

# ESTRATTO

Carla Canullo

## “TRA” METAFISICA E TEOLOGIA: SU UN SIGNIFICATO DI *META*

### SULLA “FUNZIONE META-”

Non v'è dubbio che il prefisso *meta* che precede τα φυσικά sia preposizione che, con l'accusativo assume sia il significato di “dopo” che dell'andare oltre, verso. Il termine greco ha però *anche* un uso avverbiale, significando “tra”, “insieme”, “in mezzo”. Tale *funzione avverbiale* appartiene alle preposizioni laddove non introducono un complemento, cosa che motiva anche grammaticalmente l'uso, di recente proposto, di *meta* come “funzione”.

Ne hanno discusso tale uso sia Giovanni Ferretti che Philippe Capelle nei contributi presentati al convegno *Metafisica e teologia*. Un uso (e significato) messo in gioco da Ferretti precisando che, con esso, si intende “affrontare il problema dei rapporti tra metafisica e teologia non tanto dal punto di vista storico quanto dal punto di vista della problematica teoretica attuale”, dove “per *metafisica* [va intesa] sia l'ontologia sia la teologia razionale (con il loro convergere o distinguersi nella filosofia occidentale), sia anche ogni tipo di riflessione sulla *fonction meta-*, di cui hanno parlato Stanislas Breton e Paul Ricoeur; e per *teologia* soprattutto la teologia rivelata d'impronta cristiana”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> G. Ferretti, “Metafisica e teologia: la questione oggi”, *Giornale di Metafisica* XXXI (2002), 2, p. 217.

Un uso e significato che Philippe Capelle mette in gioco per cercare ciò che *meta* esprime di irriducibile individuandovi, sulla scia di Breton, quella funzione “menica” che fa del dimorare anche un oltrepassare, essere verso, andare oltre. Ché questo è il cuore della definizione della “funzione meta-” di Breton, ossia una formula generata dal “transito che poesia, fede cristiana, filosofia, scienza [...], hanno tentato di tradurre nei rispettivi linguaggi”<sup>2</sup>.

Se per Breton la “funzione meta-” è l’incessante tensione ad andare oltre che si dà nella figura della *metastasi* (o l’instabilità della figura aperta sull’infinito), della *metafora* (o il movimento di trasporto verso l’alto o verso altro) e della *metamorfosi* (o la trasformazione), essa per Ricoeur è altro: alla “funzione meta-” è affidata la possibilità del *passaggio* dalla metafisica alla morale. *Meta* ha, per Ricoeur, quel valore di (trans)portare “tra” che induce ad andare oltre e che conduce oltre, dichiarando che ciò che in apparenza sembra un abisso aperto tra due inconciliabili (nel caso di Ricoeur, metafisica e morale), in realtà è scarto che “si” attraversa. Al di là della circostanza che lo ha dettato<sup>3</sup>, l’articolo di Ricoeur ci interessa per il fatto che, anziché parlare di “filosofia prima”<sup>4</sup>, come a più voci è stato

<sup>2</sup> Cfr. S. Breton, “Réflexions sur la fonction méta”, *Dialogue XXI* (1981) Montréal (Canada), pp. 45-56.

<sup>3</sup> L’articolo è la conferenza pronunciata in occasione del centenario della *Revue de métaphysique et de morale*. Fu l’occasione, per Ricoeur, di rileggere la propria “ermeneutica del sé” alla luce, appunto, della metafisica e della morale; una “metafisica” lontana, almeno in apparenza, dall’attestazione del sé e dalla dialettica di *idem* e *ipse* di *Soi-même comme un autre*, e una “morale” prossima e lontana dalla “piccola etica” proposta nell’opera del 1990. Dunque gli abissi che, all’epoca, si “aprivano” al pensiero del filosofo francese non erano pochi: quale rapporto “tra” “ermeneutica del sé” e metafisica? E come pensare, nel rapporto “tra” metafisica e morale, la “piccola etica”? Infine, la preposizione “di” nel nome della rivista (“*de*” *métaphysique et* “*de*” *morale*) si limita a congiungere due termini differenti separati da uno scarto insanabile o annuncia quel passaggio auspicato “tra” due, forse già contenuto nella “funzione meta-”? La nostra lettura del testo di Ricoeur è guidata proprio da quest’ipotesi, che cioè il “meta” di *metafisica* ponga già di per sé “tra”.

<sup>4</sup> È lecito dire che nel XX secolo si è assistito ad una vera e propria rinascita della filosofia prima *vs* la metafisica. Ne danno atto l’opera di Husserl, che per la fenomenologia ha parlato di “*erste Philosophie*” ma anche e soprattutto Emmanuel Levinas, che in questo modo indica l’etica. Sulla filosofia prima si veda il volume Ph. Capelle (ed.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Beauchesne, Paris 1996, dove segnaliamo, tra gli altri, il saggio di J.-L. Marion che, nonostante la sua costante critica alla metafisica

fatto nel novecento quasi scorporando la "scienza" di ciò che è "primo" e "la metafisica", il filosofo francese parla paradossalmente di metafisica. *Paradossalmente*, per due motivi. Il primo perché, parlando di "metafisica", intenzionalmente parla di ciò che con la sua fenomenologia-ermeneutica ha contribuito a superare: l'ontologia (*metaphysica generalis*), innanzitutto, come attesta esplicitamente l'ultimo studio di *Soi-même comme un autre, Vers quelle ontologie?*, e la teologia (*metaphysica specialis*), seguendo l'esplicito detto che conclude l'autobiografia intellettuale *Riflession fatta*<sup>5</sup>. Il secondo, perché parlandone dopo averla superata, ne riconsegna il nucleo *insuperabile*, espresso da quel prefisso che si fa *funzione*.

