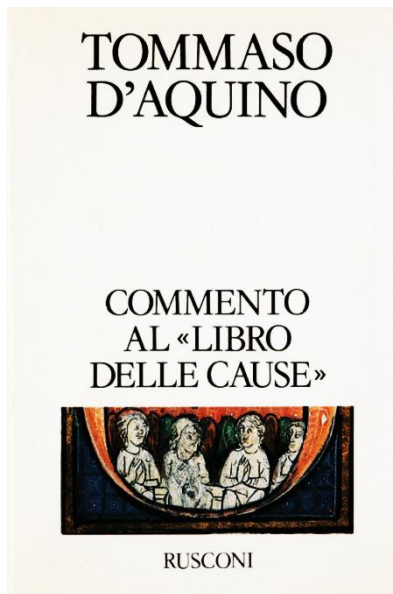




Tommaso D'Aquino
Commento al «Libro delle cause»

Rusconi, Milano 1986

Pag. 480

4 febbraio 2026

Mercoledì scorso, leggendo il *De ente et essentia*, abbiamo letto due o tre righe che sono forse le uniche che ci dicono qualcosa di interessante. Le righe sono queste, le rileggiamo. *E poiché tutto ciò che è mediante un altro viene ricondotto a ciò che è di per sé, come alla causa prima, è necessario che vi sia una realtà che sia causa dell'essere per tutte le cose, per il fatto che essa stessa è soltanto essere.* Ecco, lui dice che è *necessario che vi sia una realtà che sia causa dell'essere*. Il testo latino non dice così. Il traduttore ha tradotto realtà ciò che nel testo latino è causa prima. Però, è il traduttore, che è contemporaneo, a introdurre questa parola, perché il termine realtà a quel tempo non esisteva. L'ha inventato Duns Scoto, che è coevo di Tommaso, ma in quegli anni non esisteva ancora, e non esisteva soprattutto prima. Infatti, negli antichi non c'è il concetto di realtà. I presocratici usavano altri termini come *alétheia*, come *archè*, come *ousia*, che non hanno nulla a che fare con la realtà. La realtà è stata inventata dopo. È stata inventata dopo per indicare qualche cosa a cui prima, in effetti, non si pensava, perché la realtà, così come è intesa comunemente, potremmo dire, formuliamo una definizione, come la totalità degli enti di per sé stessi essenti, cioè, tutti gli enti che sono per sé. Ecco il problema delle cause: c'è qualche cosa che è per sé essente. In effetti, la realtà è l'essere, per Tommaso. Ora, lui si chiede: questo essere da dove viene? Certo, si innesca un processo infinito, che lui arresta nella realtà, nel come stanno veramente le cose. Dunque, la realtà come limite dell'essere, come ciò che fa essere l'essere quello che è. Questo ha portato a una riflessione, da Tommaso in poi, non più sul linguaggio. Dicevamo forse l'altra volta che prima, diciamo nell'Alto Medioevo, nell'Agostinismo, si era avvertito il problema del linguaggio: il linguaggio è inaffidabile, non possiamo affidarci al linguaggio perché le parole dicono tutto e il contrario di tutto. Quindi, c'è un Dio che garantisce che la parola dica la cosa che è. Con l'anno Mille, più o meno, con l'avvento dei dialettici, per via di Aristotele, che si stava incominciando a leggere, si è posta una questione, cioè, l'idea che l'argomentare potesse fornire una base intellettuale alla religione. Non tanto come ha fatto Anselmo, e cioè dimostrare l'esistenza di Dio, quanto il fatto che, attraverso l'argomentazione, fosse possibile giustificare le cose della religione, gli atti di fede, ecc. Adesso leggiamo poche pagine di un Domenicano contemporaneo, proprio sulla materia e la forma. Ma, dicevo, si è posta l'idea sempre più precisa che occorresse fornire argomentazioni a ciò che comunemente si accettava per fede. Non che non

