

STEFANO MASCHIETTI

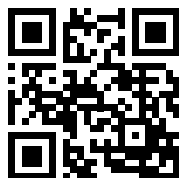
L'ORIZZONTE ESSENZIALE DELL'ESSENTE

RIFLESSIONI E DOMANDE SU
METAFISICA CONCRETA
DI MASSIMO CACCIARI

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



*Metafisica concreta*¹, lo dice il titolo (floreskiano, p. 410), è un testo, come altri di Cacciari, denso e aspro, in grado di scuotere, con una «danza selvaggia»² (p. 233) del pensiero, l'intero albero della metafisica, e di far con-crescere e ramificare il proprio discorso con i molti testi e le relative gigantomachie che danno ancora voce a millenarie dispute epistemologiche.

Siamo ingenuamente portati a *credere* che l'esperienza metafisica concerna un ente separato, astratto, bensì intuibile ma non del tutto comprensibile, perché trascendente. Cacciari, che apre il trattato con un mirato (e, in senso alto, ironico) riferimento al *sapere* giovanneo, rovescia programmaticamente tale pregiudizio e propone una metafisica immanente, non astratta. Si troverebbe perciò spiazzato chi, a tal proposito, chiedesse a quale metafisica speciale, a quale ontologia regionale appartenga la concretezza. Chi scrive ipotizza che tanto la cosmologia dei corpi, quanto la psicologia di ciò che li anima, quanto infine il divino che li genera, siano coimplicati nella nozione di *essente* (un paradossale e immanente *ens realissimus*) indagata da Cacciari. Si potrebbe indicare nella *naturalità* la cifra di tale ente, nel senso dell'essere l'essente *soggetto* a una vitale (animata) morfogenesi della realtà stessa (genitivo equivoco), la fonte e lo s-fondo da cui sgorga il processo meta-fisico. Tale processo lo coinvolge nell'esperienza della psiche, propria e altrui, del mondo della vita, e del divino che si manifesta come *Natura naturans*, generatrice delle forme

¹ M. CACCIARI, *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023, pp. 423.

² L'espressione è di R.P. FEYNMAN, *Il senso delle cose*, trad. it. di L. Servidei, Adelphi, Milano 1999, p. 22.

che articolano i parziali spettri del divenire del Tutto.

La prima posta in gioco (1) della metafisica concreta è il destino del casuale-contingente, di ciò che appare, *prima facie*, opinabile e dubitabile, di ciò che avrebbe potuto in parte essere diverso da come appare qui e ora, di ciò che in futuro potrebbe essere inteso diversamente da come è nella realtà presente, di ciò che dipende ed è dipeso in passato da altro per consistere, vale a dire per *ek-sistere* in modo non sostanziale. La domanda è se il contingente *debba* darsi come manifestazione, bensì storica ma necessaria, di un fondamento essenziale, o se il contingente *possa* prendere forma dalle attività libere e da un pensiero insiti nella sua natura eventuale, soggetto quindi alle variazioni imprevedibili del contingente-eventuale stesso, della realtà empirica. È a ben vedere, per fare un diverso esempio storico, la domanda che in parte sottende la critica, che pur resta ancorata a una prospettiva di carattere teleologico e perciò necessitante, mossa dalla sinistra hegeliana al giustificazionismo del maestro, la domanda se cioè la filosofia (futura), piuttosto che sanzione della storia (passata) in quanto manifestazione necessaria dell'idea-spirito, possa rivelarsi presente e libera attività in grado di intendere dialetticamente l'alternativa rivoluzionaria alla realtà esistente³.

Mi pare che per Cacciari la realtà dell'essente, dell'ente ideale-corporeo, possa essere indicata nell'essenziale manifestazione del suo divenire attraverso una molteplicità di momenti, dove il *divenire* e la *molteplicità* implicano un intrinseco rapporto della *realtà* analizzabile, astratta, all'intero, all'essere *vero*, questo logicamente inteso come ciò che è comune (*xynón*). Ciò che è comune, precisa l'autore, non può poi essere detto nella sua parmenidea unicità, senza essere cioè detto attraverso un discorso predicativo, che lo sdoppia e articola nei suoi esperibili momenti. Cos'è dunque, rispetto ai corpi *reali* del cosmo, l'essere *vero* cui ci si

³ Cfr. L. FEUERBACH, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* [1843], in ID., *Principi della filosofia dell'avvenire*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1948, pp. 56-58; K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (§§ 261-313) [1843], trad. it. di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1977³, p. 18 (§ 269, sul misticismo logico) e pp. 35 sgg. (§ 279, su individualità del fondamento sovrano e realtà degli individui).

riferisce predicativamente, attraverso approssimative analogie (l'essere come Luce, Agathòn, Dike) del discorso reale, doxastico? L'essere vero è, dal punto di vista della realtà che accade discorsivamente, uno sfondo indeterminato, un *indeterminatum omnimodo determinabile*. È il *Bonum* oggetto e non oggetto della teologia negativa? No, argomenta Cacciari, l'esser vero è alla radice di ciò che è dato *kat'hautó*, è il suo abissale e indeterminabile fondamento, che rende il dato eventuale potenzialmente comprensibile, in un processo reticolare, sfaccettato e senza fine, e che lo rende congetturabile per approssimazione (pp. 16-20).

