgimento del discorso metafisico. In particolare, essa apre uno spazio al pensiero – lo spazio proprio della metafisica – che è tutto da esplorare: uno spazio in cui accertare elementi di verità significa aprire ulteriormente al mistero.

*The breath of metaphysics: a short reminder.* The truths of Christian theology were formulated according to the principles and categories of classical metaphysics (according to the logic of Incarnation). On the other hand, in its autonomous work metaphysics has always followed the guidelines of religious tradition and Christian revelation. In the last and a half century Catholic theology had to face a few crises rejecting classical metaphysics such as Modernist crisis and Post-Conciliar crisis. Their refusal has its roots in the writings of authors such as Kant, Bergson and Heidegger. Beside misunderstandings and misinterpretations (some fossilized scholastic traditions were able to foster) the comparison with these authors leads to a more rigorous development of the metaphysical discourse. This opens a space to thought – the proper space of metaphysics – which is to be explored: a space where ascertaining truth elements means a further opening to mystery.

### Premessa

Mi occupo professionalmente di filosofia, non di teologia. E questo avrà inevitabilmente il suo peso sulle frugali annotazioni che mi appresto qui

a svolgere. Infatti, dirò soprattutto di ciò che una metafisica debitamente interpretata ha da offrire alla riflessione teologica.

Di metafisica parlerò in senso classico e radicale, come della determinazione elementare dell'assetto interale dell'essere, quindi come dello svolgimento coerente della ontologia. Parlando invece di teologia, lo farò con riferimento alla riflessione critica sulla Rivelazione, quale viene coltivata in ambito cattolico.

Le mie annotazioni non saranno corredate da note a piè di pagina (immunità concessami dal curatore del volume) e risulteranno – anche per questo – insolitamente brevi, e a tratti forse ellittiche. Ma, *intelligentibus pauca*.

## 1. Uno sguardo alla realtà

1.1. Guardando alla realtà storica, occorre rilevare che metafisica e teologia sono nate e cresciute insieme – in ambito greco e in ambito cristiano –, affrontando con sguardi diversi il medesimo. I suggerimenti reciproci tra i due approcci sono cresciuti, poi, proprio nell'approfondimento delle rispettive specificità di sguardo e di metodo. Si pensi al debito che la riflessione metafisica ha nei confronti della riflessione critica sulla rivelazione cristiana quanto al tema della identità personale e creatrice dell'originario; e al debito che, d'altra parte, la riflessione sulla rivelazione cristiana ha nei confronti del principio di non contraddizione (PdnC) nella sua accezione classica.

1.2. La formulazione stessa del dogma cattolico, nelle sue esplicitazioni patristiche e nelle sue densificazioni conciliari, nasce nell'effettiva osservanza del principio di non contraddizione. Infatti, il dogma trinitario distingue la dimensione dell'unità, riferita alla sostanza, da quella della trinità, che si riferisce alle persone; così come il dogma cristologico distingue l'unità, riferita alla persona, dalla dualità, che si riferisce alle nature. Più ancora dell'impiego di categorie greco-classiche (sostanza, persona, natura), ciò che qui conta è la necessità di distinguere, per evitare crasi autocontraddittorie, i differenti "rispetti" dei riferimenti, come richiesto dal PdnC platonico e aristotelico. È solo così che le formulazioni dogmatiche possono tenere aperto il varco della intellegibilità in relazione a quelli che restano comunque luoghi fondali del mistero. Dove il mistero – almeno per come la Rivelazione stessa ci aiuta a intenderlo – non è ciò che all'intelligenza risulta impenetrabile, bensì ciò che l'intelligenza non finisce più di penetrare, per intrinseca inesauribilità.

1.3. Una considerazione analoga può essere fatta, sia pure di passaggio, anche per la lettura elementarmente esegetica che Agostino (illuminato da Ambrogio) ci dà dell'*Exameron*, stabilendo – con un procedimento per assurdo – che i *dies* lì in oggetto non possono essere intesi come giorni astronomici, considerato che, fino al quarto di essi, i luminari celesti ancora non compaiono nella narrazione di Genesi 1.

