

SAGGI/12

---

COLLANA A CURA DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE



Roberto Vinco

La tradizionalità  
del Logos

Un' analisi del rapporto tra  
Metafisica e Tradizione

EDUSC

DIRETTORE

Antonio Petagine (Università Roma Tre)

CONSIGLIO SCIENTIFICO DELLA COLLANA

Costantino Esposito (Università di Bari)

Benedetta Giovanola (Università di Macerata)

Paolo Pagani (Università di Venezia)

Maria Teresa Russo (Università Roma Tre)

Dario Sacchi (Università Cattolica di Milano)

Tiziana Suarez-Nani (Università di Friburgo)

Ogni volume della collana è sottoposto  
a procedura di *double blind peer review*

Prima edizione 2024

© 2024 – Edizioni Santa Croce s.r.l.

VIA SABOTINO 2/A – 00195 ROMA

TEL. (39) 06 45493637

INFO@EDUSC.IT

WWW.EDIZIONISANTACROCE.IT

ISBN 979-12-5482-324-8

*Ai miei genitori, che mi hanno insegnato,  
con il loro esempio, ad amare la Tradizione*



# Sommario

Ringraziamenti.....	11
INTRODUZIONE.....	13
CAPITOLO 1	
METAFISICA E TRADIZIONE: IL PARADIGMA NEOTOMISTICO.....	23
1.1. Tradizione vs. rivoluzione.....	23
1.2. Tradizione e rivoluzione in Metafisica.....	26
1.3. Il carattere metafisico della tradizione.....	28

## PARTE I ANALISI DI STRUTTURA DEL RITORNO A S. TOMMASO D'AQUINO

CAPITOLO 2	
OSSERVAZIONI INTRODUTTIVE SUL MOVIMENTO NEOTOMISTICO.....	35
2.1. Il ritorno a S. Tommaso: Metafisica e modernità.....	40
CAPITOLO 3	
RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE: LA FILOSOFIA DI S. TOMMASO COME CULMINE DELLA TRADIZIONE (UMANA).....	47
3.1 Senso comune in Garrigou-Lagrange: alcune osservazioni.....	49
3.2 Senso comune ed immagine manifesta del mondo.....	51
3.3 Filosofia del senso comune vs. <i>Common Sense Philosophy</i> .....	53
3.4 La filosofia del senso comune come filosofia dell'essere (metafisica).....	54
3.4.1 Il realismo del senso comune.....	54
3.4.2 Il senso comune tra Parmenide ed Eraclito.....	58
3.4.3 Sugli sviluppi moderni del rigetto del senso comune.....	60
3.4.4 La dottrina dell'atto e della potenza ed il valore ontologico dei primi principi.....	61
3.4.5 Il valore ontologico dei principi fondamentali.....	65

3.4.6 Il valore trascendente delle prime nozioni e dei primi principi e la prova a posteriori.....	69
3.4.7 La prima via tomistica.....	72
3.5 Conclusioni: la filosofia del senso comune come filosofia perenne.....	75

#### CAPITOLO 4

L'ORIGINALITÀ DELLA METAFISICA TOMISTICA: IL TOMISMO ESSENZIALE DI CORNELIO FABRO.....	83
4.1 La linea fondamentale del pensiero occidentale e la sua critica.....	86
4.1.1 Il carattere essenzialistico del pensiero scolastico e del suo sviluppo moderno.....	88
4.1.2 Critica alla posizione aristotelica e al neotomismo aristotelico.....	93
4.2 La nozione tomistica di essere.....	96
4.2.1 Partecipazione.....	104
4.3 Critica al senso comune e alla concezione umana della tradizione.....	108
4.4 Riflessioni conclusive sull'interpretazione fabriana di S. Tommaso.....	112

### PARTE II LA DIVINA TRADIZIONE E IL SUO CARATTERE METAFISICO

#### CAPITOLO 5

LA TRADIZIONE DIVINA E L'IMMANENTISMO METAFISICO.....	121
5.1 La metafisica come rivoluzione conservatrice ( <i>conservative Revolution</i> ) e la divina Tradizione.....	123
5.1.1 Due esempi chiarificatori.....	125
5.2 Parmenide e il carattere divino della Tradizione.....	129
5.2.1 Il logos divino.....	129
5.2.2 La rivoluzione parmenidea.....	133
5.2.3 La parola della Dea vs. l'opinione dei mortali.....	136
5.2.4 Il significato del ritorno a Parmenide.....	140
5.2.5 Alcune osservazioni sul ritorno a Parmenide secondo la prospettiva di Gustavo Bontadini.....	143



5.3 Hegel e il ritorno a Parmenide di stampo immanentistico.....	146
5.4 Alcune osservazioni sul rapporto tra Immanentismo e Tradizionalismo integrale.....	153
CAPITOLO 6	
LA TRADIZIONE DIVINA E LA METAFISICA DI TRASCENDENZA.....	161
6.1 La metafisica di trascendenza e la creazione.....	162
6.1.1 Il tempo nell'eterno ( <i>ratio propter quid</i> ).....	162
6.1.2 L'eterno nel tempo ( <i>ratio quia</i> ).....	170
6.2 Metafisica di trascendenza: tradizione e ritorno.....	176
6.2.1 Metafisica di trascendenza e sapere transfilosofico.....	176
6.2.2 L'appropriazione metafisica della Tradizione divina.....	181
6.3 Il carattere profetico della tradizione metafisica.....	186
BIBLIOGRAFIA.....	195



## Ringraziamenti

Il mio primo e più sentito ringraziamento vorrei rivolgerlo a mia moglie Magdalena, che mi ha sostenuto ed incoraggiato durante tutto il periodo di stesura del testo. Un grazie particolare va inoltre a don Thomas Rutte per il supporto spirituale e logistico. Vorrei inoltre ringraziare il “Maimonides Centre” dell’Università di Amburgo, non poche delle riflessioni qui contenute sono sorte infatti nell’ambito della Fellowship che esso mi ha generosamente accordato.