La seconda posta in gioco della metafisica concreta (2) è allora il destino della scienza, delle pratiche volte a costituire i domini di oggettivazione misurabile dei dati naturali e delle sfere degli eventi psichici. Un dominio, per dirsi tale, deve presupporre appunto la pratica di un soggetto (collettivo, intersoggettivo) costituente, un soggetto in grado di estendere la casistica cui riferire sperimentalmente le leggi ipotizzate per interpretare e spiegare un complesso di fenomeni. Un dominio di realtà oggetto di osservazione scientifica è quindi sempre *particolare*, incerto nei suoi confini, così come particolare e sfaccettata è la prassi intersoggettiva che lavora al suo controllo, o alla simulazione del suo controllo⁴. Un particolare soggetto costituente è di necessità soggetto al regime della possibile *eccezione*. Se particolare è il dominio oggettivo e particolare il polo-perimetro della sua definizione intersoggettiva, si può da subito anticipare la conclusione (parziale) che mai si darà una raccolta di casi e osservazioni esaustivi, tale da rendere necessaria la capacità epistemica di una legge formulata, legge che si rivelerà perciò sempre e solo ipotetico-reale, incerta e rivedibile, mai universalmente vera e indubitabile. Detto nei termini parmenidei che vorrei proporre, la scienza concerne le *realtà*, nei loro reticolari caratteri di molteplicità divenienti, e non già la *verità*, intesa da un'intuizione

⁴ L'irriducibilità delle leggi empirico-particolari a una misura universale e armonica, è il problema da cui prende avvio il disegno della kantiana *Kritik der Urteilskraft*, «Einleitung», §§ v-vi. In contesto "musiliano", cfr. M. CACCIARI, *Paradiso e naufragio. Saggio sull'«Uomo senza qualità» di Musil*, Einaudi, Torino 2022, § 2 («L'uomo statistico»), pp. 16-26.

semplice nel suo senso univoco, un'intuizione sancita dal fr. 3 del poema parmenideo e che la scienza, senza che ciò ne diminuisca la nobiltà e la portata, non deve (necessariamente) pensare.

La scienza concerne l'ente in divenire, diviene e muta natura a sua volta attraverso il divenire dei suoi domini ontici. La terza posta in gioco della metafisica concreta (3) concerne allora il destino degli essenti, se cioè sia un destino di indefinito divenire, variazione e consumazione delle loro forme, o se si dia un alveo di speculativa salvezza in grado di inverare escatologicamente e salvaguardare la natura più profonda ed essenziale degli essenti stessi.

Poste queste premesse, il problema che vorrei selettivamente seguire, nella lettura del libro, è quello che si interroga su come sia possibile pensare astrattamente, secondo il parametro e lo spettro della *doxa*, la quale, come che sia, riuscirebbe a spezzare il nesso che intrinsecamente lega ogni essente all'orizzonte concreto, persintattico del tutto⁵. Lo farò seguendo l'ideale storia della filosofia delineata da Cacciari, una storia che, come quelle che ambiscono a cogliere la cosa stessa, procede per le vette essenziali del pensiero.

1. Non a caso, perciò, Cacciari parte dalla questione dell'uometro di Protagora, rilevando come (il riferimento è al *Teeteto*), la realtà oggetto della *aísthesis* non sia giammai tale, immediata e soggetta alle variazioni rapsodiche del *doxázein*, bensì articolata in ciò che è «comune» e la «media» nello spazio essenziale della verità, e solo così la rende interpretabile nella sua realtà relativa e fenomenica. Da qui la tesi che, in diversi gradi di complicazione, percorre tutto il trattato: l'intuizione sensibile non è, di per sé, in grado di elevarsi alla verità essenziale di ciò che le è dato, ma ciò che *appare immediatamente* dato è da sempre coinvolto nello

⁵ Per il problema concernente il carattere concreto dello stesso astratto, l'essere cioè l'astratto un grado del concreto, cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Le Lettere, Firenze 1987⁵, Parte I, cap. IV, in part. §§ 6-7; E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981², cap. I, §§ 11-14; G. SASSO, *La questione dell'astratto e del concreto*, in *Filosofia e idealismo*, II. Giovanni Gentile, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 167-382, in part. 293-336.

spazio di una «mediazione» ontologica e veritativa, che il logos può interpretare e congetturare per approssimazione all'infinito⁶.

Rispetto a questa articolazione della tesi, sempre che la mia lettura risulti corretta, si pone allora la domanda: se l'orizzonte dell'intuizione sensibile è già da sempre incluso, sinteticamente, nell'alveo della sua potenziale *verità*, com'è possibile che la sua *realtà* scardini la coerenza unitaria della sintesi (la concretezza da presupporre al fondo di qualsiasi atto-evento di astrazione), e ponga il dominio dell'apparente immediatezza? Come si dà insomma l'accadimento di una *realtà* eventuale e variabile a partire dall'orizzonte di coerenza di una *verità* necessitante ed essenziale? Io sostengo che la risposta di Cacciari a questa domanda sia di considerare l'accadimento del contingente, dell'immediato (*tà dokoûnta*), come un accadimento automatico, che si pone da sé pur conservando un legame (im)possibile con il suo fondamento⁷.

È interessante notare come il secondo passo nell'ideale storia della filosofia, sia, in riferimento a Parmenide (che è il terzo e riassuntivo momento), il *Sofista* platonico. Rispetto all'essere univoco del padre eleate, Cacciari, con un tagliente riferimento al neoplatonismo, suggerisce che «il 'vero' Uno non può avere parti; l'uno di cui parliamo, invece, sì» (p. 32). Il dicibile e il discorsivo, commento io, appartengono alla *realtà* opinabile, mentre dell'Uno vero e della *verità* essenziale, «dell'Uno-Uno, *nulla potremmo dire*». A partire da ciò che discorre e diviene, e nel cui elemento siamo gettati-accaduti, (non) si può parlare della verità solo mettendo capo a un tautologico regresso all'infinito (Uno-Uno-Uno etc.): un *nulla* di fatto, una divaricazione inconciliabile tra realtà e verità. Ciononostante Cacciari apre uno

⁶ L'impianto di Cacciari è speculativo, là dove, per riprendere l'esempio di prima, il rilievo critico di Marx all'immediatezza dell'intuizione sensibile, rivendicata da Feuerbach *contra* Hegel, è teso ad accentuare il carattere inesorabilmente pratico della mediazione (cfr. *Tesi su Feuerbach* [1845], §§ 1-2, 5).

⁷ Il riferimento ultimo a tale questione è nel problematico postulato aristotelico concernente il contingente, postulato per il quale, non potendo tutte le cose che sono e divengono porsi secondo necessità (*ex anánkes*) «è necessario (*anánke eínai*) che ci sia l'essere per accidentente» (ARISTOT. *Metaph.*, VI, 2, 1027a 9-10).

spiraglio allo spazio vero dell'essere reale, predicabile questo come uno, quiete, movimento (si notino i due modi infiniti dell'attributo spinoziano dell'estensione), affermando con Platone che «quindi *génésis* e *ousía* non possono considerarsi separatamente, *chorís* (*Sofista*, 248 a 7)»⁸.