ci sia più la fede, la fede è la base di tutto, certo, però questa fede viene argomentata. Da qui l'attenzione del tomismo all'argomentazione, e soprattutto da parte dei domenicani, che sono diventati nel frattempo abili argomentatori, cosa che li ha resi particolarmente arroganti e pericolosi. I Domenicani erano la colonna portante dell'Inquisizione, gli inquisitori erano quasi tutti Domenicani; va tenuto anche presente il fatto che i due autori del *Malleus Maleficarum*, Institor e Spränger erano Domenicani. Per questo qualcuno fece una sorta di gioco con "Domenicani" e li chiamò Domini canes, cioè i cani da guardia di Dio, quelli che difendono, argomentando, la dottrina. Per questo sono diventati brevissimi argomentatori; infatti, erano predicatori. Come dicevamo l'altra volta, tutti quanti hanno dietro il nome la sigla OP, Ordo Praedicatorum. Ma la cosa che a noi interessa è che si è incominciato in questo modo a porre la questione della realtà, che, come dicevamo, non esisteva prima, come un qualche cosa che fa da riferimento e da garanzia all'argomentazione, L'argomentazione esiste da sempre ed è stata anche molto ben formulata da Aristotele, ma non solo, da moltissimi altri, ma queste argomentazioni rimanevano in ambito prevalentemente retorico. Soltanto Platone, non a caso, ha avuto l'idea che attraverso la dialettica fosse possibile sapere che cos'è veramente lente. Il problema è che possiamo sapere che cos'è l'ente attraverso la dialettica, quindi, c'è una mediazione, e quindi non conosciamo l'ente così com'è, conosciamo ciò che la dialettica dice dell'ente, che non è l'ente. Invece, da Tommaso in poi si è immaginato che questa realtà, che, come dicevo, è stato Duns Scoto a introdurre il termine latino "realitas", non esisteva prima. Viene da res, naturalmente. Come dicevo, i greci non avevano questo termine; quello che forse si avvicinava un po' era *πρᾶγμα*, la cosa. Ora, il richiamo a una realtà, cioè a un qualche cosa che dice come stanno realmente le cose, che dice in fondo l'essere delle cose, è ciò che ha consentito, almeno in parte, la nascita della scienza, perché occorre che le cose stessero in un certo modo per poterle considerare attentamente, e che queste cose fossero effettivamente proprio così. Come lo sappiamo? Il sistema è sempre lo stesso: l'analogia. Ecco perché, come già avevamo visto, l'analogia ha cominciato ad essere quasi una sorta di virtù teologale, in un certo senso. Infatti, qui Barzaghi dice questo, che ho trovato di qualche interesse. *Abbiamo detto in esordio che materia e forma sono i due principi costitutivi dell'ente sensibile. Ciò equivale a dire che essi sono i principi strutturanti la sostanza corporea. In termini speculativi si deve dire che materia e forma rappresentano le condizioni di intelligibilità e dunque di incontraddittorietà metafisica dell'ente empiricamente rilevabile. Quindi, incontraddittorietà in termini speculativi.* Ma chi garantisce questa incontraddittorietà? E adesso arriviamo alla questione. *Le condizioni estrinseche dell'ente diveniente sono: la presenza di un agente attuante, perché ciò che è in potenza non può darsi autonomamente l'atto del quale è privo; l'intenzione finalizzata dell'agente come determinazione della sua inclinazione ad attuare qualcosa...* Come dire: c'è sempre una causa. *Ora, ciò che è in potenza nell'ordine stesso dell'essenza, come è evidente nel mondo sensibile, si dice materia o causa materiale, la quale ha come suo accidente proprio la privazione ed è ciò da cui procede il moto generativo.* Il carattere proprio dell'accidente, dice, è la privazione, cioè, priva qualcosa di qualche cos'altro, perché se un accidente capita vuole dire che ciò a cui è capitato l'accidente si è modificato, quindi si è privato del suo stato precedente. *La materia che funge da sostrato nelle trasformazioni sostanziali, cioè nella generazione e nella corruzione delle entità sensibili, si dice materia prima, essa è pura potenzialità. Ciò che nello stesso ordine conferisce l'atto o l'essere alla materia si dice forma, la quale è appunto il principio attuante.* Tutto questo per dire che si accorge che materia e forma non possono essere presi uno per uno; materia e forma sono naturalmente inseparabili. *Nell'ordine gnoseologico, se si considera la conoscenza dal punto di vista psicologico, la specie intellegibile è sia principio dell'atto conoscitivo come suo elemento informativo, sia termine dello stesso come concetto nel quale si conosce la realtà.* Ecco che arriva la realtà: *il concetto nel quale si conosce la realtà.* Incomincia, ma è già cominciato con Tommaso, questo è un domenicano, a indicare la realtà come ciò che è conoscibile, ciò che è assolutamente conoscibile. L'analogia. *Nella filosofia realista, tomista, l'attenzione al reale in tutte le sue singole e dettagliate*