Un grosso ringraziamento vorrei infine rivolgerlo a Dario Sacchi, che, con i suoi preziosi commenti e suggerimenti, ha arricchito e perfezionato il manoscritto che viene ora pubblicato.



## Introduzione

*Mit ihrem heiligen Wetterschlage,  
Mit Unerbittlichkeit vollbringt  
Die Not an Einem großen Tage,  
Was kaum Jahrhunderten gelingt;  
Und wenn in ihren Ungewittern  
Selbst ein Elysium vergeht,  
Und Welten ihrem Donner zittern –  
Was groß und göttlich ist, besteht. –*

Friedrich Hölderlin

Un'analisi, anche superficiale, della storia della filosofia, permette di scorgere due tendenze che la caratterizzano. Da un lato questa disciplina presenta un senso di continuità che la distingue dalle scienze particolari segnate da teorie e modelli sempre nuovi. Un esempio chiarificatore può essere utile: da un punto di vista scientifico, ed in particolare di scienza fisica, la posizione aristotelica è tramontata con l'avvento della fisica galileiana, da un punto di vista filosofico invece, l'aristotelismo non solo è stato per secoli fonte di sempre nuova ispirazione, ma si presenta ancor oggi come una prospettiva vitale. Detto in altri termini: mentre non si può più essere aristotelici da un punto di vista di scienza fisica, si *può* (e per alcuni filosofi contemporanei si *deve*) essere aristotelici se si cercano risposte ad *attuali* domande, per esempio relative alla filosofia della natura e alla fondazione della scienza.<sup>1</sup>

Questo semplice dato di fatto che si lascia estendere ad altre grandi prospettive filosofiche, mostra che la filosofia ha un rapporto particolare con la propria tradizione, dato che

<sup>1</sup> Cfr. in questo senso per esempio il testo di Edward Feser, *Aristotle's Revenge*, Editiones Scholasticae, Neunkirchen-Seelscheid 2019, in cui il filosofo americano si sforza di mostrare che il paradigma aristotelico-tomistico offre risposte convincenti a problemi irrisolti che caratterizzano la filosofia della natura e della scienza di stampo analitico.

questa svolge un ruolo del tutto speciale nell'attualità filosofica. In ragione di ciò, lo studio della storia della filosofia ha un significato di carattere non semplicemente storico-documentario, ma anche genuinamente sistematico.

Allo stesso tempo, tuttavia, la storia della filosofia è caratterizzata da grandi paradigmi che si presentano come dei veri e propri nuovi inizi. Per esempio, si è soliti collegare la figura di Cartesio con l'inizio di un nuovo modo di fare filosofia (quello moderno) che, a differenza di quello classico-medievale, pone al centro dell'analisi filosofica non la tematica dell'essere, ma quella del conoscere. Ora, queste due prospettive mostrano un'eterogeneità e incolmabilità che supera quella dei differenti paradigmi scientifici.<sup>2</sup> Di più, in un certo senso si può affermare, come ha fatto per esempio Martin Heidegger, che i cambiamenti di paradigma scientifici (i.e. i momenti in cui la scienza mette in crisi i propri fondamenti), sono proprio quelli in cui essa si avvicina (senza raggiungerla completamente) alla filosofia. In altre parole: proprio la scienza dei periodi rivoluzionari è quella che rivela maggiormente caratteri filosofici.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> In questo senso non sarebbe corretto dire che il ciclo moderno falsifica quello classico-medievale, ma che apre una fase radicalmente nuova e dunque non paragonabile a quanto fatto in precedenza.

<sup>3</sup> Martin Heidegger formula in *Essere e tempo* (1927), traduzione Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976, pp. 25–26, le seguenti interessanti riflessioni: "L'autentico "movimento" delle scienze ha luogo nella revisione, più o meno radicale e a se stessa trasparente, dei loro concetti fondamentali. Il livello di una scienza si misura dall'ampiezza entro cui è capace di ospitare la crisi dei suoi concetti fondamentali." Ora, in queste crisi emerge la domanda relativa allo statuto ontologico dell'ambito di ricerca di una determinata scienza e dunque il legame con la dimensione ontologica. Con le parole di Heidegger: "I concetti fondamentali sono le determinazioni in cui l'ambito di cose che sta alla base di tutti gli oggetti tematici di una scienza perviene alla comprensione preliminare che guida ogni ricerca positiva. Questi concetti ottengono pertanto la loro determinazione e la loro «fondazione» soltanto mediante una corrispondente esplorazione preliminare del relativo ambito di cose stesse. Ma poiché ognuno di questi ambiti può esser tratto esclusivamente da un dominio dell'ente, questa indagine preliminare che istituisce i concetti

Ma anche muovendosi ad un livello più basso rispetto a quello della macrostoria filosofica, è possibile riscontrare quest'aspetto, dato che ogni autentica filosofia mostra una simile caratteristica. Anzi, più una filosofia è grande, e più si presenta come un modo veramente nuovo di guardare le cose.<sup>4</sup> Un grande filosofo, G.W.F. Hegel, nota, a questo proposito, che la filosofia non ha il "vantaggio di cui godono le altre scienze e che consiste nel poter *presupporre* (1) come immediatamente dati dalla rappresentazione i propri *oggetti*, e (2) come già assunto il *metodo* della conoscenza nel suo inizio e processo ulteriore."<sup>5</sup> La filosofia implica, in altre parole, un fare tabula rasa di quanto viene solitamente accettato e dunque un mettere in radicale discussione anche la propria tradizione.

