

Umberto Soncini

CONSIDERAZIONI TEORETICHE SUL RAPPORTO FENOMENOLOGIA-METAFISICA

Può la fenomenologia, limitandosi ai presupposti fenomenologici husserliani, pervenire alla enucleazione delle condizioni di possibilità di un discorso metafisico, ed entro quali termini e quali limiti si pone tale discorso in caso positivo? O essa esige uno sviluppo teoretico tale che senza negare i suoi fondamentali presupposti filosofici, oltrepassi gli esiti teorici husserliani? Tale problematica filosofica svilupperemo nella seguente nota affrontando la questione del rapporto fenomenologia/metafisica articolandola nel duplice livello dell'esame storico-critico della tematica trattata e delle considerazioni teoretiche che da esso svilupperemo, conformemente al nostro assunto che vuole l'approccio storiografico funzionale ad un radicale atteggiamento teoretico, nella fattispecie in quel *modus vivendi et cogitandi* radicalmente critico ed antidommatico costituito dallo stile fenomenologico.

Dal punto di vista strettamente formale, secondo l'impianto metodologico del pensiero husserliano, la fenomenologia incentrata sulla metodica della epoché trascendentale, sulla cui base emerge l'io puro donatore di senso della trascendenza mondana, in quanto messa critica tra parentesi di ogni in-seità antecedente alle *cogitationes* trascendentali, non può essere che una neutralizzazione di ogni in-sé metafisico, non può che essere sospensione critica di giudizio di ogni metafisica come scienza dell'in-sé. Difatti quanto eccede dai limiti del rapporto noetico-noematico espresso nella formula « *ego cogito cogitata qua cogitata* » non può che venire trascendentalmente ridotto essendo ogni oggettività reale ed eidetica costituita come portato intenzionale delle *Leistungen* trascendentali: il cogito trascendentale, nella sua sfera di immanenza, è l'orizzonte fenomenologico al di là del quale non si può prescindere, orizzonte di immanenza che costituisce ad un tempo la sfera d'azione ed il limite del « *reines Bewusstsein* ». Così il noumeno kantiano inteso nella duplice valenza semantica di cosa in sé extramentale di natura metaempirica, pensabile quale mero *Grenzbegriff* — al quale rinviano le *Erscheinungen* del mondo fenomenico esterno — e di ente intelligibile superiore al mondo empirico (es. Dio) non può non uscire dai limiti della coscienza pura trascendentale. « Ciò che qui ci interessa è che, secondo quanto è accennato da diversi gruppi di simili fondamenti razionali per la esistenza di un essere 'divino' extramondano, questo sarebbe trascendente non solo ri-

spetto al mondo, ma anche rispetto alla coscienza 'assoluta'. Sarebbe dunque un 'assoluto' in un senso totalmente diverso dall'assoluto della coscienza, come d'altra parte sarebbe un trascendente in un senso totalmente diverso dalla trascendenza nel senso del mondo. A questo 'assoluto' e 'trascendente' noi estendiamo naturalmente la riduzione fenomenologica. Esso deve rimanere fuori del nostro campo di ricerca, se questo ha da essere il campo della coscienza pura»¹. Difatti se il metafisico è inteso nel senso dell'in-sé, l'essere come tale, l'in sé, comunque inteso, svincolato dalla portata trascendentale del cogito, è certo che non solo non è fenomenologicamente fondabile, ma rimane problematico, irriducibilmente problematico come il noumeno kantiano descritto nella dialettica trascendentale della critica speculativa. Non solo, ma una ontologia come ad es. quella heideggeriana di «che cosa è la metafisica»² nella proposizione di un essere-in-sé degli essenti, che si rivela al *Dasein* in posizione di subordinazione ontologica, costituisce in realtà la fondazione di un tipo di ontologia precritica al di qua del trascendentalismo husserliano del tutto ingiustificabile dal punto di vista critico del cogito trascendentale per il quale il senso dell'essere non può eccedere il piano dell'essente in generale e di quell'essente privilegiato costituito dalla realtà umana come dimensione trascendentale soggettivo-intersoggettiva donatrice di senso per la quale il senso dell'essere viene all'essere. Ciò non elimina ogni valenza ontologica della fenomenologia, ma appunto la ontologia precritica dell'in-sé, di ogni in sé non trascendentalmente fondato: all'interno della dimensione della intersoggettività trascendentale v'è sì spazio per una ontologia ma solo per una ontologia critica, ovvero fenomenologicamente fondata sul cogito puro, di cui le ontologie eidetiche sono regioni parziali quali regioni eidetiche dell'universale campo dell'essere.

Perciò, se ci limitiamo ad Husserl, per quanto concerne una ontologia metafisica in quanto dimensione dell'in-sé, eccedente l'orizzonte fenomenologico, e criticamente epochizzata, ed in questo senso la fenomenologia husserliana è erede del criticismo kantiano la cui dialettica trascendentale conclude colla problematicità del noumeno, irriducibilmente intrascendibile, data la nostra costituzione sensibile-intellettuale. Invece se per metafisica intendiamo non un orizzonte metafenomenologico, ma una dimensione intrafenomenologica, ovvero una problematizzazione dell'ente come fenomeno interno alla sfera della comunità trascendentale che costituisce il senso di ogni essente, una dimensione problematico-filosofica contenuta

¹ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. di Enrico Filippini, Torino, 1965, p. 128.

² M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica*, trad. di Armando Carlini, Firenze, 1971.

soltanto nei limiti della epistemologia fenomenologica é certo che Husserl non l'ha mai esclusa. «In conclusione io vorrei, per evitare malintesi, rilevare che la fenomenologia come noi l'abbiamo compiuta innanzi, esclude solo ogni metafisica ingenua che abbia a che fare con le cose in sé che sono un controsenso, ma non esclude in generale la metafisica; essa non fa violenza alle istanze problematiche che animano interamente l'antica tradizione moventesi tra problemi e metodi errati; la fenomenologia non dice affatto che essa si arresta di fronte ai problemi ultimi e sommi »³.

Purché, si intende, entro i limiti della intersoggettività trascendentale quale assoluto fenomenologico. In tale senso difatti, una metafisica é possibile perché in fondo é la fenomenologia stessa in quanto filosofia prima, meta-fisica, al di là di ogni surrettizia ipostatizzazione obiettivistica (ontologia precriticistica) e soggettivistica (metafisica idealistica dell'atto): essa evita ogni ipostasi dommatica, ogni riduzione ad un in-sé dommatico o al soggetto puro io idealistico. Il criticismo fenomenologico é appunto questo equilibrio io-mondo che evita ogni riduzione obiettivistica e soggettivistica, poiché fonda il senso dell'essere nel cogito evitando la risoluzione idealistica dell'essere nell'io penso. Così si pone in quanto filosofia del senso della esperienza, come ontologia prima, meta-fisica criticamente fondata che elimina ogni presupposizione aprioristico-dommatica nella misura in cui il cogito trascendentale nella sua apodittica evidenza é veramente il fondamento filosofico primo negatore di ogni presupposizione indimostrata. Così, in ultima istanza, al quesito se la fenomenologia husserliana riconosce o meno la legittimità di una metafisica, occorre rispondere che la risposta non é univoca per la plurivocità semantica che il concetto di metafisica riveste nella problematica husserliana. Occorre così sceverare criticamente una duplice accezione del termine « metafisica »:

- 1) la metafisica dell'in-sé é criticamente epochizzata; in questo senso vediamo una continuità col criticismo kantiano: problematicità del noumeno, problematicità della metafisica insolubile a livello di ragion pura teoretica;
- 2) la metafisica per così dire intrafenomenologica e non metafenomenologica interna all'orizzonte epistemologico-trascendentale ed in questo senso possibile, come attestano le stesse dichiarazioni husserliane. In questo senso anzi la fenomenologia husserliana é la vera e propria « metafisica critica » nella sua costituzione di un sapere e di una realtà di esperienza poggiante su fondamenti ultimi, assoluti privi di presupposti.

³ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. di Filippo Costa, Milano, 1970, p. 174.

Problemi di ontologia fenomenologica e ontologia metafisica.