1.4. Queste forme di spontanea "ellenizzazione" (in sede dogmatica ed esegetica) sono a ben vedere una implicazione della Incarnazione. Infatti, corrispondono una assunzione non solo dei "semi del *logos*" di cui parla l'apologista Giustino, ma prima ancora della radicale condizione di accesso alla Grazia, che è la natura nelle sue elementari configurazioni onto-logiche: quelle che la Grazia va a compiere in senso eccedente, ma non certo ad abolire. La reazione "deellenizzatrice", che ha dominato tanta riflessione teologica del Novecento, si dà invece, al di là delle intenzioni esplicite di alcuni dei suoi propositori, nel segno di un implicito docetismo o comunque di posizioni che mettono da parte la logica, se non la realtà stessa, dell'Incarnazione – o, quanto meno, trascurano come la dinamica dell'Incarnazione prosegua cattolicamente nella chiesa e nella autocoscienza che in essa è chiamata a maturare.

## 2. Oltre consolidati fraintendimenti

Nell'ultimo secolo e mezzo, prima la "crisi modernista" (crisi difficilmente evitabile, e tutt'altro che univoca nelle sue articolazioni e nei suoi esiti) e poi i travagli "post-conciliari" hanno messo il dito anche sulla necessità di una ricezione e di una restituzione non acritica e manualisticamente ripetitiva di quel sapere filosofico – e, anzitutto, metafisico – che la tradizione scolastica aveva faticosamente elaborato nel tempo. È superfluo ricordare che questi fenomeni hanno investito la cultura cattolica in generale, ma gli istituti di formazione teologica in modo particolare.

2.1. Si può dire che i nomi, e quindi i temi, che – in relazione alla metafisica – la crisi modernista ha lasciato nell'agenda della riflessione filosofico-teologica siano principalmente quello del Kant della "dialettica trascendentale" e quello del Bergson della "evoluzione creatrice".

2.1.1. A un Kant letto in chiave anti-scolastica, e più generalmente anti-metafisica (quale profeta di una teologia liberata dalla "cappa" della

metafisica), si è per lo più reagito da parte “ortodossa” con la complessiva confutazione del sistema kantiano. Ma i più intelligenti interpreti della tradizione metafisica hanno compreso come la mira del Kant “critico” fosse quella di sottrarre la metafisica all’ipoteca di un apparato categoriale adeguato piuttosto alla organizzazione dello spazio “fisico”; e i maggiori tra quegli interpreti (penso, tra gli altri, a Rosmini e a Bonadini) hanno compreso come tale sottrazione non equivallesse affatto a un indebolimento delle possibilità “determinanti” del pensiero metafisico, bensì a una loro rigorizzazione.

2.1.2. Quanto alla valorizzazione del Bergson della “evoluzione creatrice”, essa era invece orientata alla polemica contro la prospettazione classica dell’originario come “immutabile”. In effetti, una lettura ingenuamente privativa della immutabilità divina – come assenza di vita e di dinamismo – risulterebbe inconciliabile con le verità della Trinità e dell’Incarnazione, ma anche incompatibile con la partecipazione affettiva del Creatore alla vicenda del creato. In realtà, la concezione scolastica della immutabilità – si pensi ad alcune esemplari pagine tommasiane, eredi della migliore tradizione platonica e neoplatonica – la propone come quell’assenza di potenza passiva (e di inerente negatività), che caratterizza chi non deve guadagnare la propria perfezione e non può avere, quindi, alcunché di originariamente potente su di sé. A questo singolare statuto ontologico corrisponde, d’altra parte, il massimo della potenza attiva, che prevede coerentemente anche la possibilità di una libera accettazione su di sé della potenza stessa della creatura, sia nella forma, tanto enfatizzata, della “permissione del male” sia, prima ancora, in quella non meno rilevante della permesso del bene.

2.2. Com’è noto, molta teologia post-conciliare, ancora gravitante nell’orbita kantiana, ha valorizzato in modo non sempre critico ed equilibrato l’ontologia di Heidegger.

2.2.1. La conseguente polemica teologica contro la onto-teo-logia ha finito per colpire indiscriminatamente l’intera metafisica occidentale, secondo gli stessi canoni aprioristici e approssimativi della *Destruktion* heideggeriana. Se non che, la pretesa di liberare la concezione di Dio dalle maglie onto-teo-logiche non pare aver tenuto adeguato conto delle più alte espressioni della grande Scolastica (che non consegnano la concezione di Dio a canoni onticamente riduttivi); e pare aver totalmente ignorato che – a metà Ottocento – Antonio Rosmini impostava la sua monumentale *Teosofia* su quella che lui chiamava – ben prima di Heidegger – “differenza ontologica”, in modo che ciò che riguarda l’essere (anche nella sua concreta e originaria

attuazione) non venisse ricondotto entro termini e canoni “entici”.