Quanto detto in generale per la filosofia, vale in particolare modo per la filosofia prima. Questa disciplina costituisce infatti il cuore o l'anima di una posizione filosofica, ed in ragione di ciò essa fornisce anche l'elemento che (almeno implicitamente) ne fonda la permanenza e che è conseguentemente meno soggetto a variazioni. Ricorrendo all'esempio precedente, si può dire che la genuina vitalità e continuità dell'aristotelismo è strutturalmente connessa alla filosofia prima che lo regge (la metafisica).<sup>6</sup>

D'altro canto si deve però anche sottolineare che i radicali cambiamenti di paradigma filosofici, a cui si è accennato in precedenza, sono, in ultima analisi, dei cambiamenti a livello

fondamentali è null'altro che l'interpretazione di questo ente rispetto alla costituzione fondamentale del suo essere."

<sup>4</sup> Nelle sue *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* Schelling presenta p.e. questa caratteristica come "la prima e ovvia definizione della filosofia". Cfr. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* (1856 sgg.), traduzione Gaetano Durante, Laterza, Bari 1996, p. 7.

<sup>5</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1930), traduzione Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2000, § 1, p. 91.

<sup>6</sup> In questo senso non è possibile parlare *stricto sensu* di una genuina ripresa dell'aristotelismo quando se ne assumono solo elementi relativi a particolari ambiti di ricerca (per esempio all'antropologia filosofica), ma se ne rigettano in maniera più o meno coerente le premesse metafisiche che li sorreggono.

di filosofia prima. In altre parole: il passaggio, per esempio dal ciclo antico-medievale a quello moderno, è da vedere come uno spostamento della filosofia prima dalla metafisica alla teoria della conoscenza.

Questa stessa dinamica si riscontra, infine, se ci concentriamo sulla metafisica (intesa qui come scienza dell'essere come tale). Se osserviamo questa disciplina *a parte objecti*, notiamo infatti che il suo ambito di ricerca, ovverosia "l'essere", mostra caratteristiche che riflettono quanto appena detto: l'essere si rivela, infatti, da un lato come il *primum cognitum*, come ciò che in un certo qual modo è sempre stato compreso quando si accende la nostra vita intellettuale. Esso costituisce, dunque, una sorta di "basso continuo" che accompagna la musica del nostro pensiero. Dall'altro l'essere si mostra come ciò che (in virtù soprattutto della sua inobiettività) in un certo qual modo ci sfugge sempre e va dunque continuamente ripensato.<sup>7</sup>

Questo breve giro di osservazioni permette di enunciare una tesi di carattere generale: la filosofia, ed in particolare la filosofia prima, è caratterizzata da una tensione fonamen-

<sup>7</sup> Jacques Maritain ha esplicitato questa doppia dimensione della metafisica riferendosi al suo ambito di ricerca. Nel suo breve testo, *Sette lezioni sull'essere* (1934), trad. M. Bracchi, M. Inzerillo, L. Frattini, Massimo, Milano 1981, p. 30-31, scrive: "a) dobbiamo difendere la sapienza tradizionale e la continuità della *philosophia perennis* contro i pregiudizi dell'individualismo moderno, in quanto questo predilige, apprezza e ricerca il nuovo per il nuovo in sé, e non si interessa a una dottrina se non nella stretta misura in cui rappresenta una creazione, la creazione di una nuova concezione del mondo; b) dobbiamo mostrare che questa sapienza è sempre giovane ed inventiva e che porta in sé una necessità fondamentale, consustanziale, di crescere e rinnovarsi – e ciò contro i pregiudizi di coloro che vorrebbero fissarla a un determinato stato del suo sviluppo e che misconoscono la sua natura essenzialmente progressiva." La posizione di Maritain sembra tuttavia, come vedremo meglio in seguito, accentuare più il lato umano della tradizione. In questo contesto la crescita della metafisica assume un carattere quasi cumulativo ed il rinnovamento di questa disciplina sembra avere più il carattere di una sorta di attualizzazione. La prospettiva che intendo presentare vede nella *philosophia perennis*, invece, un nucleo eterno (divino) che va ripreso di volta in volta tramite una dinamica di "rivoluzione conservatrice".



tale consistente nella compresenza, da un lato di una forma di “tradizionalismo”, che si manifesta nel fatto che il nucleo fondante di una posizione filosofica trascende epoche storiche e luoghi particolari e mostra con ciò una continuità e persistenza fuori del comune; dall’altro, di una forma di radicale rivoluzione, che si esprime invece nel genuino impulso, tipico di ogni grande filosofia, a “ricominciare da capo”.

La domanda che si pone a questo punto è dunque la seguente: come si può render conto di questa intima tensione? Che significato ha per la natura della filosofia prima ed in particolare per la metafisica?

*Il paradigma hegeliano e le continue rinascite filosofiche*

Hegel è il filosofo che ha articolato in maniera insuperabile il significato speculativo che la storia della filosofia ha per la filosofia stessa. Non sorprende dunque che abbia tematizzato questa tensione e che si sia sforzato di dare una sua risposta. Anzi, in un certo senso, si può dire che la sua prospettiva consista in una grande articolazione di questa risposta. Conviene dunque osservare con attenzione la sua posizione.

Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel evidenzia il legame che unisce la filosofia alla propria tradizione e chiarisce che ciò che noi siamo in ambito filosofico lo dobbiamo alla tradizione che, al di là di tutto ciò che è veramente caduco, si dipana come una catena sacra.<sup>8</sup> Allo stesso tempo,

<sup>8</sup> Hegel scrive nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Theorie-Werksausgabe in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 (=TW) neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, TW 18, p. 21 (traduzione mia): “Così come le arti della vita esteriore, la massa dei mezzi e delle abilità, le istituzioni e le abitudini dell’associazione sociale e politica sono il risultato della riflessione, dell’invenzione, delle necessità e delle disgrazie, della volontà e della realizzazione della storia che ha preceduto il nostro presente, allo stesso modo, ciò che siamo nella scienza, e più specificatamente nella filosofia, è parimenti dovuto alla tradizione, che si dipana attraverso tutto ciò che è transitorio e quindi passato, come, con le parole di Herder, una catena sacra, e che ci ha conservato e tramandato ciò che il mondo passato ha prodotto.”

tuttavia, egli distingue esplicitamente il carattere e la funzione che la tradizione svolge nell'ambito della filosofia, da quello che esso svolge nel contesto della religione. In cosa consiste la differenza? La religione è caratterizzata da quello che si potrebbe definire la straordinarietà (la "magia") dell'inizio. Il momento fondativo (in particolare delle religioni rivelate) è infatti il momento in cui il nucleo fondamentale viene fissato. Il tramandare (il *tradere*) consiste invece nel trasmettere in maniera più fedele possibile (senza aggiungere e togliere nulla) alle nuove generazioni quanto si è ricevuto.

Ora, il *tradere* filosofico si distingue da quello religioso in virtù della sua radicalità, dato che esso esplicita un ruolo paragonabile a quello della dinamica fondativa. Il carattere rivoluzionario per la filosofia (ed in particolare per la metafisica) è dunque fondamentale. Hegel esprime quest'aspetto dicendo che la filosofia (contrariamente alla religione) è autenticamente storica. Che significa questa distinzione? La storia della religione (per esempio del Cristianesimo) non riguarda tanto il suo contenuto (anzi, lo sviluppo di questo, almeno per quanto riguarda i dogmi fondamentali, non è ragguardevole e si estende per un periodo di tempo relativamente breve), ma solo la sua forma esteriore: per esempio la storia degli attori che hanno professato questa religione, la storia della sua espansione etc.

La questione si presenta invece in modo radicalmente diverso per la filosofia, dato che il "tramandare filosofico" implica un rinnovamento fin dalle radici del contenuto ricevuto e dunque una sua fondamentale storicizzazione. Si vede dunque come Hegel tenga conto delle due dimensioni fondamentali di cui si è accennato sopra.

La domanda che si pone, a questo punto, è la seguente: come si caratterizza la soluzione hegeliana? Hegel interpreta la diversità dei sistemi filosofici come il progressivo sviluppo della verità e, per chiarire il suo punto di vista, fa ricorso ad una metafora di carattere organicistico:

La gemma scompare quando sboccia il fiore e si potrebbe dire che ne viene confutata; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene, per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Ora queste forme non sono semplicemente differenti l'una dall'altra, ma l'una soppianta l'altra in quanto sono reciprocamente incompatibili. Nello stesso tempo, però, la loro natura fluida le rende momenti dell'unità organica, in cui non solo non entrano in contrasto, ma sono necessarie l'una quanto l'altra; e soltanto questa pari necessità costituisce la vita del Tutto.<sup>9</sup>

Come va intesa questa metafora organicistica? In ambito filosofico possono venir associate ai differenti momenti della vita della pianta differenti teorie filosofiche, ed in particolare differenti posizioni metafisiche (filosofie prime). Ora, se queste differenti metafisiche vengono separate dal loro "elemento vitale" e considerate in astratto, ogni metafisica nega radicalmente le altre ed in particolar modo la posizione che la precede; per esempio si potrebbe dire che il monismo spinoziano viene negato dal pluralismo leibniziano. La posizione hegeliana è quella, non di aggiungere un ulteriore anello all'interno della catena metafisica, ma di esprimere quella meta-posizione che lega le differenti metafisiche che si negano reciprocamente e che le lascia emergere come un tutto coerente. Questo significa che le teorie metafisiche vengono per così dire dinamizzate o apprese progressivamente come organi dell'unico vero corpo metafisico. In questo modo viene salvata sia la dimensione di negazione (e dunque il carattere di novità delle differenti dottrine metafisiche) che la continuità (l'essere membro della vita dell'unico organismo metafisico).

La posizione sviluppata da Hegel è, come detto, originale, e, in quanto tale, sembra *pendere maggiormente verso il carattere rivoluzionario della metafisica*. Detto in altri termini: la metafisica necessaria per afferrare l'autentico significato dell'organismo metafisico onniavvolgente è una metafisica che la tradizione

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), traduzione Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 51.

non ha mai visto (un po' come il Cristianesimo in ambito religioso trascende le religioni che l'hanno preceduto). Insomma, solo l'idealismo assoluto è in grado di portare ad espressione la vita del tutto, le vecchie metafisiche sono, invece, più o meno tutte metafisiche del *Verstand* e risultano incapaci di esprimere pienamente l'organica vita della *Vernunft*. In ragione di ciò, la *Scienza della logica* (la metafisica hegeliana) viene vista, anche dalla recente *Hegelforschung*, da un lato come una critica alla metafisica tradizionale e dall'altro come una nuova metafisica non-standard.<sup>10</sup>

Ora, la posizione hegeliana, almeno così presentata, non sembra essere in grado di rendere conto di un aspetto centrale che segna la storia della filosofia e che abbiamo precedentemente sfiorato quando abbiamo accennato alla sua dimensione tradizionalistica, e cioè al fatto che questa sia ricchissima di tutta una serie di rinascite (dal neoplatonismo di epoca antica fino al contemporaneo neoaristotelismo). La posizione hegeliana non sembra dunque tener conto del fatto che la tradizione riemerge continuamente nell'attualità filosofica.