Fin qui Husserl. Il merito del pensatore tedesco sta appunto nella costruzione di una filosofia critica, antidommatica, rigorosamente fondata in cui la intelligibilità dell'essere sorge sulla base di processi umanamente fondati e controllabili, una filosofia della esperienza come scienza rigorosa, prima, coincidente coll'autoresponsabilità teoretica del soggetto filosofante; in questo senso si può vedere la pregnanza etica, teoretica ed antropologica che le è peculiare. La filosofia husserliana costituisce appunto una antropologia fenomenologico-critica tale da rendere improponibile dopo Husserl ogni problematica filosofica, scientifica, umana in generale che pretenda di prescindere dal soggetto puro quale centro di costituzione di ogni essere e conoscere: così ogni problematica diviene primariamente la problematica dell'ente-uomo per il quale viene all'essere, non nel senso della fondazione di una antropologia positiva che stia giustapposta accanto alle altre scienze positive, ma nel senso appunto di una radicale fondazione nella soggettività costituente, di ogni orizzonte epistemico in generale, nella accezione più ampia del termine. Difatti l'ego fenomenologico è ad un tempo soggetto trascendentale universale ed egoità fenomenica nella sua eccitata esistenziale; legislatore universale del senso della esperienza (ed in questo senso fondante ogni legalità) come pure esistenza concreta, *Existenz*, quale problematicità ricercante, per cui la radicale criticità di ogni serio discorso fenomenologico sta nel fatto che non v'è e non può esservi risposta, umanamente significativa, di cui l'uomo non porti la specifica responsabilità, quale puntuale soddisfazione della problematicità dell'ente interrogante che l'ha provocata, valida nei limiti di tale problematica umana e non al di fuori di essa. L'ontologia heideggeriana, da questo punto di vista, è appunto regressiva rispetto al criticismo fenomenologico, giacché pur nel riconoscimento originario della problematicità del *Dasein*, quale centro focale della problematica ontologica (problematicità che esplicita la dimensione ontologico-esistenziale del soggetto husserliano, ivi implicita) pone in definitiva nella *Gelassenheit* all'Essere di ogni essente, al di là di ogni essente, la rivelazione di tale Essere. In tale Essere, in tale *Gelassenheit* si consuma la eteronomia della esistenza di fronte all'Essere, contraddittoriamente definito come rapportato costitutivamente all'Essere dell'esserci ed al tempo stesso definito ipostaticamente al di là di quella condizione problematica, appunto l'esserci, entro i cui limiti soltanto può consistere ed essere concepibile. Questo Essere metaesistenziale rappresenta l'alienazione della esistenza. La sua positività è appunto il non-essere di ogni essente e dell'essere dell'esserci. All'opposto, lo stile filosofico infor-

mato al criticismo fenomenologico husserliano sviluppando sino al limite dell'estremo radicalismo critico le potenzialità del cogito cartesiano, vale come precisa affermazione di una indeclinabile autoresponsabilità teoretica quale fondazione positiva di ogni sapere umanamente significativo: umanesimo teoretico ed etico assolutamente irrinunciabile per una coscienza genuinamente filosofante che non voglia abdicare alla criticità di ogni serio discorso filosofico. L'ontologia heideggeriana é qui stata citata come deviazione irrazionalistica, come esempio in negativo rispetto al criticismo fenomenologico, alle sue virtualità critiche, ancorché costituisca una risposta fallace ed equivoca rispetto ad una problematica reale emergente dal discorso husserliano.

Abbiamo dunque detto che il cogito trascendentale husserliano costituisce il massimo sviluppo critico del cogito cartesiano; Husserl porta alle estreme conseguenze logiche le potenzialità critiche dell'io penso nella sua apodittica evidenza. Il trascendentalismo husserliano significa che non v'è senso della esperienza, del mondo in generale che sussiste per la coscienza pura (*für*) che non sia dalla coscienza (*aus*). Il mondo, l'essere, al di fuori di tale rapporto colla soggettività trascendentale, in quanto pre-razionale, un non-essere in termini di valore, di senso d'essere. La sola intelligibilità umanamente significativa, la *ratio* sussistente per la dimensione della soggettività/intersoggettività trascendentale; al di fuori di tale correlazione fenomenologica intenzionale o non v'è *ratio* possibile o se vi é, non é fenomenologicamente rilevante. Al limite sotto il profilo fenomenologico é indifferente asserire che non vi é *ratio* possibile, o se vi é, inconoscibile: difatti in ogni caso, in quanto tale ipotetica *ratio* eccedente l'orizzonte fenomenologico di significazione dell'essente, come intrinseca intelligibilità dell'essere, non é omologabile alla *ratio*, portato intenzionale delle operazioni soggettivo-intersoggettive di *Sinngebung* é « come se » (*als ob*) non esistesse. Ma un « come se » ovviamente non equivale, in senso assoluto, ad una posizione di principio di non-esistenza, significa semplicemente che tale *ratio*, se sussiste non é rilevante teoreticamente soltanto sotto il profilo gnoseologico-fenomenologico. Difatti il pensiero di tale in-sé partendo da un orizzonte meramente fenomenologico o é impensabile nella sua inseità, oppure se é pensato come intelligibile nella sua inseità, può non risolversi di nuovo nella ipostasi della *Sinngebung* trascendentale.

Il che significa dunque che, almeno metodologicamente, occorre scerverare la nozione semanticamente plurivoca di « essere », come inseità al di fuori dell'orizzonte trascendentale di significazione dell'essere, l'essere-come-tale- o essere in quanto essere quale idea-limite della coscienza pura che essa non attinge, dall'essere in quanto essere-costituito dalla coscienza pura, in quanto essere sensato. Occorre scerverare l'essere-in-sé

dall'essere come fenomeno d'essere o essere-sensato. Tale essere-in-sé in quanto in-sé benché non sia attingibile fenomenologicamente — ed in questo senso limite della gnoseologia fenomenologica — deve essere posto necessariamente come esistente quale idea-limite inattingibile nella sua interezza, per lo stesso orizzonte fenomenologico di significazione dell'essente che *a parte obiecti* é da esso reso possibile e non viceversa. Senza dubbio, benché esistente, non é teoreticamente rilevante nella sua essenza o ipotetica *ratio* ma soltanto sotto il profilo epistemologico/fenomenologico. Ma questo significa che in linea di principio, in assoluto, sia teoreticamente irrilevante e non sia attingibile per vie diverse dall'*iter* fenomenologico; la risposta non potrebbe essere che radicalmente negativa se appunto la problematizzazione filosofica dell'ente non potesse essere contenuta che nei limiti dell'orizzonte fenomenologico, al di fuori del quale non sussisterebbe riflessione filosofica legittimamente possibile: in definitiva se la fondazione di una metafisica come metafisica dell'essere-in-sé, dell'essere-in-quanto-tale si rivelasse intrinsecamente illegittima. Si può fondare una tale metafisica tenendo conto dei principi epistemologici della fenomenologia trascendentale? La formulazione stessa della problematica ci porta ad una posizione aporetica: difatti se si parte dalla nozione della metafisica classica dell'*ens qua ens*, dell'essere-in-quanto-tale come realtà intrinsecamente intelligibile, occorre fare astrazione, più o meno surrettiziamente, implicitamente o esplicitamente, dal piano trascendentale di fondazione per il quale ogni in-sé così definito é una ipostasi. Così ad es. una metafisica quale quella spinoziana della sostanza costante di infiniti attributi, quale descritta nella *Etica*, non é che la entificazione obiettivistica del concetto cartesiano di sostanza, quale ipostatizzazione metafisica della dimensione della nostra concreta soggettività intenzionale. Il concetto cartesiano di sostanza é la surrettizia sostanzializzazione della nostra soggettività fenomenologica, così come quella spinoziana ne é la logica prosecuzione in senso obiettivistico: la sostanza in sé e per sé che riduce ogni esistente ad un suo modo contingente d'essere. La razionalità oggettiva della sostanza spinoziana non é che la ipostasi obiettiva, il prodotto reificato della metodologia assiomatico-deduttiva della nascente scienza matematica della natura, astratta surrettiziamente dalle condizioni problematiche dell'ente-uomo per il quale determinate tecniche operative vengono a valere nel contesto del progetto baconiano del *cognoscere est dominari*. Analoghe considerazioni possono essere operate per ogni metafisica dell'essere-in-sé di tipo prefenomenologico, sia o no storicamente antecedente al criticismo husserliano. D'altro canto se abdichiamo a tale metafisica dell'essere-in-sé, come metafisica precriticistica, non sembra essere possibile altro tipo di metafisica che quella descritta da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* come dimensione intrafenomenologica che

appunto in quanto tale, rientrando nella sfera di immanenza del cogito puro, non può essere metafisica dell'in-sé extramentale. Insomma una metafisica dell'essere in sé, dell'*ens qua ens* pare comportare l'abbandono del discorso critico-fenomenologico, delle potenzialità critiche del cogito trascendentale, viceversa la coerente assunzione di tale metodologia filosofica pare implicare la reiezione di ogni metafisica dell'essere-in-quanto-tale quale ontologia dommatico-precriticistica. Pare che ci troviamo in una antinomia non dissimile da quella del solipsismo trascendentale, allorché la antinomia fenomenologica consisteva nella difficoltà della ricomposizione dialettica di istanza trascendentale ed istanza ontologica nella problematica costitutiva dell'alter-ergo, nella difficoltà di attingere l'in-sé partendo dal cogito. Senonché in tal caso la difficoltà poteva essere superata nella misura in cui tale in-sé si poneva in un rapporto di fondazione di tipo simmetrico rispetto al cogito. Ora invece poiché si considera, *a parte obiecti*, l'essere-in-sé al di fuori dell'orizzonte fenomenologico di fondazione ed *a parte subiecti* la dimensione della soggettività/inter-soggettività trascendentale che radicalizza ed esaurisce ogni dimensione di significazione dell'essente, è evidente che un tipo di raccordo è assai più complesso. In questo senso si può comprendere ancorché non giustificare criticamente la equivocità della ontologia heideggeriana: essa, partita dalla constatazione del limite husserliano del soggettivismo trascendentalistico limitato ad una ontologia meramente eidetica, enucleata attraverso la *epoché*, ritiene di dovere spezzare le parentesi per attingere la dimensione dell'essere che all'idealismo fenomenologico rimaneva preclusa ed è il *Dasein* ovviamente l'essente privilegiato in cui prende corpo la auto-interrogazione dell'Essere. Ma la mai avvenuta pubblicazione della terza sezione di *Essere e tempo* contenente la soluzione della problematica ontologica del senso dell'essere, così come la oscillazione ambigua nel secondo Heidegger della nozione di Essere, come essere al di là di ogni essente che traluce attraverso l'essente nella sua positività e che tuttavia si presenta come il nulla della esistenza, è sintomatica della aporeticità di una equivoca ontologia che da un lato sottrae l'Essere all'orizzonte esistenziale (oltre l'essente) — Essere di cui l'esserci non può disporre e controllare — e dall'altro pone l'esserci come il solo luogo privilegiato nella sua problematicità ricercante, della problematica ontologica, nella quale l'Essere si automanifesta. Evidentemente gli esiti teorici della filosofia heideggeriana non potevano consistere che nella afasia, nel nulla che è Essere e nell'Essere che è nulla, colto nell'abbandono, per le vie dell'irrazionale: questa conclusione era l'esito obbligato ed in certo qual modo predeterminato della impostazione ontologica originaria che vuole mantenere al tempo stesso la definizione ipostatica di Essere e la problematicità ricercante dell'essere dell'esserci, in un orizzonte fenomenologi-