2.2.2. Non solo, ma la più avveduta proposta metafisica successiva a Heidegger – quella neoclassica – ha saputo valorizzare costruttivamente gli spunti che da quella parte provenivano. E lo ha fatto almeno in tre sensi. Il primo è la condivisione, con Heidegger, della difesa della significanza dell’essere contro il riduzionismo empiricista dei neopositivisti. Il secondo è la presa in carico della autentica provocazione heideggeriana sulla ragione ultima del fare metafisica (la richiesta di un “fondamento” della ricerca del fondamento). Il terzo è l’attenzione alla irriducibilità ontica dell’essere. In effetti, la metafisica neoclassica si è distinta proprio per il suo esplicito impegno a semantizzare l’essere, a esplicitare le ragioni dialettiche (e, in particolare, apagogiche) che impongono all’esperienza di riferirsi all’ulteriorità metafisica, e a evidenziare lo statuto paradossale, proprio perché non-ontico, di tale ulteriorità (come tra poco vedremo).

2.3. Una regia prossimamente heideggeriana, ma remotamente kantiana, presiede anche al progetto – che ha trovato ampia *audience* in ambito teologico – di “decostruire” le “narrazioni” metafisiche e di “genealogizzare” i principi istitutivi.

2.3.1. La “decostruzione” (nel senso di Derrida) è la riconduzione di una posizione filosofica a una metafora fondamentale, che quella posizione inconsapevolmente assumerebbe per darne poi una articolazione più o meno sistematica. Nel caso della metafisica occidentale, si è individuata tale metafora nella “presenza” – a sua volta intesa come “sincronica” e panoramicamente totalizzante – e la si è denunciata (a partire da Lévinas) come incompatibile con la natura fondamentalmente “diacronica” e rinvitante dell’evento divino. Da tale denuncia discende direttamente l’alternativa tra discorso competente su Dio e metafisica dell’essere (“Dio senza l’essere”, per usare la formula di Marion).

2.3.2. Più in generale, lo stesso linguaggio predicativo (dopo Heidegger) è stato visto come luogo di omologazione di ogni contenuto alla logica della presenza; e per questo il principio di coerenza del linguaggio predicativo (il PdnC) è stato individuato come strumento di “violenza”.

2.3.3. Né deve meravigliare che una imputazione palesemente etica (quella di “violenza”) venga mossa a una figura invece formalmente teoretica, se si considera la riconduzione “genealogica” cui Nietzsche (autore sdoganato come filosofo proprio da Heidegger) sottoponeva i primi principi, intendendoli come funzioni degli interessi vitali della specie umana, intesi come prioritari rispetto a quelli logici.

2.3.4. In realtà, la presenza e il Pdnc hanno natura principiale, quindi sono implicati – elencicamente – in ogni progetto che intenda decostruirli e genealogizzarli (ma anche fondarli). In particolare, il Pdnc è regista, e non attore protagonista, della scena della presenza, avendo come suo compito quello di tutelare il ruolo e la specificità di ciascuno degli attori della scena, e quello della scena stessa rispetto agli attori. Questo è il contrario della violenza, che consiste invece nel nominare e trattare qualcosa non rispettandone l'indole propria. Da parte sua, la “presenza” è – classicamente – l'ambito trascendentale dell'apparire, dal quale è escluso solo ciò che si autoesclude in quanto incapace a vario titolo di costituirsi, anche solo come virtualità.

2.3.5. Quanto poi al linguaggio predicativo – di cui per altro si valgono le stesse riflessioni critiche che lo investono –, esso non onticizza i suoi contenuti intenzionali, nel renderli soggetti di predicazione, più di quanto non li moltiplichi, nel moltiplicare su di essi le predicazioni, o non li dissemini spazialmente e temporalmente, nel moltiplicarne le occorrenze suppositive.

### 3. Lo spazio della metafisica

Occorre riconoscere che le critiche che sopra abbiamo sommariamente richiamato hanno comunque contribuito a liberare da ingombri superflui l'autentico spazio della metafisica.

3.1. In ogni caso, che i giudizi “determinanti” non siano – come tali – vincolati a un impianto categoriale è già una precisa consapevolezza della migliore metafisica classica (si pensi al Tommaso del *De Potentia* e al Rosmini della *Teosofia*); ed è una consapevolezza, a maggior ragione, della migliore metafisica neoclassica (basti fare, qui, il nome di Gustavo Bontadini).