Ad Hegel non è chiaramente sfuggito quest'aspetto, ma egli tende a minimizzarne l'impatto speculativo. Le rinascite filosofiche sono per lui semplicemente una riscoperta di temi già trattati, ma per differenti ragioni storiche usciti di scena. Il recupero della tradizione non ha dunque un valore genuinamente speculativo. Detto in altri termini: per dare autentiche risposte a nuovi problemi occorre una filosofia autenticamente nuova e non è possibile ricorrere a vecchie soluzioni.

Ora, questa risposta hegeliana ci sembra poco soddisfacente, non solo perché, come accennato in precedenza, non sembra tener conto del fatto che le rinascite (come per esempio nel caso dell'aristotelismo) vengono presentate come una soluzione per i vicoli ciechi in cui si trovano nuovi dibattiti, ma anche perché lo stesso sistema hegeliano non sembra

<sup>10</sup> Cfr. in relazione a questo tema, Anton Friedrich Koch, *Die Evolution des logischen Raumes*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2014.

essere del tutto esente dalla tendenza che egli è incline a svalutare. Di nuovo, il riferimento ad Aristotele risulta essere determinante. Per esempio: all'inizio della sua *Filosofia dello Spirito* Hegel presenta la concezione della psicologia filosofica elaborata da Aristotele nel *De anima* come l'unica che abbia un autentico valore speculativo e che, in virtù di ciò, va ripresa e rimeditata. Con le parole di Hegel:

[I] libri del *De anima* di Aristotele [...] restano sempre l'opera più importante sull'argomento, o l'unica che presenti al riguardo un interesse speculativo.

Il fine essenziale di una Filosofia dello Spirito può essere soltanto quello di introdurre nuovamente il Concetto nella conoscenza dello Spirito, *per la qual cosa occorre quindi anche riscoprire il senso di quei libri aristotelici*.<sup>1</sup>

Inoltre, va notato che l'*Enciclopedia* hegeliana non termina con le parole di Hegel stesso ma con un famoso passaggio del libro L della *Metafisica* descrivente la vita del motore immobile. Sembra dunque che la filosofia di Aristotele non abbia semplicemente un carattere specifico e delimitato, ma che appartenga all'ambito metastorico. Sembra insomma che il paradigma "religioso", e dunque il carattere tradizionale della filosofia, ovverosia la posizione per cui un nucleo filosofico supera epoche e luoghi diversi, sia più forte di quanto Hegel sia disposto ad ammettere.

Allo stesso tempo, tuttavia, e in questo Hegel ha ragione, la tradizione ha in filosofia (ed in particolare in metafisica) un carattere suo particolare distinto da quello di un dogma religioso che si tratta di preservare immacolato. Ci troviamo quindi di fronte alla domanda fondamentale del seguente testo: *che significato (speculativo) ha la tradizione in metafisica? Ovvero, in cosa consiste il carattere metafisico della tradizione?*

Il presente testo cercherà di sviluppare una risposta a questa domanda fondamentale.

<sup>1</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. cit., § 378, p. 637 (corsivi miei).



## Capitolo 1

# Metafisica e Tradizione: il paradigma neotomistico

Per articolare in maniera sistematica la risposta alla domanda che ci siamo posti, è necessario innanzi tutto presentare le linee generali della questione che stiamo trattando. In ragione di ciò, cercherò (1.1) di precisare il significato che i termini “tradizione” e “rivoluzione” assumono nell’ambito di questo lavoro e (1.2–1.3) di metterli poi in relazione alla natura della metafisica classica. Infine (1.4), introdurrò il modello storico di ripresa della tradizione a partire dal quale verrà sviluppata la posizione di questo libro: il neotomismo.

### 1.1 TRADIZIONE VS. RIVOLUZIONE

Che significato ha l’attività del *tradere*/tramandare e che legame ha con l’attività metafisica? “Tradere”, da cui deriva il termine tradizione, significa originariamente “dare oltre” e dunque “consegnare” (ciò che si è ricevuto). Alcune osservazioni si impongono fin dall’inizio: la dinamica del dare oltre/consegnare (*weiterreichen*) presuppone, innanzi tutto, il riferimento a qualcosa che si è a propria volta ricevuto, e dunque a qualcosa che c’era già. La tradizione si dipana, in altre parole, sulla base di un nucleo fondamentale di cui non si è padroni, che non si crea e che dunque ha un carattere di datità.

Il “tra-dere” implica, inoltre, in quanto “dare oltre”, una forma di preservazione. Il dato che si è ricevuto viene, infatti, trasmesso intatto e dunque preservato. Famosa è in questo senso la frase: “*Tradidi quod et accepi*” (I Cor. 15, 3) in cui si fa riferimento sia al carattere di datità sia a quello di consegna e conservazione.

Il termine esprime, infine, anche una dimensione di moto. Ma di quale moto si tratta in questo contesto? Partendo da quanto appena detto, si può dire che il tramandare faccia innanzi tutto riferimento al passato (ciò che si riceve è, come visto sopra, ciò che c'era già), tuttavia in quanto attività, il *tradere* implica un conservare il dato *consegnandolo al presente*. Ora, il dato (di tradizione) che si tratta di “presentificare” non è semplicemente un dato inerte e chiuso in se stesso, ma un dato che è stato manifestato (un dato che è stato presente). Tramandare è dunque, come attività, un “ri-presentare”.