co-esistenziale. Tale esito é predeterminato, come si può facilmente osservare, se ci si domanda che cosa é l'essere stesso al di fuori dello orizzonte trascendentale di costituzione di senso, in termini fenomenologici di senso: appunto un nulla in termini fenomenologici di senso, ma un nulla che tuttavia é in quanto equivale ad una realtà in sé che l'uomo non produce e che non si manifesta mai esaustivamente alla realtà umana. Questo essere é il non-essente (il non dell'essente) perché ogni essente si definisce nell'orizzonte fenomenologico-esistenziale ed in tale senso in quanto eccedente tale orizzonte é appunto il nulla esistenziale, il non-essente. Viceversa tale nulla come non-essente é «qualcosa» di positivo in quanto in sé, in una ambigua oscillazione teoretica tra essere e nulla. L'Essere heideggeriano nella sua ambigua oscillazione teoretica é la ipostasi metafisica di questa realtà pre-razionale in sé, nella sua ambivalenza precategoriale, surrettiziamente entificata anziché essere contenuta nei limiti dell'orizzonte fenomenologico-esistenziale.

Per questo la risposta metafisica del senso dell'essere si rivela intrinsecamente impossibile in Heidegger se non come afasia. Tale silenzio é appunto la espressione da un lato della ricerca di una significazione dell'Essere-in-sé, che in quanto eccedente l'orizzonte fenomenologico-esistenziale al quale l'esserci é limitato non può che comportare paradossalmente l'annullamento della stessa problematicità ricercante dell'esserci, della stessa domanda metafisica, perché un tale senso d'essere cercato ma del tutto problematico ed inafferrabile, sfugge ad ogni disponibilità e controllabilità umana. Esso può perciò significare ambigualmente sia la assoluta inesauribilità di essere, la infinita ricchezza ontologica dell'essere quale dimensione ineffabile (come nell'apofatismo teologico) cioè un senso metafisico del tutto imprevedibile perché incommensurabile al piano fenomenologico di senso, come pure all'opposto può essere il nulla totale di significazione, il nulla totale della esistenza che trova nell'essere-per-la-morte, nell'annientamento di ogni senso, il suo vero compimento ontologico, il suo essere-intero. La ontologia heideggeriana nella sua ambigua oscillazione tra uno sfondo mistico di tipo teologico-religioso e un totale nichilismo esistenziale dimostra la intrinseca antinomicità inerente ad una posizione filosofica che si pone come ricerca dell'essere, impossibile come risposta metafisica positiva: l'esito é il silenzio, la domanda metafisica senza risposta, alla ricerca di una risposta introvabile e tuttavia necessariamente perseguita per l'insuperabile problematicità ricercante dell'esserci.

Così la filosofia heideggeriana pone, sia pure in termini equivoci e discutibili, una problematica ontologica — il problema dell'essere connesso alla problematicità ricercante dell'esistente umano — che effettivamente abbiamo visto affiorare dall'orizzonte fenomenologico come idealite di tale orizzonte. Si può trovare un raccordo tra questa problemati-

cità di ordine ontologico-metafisico concernente l'essere-in-sé e l'orizzonte trascendentale di costituzione di senso? Oppure tale posizione é teoreticamente insostenibile o addirittura priva di senso? Una traccia per una soddisfacente impostazione del problema ci pare essere offerta dagli esiti teorici ai quali siamo pervenuti in *Riflessioni critiche sul trascendentalismo husserliano*.

Abbiamo visto come il mondo sia stato ridotto ad un ideale-limite normativo di operazioni trascendentali soggettivo-intersoggettive, al mero correlato noematico della intenzionalità della comunità intermonadologica, come razionalità dinamica progressivamente ed indefinitivamente aperta: al di là di Husserl abbiamo recuperato quella dimensione dell'essere in-sé che si fenomenizza, senza mai risolversi nell'inesauribile dialettica fenomenologica essere/fenomeno, manifestazione sensibile/transfenomenicità. Si tratta di una sorta di recupero neokantiano della problematica della cosa-in-sé, con la differenza sostanziale che si evita ogni ipostatizzazione dualistica *Erscheinung/Ding-an-sich* fenomeno/noumeno rispettivamente come piano del sensibile e del metasensibile pensabile come x ignoto. Qui evidentemente si parla di un essere-in-sé o di una cosa-in-sé che acquista significato solo nei limiti del suo fenomenizzarsi, ma che é rivelazione inesauribile mai esaustivamente risolta in tale progressiva auto-manifestazione. Evidentemente a livello di analisi critica occorre scervere questo essere-in-sé nei limiti del suo fenomenizzarsi dall'essere-in-sé in quanto tale come «intero» che, benché non ipostatizzabile, costituisce una realtà che non sarà mai esaustivamente riportabile alla evidenza fenomenologica. Si può attingere tale essere-in-sé senza contraddizione? Noi riteniamo, come ora mostreremo, che una riflessione metafisica non solo è possibile, ma necessaria in quanto essa sorge come portato inevitabile della ineludibile antinomicità fenomenologica dell'orizzonte trascendentale di costituzione di senso: vale a dire, l'analisi fenomenologica si presenta come portatrice di una interna antinomicità che essa stessa non può risolvere colle proprie forze, e costituisce così un esercizio propedeutico alla riflessione metafisica. Non che tale analisi possa, senza contraddizione, fondare positivamente una metafisica, ma essa porta all'estremo limite, ad uno spazio che essa indica, e che non può occupare, che provoca necessariamente una riflessione metafisica, risoltrice della interna antinomicità fenomenologica, altrimenti intrascendibile. Come vedremo, il tipo di metafisica, positivamente fondabile, al di là dell'orizzonte fenomenologico di costituzione di senso, richiesta da questo stesso orizzonte (di per sé non assolutizzabile) sarà una «metafisica critica». Vale a dire essa perverrà ad un attingimento dell'essere-in-quanto-tale, ma a differenza della metafisica precritica non partirà dall'in-sé extramentale come realtà intrinsecamente intelligibile, presupposto dato all'intelletto; tale attingimento non

poggerà su presupposti dommatici (in-sé precritico), ma sarà fondato su quello stesso potenziale critico del *cogito*, che parte da Cartesio sino ad Husserl, negatore di ogni presupposizione filosofica, ma al tempo stesso affrancato dai limiti dell'orizzonte gnoseologico che ha caratterizzato tale sviluppo critico del cogito (limitazione alla sfera di immanenza).

Antinomia metafisica: trascendenza ed immanenza.

Sappiamo che il mondo é stato ridotto ad una serie indefinitamente aperta e progressiva di operazioni trascendentali della coscienza pura intersoggettiva: é essa che costituisce un mondo di oggetti come unità intenzionale di senso in un orizzonte fenomenologico mai concluso. Si tratta propriamente di una totalizzazione intenzionale sempre in corso, che connette tutte le generazioni umane del passato, presente e futuro in una unica comunità intersoggettiva.

Il contenuto reale della intersoggettività trascendentale é dato dalla comunità degli uomini concreti, oggetti nel mondo e al tempo stesso in quanto costituenti, soggetti del mondo. Ogni io trascendentale in quanto incarnato in un *Leib*, attraverso la cinestesi esperisce lo spazio esperibile, che costituisce non una mera forma di intuizione, ma condizione oggettiva di dati iletici, così come il soggetto, nell'*Erlebnisstrom*, appercepisce il tempo che tuttavia in quanto cambiamento fenomenico della realtà obiettiva non é anch'esso riducibile a mera forma soggettiva di intuizione: spazio e tempo si costituiscono nel loro significato attraverso le operazioni del soggetto trascendentale, ma per evitare ogni equivoco idealistico non sono riducibili a mere *Anschauungsformen* come descritte nella estetica trascendentale kantiana. Difatti il molteplice iletico irrazionale deve essere unificato per mezzo di un oggetto, come il molteplice degli oggetti deve essere unificato per sostituire quella connessione di enti che designiamo come mondo e tale sintesi unificatrice si attua spazio-temporalmente ad opera della comunità degli ego trascendentali incarnati nei rispettivi *Leiber*, ma il materiale iletico di tali operazioni costitutive, in quanto dato presupposto ineliminabile — la *hyle* del tutto irrazionale — comporta condizioni oggettive spazio-temporali. Difatti ridurre lo spazio-tempo a mera condizione subiettiva di tipo kantiano comporterebbe la logica riduzione dell'universo sensibile a mera rappresentazione ideale dell'io penso e dunque ci porterebbe a quel dualismo ipostatico fenomeno-noumeno, kantianamente inteso, che gli epigoni hanno criticamente scalzato. Spazio e tempo dunque fruiscono di un valore oggettivo, ancorché é soltanto attraverso la costituzione trascendentale che il mol-

teplice empirico, il dato iletico, acquisisce il senso di « oggetto spazio-temporale » in connessione con altri oggetti fenomenici reali e possibili nella unità di quella esperienza complessiva, intersoggettivamente concordante, che designiamo mondo.