3.1.1. La logica della metafisica “essenziale” è la logica più radicale: quella che si articola semplicemente sui connettivi della “coniunzione” e della “negazione”, ai quali la stessa logica formale riconduce gli altri connettivi. Questa logica radicale è quella secondo cui si struttura il Pdnc: una logica che è trascendentale, non categoriale, e che per questo è in grado di aprirsi validamente a declinazioni ontologiche meta-empiriche.

3.1.2. Ben si comprende, al riguardo, come l'ideale regolativo delle vie a Dio sia, classicamente, la dimostrazione per assurdo (o apagogia), che si fonda sull'esercizio costruttivo del Pdnc e di quella sua variante che è il principio del terzo escluso classicamente inteso (Pte), e non impiega – nel suo formale svolgimento – particolari apparati categoriali. Si pensi, in tal

senso, alla “terza via” di Tommaso, alla “via a priori pura” di Rosmini o alla via dialettica in più modi messa in campo da Bontadini e dalla sua scuola (ma già, a suo tempo, da Amato Masnovo).

3.1.3. Seguendo una tale impostazione, il discorso metafisico ne esce inevitabilmente purificato da implicazioni categoriali fuorvianti, oltre che da complicazioni culturali superflue e discutibili.

3.2. Si pensi, tipicamente, a come le figure della quantità, in una adeguata prospettiva metafisica, non abbiano più un senso propriamente categoriale.

3.2.1. In particolare, la relazione tra Creatore e creatura non è tale da istituire una totalità addizionale. È la stessa pluralità che cambia qui di senso, non potendo strutturarsi in senso simmetrico: infatti, la relazione di creazione sfugge alla determinazione categoriale per la quale il creato aggiungerebbe effettivamente qualcosa al Creatore. Ciò infatti configurerebbe il creato come un'improporzionale perfezionamento del Creatore.

3.2.2. E, in relazione a quanto ora richiamato, anche l'unità, come capacità esaustiva del trascendentale, cambia di significato, rispetto alle sue connotazioni quantitative. In tal senso, l'intrascendibilità del trascendentale non configura qualcosa di totalizzante, come l'ingabbiamento di empirico e metempirico in un medesimo insieme.

3.2.3. Del resto, sono gli stessi Pdnc e Pte, correttamente intesi, a strutturarsi su una opposizione (tra *a* e *non-a*) dove il complementamento semantico (*non-a*), non è booleanamente prefigurabile come la classe di tutte le classi diverse dalla classe *a*, ma piuttosto come la congerie di tutte le situazioni possibili, alternative ad *a*: una congerie unificata solo dal suo essere alternativa ad *a*, e nient'affatto predefinibile in senso omogeneo. Per questo, le alternative che la dimostrazione per assurdo propone non sono da intendersi – di per sé – come alternative tra situazioni tra loro omogenee, quasi che l'alterità metafisica venisse introdotta come alcunché che all'empirico vada semplicemente ad aggiungersi o a giustapporsi.

3.3. Se poi di “sostanza” si può parlare in dimensione metafisica, per qualificare tale alterità, non è più in senso fisico che lo si deve fare, ma piuttosto in senso formalmente ontologico: ontologico (*Ipsum esse*) e non ontico (*simulm Ens*). Sostanziale o sostantivo, in dimensione metafisica, è ciò che sta e permane in senso assoluto: è l'attuazione dell'ipseità (o normalità) ontologica.

3.4. A sua volta, la causalità esercitata dall'assoluto metempirico si rivela essere la ragion sufficiente estrinseca (*conditio sine qua non*) dell'esistenza e/o

sussistenza dell'empirico, e si mostra priva di reciprocità strutturale rispetto a ciò che essa pone (a differenza della causalità fisica). La ragion sufficiente nella sua accezione propriamente ontologica (*nil est sine omnibus ad existendum requisitis*) non è altro, poi, che una assunzione coerente delle implicazioni ontologiche del Pdn.

3.5. Anche le categorie modali di necessità e contingenza perdono, in prospettiva metafisica, il loro riferimento alla temporalità, per risemantizzarsi in senso propriamente ontologico. In tale prospettiva, necessario non è più ciò che si dà in ogni tempo, ma è ciò che non può non darsi; contingente non è più ciò che ora si dà ora no, ma è il possibile bilaterale, che fa da correlato oggettivo all'atto creatore libero: quindi, ciò che è pur potendo non darsi, e ciò che non è pur potendo darsi.

#### 4. Uno spazio da penetrare

Come già accennavamo, la elementare determinazione dell'assetto integrale, condotta al di fuori della riduzione categoriale, apre lo spazio proprio della metafisica.