Da quanto detto emerge il fatto che, in questa dinamica, è il passato, e dunque il carattere di dato, a godere di una sorta di primato e che l'attività del tramandare (ri-presentare), ha un carattere per così dire “esteriore” e derivato. Questa dimensione vale anche quando il contenuto, nel movimento della ripresentazione, viene articolato e approfondito, dato che questa attività, se si pone come un autentico tramandare, non aggiunge nulla di *radicalmente* nuovo, ma, al più, dilata, per così dire, la luce originaria. In questo contesto anche il futuro gioca un ruolo secondario, nel senso che risulta essere l'ambito in cui questa ripresentazione avrà luogo di nuovo. Il futuro è, per così dire, un futuro che si riferisce al passato e, dunque, un “futuro anteriore”.

Per esplicitare quanto finora detto, giova riferirsi ad un esempio: il nucleo fondamentale di una religione, per esempio la resurrezione di Cristo per il Cristianesimo, è un qualcosa che il Cristiano ha ricevuto (come un dato rivelato). Ora, il tramandare di generazione in generazione questo dato rivelato può certo implicare una sua esplicitazione, questa tuttavia non pretende di aggiungere qualcosa di veramente nuovo, ma solo di ripresentare in qualche modo il nucleo originario e di esplicitarne le implicazioni connesse.<sup>1</sup>

Alla dinamica della tradizione si oppone quella della rivoluzione. In che senso? Rivoluzione viene dal termine “re-

<sup>1</sup> Per esempio si può rinviare, in questo contesto, al dogma cristiano della risurrezione dei corpi e all'idea del corpo glorioso.



volvere” ed indica un movimento del volgere indietro. Generalmente, però, anche a livello di linguaggio comune, questo termine si riferisce alla rottura di un ordine e all'imposizione di uno nuovo. Come vanno connessi questi due aspetti? La rivoluzione può essere vista come una presentificazione del futuro. Fin dall'inizio, emerge, dunque, una dinamica esattamente opposta rispetto a quella espressa dal *tradere*: in questo caso si ha, infatti, una preminenza del futuro che viene per così dire girato indietro (“ri-volto”) verso il presente. Ora, se la caratteristica del passato è la datità e dunque “l'essere già”, il futuro può invece essere espresso come l'ambito del “non-essere ancora”. Il “non ancora” qui teorizzato, e che si tratta di presentificare, si distingue, tuttavia, dal non ancora che emerge nell'attività del *tradere*. Abbiamo visto infatti che il tramandare può certo implicare una forma di articolazione ed esplicitazione, ma questa è, come detto, per definizione un che di esteriore. Il “non ancora” nella dinamica rivoluzionaria ha invece un carattere radicale ed è quindi, qualitativamente altro rispetto alla semplice esplicitazione.

Questo portare il futuro nel presente (presentificazione del futuro) implica dunque *una rottura con l'ordine vigente ed una sorta di rifondazione*. Si tratta, per esprimerci in maniera metaforica, dell'alba di un nuovo ordine.<sup>2</sup>

Questo aspetto si mostra se osserviamo l'attività quasi-teoretica che spesso viene associata con il movimento rivoluzionario: l'utopia.<sup>3</sup> Anche questa tematica si lascia esplicitare al meglio tramite un esempio: come fine dell'attività rivoluzionaria si può indicare la società senza classi. Questa si presenta nell'ambito del movimento rivoluzionario come ciò che non è ancora e che si tratta di “presentificare”. Ora,

<sup>2</sup> È interessante notare che questa novità sembra implicare una preminenza della prassi sulla teoria. Si tratta, per riparafrasare il detto marxista, non di contemplare un ordine, ma di costruirne uno nuovo.

<sup>3</sup> Espresso in altri termini: il mondo della rivoluzione è il mondo a venire che si preannuncia nell'attività utopica. Il classico di questa tematica è Ernst Bloch, *Lo spirito dell'Utopia* (1923), traduzione Vera Bertolino e Francesco Coppelotti, BUR, Milano 2009.

l'utopia esplicita in ambito teoretico quella dinamica di presentificazione del futuro di cui stiamo parlando. Lo stato prospettato dall'utopia (in questo caso la società senza classi) non è infatti attualmente riscontrabile da nessuna parte (non c'è ancora), ma viene anticipato nella mente del teorico rivoluzionario. L'utopia anticipa, dunque, *in mente*, questo stato radicalmente nuovo e così facendo presenta un nuovo ordine e rompe con quello antico.

## 1.2 TRADIZIONE E RIVOLUZIONE IN METAFISICA

La domanda che si pone a questo punto è la seguente: che cosa ha a che fare quanto descritto con la metafisica? La metafisica viene presentata classicamente come la scienza dell'essere in quanto essere.<sup>4</sup> Detto in altri termini: il reale, che solitamente viene tematizzato in maniera parziale, viene considerato in metafisica nella sua *totalità*. Allo stesso tempo, la metafisica viene concepita come quella disciplina che si occupa della *realtà fondamentale*.<sup>5</sup> In questo secondo caso la metafisica non è tanto la scienza dell'essere come tale ma la scienza dell'essere-che-veramente-è. Usando una terminologia tradizionale si può dire che, nel primo caso la metafisica ha il carattere di ontologia, nel secondo, invece, quello di teologia. Se ora uniamo queste due caratteristiche fondamentali possiamo dire che la metafisica tematizza il fondamento onnicomprensivo, o, espresso in altri termini, l'essere-che-è nella sua totalità (l'ordine assoluto del reale).

Ora, in che senso si può parlare di tradizione e di rivoluzione in questo ambito? Che significato ha questa dualità? La metafisica (almeno in questa versione classica) si distingue *ab ovo* dalla concezione di rivoluzione a cui abbiamo accennato sopra, nel senso che si sforza di tematizzare la realtà come

<sup>4</sup> Il testo classico è naturalmente Aristotele, *Metafisica*, traduzione Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1993, Γ 1, p. 131.