Ma ci chiediamo, chi pensa astrattamente? Chi «separa», e ha la forza di separare, beninteso, «le cose della loro intrinseca relazione al Tutto»? Cacciari con Platone indica nell'uomo libero chi sa elevarsi alla cosmicità, all'intero: questo significa che non (più) liberi sono i rassegnati al carattere doxastico-particolare, immediato e solo diveniente dell'esperienza? Ammesso e non concesso che lo siano, rassegnati e non liberi, come lo sono divenuti? Sono stati necessitati dalla stessa concretezza dell'intero, o hanno potuto perché già da sé potevano, sulla base di un'intrinseca, separante, forza ontologica? In entrambi i casi è all'economia del tutto, alla sua destinale necessità, che va chiesto conto dell'accadimento della realtà *disiecta* e del mistero del divenire dei mortali a due teste. Ma si tratta, credo, di una domanda cruciale, pervasiva. O all'intero appartiene, come ciò sia possibile, di scardinare sé stesso e astrarsi, alienarsi da sé, o ai mortali appartiene, già da sempre, di poter liberamente realizzare quella separazione che il pensiero concreto, della verità, giammai potrà intendere con coerenza.

La questione emerge in tutta forza nell'acuta rilettura controcorrente del poema parmenideo, al centro della quale stanno la tesi della concretezza, dell'integrità, vale a dire dell'analogica e veritativa sfericità dell'essente, e il problema della *doxa* in grado di separare l'essente dal tutto, di disconoscerne i segni dimostrativi, e di ignorare quantomeno la problematicità di quel fondamento, che, così come in Eraclito, «non sarebbe tale se non lo fosse della stessa *dóxa*» (p. 46, dove appunto va notato il parallelo con gli *axýnetoi* di cui dice Eraclito). Cacciari insiste, anche con un riferimento a Colli (p. 43 e p. 49), sul poter anche l'essere parmenideo venir decifrato in termini di «unità del Tutto», tutto

⁸ Cfr., su questo punto, M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, pp. 266-67.

predicativamente articolato secondo il nesso tra lo «è» e il «segno» e non, neoplatonicamente, inferibile come *Unum absolutum*. Questa distinzione suscita però la domanda, complementare a quelle precedenti sulla *doxa*, se il tutto sia tale perché risultante da una (astratta) somma di parti reali, o se lo sia perché, almeno nella sua unità fondamentale e veritativa, sia indistinguibile e, di necessità, non dicibile predicativamente. Cacciari scrive che a questo intero il *logos* «risale [...] all'Origine senza tempo dove i differenti sono da sempre armonizzati dall'inflessibile Necessità» (p. 50). Ma cosa lascia indietro gli opinanti, una decisione dell'Origine o una loro intrinseca resistenza al corso necessario delle cose? Cosa o Chi dà agli opinanti la forza per opporsi, nella propria mortale finitezza, all'infinita e illuminante giustizia dell'Origine? (p. 47).

Si dà, come che sia, una differenza nel cammino dei risalenti e in quello degli ostinati, una differenza riscontrabile, nell'architettura di questo trattato (nel capitolo non a caso intitolato *Potenza o im-potenza?*), anche nella metafisica aristotelica, incentrata sul divenire dell'essente, sul suo essere in potenza rispetto a un teleologico (poter) essere in atto, e sul suo essere in relazione al Tutto, all'atto puro segnato, questa volta, in termini di *Causa prima* e di *immobile motricità*. La differenza, dicevamo, è fondata sulla potenzialità, sul poter l'essente *non essere* il tutto, così come, analogamente, al pensiero che intende l'essente, è data la possibilità, elevandosi (o risalendo all'Origine), di *privarsi* di qualsiasi potenzialità e di riflettersi nell'energia del tutto. Oppure è dato di non riuscirci. «Un paradossale 'doppio' appare allora la cosa: da un lato, tiene sempre alla forma, che va presupposta al suo movimento (e ai suoi mutamenti), e per questo verso essa 'imita' l'incorruttibile – per l'altro lato, resta aperta, in quanto corruttibile, sia alla realizzazione della propria *enérgeia*, che a mancare il *télos*» (p. 75). Ora, la duplicità predicata alla cosa, solo dal punto di vista dell'astrante discorsività può essere detta così, duplice, perché, ribadisco, dal "punto di vista" della concretezza, andrebbe chiesto da cosa dipenda l'esser aperta della cosa (alle alternative), andrebbe cioè chiesto se dipenda da un destino naturale, che la ancorerebbe però alla necessità

incorruttibile, o se sia rimessa a una decisione della cosa stessa, che così finirebbe per ritenere un potere superiore a quello della Causa in cui è ancorata e da cui è (solo apparentemente?) necessitata.

La natura è costante divenire nell'orizzonte di un immutabile essere. Il principio di questa coincidenza degli (apparentemente, astrattamente) opposti, è solo intuitivamente coglibile, e non è definibile a partire da un pregresso (e a sua volta solo intuitivo) principio. La natura naturata è pervasa da una luce che eccede anche quella del suo astro più luminoso, la natura è quindi animata, e questa incessante *kinesis* attraversa la comprensione astratta dei suoi nessi materiali, che sono essi stessi generatori di forma. Cacciari ha buon gioco, proseguendo la sua ideale storia della filosofia, a far dialogare l'ilozoismo di Bruno (pp. 106-09) con la comprensione matematizzante e post-rinascimentale della natura (Galileo, Cartesio). Ma il punto di massima intensità critica del suo percorso è toccato nel tentativo di oltrepassare i limiti della cartesiana distinzione tra orizzonte della necessità e piano della contingenza (p. 102), per cogliere la possibile intrinsecità delle due cruciali modalità dell'essere. È la *gigantomachia* tra Spinoza e Leibniz, come recita il titolo del relativo capitolo.