Una *funzione* che non si limita a far trascendere ma che è individuata, storicamente, nella duplice strategia inaugurata da Platone e Aristotele, i quali hanno gerarchizzato e pluralizzato i principi metafisici: *a-* derivando alcuni principi "secondi" da altri fondatori ("primi"), dunque *gerarchizzandoli* (il riferimento è soprattutto il Platone del *Sofista* e del *Parmenide*<sup>6</sup>) ma anche sottoponendo le Idee dell'essere, dell'uno, dell'altro "all'esame di una serie di operazioni di congiunzione e disgiunzione nelle quali ne va della predicazione intesa come partecipazione"<sup>7</sup>; *b-* annunciandone più sensi, come fa Aristotele con l'essere, ma anche come accade nei dialoghi di Platone<sup>8</sup>. Ecco, dunque, la duplice strategia individuata, nella storia della filosofia, dal filosofo francese come "funzione meta". Individuazione a partire dalla quale declinerà gli aristotelici "molteplici sensi dell'essere" riprendendone il quarto, l'essere come potenza e come atto, nel

---

sica, parla della sua fenomenologia della donazione in termini di "filosofia prima" (cfr. *L'autre philosophie première et la question de la donation*, in *ibid.*, pp. 29-46).

<sup>5</sup> Dove egli parla della sua "fede biblica, più nutrita di esegesi che di teologia" (P. Ricoeur, *Riflession faite. Autobiographie intellectuelle*, éditions Esprit, Paris 1995; ed. it. a cura di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 98).

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 88-90.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 105, trad. it. mod. La "gerarchizzazione" non va intesa soltanto in senso verticale ma anche orizzontale, nel senso che non soltanto i principi "secondi" non sarebbero senza i primi ma questi, anche, li ricordano, si uniscono e disgiungono da essi. Ricoeur fa l'esempio, tratto dal *Sofista*, dell'essere che si mescola, a titolo di *triton ti*, al movimento e alla quiete e, "in questo senso, ne domina l'opposizione" (*ibid.*, p. 106).

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 105 ss.

quale Ricoeur rimarcherà la duplice strategia di gerarchizzazione e pluralizzazione propria della “funzione meta-”<sup>9</sup>, capace di coniugarsi efficacemente con l’ermeneutica del sé centrata sulla domanda “chi?”.

Infatti, la “funzione meta-” “trova la prima espressione nella funzione di *raccordo* assegnata tanto alla domanda: *chi?*, quanto alla risposta *sé*”, *correlando* domanda e risposta<sup>10</sup>. La seconda espressione della “funzione meta-” è “nell’operazione di raccordo di grado più elevato assegnato alla categoria inglobante dell’agire”<sup>11</sup>. Se questa correlazione può essere ricondotta a quella che della “funzione meta-” era indicata come funzione gerarchizzante, la dialettica del *même* e dell’*autre* può essere ricondotta alla *diversificazione*<sup>12</sup>. Così come l’identità personale è da Ricoeur disgiunta e duplicata in *idem* e *ipse*, allo stesso modo lo è l’alterità, differenziandosi – alla fine di *Soi-même comme un autre* – in alterità dell’altro, della carne (passività) e del foro interiore.

<sup>9</sup> Giacché già di per sé l’indagine dell’essere in quanto essere è attesa per cercare i principi e le cause più elevati e *ché* l’essere come potenza e come atto è uno tra i quattro sensi dell’essere individuato dallo Stagirita.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 110. Ci rendiamo conto di quanto sintetica sia l’esposizione del testo ricoeuriano, né, in questo contesto, potremmo fare altrimenti. L’auspicio di queste rapide osservazioni è che comunque si chiarisca il *sensu* della “funzione meta-” ricoeuriana *nella* strategia che mette in atto, rinviando al saggio del filosofo francese per una più chiara declinazione del ruolo che tale funzione svolge non soltanto *nel* transito “tra” metafisica e morale ma anche *nel* tramite nel quale si attesta, ossia l’ermeneutica del sé.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 111. Il passo citato prosegue in questo modo: “In accezioni differenti benché prossime, parlare, fare, raccontare, essere soggetti di imputazione, possono essere intesi come i modi distinti di un agire fondamentale. Ma quest’ultimo non si dà altrove se non negli atti di parola, le iniziative o gli interventi pratici, la messa in intrico delle azioni raccontate e dei protagonisti di queste azioni, o nell’atto di imputare a qualcuno la responsabilità della parola, dell’azione o del racconto. Ecco perché mi arrischio a parlare dell’agire, in quanto tratto comune delle sue molteplici espressioni fenomenologiche, soltanto sotto la sigla di analogia dell’agire”. Per la declinazione di tale analogia cfr. *ibid.*, pp. 111 ss.

<sup>12</sup> Infatti, “tanto il privilegio accordato alla nozione di essere come potenza e atto possiede, quale corrispettivo fenomenologico, una certa *analogia* tra le manifestazioni dell’agire umano – si è a questo proposito parlato di analogia dell’agire – quanto la *meta*-categoria dell’altro si esprime sul piano dell’ermeneutica fenomenologica con operazioni di carattere *disgiuntivo*, aventi come paradigma i paradossi platonici culminanti nella necessità e l’impossibilità di attribuire l’uno all’altro il medesimo, l’essere, l’uno e l’altro” (*ibid.*, p. 117).