<sup>5</sup> Una versione contemporanea di questo tipo di approccio è quella sviluppata da Peter van Inwagen, *Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1993, p. 1.

tale e parte dunque dall'idea di un ordine universale che esiste di per sé. In questo senso la concezione classica di metafisica esclude che si possa partire da un approccio “costruttivistico” volto a imporre un ordine nuovo.

Allo stesso tempo, però, l'ordine metafisico è qualcosa che richiede un'articolazione, altrimenti il processo conoscitivo che dà luogo per noi al sapere metafisico non si metterebbe in moto. Ora, che significato ha questa attività? La dinamica metafisica mira ad esplicitare la realtà fondamentale o, se si vuole, la realtà *in se stessa* (l'Assoluto). Il bisogno di una esplicitazione e articolazione suggerisce tuttavia una discrepanza tra ciò che ci appare immediatamente e la realtà in se stessa, o, espresso in maniera ancora più generale, tra l'immediato apparire e l'essere. A cosa ci si riferisce, tuttavia, in questo contesto, quando si parla di “realtà immediatamente apparente”? Con questo termine mi riferisco alla struttura della realtà così come si mostra nella nostra esperienza quotidiana, al mondo della vita che si manifesta quotidianamente, e consistente, innanzi tutto, di persone e cose.

La domanda che ci si pone è dunque se la realtà presentata dalla metafisica (la realtà in se stessa) è semplicemente un'articolazione, sistemazione e approfondimento del nostro mondo della vita o se invece vi è una rottura tra il mondo della vita (l'ordine immediatamente apparente) e l'ordine presentato dalla metafisica<sup>6</sup>. In altre parole: la posizione dell'ordine metafisico è in continuità con la struttura che regge la nostra esperienza quotidiana, oppure l'immediato apparire è il velo di Maya che si tratta di squarciare al fine

<sup>6</sup> In seguito vedremo che esiste una strutturale unità tra il punto di vista tradizionale e quello del senso comune. È interessante notare in questo senso che, per esempio, Joanna Lawson definisce una metafisica del senso comune (*commonsensical metaphysics*) nel modo seguente: “In this chapter, when I say that a metaphysical theory is commonsensical (or not), what I mean is that the *theory in question matches up with the way things seem to be.*”, in: *Common Sense in Metaphysics*, in: *The Cambridge Companion to Common Sense Philosophy*, ed. Rik Peels/René van Woudenberg, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2021, p. 186 (corsivi miei).

di raggiungere una realtà in sé strutturalmente altra rispetto a ciò che si mostra “innanzi tutto e per lo più”? Nel primo caso (i. e. l’approccio segnato dalla continuità) abbiamo a che fare con una metafisica di impianto tradizionale, nel secondo caso (i. e. l’approccio che segna la rottura<sup>7</sup>) abbiamo a che fare, invece, con una metafisica di impianto rivoluzionario.<sup>8</sup> Detto in altri termini: nel primo caso la metafisica si presenta come un approfondimento del comune sentire e della sua articolazione esprimendosi nella sapienza tradizionale, nel secondo caso la metafisica segna una rottura con quanto tramandato tradizionalmente.

### 1.3 IL CARATTERE METAFISICO DELLA TRADIZIONE

Dopo queste osservazioni possiamo far ritorno al nostro tema fondamentale e dunque al carattere metafisico della tradizione. La domanda che si pone è la seguente: come si lascia applicare la distinzione tra metafisica di stampo tradizionale e metafisica di stampo rivoluzionario a quei movimenti di recupero della tradizione, che, come abbiamo visto, segnano la storia della metafisica? Innanzi tutto è opportuno osser-

<sup>7</sup> Per specificare quest’idea di rottura e, con essa, la concezione rivoluzionaria di metafisica, si può far un paragone con l’attività delle scienze della natura: la scienza della natura, infatti, muove da un ordine e da una struttura che condivide con il mondo della vita, ma (almeno *prima facie*) elabora teorie che postulano entità che non si possono vedere (elettroni, molecole...) e che in un certo senso si oppongono a quanto ci appare. Per esempio: l’acqua si presenta immediatamente come un liquido continuo ed omogeneo, ma l’H<sub>2</sub>O, e dunque il prodotto dell’analisi scientifica, è uno sciame di particelle discrete. La stessa dinamica può ora essere osservata (*cum grano salis*) anche nella metafisica: nel momento, per esempio, in cui Talete si eleva al punto di vista metafisico e dichiara l’acqua come ciò che veramente è, si fa portavoce di una visione del reale rivoluzionaria che sovverte il sentire comune convinto del fatto che vi siano realtà costitutivamente non-acquee (per esempio la terra). Su questo punto torneremo in seguito (Cap. 5).