Il fatto poi che la realtà in-sé si fenomenizzi dimostra una consustanzialità col piano dei fenomeni, dimostra la natura sensibile della stessa cosa-in-sé anch'essa inquadrabile spazio-temporalmente: solo in tal modo é comprensibile la dialettica in-sé/fenomeno. Spazio/tempo costituiscono così condizioni obiettive dell'universo, ma il carattere unitario spazio-temporale del mondo é tale solo in virtù della attività sintetizzatrice precategoriale della comunità trascendentale. Ora la serie cosmica, indefinitamente aperta delle condizioni empiriche definita *a parte ante* é costituita da una regressione che non può mai trovare un limite, ma esige continuamente lo spostamento del proprio limite empirico, necessariamente relativo. Si tratta appunto di una serie regressiva indefinita spazio-temporalmente; senonché tale indefinitezza esiste soltanto come portato intenzionale della attività sintetizzatrice della coscienza trascendentale intersoggettiva. Di ciò si può facilmente rendere conto se epochizzando i risultati delle scienze positive, pensiamo a tale serie regressiva, a livello di pura immaginazione empirica, concependo tale infinitezza potenziale o indefinitezza, che dir si voglia, facendo astrazione dalla continua attività sintetizzatrice dello spirito unificante tali elementi rappresentativi: ciò evidentemente é intrinsecamente impossibile in quanto la indefinitezza della serie é lo stesso processo di sintesi trascendentale unificatrice che la costituisce. Così la indefinitezza della serie cosmica regressiva non può essere concepita come modalità in-sé dello universo sensibile, nel senso che abbia una sua consistenza ontologica facendo astrazione dalla costituzione trascendentale dell'universo: la indefinitezza della serie cosmica é precisamente la conseguenza intenzionale della attività trascendentale di sintesi unificatrice quale attività precategoriale di significazione di un mondo in generale da parte della vita-esperiente-il-mondo.

Al di fuori di tale *Sinngebung* non vi é mondo come serie indefinitamente aperta. D'altra parte é evidente che l'universo in sé e per sé non può essere riducibile a tale serie indefinita, giacché essendo tale indefinitezza puramente relativa alla soggettività trascendentale che la costituisce, se l'universo si risolvesse esaustivamente in tale indefinitezza, esso si risolverebbe in una rappresentazione ideale del soggetto puro, soluzione idealistica che sappiamo preclusa. Se la serie cosmica indefinita costituisce una totalizzazione intenzionale sempre aperta, mentre l'universo in sé e per sé non può costituire un sistema indefinito incompleto (per le ragioni summenzionate) evidentemente sorge il problema della natura in sé e per sé « ultima » « metafisica » dell'universo sensibile. Ora é evidente che

poiché la realtà-in-sé dell'universo é sensibile, ancorché non fenomenizzabile nella sua interezza, l'universo nella sua inseità non potrà consistere altro che nella assoluta totalità sensibile spazio-temporale come assoluta completezza della serie delle condizioni empiriche che lo costituiscono. Questo é il concetto filosofico di universo, da sceverarsi criticamente dal concetto scientifico di ogni cosmologia empirica che concerne lo studio dell'universo appunto come serie di condizioni empiriche indefinitamente aperta ed appunto per questo non può escludere in linea di principio, a livello ipotetico, la esistenza di altri universi spazio-temporali, proprio perché intende per universo sensibile una serie fenomenica relativamente ad un certo punto di osservazione. Ad es. se la fisica moderna pone un universo a spazio quadrimensionale (con una quarta dimensione perpendicolare al nostro mondo spaziale «intuitivo») illimitato, ma non infinito per il ripiegamento su se stessa, sul proprio centro, della quarta dimensione, nulla esclude a livello ipotetico l'esistenza spaziale di altri universi fenomenici. Così a livello di tempo se poniamo la genesi del cosmo nel *big-bang* col progressivo allontanamento delle galassie solari, secondo Hubble, in un cosmo in continua espansione che continua tutt'ora la sua dilatazione cosmica, nulla esclude l'esistenza preesistente di un cosmo o di una serie ciclica di universi fenomenici antecedenti. Così a livello di cosmologia empirica, ha un senso ipotizzare una indefinita pluralità di universi fenomenici a livello spazio-temporale, perché la scienza deve in linea di principio mantenere sempre aperta la possibilità di proseguimento della serie indefinita spazio-temporale delle condizioni empiriche. Abbiamo visto come tale indefinitezza o infinità potenziale trovi il proprio fondamento nella attività trascendentale intersoggettiva di significazione del cosmo, nella attività precategoriale di *Sinnggebung* che appunto indefinita non può non autoproiettarsi sul mondo-fenomeno. Riprendendo la antica distinzione filosofica di sapore kantiano tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*), sia pure rifondata fenomenologicamente a livello precategoriale, possiamo dire che la scienza si fonda sul *Verstand* e la sua validità e legittimità, come pure i suoi limiti, stanno appunto in tale sfera dell'intelletto per cui non può fornire risposte che concernino la *Vernunft*, la ragione metafisicamente intesa come istanza sovraordinata dell'assoluto ed incondizionato. In questa mancata sceverazione critica tra intelletto e ragione sta la ingenuità di ogni scientismo antico e ritornante nella sua pretesa di trovare a livello di intelletto risposte che concernino la ragione. L'universo sensibile come totalità assoluta spazio-temporale si pone a livello della *Vernunft* e non del *Verstand*: é indubbiamente un concetto reale di validità obiettiva, perché la stessa dialettica fenomenologica tra in-sé e fenomeno pone già a livello precategoriale una totalità assoluta spazio-temporale, non in-

teramente fenomenizzabile, connessa alla idea stessa di cosa-in-sé pre-categoriale. Come ora mostreremo esistono solo due condizioni logiche che soddisfano tale concetto razionale di totalità assoluta: 1) una infinitezza in atto spazio-temporale, poiché esclude un altro infinito attuale dello stesso genere e non ammette altra realtà sensibile che non sia in essa risolta (poiché altrimenti ne sarebbe limitata), soddisfa il requisito della assoluta completezza od incondizionatezza. Naturalmente non si intende qui un sostrato metafisico cosmico soggiacente ai fenomeni, ma la stessa infinitezza in atto della *hyle*/energia cosmica come principio costante ed assoluto che permane come invariante al di là della contingenza empirica dei cangiamenti fenomenici e degli enti finiti, nel senso che non si risolve nel loro divenire contingente. 2) Finitezza cosmica spazio-temporale con un cominciamento assoluto della totalità: ovviamente tale cominciamento assoluto della serie dei fenomeni, soddisfa il requisito della completezza fenomenica della serie e della incondizionatezza relativamente al mondo sensibile. Senonché in quanto cominciamento assoluto esige una causa che non potendo essere empirica (in quanto ogni causa fenomenica rientra nella totalità cosmica posta come finita) non potrà essere che trascendente. L'ipotesi della finitezza cosmica è inscindibilmente connessa alla metafisica della trascendenza, ancorché non possa dirsi inversamente che la metafisica della trascendenza sia conciliabile con la ipotesi cosmologica antitetica della infinitezza in atto dell'universo. Tale metafisica trascendentistica è invece conciliabile con la tesi di una serie cosmica indefinitamente aperta che, in quanto rinviante da fenomeno a fenomeno antedecedente, senza mai potere fissare un limite empirico assoluto a tale rinvio indefinito, è compatibile con l'idea della contingenza cosmica, come dipendenza ontologico-metafisica dalla assoluta trascendenza. Ma tale compatibilità non autorizza ad inferire tale Causa trascendente da tale indefinitezza stessa: è vero che in quanto indefinitezza non può contenere in se stessa la ragione della propria esistenza perché serie incompleta ma appunto a livello fenomenologico, in quanto essa è il fenomeno-relativo di cui la coscienza trascendentale è l'assoluto ontologico di fondazione. Sarebbe surrettizio trasformare tale principio di valore meramente fenomenologico, la indefinitezza della serie cosmica, in una contingenza ontologico-metafisica: ciò costituirebbe un indebito salto logico dal piano fenomenologico-trascendentale a quello metafisico. D'altra parte pur non essendo autorizzati ad inferire necessariamente a-posteriori dalla indefinitezza della serie cosmica la tesi trascendentistica, non vi è contraddizione tra il principio della indefinitezza cosmica e l'idea della finitezza cosmica che a tale tesi si riallaccia. Difatti è evidente che nella ipotesi cosmologico/teologica suddetta del cominciamento assoluto, tale

cominciamento proprio in quanto assoluto implicherebbe un atto metafisico intemporale di creazione *ex-nihilo*, non limite nell'esperienza, ma limite della esperienza come totalità che non sarebbe a priori verificabile nella serie empirica regressiva dei fenomeni sensibili, ma che non si porrebbe in contraddizione con l'infinito proseguimento di tale serie. Difatti tale cominciamento assoluto costituirebbe una condizione noumenica di per sé inattuabile a livello sperimentale, anche se proprio per la sua inattuabilità non permetterebbe mai di porre la sua validità a livello di conoscenza scientifica (o intelletto).