Grazie a questa triplice pluralizzazione Ricoeur compie un ultimo passaggio nel quale alla "funzione meta-", coniugatasi con l'ermeneutica del sé, è affidato il transito dalla metafisica alla morale, e dunque il far passare, trasportare, questione quanto mai prossima a quella individuata da Breton. Nel caso ricoeuriano, però, *meta*, oltre ad avere una funzione menica e oltre a far transitare, rende possibile il transito "da-a" *mantenendosi sempre "tra"*; il che ci riporta ad un significato di *meta*, ossia "tra" ciò che resta comunque distinto, addirittura irriducibile. Distanza irriducibile che, nel passaggio dalla metafisica alla morale, è individuato da Ricoeur nel "fossato tra prescrivere e descrivere"<sup>13</sup>. Prescrivere, come fa la morale, descrivere, come fa la fenomenologia, e, *in medio*, l'ermeneutica del sé, la quale fa attestare lo iato suddetto permettendo il transito dall'una all'altra sponda *senza, tuttavia, mai ridurlo*, ché "superare lo scarto, significa al contempo riconoscerlo e attraversarlo"<sup>14</sup>. Questo transito "tra" metafisica e morale non si compie soltanto "verso" ma è una traversata di andata e ritorni di cui Ricoeur individua tre diversi momenti e *tre mediatori* che si attestano, appunto, "tra" metafisica e morale, permettendo che il transito accada senza che le differenze siano annullate; dunque, che si attestano "tra".

*Primo mediatore.* Quanto alla "funzione" unificatrice e gerarchizzante di *meta* in relazione alla questione "chi?", ad unificare la domanda e la risposta ("sé") sono l'*imputabilità e imputazione* che caratterizzano l'uomo in quanto "capace"<sup>15</sup>; imputabilità e imputazione che sono "il livello in cui la fenomenologia confina con l'etica"<sup>16</sup> e la cui condizione di possibilità è l'uomo capace (di agire). *Secondo mediatore.* Quanto alla "funzione" diversificante e pluralizzante di *meta* in relazione all'identità personale, lo scarto tra l'immaginario dell'identità narrativa (chiamata in causa per chiarire il duplice senso in cui l'identità si dice come *idem* e come *ipse*) e il giudizio morale sembrerebbe essere distanza intransitabile. Nell'identità narrativa è invece in gioco anche lo scambio tra "vita e morte, amore e odio,

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 126 ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 127.

gioia e sofferenza, innocenza e colpevolezza, infine bene e male<sup>17</sup>, e dunque, anche un giudizio morale. Sempre in questo ambito di mediazione legato al modo duplice in cui l'identità del sé è pensata, si offre come "passo decisivo verso l'etica e la morale"<sup>18</sup> la continuità speciale della promessa<sup>19</sup>, ossia "l'atto del tenere effettivamente la parola" che costituisce "l'operatore *in atto* della transizione tra il versante "metafisico" e quello morale del mantenersi"<sup>20</sup>. *Terzo mediatore*, ennesima forma di disgiunzione nell'unione, è il foro interiore. Qui il passaggio "tra" metafisica e morale si dà "tra" l'intima convinzione che ciascuno attesta nella propria coscienza e l'equità effettiva che si esercita nei riguardi di altri, l'una e l'altra a costituire "i luoghi privilegiati del congiungimento *effettivo* tra la dimensione descrittiva del foro interiore e la dimensione prescrittiva dell'imputazione morale"<sup>21</sup>.

Centro di sintesi dei tre mediatori che rendono possibile il transito "da-a" restando pur sempre "tra" metafisica e morale, è, infine e di nuovo, l'uomo "capace"<sup>22</sup>, centro e cuore del possibile passaggio "tra" irriducibili.

## UN MOMENTO DI SVOLTA

Il contributo di Ricoeur va verso un transito "tra" metafisica e morale, dunque, ed è su questo tema e, per suo tramite, sull'ermeneutica del sé che va, naturalmente, valutata la sua posta in gioco. Le pagine di Ricoeur, però, risuonano, più o meno intenzionalmente, anche dell'altro motivo di cui si è detto: in esse non si parla tanto di "filosofia prima" quanto piuttosto di "metafisica" e, aggiungiamo ora, questa concettualità cambiata, mutata, è tale per la svolta inaugurata dall'individuarsi di *meta* in quanto "funzione". Ciò fa sì che la questione della metafisica si sposti dal *contenuto* che la definisce al

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> Dove la promessa è uno dei modi in cui si dà l'identità del sé.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem.*

suo *accadere*, alla sua possibilità di darsi, avvenire. Tanto nella riflessione di Breton quanto in quella di Ricoeur o di Greisch (allievo di entrambi) cui accenna anche Philippe Capelle, *meta* spinge oltre, al superamento, sollecita movimenti di andata e ritorno. Imprime una svolta alla riflessione metafisica ponendosi al di qua della sua tanto discussa identificazione con l'"ontoteologia", assumendo a proprio punto di partenza non già il "soggetto" di cui si tratta, ma interrogando il "ciò che" la fa trattare, prima ancora dell'affermazione di primati e/o principi. Per questo "ciò che"<sup>23</sup> la fa trattare, in quanto (so)spinge continuamente verso o fa passare "da-a", *meta* si fa "funzione". Ma anche, seguendo il suo uso avverbiale, fa collocare "tra"; e come ogni avverbio, si tratta della parte invariabile di un discorso che serve a modificare, precisare o integrare il significato di una frase (o di un suo componente). Ma che genere di modificazione *meta* può far accadere? Ovvero, che cosa vuol dire che *meta* nel suo uso avverbiale, significando "tra", modifica?

In primo luogo, una "modifica" accade proprio nel gesto dell'oltrepassamento, del trascendimento, dell'andare oltre che come ogni transito produce, appunto, cambiamento. Ma in secondo luogo, e forse ancora più decisamente, questa modifica risponde ad una vocazione caratterizzante la metafisica stessa, oltre che caratterizzante i suoi contenuti e la sua storia. Insomma, riguarda il suo "ciò che" la fa trattare; ossia non solo ciò che essa tratta ma "ciò che" la fa trattare, non solo il contenuto della sua opera ma "ciò che" la mette in gioco, che superando la sua storia le fa ritrovare nuovi inizi. "Ciò che", insomma, restando "oltre" i suoi contenuti, *riapre la questione della metafisica*; o anche, la ripete svolgendola attorno a quella *fenditura* che ne rappresenta "il momento essenziale"<sup>24</sup>. La fenditura della metafisica, ovvero quella differenza che essa nutre, il negativo che cova in sé, come l'"alfa" privativo che, principiando il termine

<sup>23</sup> Abbiamo scelto l'espressione per indicare la *principalità* del ripetersi della metafisica cercando di attestarci al di qua tanto del suo argomento ("che cosa", *was*), quanto del suo "come" (*wie*), ossia del modo in cui "la si tratta". Con questo "che" altro non si vuole indicare, infine, dall'irriducibile irrinunciabilità alla metafisica stessa.