<sup>8</sup> Utilizzando la terminologia di Peter Strawson, si potrebbe dire che la metafisica di impianto rivoluzionario assume un approccio “correttivo” (*revisionist*) mirante a presentare una struttura categoriale migliore rispetto a quella che appare immediatamente.

vare che, nel caso di un ritorno, il punto di riferimento non è semplicemente la comune esperienza del reale, ma una determinata metafisica. Se si ritorna, per esempio, ad Aristotele, si ritorna ad una determinata interpretazione della realtà già grosso modo elaborata. Ora, in questo contesto, la distinzione tra tradizione e rivoluzione assume un significato più determinato. Essa si specifica, infatti, a seconda di quanto questo ritorno ponga in primo piano l'aspetto di continuità o quello di rottura; se, in altre parole, il ritorno ad Aristotele sia più un *neo-aristotelismo* o, invece, più un *neo-aristotelismo*. Nel primo caso (in cui l'accento è posto più su Aristotele e meno sul nuovo) la ripresa può essere vista come una concezione in cui la proposta di Aristotele viene considerata come generalmente valida nella sua struttura tramandata. Quest'approccio muove, in altre parole, da una visione filosofica di Aristotele sostanzialmente stabile e cerca un legame, da un lato naturalmente con l'Aristotele storico (la fonte primaria), ma dall'altro, e soprattutto, con lo sviluppo della sua scuola. È dunque opportuno in questo caso parlare di *neo-aristotelismo*, nel senso che ciò a cui ci si rifà è una *linea di pensiero stabile e organica*. L'aspetto di novità, in questo caso, tende, in continuità con la dinamica tradizionale, ad essere ridotto e tende a limitarsi (a livello filosofico) a introdurre e integrare, all'interno delle linee di questa determinata scuola, motivi nuovi dettati per lo più dallo sviluppo della cultura extrafilosofica (per esempio nuove scoperte scientifiche).

Altro invece l'approccio rivoluzionario: in questo caso si tratta, infatti, di evidenziare il "neo-". Detto in altri termini: si tratta di far vedere come la prospettiva di un classico rappresenti un elemento di novità, non solo in riferimento al sentire comune, ma anche in riferimento ad altre posizioni filosofiche. Ora, nell'ambito di questo approccio, la preminenza non è data tanto alla scuola ed alla linea comune (anzi solitamente questo tipo di prospettiva viene elaborata in un confronto diretto con la fonte originaria) ma al filosofo-interprete (in questo caso di impronta aristotelica) che si sforza di far emer-

gere l'elemento originale e rivoluzionario. In breve: nel primo caso si tratta di far vedere anche nell'oggi la perenne validità di una determinata prospettiva storica, nel secondo caso di far emergere quell'elemento di originalità della dottrina di un autore classico che lo distingue da altri e rimasto per lo più in ombra.

La domanda che si pone a questo punto è la seguente: che tipo di approccio va privilegiato per esplicitare il carattere metafisico della tradizione? Da un lato va notato che la genuina natura della tradizione emerge in maniera inadulterata in una metafisica permeata da un carattere tradizionale. Se una metafisica (si pensi per esempio alla filosofia di Spinoza<sup>9</sup>) sorge, infatti, con un impeto rivoluzionario, può sì fondare una nuova tradizione, ma resta segnata da questo carattere antitradizionale e non può quindi portare ad espressione la natura della tradizione *in quanto tale*. D'altro canto, però, si tratta di indagare il significato genuinamente *metafisico* della tradizione. Ora, abbiamo visto che la metafisica si distingue dal punto di vista strettamente religioso per il fatto che implica un elemento di rivoluzionarietà. Sembra dunque che la risposta alla nostra domanda vada cercata in un *approccio di carattere rivoluzionario a una metafisica di tipo tradizionale*.

Per sviluppare questa linea di pensiero, il presente testo non si muoverà nel vuoto ma si concentrerà su una forma specifica di "ripresa metafisica della tradizione", ovvero sul carattere che la tradizione metafisica assume nel neotomismo. È opportuno notare fin dall'inizio che questo termine "neotomismo" va inteso nella maniera più larga e generica possibile e si riferisce, da un punto di vista storico, a quel movimento molto sfaccettato di ritorno a S. Tommaso che si è imposto nel mondo cattolico, in particolare nella prima metà del novecento, in risposta all'enciclica leonina *Aeterni Patris*.

<sup>9</sup> Nella metafisica di Spinoza vi è un netto distacco tra come le cose ci appaiono immediatamente e la loro vera realtà metafisica (i.e. modi dell'unica divina sostanza).

La scelta di questo movimento risulta particolarmente favorevole, non solo perché permette di focalizzare lo sguardo, ma perché questa corrente di pensiero mostra, come in un concentrato, tutti i punti della questione appena abbozzata e può dunque assumere un valore paradigmatico. Innanzi tutto, il ritorno a S. Tommaso si presenta come un ritorno alla *metafisica* di quest'autore, l'aspetto della filosofia prima è dunque centrale.

La metafisica tomistica a cui ci si rivolge, mostra inoltre nei differenti interpreti i caratteri di cui abbiamo finora parlato. Da un lato essa viene infatti presentata come il frutto più maturo dello sviluppo organico della metafisica classica, e più in generale, del senso comune dell'umanità (Garrigou-Lagrange). Dall'altro, tuttavia, il ritorno alla metafisica tomistica viene presentato come il ritorno a una metafisica del tutto originale che si distingue sia dalle posizioni metafisiche classiche che l'hanno preceduta sia da quelle che l'hanno seguita, incluse anche quelle sviluppate all'interno della scuola tomistica stessa (Fabro). In una parola, mentre il ritorno espresso dalla prima prospettiva evidenzia il momento di continuità con la *tradizione metafisica* (classica), il secondo presenta invece il momento di rottura e dunque l'elemento rivoluzionario che caratterizza il punto di vista tomistico in quanto tale.

L'analisi del carattere metafisico della tradizione prenderà le mosse e verrà articolata, dunque, sulla base di un'analisi delle due linee interpretative del ritorno a S. Tommaso. Il presente lavoro è, in ragione di ciò, costituito da due parti fondamentali: in una prima parte (I) verrà presentata un'analisi di struttura dei due autori che rappresentano le succitate concezioni del neotomismo. Nella seconda parte (II), armati delle scoperte fatte nella prima, si cercherà di dare la risposta alla domanda su cosa costituisca il carattere metafisico della tradizione.