D'altra parte, l'indefinitezza della serie cosmica non permette di inferire necessariamente neppure la reale infinitezza in atto spazio-temporale dell'universo sensibile, perché una infinitezza in atto è di diverso ordine, sovraordinata rispetto ad una mera infinitezza potenziale che non può mai pervenirvi per un residuo indefinito di virtualità mai totalmente attualizzabile. Così ogni assunto della eternità della *hyle*/energia partendo dalla indefinitezza della serie cosmica, si rivela nuovamente come una surrettizia metafisicizzazione di un principio di validità puramente fenomenologica. Anche se inversamente non vi è impossibilità a priori tra l'idea di un universo sensibile, infinito in atto, e la indefinitezza della serie cosmica degli eventi, nel senso che se esistesse tale infinito in atto (ma ciò deve essere prima fondato razionalmente) appunto per la impossibilità di razionalizzarlo esaustivamente sulla base di rilievi sperimentali — poiché non potrebbe essere compreso in nessuna esperienza o serie complessiva di esperienze reali o possibili — esso sarebbe conoscibile soltanto nella forma di un sistema indefinitamente aperto di fenomeni sensibili: ecco perché vi è compostibilità tra la indefinitezza conoscitiva e la infinitezza in atto dell'universo. Ciò però non giustifica una necessaria inferenza a posteriori dalla indefinitezza cosmica, a livello di conoscenza, alla eternità della *hyle*/energia. Come si può osservare l'indefinitezza della serie cosmica è in ultima analisi compostibile a priori tanto con una metafisica dell'assoluta trascendenza quanto con una metafisica della assoluta immanenza. Appunto per questo non è lecito inferire, né a priori né a posteriori, la legittimità dell'una o dell'altra ipotesi metafisica, giacché in ogni caso si è sempre attuata e si attua una surrettizia metafisicizzazione di un assunto di mero valore fenomenologico. Così si è comprovato pure come la scienza che si fonda sul mero *Verstand*, proprio in quanto contenuta per la stessa fondazione trascendentale che la rende possibile nei limiti di un orizzonte fenomenologico indefinito, non possa attingere questa realtà «ultima» «metafisica» dell'universo. Difatti la indefinitezza della serie cosmica ne è impotente per la sua stessa intrinseca strutturazione, essa riflette i limiti di una mera considerazione fenomenologica

dell'universo che non può attingere esaustivamente l'in-sé. Da qui appunto l'istanza di una riflessione di ordine metafisico su tale realtà-in-sé, come totalità assoluta che porta necessariamente all'antinomia metafisica sull'ipotesi o dell'assoluta trascendenza extramondana o dell'infinitezza cosmica in atto. Finitezza cosmica o infinitezza in atto, assoluto trascendente o immanente: in realtà sono concepibili solo due ipotesi metafisiche, *tertium non datur*, a livello di cosmologia filosofica. Come si potrà osservare il nostro *iter* si è mosso in senso inverso rispetto al fenomenismo kantiano: Kant nella dialettica trascendentale mostra come la cosmologia razionale si scinda in una antinomia trascendentale sulla finitezza o infinitezza dell'universo e ritiene che tale dialettica cosmologica risulti da quella sorta di illusione trascendentale che considera *Anschauungsformen*, come modalità ontologiche valide per la cosa in sé e non invece come mere condizioni di possibilità aprioriche del mondo come fenomeno di esperienza: da qui nasce l'illusione della totalità fenomenica come grandezza finita o infinita mentre in realtà il *Weltbegriff* non è una totalità compiuta né finita né infinita, ma un ideale regolativo polarizzato a portare verso un'unità sistematica sempre più comprensiva la serie regressiva empirica dei fenomeni, indefinitamente aperta⁴. La antinomicità trascendentale è illusoria in quanto applica al fenomeno quel concetto di totalità assoluta che concerne il noumeno e non il fenomeno. Evidentemente una soluzione come quella kantiana è valida soltanto partendo da una dicotomia fenomeno-noumeno come piano del sensibile e dell'intelligibile, come ordini qualitativamente non omogenei, non consustanziali: l'uno empirico, l'altro metasensibile. Ma rifiutato il dualismo fenomeno-noumeno, kantianamente inteso, come dimostrato dagli epigoni, una tale soluzione cosmologica è inaccettabile. Se difatti la realtà-in-sé è di natura sensibile, benché non esaustivamente fenomenizzabile, ma omogenea qualitativamente al piano fenomenico, ad essa non potrà non competere l'applicazione del concetto di assoluta totalità spazio-temporale ed in tal caso la totalità cosmica non potrà essere un mero ideale regolativo, non costitutivo, un « come se » (*als ob*), ma, cosa sottilmente diversa, un ideale-limite normativo non conseguibile certamente a livello di sintesi unificatrice trascendentale, ma tuttavia limite reale obiettivo con un fondamento « *in re* »: tale totalità è reale anche se non oggetto di conoscenza possibile. Quindi inevitabilmente questa assoluta totalità spazio-temporale, come realtà in-sé, dovrà essere determinata come finita o infinita in atto, non potendo essere in se stessa indefinita, così come si presenta a livello di

⁴ E. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice Bari, 1971, pp. 412-417.

fenomeno, poiché in tal guisa sarebbe contraddittoriamente al tempo stesso compiuta (per la incondizionatezza esigita dal concetto di totalità) ed incompiuta per il suo carattere indefinitamente aperto: il che è palesemente assurdo. Inevitabilmente tale totalità assoluta dovrà essere determinata come finito od infinito in atto: se nessuna di queste condizioni logiche potesse valere si cadrebbe nuovamente nell'assurdo perché non sarebbe concepibile una soluzione razionale atta a soddisfare il requisito della assoluta compiutezza necessariamente esigita dal concetto di assoluta totalità spazio-temporale. La antinomia suddetta perciò — come dicevamo — porta inevitabilmente a due tipi antitetici di metafisica: ipotesi teistica, ipotesi panteistica. In ogni caso, a questo livello, si dimostra come un'analisi fenomenologica del cosmo, condotta al suo estremo radicalismo critico, non possa non essere portatrice di una istanza di assoluto che essa pone senza essere in grado di soddisfare ed aprendo così lo spazio per una riflessione metafisica. In realtà tutta la storia del pensiero filosofico, dal pensiero presocratico in poi, è permeata da questa istanza metafisica di assoluto, da questa ricerca dell'Essere, come fondamento primo, e schematicamente possiamo ritenere che in definitiva, esclude quelle concezioni di assoluto, del tutto fittizie, che la analisi fenomenologica può demistificare facilmente come surrettizie ipostasi metafisiche obiettivistiche o soggettivistiche (la sostanza spinoziana, l'io puro fichtiano, l'idea assoluta hegeliana, l'atto gentiliano ecc.) tutte le rimanenti sono sussumibili all'una o all'altra delle due ipotesi metafisiche summenzionate: così, ad es., l'iperuranio platonico delle idee archetipe ed il motore immobile aristotelico costituiscono la forma ancora abbozzata, in rapporto allo sviluppo successivo del pensiero filosofico, del concetto della divina intelligenza trascendente, creatrice ex-nihilo, mentre l'*arché* dei presocratici o la materia eterna del materialismo dialettico sono riconducibili al tentativo antitetico di porre il cosmo come assoluto immanente. Ciò dimostra come non possa esistere che una metafisica della trascendenza ed una metafisica della immanenza in senso panteistico o teistico, demistificate tutte le fallaci concezioni di assoluto sorte da surrettizie ipostatizzazioni metafisiche di finzioni speculative. Certamente pure l'idea di divina intelligenza creatrice costituisce sul piano logico una ipostasi, poiché la posizione di un dio trascendente è ammissibile soltanto sul presupposto del mio io pensante, ma chi volesse con ciò inferirne la illegittimità del problema metafisico della esistenza reale di Dio, asserendo che si tratta di una mera ipostasi concettuale, priva di riscontro oggettivo, non terrebbe conto che per sostenere ciò, deve essere dimostrata razionalmente ed apoditticamente come valida, e non meramente postulata, la tesi opposta della eternità della *hyle*-energia: giacché indubbiamente non è lecito inferire a priori che al

pensiero di Dio corrisponda tale ente metafisico reale, ma si può sostenere a priori che se sussiste un cominciamento assoluto (il che é a priori né infirmabile né suggellabile) un tale ente deve necessariamente esistere sul piano ontologico-metafisico, senza che tale considerazione venga inficiata dal fatto che tale ente costituisce una ipostasi sul piano logico-conoscitivo. Naturalmente vale anche la considerazione inversa: chi ritenesse che l'ipotesi cosmologica di una materia eterna, infinita in atto, costituisce la proiezione ed ipostasi nella materia degli attributi divini trascendenti della aseità, incondizionatezza, infinitezza in atto ecc. dovrebbe tenere conto del fatto che se non esistesse realmente un assoluto cominciamento cosmico, la *hyle*-energia fruirebbe realmente di tali qualificazioni, poiché costituirebbe l'assoluto incondizionato. Quindi, in un certo senso, tutte le concezioni dell'assoluto che sono state elaborate nel corso del pensiero filosofico sono sul piano logico-conoscitivo una ipostasi concettuale, ma ciò non significa che esse siano equivalenti e riducibili tutte a funzioni speculative entificate surrettiziamente, poiché in tal caso l'istanza razionale dell'assoluto sarebbe intrinsecamente assurda e quindi occorrerebbe porre l'assurdo come l'essenza costitutiva della realtà e della conoscenza: il non-essere come il vero essere, come la posizione sofistica di Gorgia la cui insostenibilità teoretica dimostra appunto per assurdo l'imprescindibilità della riflessione metafisica sull'assoluto quale che sia⁵. In realtà *aut-aut* non può essere tra l'assoluto e l'assurdo perché non vi é alternativa metafisica reale, appunto, tra l'assoluto e l'assurdo e a livello metafisico assurdo e non-assoluto si equivalgono. L'opzione metafisica esiste soltanto tra diverse concezioni metafisiche dell'assoluto che non può non essere imprescindibilmente posto a livello di pensiero e di realtà e, come abbiamo visto, rifiutate le surrettizie ipostatizzazioni speculative, rimangono solo due possibili concezioni metafisiche dell'assoluto: assoluta trascendenza (spirito) o assoluta immanenza (*hyle*-energia).