<sup>24</sup> L. Samonà, "La ripetizione della metafisica", *Giornale di Metafisica*, nuova serie, XXVIII (2006), pp. 413-434; cit. p. 433.

*aletheia*, annuncia che v'è una "differenza cui non si può rinunciare"<sup>25</sup>.

Che cosa, allora, vieta di pensare come "tra" modificante l'essenza della metafisica quella *fenditura* nella quale Leonardo Samonà, interrogando Gadamer e Heidegger, Nietzsche, Hegel e Aristotele, in un numero di questa rivista ha indicato come "possibilità sulla quale l'oltrepassamento metafisico riposa"<sup>26</sup>? Rinunciando ad esporre la fine analisi di Samonà, nella quale il rigore dell'argomentare metafisico incontra la *Wiederholung* fenomenologico-ermeneutica della metafisica stessa, ne sottolineiamo il punto di inizio e di conclusione, dove essendo il *terminus ad quem* la fenditura principale già detta, il *terminus a quo* è il significato dell'oltrepassamento metafisico<sup>27</sup>. Dunque, si tratta *sia* del senso della "funzione meta-" meditata da Breton *sia* di *meta* inteso nel suo significato avverbiale giacché, ripetendosi, l'oltrepassamento modifica. E lo fa individuando il motivo dell'oltrepassamento in un "tra" principale, irrisolto e irrisolvibile, irriducibile, posto nel principiare stesso della metafisica<sup>28</sup>.

*Meta* in quanto "tra" fende *principalmente* spingendo all'oltrepassamento; l'uso avverbiale di *meta* non soltanto, però, dà da pensare ciò che sospinge oltre ma, prima ancora di ciò, pone in questione *la condizione stessa di possibilità di tale oltrepassamento in quanto possibilità di passare*. Ovvero: la questione che l'uso avverbiale di *meta* apre non è soltanto quella dell'andare *oltre* la φύσις ma interroga anche il "passaggio" alla φύσις e, *nella* φύσις, il suo stesso oltrepassamento. La fenditura principale di cui prima si diceva è quel "tra" che conduce *verso* la φύσις permanendo irriducibilmente tale, non esaurendosi e scavando una fenditura, un interstizio *nella* φύσις stessa. Tale fenditura è scavata dal *ricadere* di *meta* nella φύσις, ricadere che *dirige verso* essa, conducendo con ciò il passaggio *alla* φύσις stessa. Nel *condurre il passaggio* alla φύσις, poi, *in essa* permane come

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, p. 417.

<sup>28</sup> Del tutto condivisibili ci sembrano, perciò, queste osservazioni di Samonà: "La ripetizione fenomenologico-ermeneutica (della metafisica, ndr.) tenta l'approfondimento della fenditura come di una differenza cui non si può rinunciare. Tale differenza deve essere pensata insistendo nel primo inizio della metafisica" (*ibid.*, p. 433).



"tra" irriducibile, sospingendola "oltre", *fendendola*.

In fondo, la "funzione meta-" di Breton, in quanto "funzione menica" è tensione tra il dimorare e l'oltrepassare la dimora, segnala questo abitare la φύσις andando verso di essa per permanervi e poi, di nuovo, oltrepassarla; Ricoeur, con il suo saggio, individua nel *meta* ciò che rende possibile il *passaggio* dalla metafisica alla morale mantenendosi in un "tra" due irriducibili. Ma, appunto, si tratta di *passaggio, principiale* perché rende ragione dei due irriducibili dandoli a pensare non come fissità immobili ma come abitati da un intimo interstizio, una fenditura che li apre al passaggio, al transito. Ricadendo nella φύσις, *meta* vi fa passare, transitare, vi fa dimorare e, di nuovo, transitare, la fende senza identificarvisi. La consegna alla sua intima mobilità senza fissarsi in "(s)oggetto" e restando sempre il "tra" della e nella φύσις. In questo senso il "tra" spinge verso la φύσις senza mai identificarvisi, "oltre dell'oltre", invariato avverbio che *varia* ciò che può variare e muoversi, ossia l'ambito delle φυσικά, *destinando* al passaggio verso la φύσις stessa ma trattenendosi prima del passaggio, nel "tra".

"Meta", perciò, sospinge perché *principalmente* separa, fende. Un interstizio principiale apre ad un trascendimento continuo, ad un continuo andare "oltre". Quel *meta* che precede τα φυσικά non soltanto sta ad indicare un "dopo" o "al di là" della fisica; quel prefisso, esso stesso, *scava*, interrompe, separa riversandosi nella φύσις. È interstizialità prima, individuabile nel "ciò che" spinge all'oltrepassamento. Ciò detto, c'è indubbiamente il rischio che si tratti di un puro e semplice, o formale, oltrepassare e trascendere. Oltre "si va" per la *vis propria sua* di *meta*, ma è un andare oltre che non soltanto supera ma anche separa, crea interstizialità; non è un movimento o un oltrepassare che semplicemente va oltre. Esso scava, rompe, interrompe, separa, crea differenza spingendo, con ciò, *anche* ad andare oltre.