Il mio percorso è sempre selettivo, può quindi risultare erroneo o incompleto, come del resto errante e incapace di cogliere l'intrinseco nesso di necessario e contingente, è l'«immaginazione» criticata da Spinoza. Della quale credo si debba chiedere, come dell'opinante *aisthesis* presocratica, quale sia l'*autentica natura*. Se infatti, come riporta Cacciari, l'immaginazione coglie il nesso discorsivo tra gli intrinseci momenti del divenire naturale, *sub specie caducitatis*, e se la caducità e l'essere caduta è la cifra, la modalità essenziale del suo darsi e aprirsi all'essere, resta altrettanto aperta la domanda su come e perché la necessità originaria della natura abbia reso possibile e permesso la caduta dell'immaginazione. Si potrebbe rispondere che sì, l'immaginazione si dà, nelle modalità dell'erranza, in quanto così accade, e in quanto sulla sua base deve «far leva» (p. 123) la stessa ragione nel riuscire a cogliere il nesso tra i fenomeni della natura, *sub specie aeternitatis*. Tale parziale conclusione deve però fronteggiare due problemi: com'è

possibile che la *Natura naturans* decada da sé stessa, fuoriesca, in maniera si noti luciferina, dal “perimetro” celeste della sua infinita sostanzialità, fino a eccedere e sovrabbondare nello spazio che di sé stessa rappresenta la negazione?⁹ Ha insomma la Causa il potere di negare sé stessa, o quantomeno di svuotarsi? Se invece il potere separante dell’immaginazione si giustifica in quanto così accade, senza dover negare il fondamento inconcusso, bensì, semplicemente, im-ponendosi, non dovrà esserle riconosciuta una originarietà in grado di replicare e non poter risolvere il dualismo cartesiano tra necessità e contingenza?

Proviamo allora a vagliare l’alternativa leibniziana alla meta-fisica spinoziana. Cacciari mi pare insista sul punto che la Sostanza, per salvare il suo intrinseco e speculare rapporto con il piano dei contingenti, delle monadi, debba per Leibniz rivelarsi liberamente creatrice (p. 149), non solo generatrice come in Spinoza, degli infiniti compostibili da essa contemplati nel suo orizzonte. Una Sostanza insomma onnisciente (di ciò che è possibile-necessario) e onnipotente (di ciò che è possibile divenga reale), una Sostanza intrinseca ai mondi fisici che può realizzare, ma trascendente in quanto libertà, non soggetta ad alcuna necessità se non alla sua onnipotenza.

Bisogna combinare compostibilità e onnipotenza; non si darebbe onnipotenza senza libertà di decisione [...]. Il compostibile esige che sia possibile che il possibile esista, e l’onnipotente è tale solo se ha anche il potere di manifestarsi nel molteplice. L’idea di onnipotenza *esige* la creazione di un mondo *reale*, che in quanto tale comporta la *táxis* nel tempo – ma se tale mondo fosse il solo possibile, verrebbe meno quella stessa onnipotenza, che comporta la compresenza in sé di infiniti possibili (p. 154)¹⁰.

Come opera e funziona tale libera onnipotenza? La libertà

⁹ Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia: Purgatorio*, XII 25-27.

¹⁰ Sulla nozione di onnipotenza, cfr. anche M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 322-23, su cui mi sono espresso in *Dire il controvertibile. Una riflessione su “verità” e “realtà” del molteplice*, Streetlib, Roma 2015, pp. 129-30, nota 74.

dell'Origine pare riflettersi nella libertà delle monadi create e situate nello spazio della contingenza, all'interno del quale è possibile, in un processo di approssimazione infinito, calcolare le ragioni che riconducono gli effetti fenomenici alla loro possibilità ultima, possibilità che in sé costituisce l'essenza eterna di ciò che può accadere, possibilità compresa e contemplata nell'orizzonte della monade originaria. Questa, a sua volta, nella sua inattingibile e imperscrutabile trascendenza (oltrepassante ogni calcolo infinitesimale), opera la scelta del mondo da mandare all'esistenza tra i molteplici possibili, calcolando sulla «base» del «grado di realtà» (p. 158) e relativa perfezione intrinseco a ciascuno dei mondi stessi. Ma parlare di una «base» su cui *far leva* per la scelta di un mondo, non è come trovare in questo mondo e nel suo relativo grado di perfezione, sovvertendo l'ordine logico della creazione, il fondamento stesso della scelta di Dio? Non è come ancorare l'Origine a una necessità di secondo grado?¹¹

Si potrebbe rispondere che è Dio ad aver assegnato e donato il grado di relativa perfezione a ogni singolo compossibile, contemplato nel suo infinito orizzonte. Ma la replica potrebbe essere di chiedere sulla base di quale calcolo Dio abbia disposto i compossibili secondo una certa gerarchia di gradi di perfezio-

¹¹ Non a caso, in queste pagine, è sottolineato il problematico ruolo della causa finale orientante la scelta della Monade superiore: «ciò che accade ha ragione di essere solo se il suo esistere 'emerge' in base a un fine razionalmente concepito. Perché questa condizione si dia, occorre che la Sostanza che lo concepisce sia assolutamente libera. Qui fondamento della ragion sufficiente sarà perciò la libertà della Causa di volere e potere» (pp. 160-61). Sul nesso tra libertà e principio di ragion sufficiente, Cacciari richiama M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, hrsg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978 (Gesamtausgabe, 26), cfr. in part. p. 234 (trad. it. *Principi metafisici della Logica*, ed. it. a cura di G. Moretto, Il Melangolo, Genova 1990, p. 216); ma cfr. anche Id., *Vom Wesen des Grundes*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000 (Gesamtausgabe, 9), p. 174 (trad. it. *Dell'essenza del fondamento*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 130), la cui tesi è che «la libertà è l'origine del principio di ragione, perché in essa, nell'unità di slancio in avanti e sottrazione, si fonda quel dare fondazione che si configura come verità ontologica» (p. 172; trad. it. p. 128). Visto poi il richiamo, poco dopo, di Cacciari a Gentile, non è inopportuno richiamare anche la lettura gentiliana del principio di ragion sufficiente in G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, Sansoni, Firenze 1955⁴, Parte II, cap. II, § 9, pp. 196-97.