4.1. Si tratta di uno spazio tutto da pensare. Tutto da pensare anche – e non secondariamente – da parte della teologia. Infatti, come ci sono cose – su Dio, sull'uomo, sul mondo – che solo la teologia può sapere, in quanto ha diretto accesso alla Rivelazione, così ci sono cose, sui medesimi temi, che solo la metafisica (la buona metafisica) può sapere, in quanto è chiamata a portare fin dove le è possibile la capacità naturale di sguardo dell'umana intelligenza.

4.2. Lo spazio della metafisica si apre (apagogicamente) per evitare contraddizione: la contraddizione che verrebbe dalla assolutizzazione dell'esperienza diveniente. Ma, quando non si hanno più appigli empirici cui affidarsi, le mosse successive possono essere assicurate solo da ulteriori spinte apagogiche o da esplicitazioni deduttive.

4.2.1. Non a caso, osservavamo che questo spazio si configura come uno spazio paradossale, dove identità e relazioni si configurano in un senso non categorialmente standardizzato. Il paradosso – che, kierkegardianamente, è “la passione del pensiero” – è la naturale introduzione al mistero. Rosmini ha, su questo punto, insistito opportunamente, osservando che la dimostrazione della verità della creazione, evitando l'assurdo, introduce al mistero. E

assurdo e mistero devono propriamente essere intesi come due “contrari”, cioè come due significati che, nello stesso genere semantico, si collocano alla massima distanza l'uno dall'altro.

4.2.2. Il mistero, a sua volta, è il luogo di comunicazione tra il naturale e l'eccedente (il soprannaturale). La penetrazione intellettuale di ogni momento, reale o ideale, del positivo dà luogo a una potenziale inesauribilità: è, in tal senso, introduzione al mistero. Mistero è, a ben vedere, il nome religioso, ma anche teologico, di quello che – ontologicamente parlando – è l'infinito trascendentale.

4.3. A ben vedere, il punto intorno al quale principalmente gravitano le critiche da parte teologica alla metafisica classica è il pericolo di una riduzione dell'oggetto teologico in termini univocamente dominabili: ultimamente idolatrici.

4.3.1. A ben vedere, è vero l'inverso. La metafisica classica – nelle sue espressioni più autentiche – sigla piuttosto il divieto di “chiudere” la concezione interale dell'essere entro configurazioni limitate, precarie, comunque inadeguate (quelle degli immanentismi, dei materialismi, degli storicismi della più varia natura), per confermare alcune elementari coordinate (trascendenza e creazione libera) che consentano un adeguato respiro del pensiero e tengano aperta così l'esplorazione del mistero, anche in chiave teologica.

4.3.2. Del resto, chi in teologia rifiuta riferimenti alla metafisica classica, accetta poi altri riferimenti (si pensi emblematicamente allo Heidegger di *Phänomenologie und Theologie*), che assumono alternativi paradigmi, di carattere *latu sensu* metafisici, che andranno pure esplicitati e verificati nella loro – pretesa – maggiore adeguatezza a salvare il mistero, anziché prefigurarlo indebitamente.

#### 5. Un lavoro appena avviato

Alla luce di quanto fin qui indicato, mi appare davvero difficile capire come si possa così di frequente parlare della metafisica al passato. O, nella migliore delle ipotesi, del lavoro metafisico come di un'opera già compiuta, di cui si può – al più – recuperare qualche lacerto.

In realtà, la metafisica, come sopra sommariamente la richiamavo, comporta un lavoro per molti aspetti ancora tutto da svolgere – e da svolgere anche in collaborazione con la riflessione teologica. Accenno tre esempi al riguardo: il tema della creazione, quello della Trinità e quello della escatologia.

5.1. La libertà dell'atto creatore, e quindi l'essenza personale del Creatore, è una ipotesi di lavoro che viene alla riflessione filosofica dalla rivelazione biblica; ma che, a sua volta, la riflessione filosofica ha dovuto opportunamente ricalibrare per riscattarla in termini teoretici, precisandone la radicalità (si veda la faticosa distillazione dell'*ex nihilo* da Filone d'Alessandria ad Agostino). Si pensi, però, a quanti aspetti del rapporto di creazione, a partire da questo, trovino rilevantissimi corollari nella più classica e anche nella più recente riflessione metafisica: tra tutti, quello della totale intimità dell'atto creatore a ogni sfumatura ontologica della creatura e della vita creaturale. E si pensi a come questo possa – assai più di quanto di fatto avviene – incrociarsi dialetticamente con una competente lettura della Rivelazione, dando luogo a ricadute sapienziali ed esistenziali decisive.