Il momento di svolta, di oltrepassamento, dell'andare oltre e del ripetersi delle sue questioni è, allora, inscritto nel nome stesso della *metafisica*, in quel prefisso che separa e, per ciò, fa muovere e animare. Ciò detto, tuttavia, rileggendo la *metafisica* nel suo prefisso e grazie all'efficace individuazione di quest'ultimo nel suo essere *funzione*, come evitare di incorrere nel rischio che la "funzione meta-" – e si

potrebbe aggiungere anche l'uso avverbiale di *meta* – sia soltanto “di natura formale/trascendentale” ma che, al contrario, in qualche modo sia anche “di natura contenutisticamente qualificata”?<sup>29</sup>. Questione che potrebbe essere riformulata chiedendo se quel prefisso individuante il suo “ciò che” fende e fa oltrepassare, riponga semplicemente la *quaestio juris* della metafisica, il suo costante ripetersi recando, ogni volta, il proprio germe di verità, ovvero le controverse questioni riguardanti il suo statuto disciplinare; oppure, se ne offra anche la sua *quaestio facti*.

Se quest'ultima dovesse essere intesa soltanto come problema di contenuto e il “di fatto” della metafisica dovesse essere inteso come la vicenda storica dei suoi “(s)oggetti” – termine *inappropriato* con il quale proponiamo di intendere la metafisica in quanto ontologia (*metaphysica generalis*) o cosmologia, psicologia e teologia razionali (*metaphysicae speciales*) – la sua riapertura ricondurrebbe alla discussione che ha riguardato e riguarda questi ultimi. E allora, prima ancora che nell'*argomento* o “(s)oggetto”, individuando così in questo stesso la *quaestio facti* della metafisica<sup>30</sup>, è possibile parlare di *quaestio facti di meta*?

L'uso avverbiale ne dichiara la sua capacità di modificare restando invariato, e rimane invariato ciò che *può* rimanere tale. Ora, *può* rimanere tale la capacità di *meta* di far oltrepassare e *insieme* di separare, fendere, creare interstizi, scavare “tra”. I due usi, cioè, non sono contrapposti né, *evidentemente*, possono esserlo: contro la loro giustapposizione perorerebbe la “storia” stessa della metafisica, con le distinzioni che ha fatto individuare e i molteplici sensi in cui si è detta. D'altronde proprio Ricoeur, individua nelle gerarchizzazioni e pluralizzazioni messe in atto dalla “funzione meta-” un *passaggio* “da-a”. Gerarchizzare e pluralizzare riguardano un piano ancora “formale/trascendentale” ma il passaggio auspicato dalla metafisica alla morale e viceversa non ha nulla di formale: esso è “di fatto” ancorato nell’“uomo capace” ed emerge nell'ermeneutica del sé (promessa, foro interiore, alterità), insomma, nei mediatori chiamati in gioco.

<sup>29</sup> Così come suggerito da Giovanni Ferretti in “Metafisica e teologia: la questione oggi”, cit., p. 221.

<sup>30</sup> Intendendola sia come ontologia che come teologia razionale.

Nulla di formale, dunque. La questione dei mediatori, tuttavia, è accidentale o è connaturata alla metafisica stessa? Appartiene, cioè, alla circostanza di questo passaggio dalla metafisica alla morale o è inscritta nella metafisica come tale? Se optiamo per la seconda ipotesi, è perché proprio il *passaggio* è al contempo reso possibile da ciò che spinge oltre per un interstizio "tra" che principalmente si scava *differenziando* dalla φύσις. Il passaggio è *inscritto* nel prefisso *meta*, passaggio in quanto capacità di far passare creando legami. Questo è un tratto effettivamente possibile appartenente "di diritto" e "di fatto" a *meta*. *Meta*, cioè, non soltanto ordina e pluralizza, non soltanto (so)spinge oltre e differenzia scavando "tra" ma, appunto, *differenziando*, scavando "tra" *fa* ordinare ciò che ha distinto e continua a distinguere pluralizzando; ovvero, fa compiere un passaggio. Questo ordinare e pluralizzare differenziando e scavando, questo nutrire, alimentare la *differenza*, potrebbe tuttavia essere, ancora una volta, soltanto *formale*.

Potrebbe, però, e il condizionale qui è d'obbligo, *ché passare*, a differenza del solo trascendere e andare oltre, non è *puramente* formale. Non è, cioè, soltanto espressione di un andare sempre al di là né di una pura e semplice necessità. *Oportet transire*, recita un celebre invito di Meister Eckhart, occorre transitare "verso"; "da-a". E passando, transitando, *si va* "da-a" in quanto si sta "tra due". Passare non è soltanto un gesto afferabile "di diritto", un'esigenza<sup>31</sup> ma accade "tra due" facendo effettivamente andare "da-a", secondo l'auspicio di Ricoeur che svolge la duplice strategia (di gerarchizzazione e pluralizzazione) della "funzione meta-", ponendo il problema del passaggio *dalla* metafisica *alla* morale. Tale passaggio, e ciò che lo rende possibile, toglie ogni estraneità alla questione del rapporto "tra" metafisica e morale senza annullarne le irriducibili differenze. La toglie perché la possibilità del passaggio è effettivamente mediata da chi lo compie. Ma, allora, fin dove può estendersi quanto proposto da Ricoeur?

<sup>31</sup> Ché tale sembra ancora essere la "funzione meta-" secondo Breton, quando afferma che questa "non è niente più di una formula generata dal transito che ciascuno a suo modo, ossia la poesia, la fede cristiana, la filosofia e la scienza hanno tentato di tradurre nei loro rispettivi linguaggi".