ne e non secondo un'altra. Vale a dire che, se assumiamo come imperscrutabile e trascendente il calcolo di Dio, alle monadi che speculano abitando la dimensione temporale del finito, non potrà che apparire *casuale* il lancio di dadi dietro cui si nasconderebbe, mistero della fede, l'algoritmo divino. Oppure dovremmo concludere che, non potendo che essere uno e uno solo, per quanto trascendente ogni sforzo di calcolo infinitesimale, l'algoritmo divino che dispone i compossibili secondo un certo ordine gerarchico, di necessità il fine della creazione si rivelerà, invece che liberamente (indeterministicamente/casualmente) scelto, *ab origine* necessitato in un orizzonte di teleologica e univoca necessità. Diversamente conclude Cacciari:

Necessaria sarà perciò l'essenza dell'ente, non il suo apparire. È del tutto concepibile senza contraddizione alcuna che altri possibili avrebbero potuto ek-sistere. Non per questo l'*ousía* è un mero accidente; la sua reale esistenza significa la realtà *eterna* della sua essenza. *Accade* che questo possibile sia esistentificato piuttosto che un altro, tuttavia questo non ne implica l'essere mera contingenza, perché contingente non ne è affatto l'essenza. Il principio di ragion sufficiente si radica in questo fondamento ontologico (pp. 154-55).

Un'epifania di questa lettura si riscontra nel modo in cui Cacciari rinviene, nella concezione hegeliana dell'«essenza» (il passato originario [*das (Ge)-wesen, tò tí ên ênain*] dell'ente esistente), una traduzione speculativa della Trinità cristiana: a) l'«essenza» in quanto indeterminata (libera?), infinita potenza di essere; b) la «riflessione» (essenziale *Er-innerung*) come manifestazione *necessaria* del Logos; c) la riconciliante «concretizzazione», nella manifestazione-rivelazione, del fondamento e del fondato nel Reale (pp. 192-93).

In questo schema coerente e unitario nei suoi tre momenti, la riflessione, credo (e mi riferisco alla prospettiva leibniziana di sopra), costituisca il momento della *moltiplicazione*, il momento in cui l'infinita onnipotenza si articola, nel corpo vivo del Logos, in molteplici essenze (essenti o mondi che siano) da tradurre in realtà. Come opera e funziona, per riprendere la domanda di

prima, la libertà dell'essenza nella sua *Er-innerung*? Essa non può scegliere tra molteplici possibilità che le siano già date: sarebbe questa una giustificazione della *realtà* contingente e non una sua deduzione a partire dall'essenzialità *vera*. Come possiamo allora immaginare, senza smarrire il filo del rigore logico-analitico, il momento dell'abissale esplosione dell'infinita potenza d'essere, nelle molteplici essenze che articolano il Logos? Come si genera il Logos dall'essere essenziale, e come diviene l'essere essenziale *Padre*, senza *diventarlo* solo *grazie* al *Figlio* e in base al suo «grado di realtà»?

Credo che, nella lettura di Cacciari, il principio di ragion sufficiente leibniziano svolga una funzione di mediazione simile al Logos nel *Deus Trinitas* hegeliano:

La ragione come ragione *sufficiente* non identifica essenza ed esistenza, ma spiega ciò che rende realmente *possibile* l'esistenza determinata. Dalla determinazione dell'essenza (eterna) non poteva derivarsi alcuna esistenza, bensì soltanto la sua *reale possibilità* (p. 198).

In questa cruciale sequenza mi pare emerga la feconda figura ossimorica di una (aristotelica e leibniziana) *possibilità reale* che, per un verso, è (ancora) solo essenza eterna, mentre per un altro verso (già) inclina, senza però conseguire il suo *telos* deduttivo, verso la concretezza di ciò che esiste e pare contingente. Sembra, dico sembra, che, come recita il titolo del capitolo successivo a quello ora in questione, sia necessario un «salto» per attingere l'inafferrabile relazione tra fondamento e fondato e, al contempo, la libertà di ciò che è concreto. Leggiamo infatti più avanti nel testo:

Ciò che esprime il *Grund* non è, allora, una proposizione, bensì il *salto* che l'essenza dell'esserci è chiamato a compiere nel suo rapportarsi all'essere. Principio (*Satz* e *Grund* in uno) è il *salto* oltre ogni fondamento determinabile, il salto nell'*Abgrund* (p. 226).

Questa tesi (*Satz*) dalla matrice e dalla risonanza heideggeriana richiama l'assunto aristotelico per cui il principio può essere solo intuito e non concettualmente determinato, perché non si

dà un pregresso principio a partire dal quale definire il principio stesso¹², il quale si rivela così un principio-senza-principio, un *Ab-grund* appunto. Ne discende che tra l'intuitivo e non determinabile principio, e i campi di possibile (probabile) articolazione della sua efficacia, si dà un salto indeterministico, tale da fare dei particolari domini fenomenici, dei campi di probabilità, dei campi mai compiutamente determinati per quanto pervasi dalla traccia (doxastica secondo chi ora scrive) e dal raggio del principio stesso.

2. È possibile pensare in modo indeterministico? E cosa significa pensare secondo campi di probabilità molteplici? L'ente di cui si cura l'osservazione scientifica pare così desostanzializzarsi e ridursi a semplice, ingenuo fatto. Ma non è così che si costruisce nel nostro tempo il discorso scientifico. Intanto il fatto accade nel *contesto* ed è un tessuto di molteplici e innumerevoli altri fatti, è perciò stratificato e molteplice in sé stesso. È necessario (pp. 238-39) selezionare un idealtipo, una classe di fatti probabilmente analoghi, per poter obiettivare il dato da analizzare. Il dato è perciò proiettato e prospettico, così come sfaccettata e prospettica appare la natura dell'osservatore (individuale o collettivo). Il fondamento ultimo tanto del polo soggettivo dell'esperienza, quanto del polo oggettivo della stessa esperienza, risulta «incalcolabile», e tale incalcolabilità va riferita al calcolo infinitesimale delle concause che dovrebbero o potrebbero ricondurre il dato contingente alla sua originaria e divina possibilità. L'esperienza scientifica è quindi bi- e multipolare, è ambivalente e reticolare, si de-costituisce in un contesto in cui il fattore di indeterminazione è cruciale. È possibile una teoria del tutto, in un contesto che pare desostanzializzarsi e indeterminarsi, un contesto nel quale l'unico dato (probabile) paiono gli innumerevoli eventi dalla genesi (anche) casuale?