Soluzione del problema cosmologico-teologico

Così il problema cosmologico e quello teologico sono inscindibilmente connessi. Occorre vagliare perciò il problema teologico-metafisico per risolvere quello cosmologico e viceversa. Ma é possibile risolvere teoreticamente l'antico dilemma sulla trascendenza o occorre fermarsi ad un prudente agnosticismo teoretico? Innanzitutto sono state date storicamente soluzioni esaustive dopo il criticismo kantiano nell'una o nell'altra direzione? Noi

⁵ Gorgia, *Frammenti*, trad. di Claudio Moreschini, Torino 1961.

riteniamo di potere rispondere negativamente. Infatti da parte atea-materialistica, partendo dalla antropologia feuerbachiana colla dissoluzione del panlogismo hegeliano si è considerata la posizione della trascendenza come illusoria ipostasi teologico-religiosa e questa concezione ha come presupposto implicito la assoluta aseità del mondo naturale: difatti assai coerentemente la antropologia feuerbachiana trova il suo logico corollario, sotto il profilo dello svolgimento storico, nella metafisica engelsiana. In effetti, come osservavamo, soltanto sulla base del presupposto filosofico di una materia eterna cogli attributi di aseità ed incondizionatezza è possibile ritenere la ipotesi filosofica della trascendenza una illusoria ipostasi metafisica, priva di realtà obiettiva. Difatti è senza dubbio vero che sul piano logico, conoscitivo, psicologico, antropologico ecc. tale idea sia ipostatica, come pretende Feuerbah, ma ciò è insufficiente ad infirmarla a livello ontologico-metafisico se non si fonda filosoficamente l'assunto filosofico opposto secondo il quale il mondo naturale nella sua totalità d'essere è *l'Ens causa sui*: il che è da Feuerbach presupposto, come nei suoi epigoni, ma non teoreticamente fondato. Feuerbach, nel suo filosofare, ha avuto il merito di mostrare storicamente come ogni discorso metafisico-teologico non possa prescindere da una base antropologica originaria, ma ciò non comporta logicamente la risoluzione della teologia in antropologia se non partendo da determinati presupposti privi di evidenza apodittica: la aseità del mondo naturale è per lui un postulato di base ed in ciò sta il limite della ateoreticità della sua filosofia naturalistica che in realtà occulta una implicita opzione metafisica di base, priva di fondazione razionale. Dopodiché diviene un mero truismo ed al limite una tautologia il reputare l'idea di un ente metafisico come illusoria ipostasi: se non vi è altra realtà extramentale che quella empirico-sensibile della esperienza naturalistica, evidentemente un ente noumenico, sovrasensibile non potrà esistere che nel pensiero del soggetto conoscente che lo pone.

Senonché la ateoreticità di tale posizione non equivale ad una dimostrazione razionale della impossibilità metafisica della trascendenza e se si obiettasse che si reputa tale dimostrazione superflua perché il proprio orizzonte antropologico è per definizione antimetafisico o demetafisicizzante si può facilmente obiettare che tale posizione antropologica assolutizzata include una surrettizia implicita opzione metafisica di segno negativo che sta alla base di tale orizzonte, e che in definitiva è essa stessa né empiricamente né razionalmente fondata. Non riteniamo poi decisive argomentazioni di carattere storico-sociale, psicologico quali in Marx o Freud o di tipo postulatorio di carattere assiologico-morale (rivalità assiologica uomo-Dio) quali in Nietzsche o Sartre giacché proprio per la loro ateoreticità sono relativizzabili a determinate condizioni storiche, socioculturali, psicologiche, contingenti e quindi non assolutizzabili senza

contraddizione. Un cenno merita l'ateismo semantico del neopositivismo logico nella sua posizione radicalmente antimetafisica: è evidente che esso costituisce l'assolutizzazione dell'intelletto scientifico perdendo, nel suo dommatismo, la fondamentale distinzione speculativa tra *Verstand* e *Vernunft*, ma l'assolutizzazione della esperienza empirica, fondante il proprio orizzonte epistemologico, non può non eccedere questo stesso orizzonte al di fuori del quale non si pone significazione possibile: questo dimostra l'imprescindibilità della dimensione della « ragione », filosoficamente intesa, senza la quale è impossibile l'autenticazione dello stesso intelletto.

Appunto la ragione, filosoficamente intesa, costituisce un campo problematico che non sarà mai « occupato » dall'intelletto scientifico per cui la sua assolutizzazione non può non considerare tale campo come una dimensione ineffabile, « un sentimento della vita », privo di significanza teoretica, ma tale assolutizzazione è contraddittoria e non può fare a meno di riconoscere tale campo senza il quale tale posizione non sarebbe filosoficamente fondabile.

In ultima istanza l'ateismo moderno e contemporaneo è di tipo variamente postulatorio, in ciò sta il suo valore nei riguardi delle concezioni non speculative della trascendenza metafisica, ma proprio per la sua ateoreticità non perviene alla dimostrazione razionale della metafisica impossibilità della trascendenza. A chi obiettasse che l'onere della prova spetta innanzitutto al sostenitore dell'ipotesi teistica, si può facilmente replicare che indubbiamente per affermare l'esistenza e non la semplice possibilità logica occorre assumere tale onere, ma l'assenza di una dimostrazione apodittica, anche se accertata, non vale inversamente come demolizione critica di tale possibilità logica, perché ciò equivarrebbe a suggellare a priori l'ipotesi opposta di un'eternità cosmica infinita in atto, altrettanto indimostrabile a priori, che costituisce anch'essa un assunto metafisico. Evidentemente è illegittimo sostenere la validità di una tesi, dalla indimostrabilità della antitesi, se entrambi gli assunti sono a-priori indimostrabili, chè altrimenti diventa arbitraria l'assunzione di validità dell'uno o dell'altro assunto filosofico.

Ciò basta per sostenere che l'ipotesi teistica legata all'idea cosmologica di un cominciamento assoluto dell'universo è quanto meno razionalmente possibile, fruisce di un valore speculativo, non esistendo una prova apodittica della sua metafisica impossibilità intrinseca.

Vediamo ora se i sostenitori tradizionali della ipotesi teistica sono riusciti a portare tale possibilità razionale a livello di esistenza reale. Dopo la confutazione kantiana della prova cosmologica, teologica ed ontologica nella dialettica trascendentale, al di là di Kant, si è ripresa in forma ammodernata soprattutto la celebre argomentazione metafisica *ex contingenti-*

ria mundi, come prova della esistenza della trascendenza, quale principio esplicativo della contingenza metafisica del cosmo. Padre Copleston in un dibattito radiofonico con B. Russell così la esemplificò: ogni ente dello universo è contingente, l'universo non è che la totalità-serie di cause fenomeniche contingenti, tale serie anche se moltiplicata all'infinito permane sul piano della contingenza metafisica, *ergo* deve esistere una causa trascendente come fondamento metafisico necessario della contingenza cosmica che non può contenere in se stessa la proprio ragion sufficiente⁶. A questo tipo di argomentazione metafisica considerata *ab-intra* si può obiettare che essa riesce a dimostrare soltanto, al di là delle intenzioni, la necessità razionale che il contingente trovi il proprio fondamento assoluto, — il che costituisce una insopprimibile esigenza di pensiero — ma lascia impregiudicata la questione della natura trascendente o immanente di tale assoluto. Difatti è ben vero che ogni ente fenomenico esperibile è contingente e che una serie contingente non può trovare in se stessa la propria ragion sufficiente, ma tale fondamento assoluto sul piano metafisico può benissimo essere posto indifferentemente in una causa trascendente come pur nell'eternità della *hyle*/energia infinita in atto.

Difatti benché ogni ente sia contingente, si potrebbe asserire che il dato costante che si trasforma nelle forme contingenti che esperiamo, ma che permane appunto come dato assoluto, come invariante permanente, è tale *hyle*/energia infinita in atto. Che tale ipotesi sia vera, a-priori non è dimostrabile, ma non è neppure a-priori falsificabile, per cui l'argomentazione suddetta ci riporta di nuovo all'antinomia metafisica sulla natura trascendente o immanente dell'assoluto. In realtà tutti i tentativi post-kantiani in questo senso sono naufragati ed hanno evidenziato l'assenza di una dimostrazione rigorosamente apodittica, lasciando impregiudicata la questione metafisica originaria

Si può risolvere in altro modo tale antinomicità od occorre rassegnarsi ad un insuperabile scetticismo teoretico? In un certo senso occorre affermare che una dimostrazione assoluta, rigorosamente apodittica, in un senso o nell'altro non è mai stata prodotta: la storia del pensiero filosofico lo attesta abbastanza chiaramente, ed infatti a tale livello dialettico tale lotta si è risolta, al di là di ogni pretesa, in un pareggio teoretico. Così noi non ci avventureremo in una ennesima pretesa dimostrazione dialettica assolutamente apodittica, fondata su di un in-sé dommatico, ma in conformità con il moderno concetto di razionalità di tipo non assolutamente necessitante, ma fondata sull'attendibilità, ragionevolezza e controllabilità della propria ipotesi di lavoro, ci limiteremo

⁶ B. Russell, « *Perché non sono cristiano* », trad. di Tina Buratti Cantarelli, Milano, 1970, pp. 179-209.

ad enucleare dei « segni » attendibili che ci paiono inclinare verso la ipotesi della trascendenza extramondana verso la quale tende irresistibilmente la stessa dimensione critica fenomenologico-trascendentale basata sul cogito. Vedremo come la dimensione critica del *cogito* inclini verso la tesi trascendentistica anziché quella immanentistica per l'insolubile aporeticità nella quale questa si invischia.