L'uso avverbiale di *meta* colloca il "tra" nel nome stesso della *metafisica*. Essa è per sua natura "apertura a" e "verso", oltrepassamento e, proprio per questo, si misura con l'"a" verso cui è volta in una pluralizzazione pressoché originaria, principiale. E anche i diversi modelli nei quali si è articolato il rapporto tra metafisica e teologia sono uno dei sensi in cui questa pluralizzazione è accaduta e in cui questo passaggio "di fatto" si è dato. È in questo ambito, ossia nella discussione dei modelli in cui si è configurato il rapporto tra metafisica e teologia<sup>32</sup>, che può esser tentato l'ampliamento del discorso ricoeuriano; metafisica e teologia<sup>33</sup> che si sono configurate diversamente nei paradigmi che le hanno pensate nel loro coincidere (o quasi coincidere) oppure nella loro estraneità. Il passaggio che si compie "tra" metafisica e teologia ("da-a") non ne ha mai annullato le differenze, tanto che anche i modelli che ne hanno pensato l'identità sono poi andati in crisi<sup>34</sup>, così come in crisi sono andati i modelli che ne hanno pensato l'estraneità. Senza voler banalizzare o semplificare la loro storia alquanto complessa, nutrita di varie intersezioni<sup>35</sup>, è possibile individuare – non certo degli equivalenti – ma almeno qualcosa di simile a quanto Ricoeur ha individuato "tra" metafisica e morale? Ovvero, una possibilità di passaggio da(lla) metafisica a(lla) teologia con un mediatore "tra", sebbene da diversi punti di vista? Una possibilità aperta "dal" e nel "tra" scavato da "un uso di *meta*"?

Con un'accortezza da precisare, però.

Partendo da un uso di *meta* e cercando nella fenditura originaria della metafisica il suo passare non soltanto "di diritto" ma "di fatto", il convergere e differenziarsi di metafisica e teologia nella storia del pensiero nonché il significato e valore della teologia rivelata non

<sup>32</sup> Che certamente non è il solo!

<sup>33</sup> Intendendosi la prima sia come ontologia sia come teologia razionale "con il loro convergere o distinguersi nella filosofia occidentale".

<sup>34</sup> Ferretti individua tale crisi nella svolta messa in atto dalla fenomenologia, la quale ha rilevato "(la) profonda diversità tra l'intenzionalità propria dell'atteggiamento metafisico e l'intenzionalità propria dell'atteggiamento religioso e quindi della teologia" (G. Ferretti, "Metafisica e teologia: la questione oggi", cit., p. 218).

<sup>35</sup> Di Giovanni Ferretti va ricordata l'ampia e articolata riflessione sul tema, di cui insuperata testimonianza sono – tra altri saggi – i due volumi *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, E.S.I., Napoli 2002.

sono affrontati. A muovere l'interesse di queste nostre pagine è, piuttosto, una possibile *Wiederholung* della metafisica, questa volta non attorno al tema della verità o dell'essere, ma a partire da un'indicazione "contenutistica", che Ferretti introduce parlando di Nabert e che anche Capelle sviluppa nel suo testo; è un'indicazione suffragata attraverso il richiamo a Jean Nabert e all'affermazione originaria che è "immanente alla nostra coscienza e al tempo la trascende"<sup>36</sup>. Quest'"immanenza trascendente", spingendo a *transire*, fa del transitare e passare non soltanto il gesto tanto inevitabile quanto formale – sebbene di diritto inaggirabile – dell'andare oltre. *Oportet transire* perché l'immanenza stringe a questo "occorre". Quest'immanenza trascendente, ossia ciò che sta nell'ordine "di fatto" superandolo, fendendolo in modo da scavarvi un interstizio e rendendo così possibile un passaggio "tra" metafisica e teologia, va però ora effettivamente reperita nella sua possibilità.

"Immanenza trascendente": volutamente la formula husserliana di "trascendenza nell'immanenza"<sup>37</sup> è stata rovesciata, ché non si tratta di una trascendenza *nell'immanenza* ma di un'immanenza aperta che si trascende perché capace di trascendenza e di una trascendenza capace di immanenza. A renderla tale, ad "apirla" ad altro, è il "tra" che reca in sé; quel "tra" che piuttosto che opporre ancora e di nuovo immanenza e trascendenza ci fa attestare "tra" le due, spingendo sempre un passo oltre l'immanenza e rendendo la

<sup>36</sup> G. Ferretti, "Metafisica e teologia: la questione oggi", cit., p. 222. Ci limitiamo qui a fare il nome di Nabert indicandolo quale punto di riferimento dell'argomentazione di Ferretti. Su tale "affermazione originaria" e il discorso sul divino e Dio che conduce ad aprire, ci permettiamo di rinviare al nostro *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Cittadella editrice, Assisi 2005, specialmente il cap. terzo, "Figure della positività, volti del divino" (pp. 77-120).

<sup>37</sup> L'espressione ricorre in diversi luoghi, ad esempio, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, La Haye 1950; tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, § 57; E. Husserl, "Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie", in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana, vol. XIII)*, Nijhoff, La Haye 1973, p. 166. L'espressione "trascendenza immanente" è anche nelle *Meditazioni cartesiane*, (cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, La Haye 1950; tr. it. di F. Costa, a cura di R. Cristin, *Meditazioni cartesiane* (con l'aggiunta dei *Discorsi Parigini*), Bompiani, Milano 1997<sup>3</sup>, §§ 47-50, pp. 125-131).

trascendenza “contenuto” che non si smette mai di ricogliere nella sua *tanto irriducibile quanto adeguata alterità*. Dove, ancora, “tra” l’irriducibilità dell’una e dell’altra è cercato uno/dei mediatore/i che le renda(no) comprensibili l’una all’altra; mediatore che è cercato se (e nella misura in cui) ciò che è immanente alla coscienza è principalmente (o *metafisicamente*) scisso. Questo “mediatore” “tra” immanenza e trascendenza ricercato per pensare il “tra” metafisica e teologia – dove ad immanenza e trascendenza si è giunti per superare il formalismo di ogni presupposizione metafisica destinata a rimanere soltanto formale/trascendentale, tentandone viceversa l’espressione di contenuto – può essere individuato nell’infinito.