Il mondo è tutto ciò che accade; *questo* accadere non è riconducibile a un'Origine che lo contenga in sé in potenza. L'essente accadendo accorda in sé l'indeterminabile infinità delle cause di cui è anche

¹² Cfr. ARISTOTELE, *An. post.*, II, 19, 100b 5-17.

effetto con l'irriducibile singolarità del suo stesso darsi. Nel manifestarsi di quest'ultima quel fondamento indeterminabile si toglie, va a fondo, *cade* ed ecco: *der Fall ist*. La causa si è *rivelata* nella cosa-*Fall*, ek-siste in essa soltanto (p. 264) [...]. Il nostro esserci ha il potere di tendere costantemente a comportamenti che spezzano il nesso causale, perché *ontologicamente* questo nesso si proietta sullo *s-fondo* dell'Inizio, dell'assolutamente incondizionato (p. 266).

Il caso, l'orizzonte di interdipendenza delle molteplici fonti causanti l'evento e gli eventi che il singolo evento sempre è, tale orizzonte per Cacciari ha il volto velato della tragica necessità. D'altro canto «*Zufall* indica questa *libertà* della cosa da ogni schema teleologico [...] L'essente è *unschuldig* come il cielo» (pp. 273-74). Il massimo di concentrazione destinale, per così dire di tragica *gravitas*, insieme a un minimo di rarefazione aleatoria, di ironica *levitas*. Una rarefazione che tende a far sconfinare le sue particelle nell'indefinita volta celeste.

Il caso, l'evento si manifesta sempre in una forma determinata, la sua sostanza però è quella stessa del cielo: luce-energia. Non esiste alcun fondo-atomo che ne costituisca *la* Causa. L'evento è *energós*, atto in sé. La sostanza dell'ente è potenza che si attua nel suo determinato apparire, nella sua *vita*. Più ci inoltreremo, *Er-innerung*, nella struttura dell'essente, e dunque nell'unità tra pensiero e pensato, più elementi e funzioni ne scopriremo (p. 277).

Mi chiedo però, come prima per la *potenza reale*, se il nesso intrinseco di sostanza ed evento non sia ambiguamente dicibile nei termini dell'aristotelica, ma non solo, *potenza attiva*, che è al contempo un aporetico atto incompiuto, un atto che non è mai atto, un atto del tutto compiuto-accaduto (cfr. poi p. 334)¹³. Con

¹³ Il cruciale quanto aporetico sintagma "atto incompiuto" è uno dei lasciti più fecondi di Aristotele alla filosofia a venire: «La ragione per cui il movimento sembra essere indeterminato consiste nel fatto che esso non si può porre in senso assoluto né nella potenza degli esseri né nell'atto» (*Phys.*, III, 2, 201b 27); «Infatti, il movimento è l'atto di ciò che è incompiuto» (*De an.*, III, 7, 431a 6). Su ciò ha insistito F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* [1862], trad. it. di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995, cap. IV, pp. 55-90.

questo mi vorrei congiungere al problema che ritengo nel testo di Cacciari segua quello ora considerato, vale a dire il problema della temporalità di ciò che finisce e che, finendo e indeterminandosi (nell'infinito), *pare* morire. Cosa significa dire che una cosa è venuta meno e che non sia più? Non che sia sconfinata nel non-essere assoluto, visto che è sempre di *quella cosa* che si predica il non esserci più. Dove permane, però, e continua a eventuarsì la cosa che qui e ora non è più? Nella memoria e nella creativa immaginazione di chi resta a intenderla e si finge appunto transiti della cosa in un'ulteriore dimensione? Oppure la cosa resta e si invera, venendo meno, nel celeste *periéchon* che in "filigrana" da sempre l'attraversa e l'alberga, ne eventua le trame esistenziali?

La tesi di Cacciari, nel suo fitto dialogo con fisici contemporanei e con la metafisica severiniana, mi pare compenetrare entrambe le prospettive. Da una parte egli dice che l'accadimento del singolo evento comporta, senza soluzione di continuità (che la *doxa* si ostinerebbe invece a frapporre nell'originaria mediazione) una relazione al Tutto che ne consente l'apparizione, perché il Tutto non può essere contra-posto, e così de-finito, all'essente. Ciò però mi pare non risolva il problema inverso, di come cioè possa darsi l'apparizione del particolare caso, se la precondizione del suo apparire è l'apparizione del Tutto, che, appunto, per definizione nega di poter essere scomposto o articolato in parti, non risultando il Tutto dalla loro somma. In breve, come può il Tutto *farsi da parte* (contrarsi) e lasciar essere, nella sua eventualità e nel suo transito, l'essente? Dall'altra parte Cacciari richiama la metafora di Feynman del tempo «granulare», che non può che procedere a salti istantanei, atopici, casuali, i quali, come l'anarchica libertà sopra citata, «non 'abita[no]' il tempo, se non spezzandone ogni presunta obiettività in infiniti modi. L'istante, a sua volta, è immagine del puro accadere senza che alcun caso accada» (p. 306).

La soluzione di Cacciari a questa apparente (della *doxa*) antinomia, è di recuperare la suggestione agostiniana e di elaborarla – alla luce credo di Anassagora, Aristotele e Hegel – nell'ipotesi per cui «se il presente è *trasformazione* del passato, e il futuro del presente, il passato dovrà contenere in sé il germe [termine

hegeliiano e anassagoreo] del presente e il presente del futuro, altrimenti non si tratterebbe più di una trasformazione, ma dell'irrompere dal nulla di una *novitas* assoluta. Allora il presente è e non-è presente, e così il passato e il futuro, poiché tutti sono anche la determinazione che sembra opporglisi» (p. 310). A uno sguardo più acuto e capace di mediazione logica (diversamente dall'immediatezza estetica della *doxa*), il tempo pare il diaframma, inafferrabile nella sua direttrice tanto lineare quanto ondulatoria, tra l'eternità essenziale del *periéchon*, e il divenire delle cose e dei casi avvertiti dalla coscienza dei mortali.