5.2. Quanto alla Trinità, è diffuso e ben noto il tentativo di recuperare Hegel alla causa della teologia. Credo però che sia il nome di Rosmini quello da privilegiare per ripensare il tema ontologico in una chiave matura. Rosmini, infatti, con maggiore profondità ed equilibrio di altri, ha accolto la provocazione trinitaria come ipotesi per ripensare l'ontologia, verificando una articolazione triadica, nello spazio della "inizialità" (o trascendentalità) dell'essere. La gravitazione del reale sull'ideale, e la conseguente generatività morale, rappresentano una modellizzazione della stoffa stessa dell'essere, tale da giustificare la tesi rosminiana – originalissima – per cui l'Essere stesso è circolazione felicitante, e la partecipazione all'essere è partecipazione (iniziale) alla felicità.

5.3. L'escatologia rivelata è poi un autentico laboratorio che può consentire alla antropologia metafisica di arrivare – comunque *iuxta sua propria principia* – là dove da sola non saprebbe arrivare. Si pensi, al riguardo, alle troppo trascurate pagine di Tommaso (nel *Commento alle Sentenze*, ma anche nelle opere più mature) sull'esercizio della libertà in condizione beatifica. E si pensi, d'altra parte, alle pagine straordinarie di Von Balthasar sull'*Inferno* di Dante, in cui si arriva a delineare – dall'interno di una situazione prospettata teologicamente – i termini ultimi di una metafisica dell'essere umano.

PAOLO PAGANI  
docente di Filosofia morale  
Università Ca' Foscari – Venezia

Le lien entre phénoménologie, métaphysique et praxis,  
condition d'une réarticulation entre philosophie et théologie

EMMANUEL GABELLIERI

Il contributo esplora il rapporto tra metafisica e cristianesimo a partire anzitutto da una ricostruzione storica delle critiche filosofiche moderne sull'incontro, giudicato di una convenienza "provvidenziale" da J. Ratzinger, tra rivelazione biblica e filosofia greca. Dette critiche convergono nell'obiezione kantiana che contesta il carattere astratto della rivelazione di un Assoluto che si mostra fuori dai limiti dell'esperienza. L'obiezione si traduce nel rifiuto del concetto di trascendenza in nome di un principio di immanenza, che vale sia per l'esperienza intima della fede sia dal punto di vista filosofico. Riconoscendo come radice comune di tale rifiuto la separazione tra storia e metafisica e in assenza di una possibile mediazione, Gabbellieri raggruppa in due possibili orientamenti il pensiero moderno circa il rapporto tra filosofia e rivelazione. Il primo accentua il peso ontologico della metafisica, approdando inevitabilmente alla cosiddetta "ontoteologia" denunciata da Heidegger; il secondo rinuncia metodologicamente a una mediazione tra scienza del mondo e metafisica, approdando a una sorta di "teologia negativa" (partendo da Aristotele, passando per Carsetio e arrivando fino a Kant) oppure a una separazione tra i fini naturali e soprannaturali dell'uomo (partendo da Aristotele, passando per Dante e arrivando fino a H. Arendt).

Rispetto a questi esiti, l'autore propone un modo alternativo di intendere il rapporto tra metafisica e cristianesimo, a partire da un'originale approfondimento del paragrafo 83 di *Fides et ratio* che riguarda il "passaggio" dal fenomeno al fondamento. Gabbellieri interpreta tale passaggio non come un'alternativa, ma come esigenza di una mediazione, sottraendosi alla critica kantiana e contemporaneamente rinunciando alla fenomenologia hegeliana che vede l'Assoluto come fenomeno nel mondo. La fenomenologia husserliana, diversamente da quella hegeliana, si concentra sull'apparire del fenomeno così come si dà, compresi i suoi limiti, aprendo a un altro modo di intendere la struttura di tutta la fenomenalità. Seguendo la valorizzazione della funzione "meta" in Simone Weil ("meta" intesa non convenzionalmente come un "oltre", ma come mediazione: *metaxu*), Gabbellieri propone di interpretare i gradi dell'essere come livelli di apertura alla mediazione trinitaria di Dio. Il problema della metafisica non è quindi l'oblio dell'essere, ma l'oblio della dimensione di mediazione, che è propria della struttura stessa della fenomenalità concreta e quindi anche