#### L’INFINITO IN ATTO

Almeno due sono i motivi che permettono di sostenere che l’infinito possa essere tale mediatore. In primo luogo, il fatto che la riflessione sul tema dell’infinito, quando ad essere in gioco è anche la riflessione sulla filosofia prima, non è una novità: basti pensare alla ripresa levinasiana, in *Totalità e infinito*, proprio dell’infinito cartesiano. In secondo luogo il fatto che, nella storia del pensiero, il tentativo è stato prospettato dal matematico Georg Cantor. Inevitabili sono le differenze che s’impongono tra l’argomentare matematico e quello metafisico tratteggiato. Nonostante ciò, nella teoria dell’“inventore” della teoria dei sistemi, l’uso avverbiale di *meta* si tratteggia *in atto*.

Per il matematico coetaneo di Husserl, infatti, la matematica era una “*metaphysische Wissenschaft*”<sup>38</sup>. Nessuna novità in questo, ché scienza teoretica lo era già per Aristotele<sup>39</sup>. Né è nuovo il fatto che, concentrandosi la sua attenzione non soltanto sugli insiemi ma anche sul tema dell’infinito, le fonti del matematico siano per lo più *filosofiche*. Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz sono nomi che ricorrono accanto ad Agostino d’Ippona e Tommaso d’Aquino quando è in

<sup>38</sup> A. Fraenkel, “Das Leben Georg Cantor”, in G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen. Mathematischen und philosophischen Inhalts*, Olms, Hildesheim 1966, p. 481.

<sup>39</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, E 1, 1026a 8.

gioco la discussione dell'infinito potenziale e/o attuale, discussione nella quale accade in atto anche la strategia della "funzione meta-". Una strategia in atto *ante litteram*, evidentemente, molto prossima a quella individuata da Ricoeur, fatta di pluralizzazione e gerarchizzazione.

La prima pluralizzazione è interna al tema dell'infinito: criticando chi ha negato la possibilità dell'infinito attuale (*aktuelle Unendliche*) ammettendo soltanto l'infinito potenziale, tramite la rappresentazione di un segmento aperto di retta  $]0,1[$  [Cantor dimostra che i "numeri reali", sebbene diversi dai numeri naturali<sup>40</sup>, così come i naturali sono infiniti, benché *in due modi diversi*. Nel segmento di retta, tra i numeri reali (calcolabili e costruibili) e i numeri naturali non c'è corrispondenza biunivoca, il che equivale a dire che i numeri reali sono *rappresentabili ma non numerabili come i naturali*. O anche: rappresentando i numeri reali e costruendoli con i procedimenti che la matematica mette a disposizione, si costruisce un'altra serie di numeri infiniti, questa volta, appunto, di numeri reali e non naturali. La loro stessa rappresentazione ne porta a visione il loro essere infinito *non potenziale ma in atto*. Fin qui la prima pluralizzazione, con l'individuazione dell'articolazione interna all'infinito. Anche in questo caso, però, nessuna novità. Proprio Descartes, rispondendo a Caterus, dichiarava che vi è differenza tra infinito e indefinito (potremmo chiamare il primo "attuale" e il secondo "potenziale"), dove l'infinito attuale, o in atto, può esser attribuito soltanto a Dio, l'unico nella cui idea, "da tutte le parti non trovo limiti"; diversamente, l'estensione degli spazi immaginari, la moltitudine dei numeri, la divisibilità delle parti della quantità e cose simili, scrive Descartes, "le chiamo *indefinite* e non *infinite*, poiché non da tutte le parti esse sono senza fine e senza limiti"<sup>41</sup>. Il passo avanti di Cantor nei ri-

<sup>40</sup> Ossia la sequenza dei numeri interi positivi (1,2,3,4...) e quella dei numeri interi non negativi (0,1,2,3,4,5...). Numeri reali sono invece quei numeri formati da un segno, una cifra, una virgola e infinite cifre dopo la virgola. Ne è un celebre esempio il  $\pi$  (3.14...), ma anche rappresentano qualsiasi grandezza fisica (come il prezzo di un prodotto, l'altitudine di un sito geografico, la massa di un atomo...), ogni proporzione tra rappresentazione numerica e realtà misurata e nascono già nell'antichità per rispondere all'inadeguatezza dei numeri naturali a rispondere a tutta la realtà.

<sup>41</sup> R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, ed. it. a cura di A. Tilgher, rivista da F.

guardi di questa duplice distinzione è l'individuazione, *anche* nella serie dei numeri, dell'infinito in atto. Ipotesi già avanzata da Bolzano, che per primo rivendica *la trattabilità matematica di tale infinito*<sup>42</sup>, in atto in *duplice senso*: o come "grandezza interamente data e avente in atto *una misura infinita*", oppure come "*totalità in sé conclusa* avente infiniti elementi"<sup>43</sup>. L'infinito, dunque, non soltanto si pluralizza in potenziale e attuale ma, in quanto attuale, si pluralizza nei due sensi appena detti; pluralizzazione nella quale ci pare di poter cogliere in atto una prima strategia della "funzione meta-".

La seconda strategia di pluralizzazione è sia pluralizzante che internamente gerarchizzante l'infinito attuale. Il quale, scrive Cantor, "in quanto suprema perfezione" è Dio e, in tal caso, l'infinito *in atto* è *Assoluto*. In un secondo senso, in quanto *natura naturata* è il mondo<sup>44</sup> e in un terzo senso va inteso come grandezza matematica<sup>45</sup>. Sia il secondo che il terzo senso di infinito in atto è chiamato da Cantor *transfinito*, e ciò al fine di distinguerlo dall'infinito Assoluto. E mentre di tale infinito si occupa la teologia, degli altri due sensi di infinito si occupano la filosofia e la matematica<sup>46</sup>. La pluralizzazione, dunque, questa volta è gerarchizzante l'infinito in atto, ché dicendosi quest'ultimo in diversi modi (come Assoluto e come *transfinito*), in quanto *transfinito* si mescola al finito<sup>47</sup>, ma anche – in quanto infinito in atto – *si dà* in atto, appunto, "tra" Assoluto e finito mescolandosi in esso come *transfinito* (e dunque non sciolto, non *absolutus*), facendosi "mediatore" e rendendo effettivamente possibile il passaggio *dalla metafisica alla teologia, e viceversa*. Sono qui in gioco

Adorno, Laterza, Roma-Bari 1997; *Obiezioni e risposte, Risposte alle prime obiezioni*, p. 108.