2-3. Alla luce di questo approdo, Cacciari affronta il problema più acuto, sopra menzionato, della inosservabilità, diversamente dallo *xynón* che armonizza le determinazioni ontiche, del Tutto con cui gli essenti sono in originaria relazione, del Tutto inteso come «Energia immortale», intuitivamente «partecipe» del destino degli essenti.

Se il Tutto è l'*Abgrund* che si toglie, e togliendosi fa spazio al darsi dei casi-essenti, la metafora che lo indica, e lo rende romanticamente osservabile (come abisso/*Abgrund*), non è sufficiente a dire la sua solo intuitiva ed eccedente interezza. Il Tutto è allora l'inesprimibile, l'irrappresentabile che paradossalmente (cioè diversamente dal senso comune e dalla *doxa*) intesse l'orizzonte impossibile di inerenza di ogni essente che, in quanto possibile, attraversa stati di diversa incompiutezza e quindi, proprio così, in quanto la sua «determinazione perfetta, *kat'hautó*, rimane al fondo l'impossibile» (p. 348), rivela un'inerenza intima, essenziale con questo termine logico, l'impossibile, che sembra in Cacciari esprimere solo il *recto* del suo autentico *verso*, cioè l'essere l'impossibile nient'altro che l'eternamente compossibile.

Cacciari afferma che, dal punto di vista dei mortali, l'impossibile coincide appunto con la morte dell'esserci o con la fine dell'essente. Dal punto di vista del suo discorso, invece, «impossibile» pare ed è la relazione essenziale tra gli esserci e gli essenti mai compiuti da una parte, e il Tutto stesso dall'altra, il Tutto che però, come provavo a dire prima, logicamente, analiticamente, nega di poter essere partecipato dai casi-essenti abitanti il mondo

e il tempo.

Per giustificare il suo assunto Cacciari opera una complessa argomentazione logico-formale sulle diverse modalità d'essere (pp. 350-51). E sostiene che il «necessario», ciò che vale in ogni caso, lungi dal contrapporsi al «contingente», a ciò che vale (ed è necessario) solo in uno o in alcuni casi, si contrappone all'«impossibile». Questo, a sua volta, risulterebbe compatibile con il possibile, perché logicamente «possibile» è quel soggetto che potrebbe anche non essere, è un soggetto che quindi implica una possibile impossibilità. Per il tratto in cui si dà, il contingente-reale è necessario, e non è possibile che non sia. Il contingente, quindi, al pari del necessario, si contrappone all'impossibile¹⁴.

Quello che rispetto a tale assunto vorrei chiedere, è se il confine tra contingente e possibile sia così netto e non implichi, invece, un'ambivalente relazione logica. Se dico che la penna qui davanti a me è tale, una penna, e poi mi correggo avendo constatato che in realtà pare una matita, retrospettivamente posso dire che l'enunciato 'la penna è sul tavolo', oltre a indicare una realtà contingente, indicava una possibilità logica, la mia immagine (reale nella mia mente) *potendo* non coincidere con la realtà esterna del corpo sul tavolo. Insomma, nella mia lettura il senso del 'contingente' è di *poter* essere doxasticamente diverso da come appare, quindi di avere un rapporto intrinseco con il "possibile", non di contrapposizione¹⁵. Ciononostante concordo con Cacciari che, in quanto possibile, il contingente sia, *eo ipso*, istantaneamente, necessario. E lo è, si noti, sia che contingente sia un ente cosiddetto reale, la penna qui sul tavolo, sia che sia solo un prodotto della fantasia, come la matita o un'araba fenice nella mia mente, che è comunque una possibilità eternamente essente.

Mi pare che per Cacciari l'asse possibile/impossibile sia la meridiana che incrocia il nesso contingente/necessario. Nella

¹⁴ Rispetto al problema delle diverse modalità ontologiche, rinvio anche al denso contributo di M. VISENTIN, *Dal "caso" al "contingente". Il percorso della metafisica*, in ID., *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, in part. pp. 232 sgg.

¹⁵ Su questo punto cfr. anche E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984², pp. 195-200.

sua lettura è «possibile» ciò che logicamente non può essere determinato fino in fondo, quindi ciò il cui fondo essenziale è, risulta e si rivela, impossibile. Per Cacciari invece l'assunto, da me condiviso, che apparenta possibile e contingente (e li contrappone a necessario e impossibile), è erroneo «poiché il contingente *si dà* ed è impossibile non sia e sia diversamente da come è. Il possibile *kat'hautó*, poiché intrinsecamente 'aperto' all'Impossibile, è contrario a contingente quanto a necessario» (p. 351).

Da una parte le coppie necessario/contingente e possibile/impossibile, dall'altra le coppie contingente/possibile e necessario/impossibile. Io sostengo che tra i due incroci possano darsi ambivalenze interpretative, ma non strutturale differenza. Nel primo incrocio, quello sostenuto da Cacciari, penso si possa rilevare come il contingente rientri, in quanto suo caso particolare, nel necessario (ogni dato di realtà è, rispetto a sé stesso [alla sua logica possibilità aggiungerei io], necessario), così come, nella seconda coppia, si può dire che ogni possibile/potenziale non è mai pienamente determinato, quindi gli inerisce un orizzonte di impossibilità, come lui stesso inerisce a un orizzonte di impossibilità. E quale sarebbe la differenza tra il contingente, necessario rispetto alla propria istantanea medesimezza, e il possibile potenziale, che allude a un divenire, per quanto minimo e sfumato, che avviene secondo l'ordine del tempo? La differenza è data dall'ambivalente diaframma temporale, istantaneo e inafferrabile nel momento del contingente/necessario, soggetto a un decorso, nel momento del possibile/impossibile. Se non fosse che anche l'impossibile insiste nell'orizzonte del possibile in maniera assoluta e verticale, in modo da rivelare l'impossibilità del possibile in un attimo, o in ogni attimo, senza intervallo temporale.