Ammettiamo difatti che sussista un'eternità energetica, infinita in atto, poiché energia, spazio, tempo costituiscono *unum et idem*, tale *hyle/energia* deve dar luogo ad una serie cosmica di eventi spazio-temporali, infinita in atto nello spazio-tempo. Assumiamo il momento presente come il punto 0 di una successione che si attua *a parte post*: o come *a parte ante*. Evidentemente, come sappiamo, questa regressione indefinita, esiste soltanto dal punto di vista della nostra conoscenza umana, poiché trova il proprio fondamento nell'attività trascendentale di significazione dell'universo che lo costituisce come orizzonte fenomenologico indefinitamente aperto: facendo astrazione da tale attività la indefinitezza regressiva e dunque l'indefinito stesso non sussiste perché non costituisce una modalità ontologica in-sé e per-sé dell'universo, ma una nostra modalità soggettivo-intersoggettiva di esperirlo in quanto fenomeno. Nella realtà *a parte ante* è esistita soltanto la progressione fino al punto 0.

Così avremo un doppio schema di tale tipo:

- 1) Dal punto di vista della conoscenza (regressione)
a parte ante ←————— *a parte post*
 ecc. F E D C B A 0

- 2) Dal punto di vista dell'essere (progressione)
a parte ante —————→ *a parte post*
 G F E D C B A 0

Come si potrà osservare dal duplice schema, noi ci muoviamo nel primo ambito, in cui la freccia si muove da destra a sinistra per indicare la sintesi regressiva che esiste soltanto dal punto di vista della nostra conoscenza ed avremo così una « direzione » A B C D E F G H I L ecc. mentre sarà opposta nel secondo schema che esprime il punto di vista dell'essere: G F E D C B A. Evidentemente ad ogni sintesi regressiva del primo schema deve corrispondere una corrispondente sintesi progressiva nel secondo (ABC-CBA, ABCD-DCBA ecc.)

Incidentalmente occorre sottolineare che anche la progressione è pensabile come sintesi soltanto in virtù dell'attività sintetizzatrice della co-

scienza, ma non dipende da tale sintesi la direzione irreversibile di tale serie, il «senso» di tale serie «prima-dopo» che è per la coscienza ma non dalla coscienza. Poiché dunque è soltanto la progressione che esprime il punto di vista di essere, ogni regressione deve essere rovesciata nella «corrispondente» progressione. In realtà, partendo dal primo schema, noi possiamo spostare indefinitamente il limite della sintesi regressiva, come indica la freccia, ed evidentemente avremo nel secondo schema una corrispondente progressione anch'essa parziale, anch'essa spostata indefinitamente, una progressione nella serie non una progressione della serie nella sua interezza, perché si parte sempre da un elemento contenuto nella serie: perciò siamo sempre confinati nell'orizzonte trascendentale di significazione dell'universo, nell'ambito della serie conoscitiva indefinita che permane tale per quanto la si prolunghi indefinitamente.

Senonché poiché per ipotesi si è posta una serie infinita in atto come totalità e poiché è solo la progressione che ha reso possibile la serie, è solo la progressione che esprime il senso, la direzione irreversibile della serie, è evidente che se si è pervenuti a tale momento presente (assumendo come valida tale ipotesi) la intera serie dovrà essere suscettibile di progressione, difatti limitarsi a sintesi progressive parziali, spostando indefinitamente il limite non significa mai spiegare l'intera serie, poiché tali sintesi parziali in definitiva in quanto parziali rimangono sempre relative al piano di conoscenza umana e non spiegano la possibilità dell'intera serie nella sua totalità.

In realtà è l'intera serie che deve essere sottoponibile a progressione, poiché questa è la condizione logica imprescindibile della esistenza della serie stessa. *Ma una tale progressione estesa alla intera serie nella sua totalità, non può mai essere sussistita perché in realtà non ha mai avuto punto di partenza in nessun momento della serie ed è intrinsecamente impossibile che la intera serie sia tutta organizzabile progressivamente.* La serie proprio perché serie sensibile, fenomenica, temporale e non di tipo matematico astratto ma concreto non può essere che la classe-somma degli eventi spazio-temporali che la costituiscono, nella direzione della irreversibilità temporale che comporterebbe un'infinita successione prima-dopo: per cui la progressione dovrebbe essere necessariamente esigita dalla sua natura fenomenica, sensibile e temporale, ma tale serie non è organizzabile progressivamente nella sua interezza in tutti i suoi elementi. Non bisogna ritenere che si tratti soltanto di un limite della nostra immaginazione empirica impossibilitata a concepire l'infinito in atto, si tratta di una intrinseca impossibilità per l'infinito in atto di essere sottoposto ad una infinita successione temporale che sia eccedente il piano della mera infinitezza potenziale o indefinitezza alla quale soltanto la regola irreversibile della successione temporale è applica-

bile. Di ciò possiamo facilmente renderci conto se, assumendo il presente come punto 0 concepiamo la successione temporale *a parte post* come infinito potenziale, indefinitamente aperto: è evidente che una tale successione temporale « prima-dopo » nel segno della irreversibilità non potrà mai pervenire ad un'infinità in atto, ma tale impossibilità intrinseca non dipende da un limite congenito della nostra immaginazione empirica, ma dal fatto che ci troviamo di fronte ad un'impossibilità intrinseca per l'infinito in atto di esprimersi in termini di successione temporale fenomenica. Ed è indifferente, sotto questo punto di vista, assumere un qualunque punto della serie temporale, passato, presente futuro per costruire la possibilità di una infinitudine in atto di natura fenomenico-sensibile di carattere temporale, proprio perché infinitezza in atto e temporalità si escludono reciprocamente: evidentemente una infinitezza in atto, prescindendo ovviamente dalle pure costruzioni logico-matematiche di insiemi (es. definizione di numero come classe che non può essere data da una mera sommatoria di elementi che la costituiscono), non può essere appartenente al mondo in generale sottoposto al principio di irreversibilità temporale. Un infinito in atto non è concepibile a livello metafisico se non come atemporalità, aspazialità e quindi come assenza di condizioni fenomeniche: semplicità metafisica pura. Mentre la indefinitezza o infinitezza potenziale non è applicabile che ad una serie fenomenica di eventi spazio-temporali proprio perché trova il proprio fondamento nella attività trascendentale di significazione dell'universo come campo potenziale umano indefinitamente aperto che trova nella esperienza irreversibile del tempo il proprio piano di applicazione e limitatamente ad esso. Comunque ritornando alla nostra argomentazione, poiché l'idea di una serie infinita in atto spazio-temporale, si rivela insostenibile, non essendo organizzabile progressivamente nella sua totalità è evidente che solo l'ipotesi cosmologica di un cominciamento assoluto può organizzare la assoluta totalità spazio-temporale, poiché solo una serie fenomenica finita è organizzabile progressivamente oltre che regressivamente: il che non contraddice, come dicevamo, l'apertura indefinita della ricerca umana nel cosmo, limitata al campo fenomenico, poiché il cominciamento assoluto è inattuabile in quanto concernente una realtà noumenale non oggetto di esperienza sensibile possibile: l'atto metafisico intemporale di creazione teologica *ex nihilo* fondato sulla natura semplicissima di una causa trascendente, appunto Dio quale *ens realissimum* dell'ipotesi teistica, la cui perfezione ontologica è evidentemente esigita dalla stessa natura di causa trascendente.