<sup>42</sup> Cfr. B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*, Lindemann & Lüddecke, Berlin 1955 (ed. or. 1851).

<sup>43</sup> G. Cantor, *La formazione della teoria degli insiemi*, ed. it. a cura di G. Rigamonti, Sansoni, Firenze 1992; citazione dall'introduzione di Rigamonti, p. VIII.

<sup>44</sup> In questo caso, l'infinito in atto è inteso come "*totalità in sé conclusa* avente infiniti elementi".

<sup>45</sup> In questo caso, l'infinito in atto è inteso come "grandezza *interamente data* e avente in atto *una misura infinita*". La triplice distinzione è in Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, cit., alle pp. 372 e 378.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>47</sup> Come l'essere che, secondo Platone, si mescola, a titolo di *triton ti*, al movimento e alla quiete.



diversi sensi, *irriducibili* "tra" loro, di infinito, "tra" i quali è però effettivamente possibile attestarsi *passando* "da-a", dandosi *contenutisticamente*, per l'*attualità dell'infinito*, quell'effettivo nucleo di fondo che non rende *vuota* l'apertura inaugurale e principiale di *meta* e che rende effettivamente possibile il passaggio "da-a" teologia e metafisica, e *viceversa*; ultimo passaggio che cerchiamo di motivare.

*Meta*, si è detto, pluralizza *facendo* dell'infinito un mediatore "tra" metafisica (matematica) e teologia. Un mediatore non "di diritto" ma "di fatto", ch      infinito in atto ci   in cui non vi sono limiti, e questo    vero se riferito a Dio (Descartes e Cantor), ma lo    anche per ogni "grandezza *interamente data* e avente in atto *una misura infinita*" (numeri) e una "*totalit   in s   conclusa* avente infiniti elementi" (mondo). C'  , per  , anche altro. *Meta* infatti, oltre a pluralizzare in quanto funzione, accade, pluralizzando, anche nel proprio uso avverbiale. Essa, infatti, distingue ma anche rende possibile un passaggio, non soltanto concettuale (*in abstracto*, come in matematica) ma anche *in concreto* (come nel caso del mondo) tra vari modi di concepire l'infinito in atto e, quindi, "tra" teologia, metafisica e matematica<sup>48</sup>. O meglio, *rende effettivamente possibile questo passaggio* senza limitarsi ad ammonire che "*oportet transire*" o a rimarcare che la funzione di *meta*    nel (so)spingere oltre. Se questo (so)spingere oltre    effettivamente possibile, tale lo    perch   l'infinito in atto    pensabile "di diritto" ed    coglibile "di fatto" in quanto    "di fatto" *in atto* in diversi irriducibili. Ossia in atto come *infinito effettivamente e attualmente coglibile come tale*<sup>49</sup>.

Ferretti, citando l'"affermazione originaria" di Nabert in quanto    "immanente alla nostra coscienza e al tempo la trascende", intende porre la questione dell'apertura umana alla trascendenza come tale da essere non soltanto "di natura formale/trascendentale" ma anche *in qualche modo* "di natura contenutistica". *In qualche modo*, certo,

<sup>48</sup> Sul mondo come infinito *in concreto* e la matematica come infinito *in abstracto*, cfr. *ibid.*, p. 372.

<sup>49</sup> Lo    nelle serie numeriche reali e razionali, nel mondo e, a questo punto, *nihil obstat*, in Dio: che l'infinito in atto sia ab-soluto e che in esso l'infinito sia sciolto da ogni legame con il finito, lo fa *irriducibile* rispetto al finito ma non *incoglibile* dal finito nel quale accade quello scambio tra immanenza e trascendenza reso possibile dal transfinito.

non al modo della *res*. Ma né al modo della *res* o di una qualunque forma di oggettività è l'infinito in atto, il quale, in quanto transfinito, è piuttosto una *misura infinita* che, senza annullare le differenze "tra" finito e infinito, si pone e pone "tra" i due rimarcandone la possibilità e capacità che siano, intesi e colti.

Gli ordini della metafisica e della teologia restano "tra" loro diversi, il primo nominando l'infinito in atto *transfinito* e il secondo *Assoluto*. Ma transfinito e Assoluto sono comunque tali per l'*infinito in atto*, per un'attualità che separa e distingue *rendendo effettivamente possibili passaggi "tra"*. Rendendoli possibili non *in abstracto* ma *in concreto* all'uomo, ossia a chi li pone in questione riaprendo la questione della metafisica. A chi, infine, la fa ricominciare, di inizio in inizio, secondo inizi che non avranno mai fine.

---

Carla Canullo

METAPHYSICS AND THEOLOGY: ON A MEANING OF *META*

*Abstract*

What became of the "meta- function" after the historical moment that saw it being discussed and hence after the reflections by Breton and Ricoeur? Is it an artifice to go on speaking of "metaphysics" after phenomenology and hermeneutics or does it still and again work out the possibilities of metaphysics? A meaning that "meta" possesses in its adverbial sense, the meaning of "among", reopens the discussion on metaphysics, giving it a new meaning: the adverbial use of *meta* puts the idea of "among" in the very name of *metaphysics*. It is by its nature "opening up to" and "towards", the main passage that leads it to fall in the sphere of "physics", allowing transit in it, splitting it without identifying itself in it and consigning it to its intimate mobility without being fixed as "subject" or "object", always continuing to be the "among" of and in physics. In this sense the "among" gives a thrust towards physics without ever identifying itself in it, "the beyond of the beyond", an invariant adverb that *varies* what it can vary and move, that is to say the sphere of "physical things", *leaning towards* the passage to physics itself but holding back before the passage, in the "among."