Ne discende la possibilità di riposizionare, nell'incrocio di Cacciari, l'impossibile a fianco del necessario, vista la loro assoluta verticalità, e il contingente a fianco del possibile, visto il relativo decorso temporale intrinseco a ogni realtà apparente. Ne risulterebbe così l'incrocio da me sostenuto, impostato sulle coppie contingente/possibile e necessario/impossibile. Solo che, anche di questo incrocio può essere rilevata l'ambivalenza, visto che il possibile, per cui ogni ente, o anche solo immagine,

rispetto a sé stesso è eterno, permette di spostare appunto il possibile a fianco del necessario, così come l'impossibile può a sua volta essere collocato a fianco del contingente, poiché ogni realtà in divenire *non è possibile* che venga pienamente definita e colta se non relativamente a delle alternative.

3. In una pagina decisiva della sua riflessione sul senso anche escatologico della tesi proposta e del relativo pensiero, Cacciari apre alla possibilità che il possibile inerisca al contingente: «Il possibile *esiste* soltanto nell'esistenza effettiva, ma solo nel modo del suo grado ultimo, come possibilità dell'Impossibile [...] Il possibile non può essere pensato, *al fondo*, se non come la possibilità di togliere il possibile stesso» (p. 360). Ciò che è interessante notare, in tale sequenza, è che se il possibile autentico si dà come «grado ultimo», deve di necessità implicare un processo, un divenire orizzontale secondo il tempo. Ma non solo, rivelandosi come l'Impossibile che toglie il possibile stesso, la possibilità autentica rivela altresì una verticale attimalità accecante lo sguardo dei mortali, così come ogni possibile decorso temporale dell'esperienza finita, mortale. «Soltanto in questa duplice forma, per cui il possibile si risolve nell'Impossibile e questo 'salva' in sé il possibile, è pensabile un Ultimo non fagocitato dal divenire».

Ritengo che tale esperienza estrema, in grado di togliere e di togliersi in ciò stesso che la rende (im)possibile, sia ben riassunta nell'intuizione assoluta di cui, sulla scorta di Spinoza, parla Schelling in un passo citato da Cacciari:

Noi cessiamo di essere oggetto per noi stessi, quando, ritiratici in noi stessi, il nostro io intuente è tutt'uno con quello intuito. In questo istante dell'intuizione dileguano per noi tempo e durata: noi ora non siamo nel tempo, ma il tempo – o piuttosto non il tempo, bensì l'eternità pura e assoluta – è in noi (p. 388)¹⁶.

Resta da chiedere cosa “salvi” la verità di questo grado Ultimo dell'esperienza intuitiva. Tale verità salva solo ciò che si ritira

¹⁶ FWJ. SCHELLING, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* [1795], trad. it. di G. Semerari, Sansoni, Firenze 1958, p. 64 (Lettera VIII).

nella concretezza e nell'integrità, salva chi si concentra nell'attimo decisivo alla sua rivelazione? Oppure salva anche le dimensioni dell'astrazione separante, della *doxa* e dell'immaginazione errante? Mi sembra che la domanda resti aperta a entrambe le direttrici di risposta. Per un verso, infatti, Cacciari sottolinea come rilevare e affermare nella singolarità dell'essente la contrazione dell'intero universo, valga a «combattere l'errore che commette la *dóxa* proprio nei modi di intendere i modi dell'esperienza sensibile, e cioè nel riguardare la cosa separata-isolata dal Tutto [...], *facendo astrazione dal Realissimo*» (p. 303). Per un altro verso afferma che «anche *tà dokoúnta* sono modi necessari dell'apparire, della luce del *phainómenon*, quei modi per cui esso *realmente* appare secondo *uno, uno solo*, degli ordini del tempo, quello che ne collega il sorgere al necessario scomparire» (p. 331).

Se quindi l'astratto, il pensiero separante e il linguaggio temporalmente discorsivo rientrano necessariamente nella sintesi, nella persintassi o nel *periéchon* originari, se ne sono, per così dire, il *grado minimo*, e se la separazione astraente, doxastica, è quella in cui facciamo esperienza del venir meno delle cose, della mortalità e della fenomenologia del dolore di cui è così tragicamente traboccante la nostra storia, possiamo confidare (o rassegnarci?) che anche le dimensioni del dolore e della sofferenza siano un momento necessario dell'*éschatos* risolutivo della dinamica del pensiero? In altre parole, se il *periéchon* è così comprensivo nel suo risolvere in sé tanto ciò che appare felicemente positivo, quanto ciò che si rivela tragicamente negativo, che ne sarà del nostro selettivo bisogno di salvare solo ed esclusivamente ciò che fortifica e si conserva, ciò che riguarda il nostro corpo e la nostra sfera esperienziale? Si dirà che la nostra domanda di salvezza è una domanda astraente, errante nelle immaginazioni e nelle fantasie di sopravvivenza, ma resta una domanda in sintonia con il rilievo onto-logico sollevato lungo tutta questa lettura: se il Tutto salva tutto l'Intero, cosa resta, nel suo orizzonte essenziale, di ciò che è particolare e astratto? Qual è il destino dell'essente e dell'esserci che noi siamo e *soffriamo*,

nell'orizzonte essenziale del Tutto?¹⁷

¹⁷ La questione del destino e della sofferenza dell'essente finito, rispetto all'infinitezza dell'essere e del pensiero, diviene cruciale con l'idea cristiana della resurrezione personale, individuale. Tale questione e le relative aspettative hanno trovato un insuperabile scoglio nelle aporie sollevate dalle diverse forme di panteismo di matrice averroista, che hanno sostenuto la risoluzione, ma non la sopravvivenza, degli individui nell'infinito corso dell'essere materiale. Un saggio cruciale di questa situazione del pensiero filosofico-religioso, è nel libro "maledetto" di L. FEUERBACH, *Pensieri sulla morte e l'immortalità* [1831], trad. it. di F. Bazzani, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 62 ss.