Esistono altri « segni » che rinviano ad un'assoluta trascendenza metafisica ai quali rimanda una analisi fenomenologica del cosmo. Si

pensi alla teleologia cosmica nel passaggio dall'inorganico all'organico, dal vivente fino all'uomo tale passaggio comporta da un lato un salto qualitativo per cui l'ordine superiore non é meccanicamente derivabile da quello inferiore (poiché l'essere, l'eccedenza ontologica non può scaturire *ex-nihilo*) e dall'altro evidentemente l'idea di una causalità teleologica presuppone una attività noetica, intelligente operante secondo fini. Evidentemente poiché tale evoluzione qualitativa ha avuto un cominciamento nel tempo, l'attività intelligente operante teologicamente, deve preesistere al proprio prodotto fenomenico: 1) o tale attività intelligente preesiste *ab-aeterno* come realtà immanente al cosmo infinito spazio-temporalmente oppure 2) é attribuibile ad una causa trascendente extramondana come divina intelligenza. Nella prima ipotesi speculativa, si dovrebbe supporre una sorta di inattività e stasi metafisica di tale spiritualità inconscia *ab-aeterno*, alla quale dovrebbe seguire irrazionalmente in un certo punto del tempo senza alcuna giustificazione razionale una gerarchia teologica. Inoltre se tale *hyle*/energia fosse realmente la vita infinita in atto, non si vede la necessità di un passaggio evolutivo che presuppone una virtualità da attualizzare in contraddizione con l'assolutezza e compiutezza propria che competono all'aseità di un principio metafisico assolutamente incondizionato già attuato *ab-aeterno*. Evidentemente tali obiezioni non sussistono per l'ipotesi teistica di una mente trascendente fondamento di tale teleologia immanente al cosmo, ma non del cosmo quale sua produzione propria. Così l'attività teleologica del processo evolutivo, immanente al divenire cosmico può considerarsi come la intrinseca intelligibilità della realtà in sé, la continua attività creatrice dell'universo che noi non esperiamo in se stessa, ma solo nel suo aspetto fenomenico che é appunto il disporsi teleologico dall'inorganico al vivente fino all'uomo. Infatti a livello fenomenologico nel campo delle scienze naturali, si può puramente constatare la mera fatticità empirica nella quale si attua tale teleologia cosmica, ma tale descrizione fenomenologica non é in grado di giustificare il come e il perché, la modalità e la giustificazione razionale di tale salto qualitativo nel processo evolutivo, nel quale si rivela il momento di libertà dell'attività creatrice dotata di intelligente finalità attribuibile alla realtà in sé fenomenologica stessa del processo evolutivo che rinvia ad una problematica metafisica che la oltrepassa. Questa attività creatrice noumenica é l'immanenza divina nel cosmo della assoluta trascendenza, come creazione continua, motore del continuo autoperfezionamento cosmico che da stadio inferiore a stadio superiore perviene all'uomo come soggetto culminante del processo cosmico, soggetto nel quale proprio per l'immanenza divina — non risolvendosi tuttavia in esso — si crea la tensione verso la trascendenza come assoluto metafisico in una dialettica circolarità che vede

l'assoluto trascendente-immanente come l'*alfa* e l'*omega*. Il panteismo non é che la assolutizzazione di quella manifestazione parziale del divino che é il suo aspetto immanente: vede la luce, surrettiziamente identificandola col centro luminoso, considera come il Vero un mero adombramento del vero che si manifesta a livello di intelligenza naturale.

Questa concezione dell'assoluto metafisico come trascendenza-immanenza, dialettica circolarità, elimina l'equivoco di un assoluto panteismo come le aporie derivanti da un cattivo rapporto tra immanenza e trascendenza intesa come mera separatezza metafisica (si pensi ad es. ad ogni concezione teistica che formalizzata esaustivamente negli schemi dottrinari dell'intellettualismo greco finisce per non sapere mediare adeguatamente trascendenza ed immanenza)⁷.

Ermeneutica fenomenologico-esistenziale dell'argomento ontologico.

Infine vi é una ultima argomentazione possibile, desumibile dal vecchio argomento ontologico anselmiano-cartesiano che, al di là della sua confutazione teorica sul piano logico-dialettico, può essere riletto in chiave moderna, secondo una ottica fenomenologico-esistenziale. Indubbiamente sul piano logico-dialettico vale la confutazione tomistica che vi vede una illecita inferenza dal pensare all'essere, come pure la confutazione kantiana per la quale l'esistenza non é un predicato. Senonché se spogliamo la argomentazione metafisica a priori dai suoi virtuosismi dialettici essa non vuole altro significare su di un piano ontologico-esistenziale che la tensione, la ricerca problematica o istanza metafisica di un Assoluto, comporta la esistenza reale di un Assoluto metafisico: il bisogno di Dio ne implica la esistenza necessaria.

A prima vista una tale tesi pare opinabile, come si può inferire da una mera istanza problematica l'esistenza di una correlazione intenzionale obiettiva? Küng ad es. in *Dio esiste?* si avvale di tale istanza in modo dialettico per sostenere che a priori non si può inferire né la esistenza né la non esistenza di tale ente⁸. Perché così come non consegue logicamente che tale ente metafisico debba esistere perché ne avverto la istanza immanente, così inversamente non consegue che debba non esistere in quanto la mia istanza ne sarebbe soddisfatta. A noi interessa soltanto vagliare la posizione del teologo nei riguardi di tale istanza

⁷ Hans Küng, *Dio esiste?*, Milano, 1979, pp. 214-216.

⁸ *Ibidem*, pp. 633-634.

problematica. Come dobbiamo giudicarla? Se giudichiamo tale posizione dal punto di vista della riflessione analitica intellettuale (o intelletto) che si fonda sulla distinzione soggetto-oggetto pensare-essere bisogno-realtà, è evidente che non è legittimo inferire da un mero concetto, da una istanza soggettiva l'esistenza effettiva di un correlato obiettivo, proprio perché l'intelletto per così dire fraziona la totalità del reale in due ordini eterogenei onde ciò che è pensabile non è necessariamente esistente. Ma se ci poniamo dal punto di vista della ragione speculativa che come istanza sovraordinata all'intelletto considera la totalità dell'essere come tale nelle sue strutture ontologiche esistenziali, è possibile che una struttura ontologica essenziale dell'essere-in-quanto-essere quale l'istanza metafisica di assoluto, possa in quanto istanza costitutiva, strutturale non avere un fondamento « *in re* », essere priva di un riscontro oggettivo? Evidentemente no, perché in tal caso l'esistenza stessa di tale istanza metafisica costituirebbe un assurdo e l'assurdo, il non-essere costituirebbe la struttura costitutiva dell'ente. A tale livello, evidentemente non si tratta soltanto di un mero concetto dell'intelletto, perché è l'ente stesso a livello ontologico prima ancora che a livello di pensiero che incarna tale struttura essenziale, struttura di essere e di pensiero, reale e razionale, logica e metafisica. Perciò si tratta di vagliare se tale istanza di assoluto è realmente una struttura ontologico-costitutiva dell'ente o meno. Da un lato abbiamo visto a livello noetico che la mente umana non può prescindere dall'idea di assoluto, e ciò dimostra la sua intrinsecità costitutiva della ragione in generale. A livello fenomenologico-esistenziale poi ogni oggetto intenzionale in senso lato di intelligenza e di volontà, di conoscenza e di amore per la sua relatività non soddisfa la istanza di assoluto, di un bene pienamente appagante, di una felicità esaustivamente perfetta. Qualunque arricchimento ontologico dell'ente in un orizzonte infinitamente aperto di autotrascendenza non appaga la istanza di un Bene assoluto. Se tale istanza non fosse costitutiva, la attività intenzionale della realtà umana dovrebbe trovare la sua piena soddisfazione psicologico-ontologica nella sfera di immanenza, poiché troverebbe in essa il compimento teleologico della sua natura, a cui sarebbe destinata. Viceversa tale « inquietudine ontologica » connessa alla potenzialità dinamica di autorealizzazione infinitamente aperta ad una continua autotrascendenza rivela la propria destinazione al sovrasensibile alla autotrascendenza verticale che sola può rendere intelligibile quella orizzontale. Nel *De Profundis* O. Wilde scrive che coloro che ambiscono soltanto ad autorealizzarsi non sanno mai dove stanno andando, è la forma laica riecheggiante l'antico detto agostiniano: è appunto questa inquietudine ontologico-esistenziale, questa sete di Assoluto che artisti, scienziati, filosofi ed in modo più o meno oscuro o consapevole ogni uomo in generale autoesperisce l'attestazione più eviden-

te di come l'essere umano sia costitutivamente essere-per-la-felicità, polarizzato verso il sommo Bene. Ora indubbiamente il livello fenomenologico-esistenziale non può offrircene la evidenza intuitiva, ma mostrando da un lato la intrinsecità costitutiva della istanza di tale Assoluto, di tale Sommo Bene, e dall'altro come non possa essere soddisfatta nel proprio orizzonte esistenziale, apre lo spazio per una riflessione metafisica che ad un superiore livello risolva la altrimenti insolubile antinomicità fenomenologica che circoscritta a se stessa porterebbe all'assurdo. L'ontologia sartriana, da questo punto di vista, proprio in quanto pone la realtà dell'assurdo, cioè l'essere del non essere, è una dimostrazione per assurdo della validità di tale soluzione metafisica. Così come ad es. nella situazione di estrema negatività del disperato angosciato per la inafferrabilità del senso dell'essere che non sa scorgere ma verso il quale tende incoercibilmente, allorché questo o quel fallimento esistenziale in modo più o meno consapevole assume il valore di cifra di una metafisica impossibilità di autorealizzazione piena, intrinsecamente impossibile al di fuori dell'Assoluto che non sa attingere, possiamo leggere appunto la irrinunciabilità a tale vocazione, a tale dimensione. Da questo punto di vista il suicidio « metafisico » (come quello di Michelstaedter) rimane la forma più paradossale, ma anche più coerente nella sua paradossalità, di questa presenza-assenza dell'Assoluto che il disperato non sa attingere.

Il nichilismo teorico ed esistenziale è la attestazione più evidente della impossibilità di prescindere da tale vocazione all'Assoluto, proprio in quanto soluzione più consequenziale al mancato attingimento di tale Assoluto, legata ad una insolubile antinomicità esistenziale che pone nell'annientamento una situazione desiderabile in rapporto a quel continuo « vivere la morte » della propria disperazione esistenziale.

Così in conclusione abbiamo mostrato come una analisi fenomenologico-esistenziale, condotta ad un estremo radicalismo, porti ad una antinomicità interna che solo una problematica di ordine metafisico può soddisfare: nell'Assoluto metafisico della trascendenza riteniamo che tale problematicità trovi la propria soluzione pienamente appagante.