espressioni si manifesta con la dottrina dell'analogia. L'analogia è diventata una dottrina. Per essa non soltanto è possibile salvaguardare la molteplicità e ricchezza dei contenuti senza riduzionistiche semplificazioni, ma è anche possibile estendere la conoscenza in riferimento a contenuti assai diversi tra loro, per quella legge di proporzione e di proporzionalità che anima la struttura dell'essere. Cioè, l'essere è animato dall'analogia. L'analogia si presenta come il riflesso logico dell'ordine ontologico. La molteplicità organizzata secondo partecipazione gerarchica e causalità sul piano metafisico viene espressa logicamente come concetti che si predicano analogicamente, cioè, per contenuti relativamente somiglianti. La somiglianza è diventata la base di tutto. Infatti, il concetto analogo indica simultaneamente, anche se inconfuso, più cose diverse coordinate in un certo modo fra loro. A livello metafisico, l'analogia si configura nei suoi due aspetti di proporzione e di proporzionalità, rispettivamente come una qualsiasi relazione di una cosa a un'altra, senza considerare l'entità dell'eccedenza e imperfezione dell'una rispetto all'altra, o come una qualsiasi relazione o somiglianza tra due o più proporzioni convergenti in uno stesso ordine. L'idea che convergano sempre nell'uno, questa non si toglie mai. Da qui la necessità dell'argomentare, perché la ricerca delle cause è un'argomentazione: questo viene da quest'altro per questo motivo, quindi si argomenta. Ecco perché la necessità di imparare ad argomentare. Dalla ragione e proporzione matematica si passa alla proporzione e proporzionalità metafisica. Oltrepassando il genere della pura quantità predicamentale, che dice ordine delle parti nel tutto e del principio della eguaglianza e ineguaglianza secondo una misura determinata, si giunge alla nozione di pura relazione d'ordine, che non implica una misura determinata e precisa di rapporto. Per esempio, si passa dalla ragione del doppio per il quale 6 si rapporta al 3 oppure dalla proporzione per la quale 4 sta a 2 come 10 sta a 5, e si arriva alla proporzione tutta metafisica tra la sostanza e l'accidente come enti, oppure tra il creatore e la creatura secondo la dipendenza dell'effetto dalla causa, sorpassando ogni limitazione di misura giacché Dio sta a ciò che gli compete per natura come la creatura... Quindi, si passa, dice, secondo la dipendenza dell'effetto dalla causa. Qui viene sancita questa necessità di passaggio dalla causa all'effetto, che non viene mai messa in discussione, sennò crolla tutta l'analogia. È ciò di cui si era accorto Aristotele. La struttura ontologica fondamentale sulla quale si innesta la possibilità della concettualizzazione analogica è dunque l'ordine, secondo i tipici rapporti di dipendenza dell'effetto dalla causa, dalla materia, dalla forma, dalla potenza all'atto. Qui compie un'operazione interessante, perché è come se stabilisse la necessità del rapporto tra la causa e l'effetto, facendo questo riferimento, come fanno sempre argomentativamente: lui dice che c'è la stessa necessità tra causa e effetto che c'è tra materia e forma, potenza e atto, dimenticando che, per esempio in Aristotele, che lui cita spesso, tra potenza e atto non c'è una processione, come avrebbe voluto Plotino, ma c'è la simultaneità. Tra la causa e l'effetto non c'è questa simultaneità e rapportarli alla materia, alla forma, alla potenza, all'atto, è un'operazione assolutamente arbitraria. La causa e l'effetto non comporta una simultaneità: la causa è ciò che mette in moto qualche cosa e l'effetto è il qualche cosa che si è mosso. Ma ciò che interessa a Tommaso e a tutti i tomisti in generale è che ci sia la necessità di questa relazione tra la causa e l'effetto. Solo così salvano l'analogia e salvando l'analogia salvano il concetto di realtà, perché da dove viene fuori il concetto di realtà? Dalla dottrina dell'analogia: se questo somiglia a quest'altro, allora, se questo è, allora sarà anche quest'altro. L'analogia è un modo totalmente arbitrario di pensare le cose, ma fornisce qualcosa di abbastanza solido per il pensiero. Certo, noi pensiamo sempre per analogia, per somiglianza, è indubbio, non abbiamo altri sistemi: questo somiglia a quell'altro, se uno ha delle proprietà, le avrà anche quell'altro. Il fatto è che, ponendo l'analogia come dottrina, si pone la somiglianza come un criterio veritativo, che non ha, perché è vero che somigliano, ma potrebbero anche non somigliare. Cioè, fornisce quel criterio veritativo che lo stesso Elliot Mendelson mise in discussione. Lui doveva dimostrare che tanto la deduzione quanto l'induzione sono teoremi, cioè, sono dimostrati, perché se non hanno una dimostrazione queste due inferenze non sono utilizzabili dalla logica in quanto non garantiscono niente, e, allora, bisogna dimostrare che è così. E lì ha

trovato dei problemi, naturalmente. L'induzione è un processo all'infinito perché aggiunge cose. Quante ne aggiungiamo? Quelle che ci consentono di stabilire la realtà, cioè ci fermiamo quando siamo di fronte alla realtà delle cose. Il problema è che questa realtà delle cose noi l'abbiamo tratta dall'analogia e, quindi, è come se fosse l'analogia a dovere mettere un limite all'analogia. Di questo Tommaso non si preoccupa, naturalmente. Però, questa operazione, dicevo prima, è importante, la creazione della realtà, perché dice come sia possibile giungere alla verità attraverso l'argomentazione - l'analogia è un'argomentazione -, e cioè come l'argomentazione dia la possibilità, non di dimostrare propriamente Dio, questo non lo dicono, un po' come voleva fare Anselmo, ma di sostenere tutta la dottrina cristiana, sostenerla argomentativamente contro chiunque si opponesse. E questo, come dicevo, ha fatto sì che diventassero bravi argomentatori, ma bravi argomentatori nel senso che anche le argomentazioni dei tomisti hanno sempre come riferimento la realtà. La realtà è il riferimento ultimo, esattamente come dice qui. La realtà è ciò che costituisce il limite all'essere per cui fa diventare l'essere quello che è. Lo limita, risolvendo così il problema del linguaggio. È come se mettessi un limite al significato, per cui questa cosa significa... Mi sono guardato, proprio perché volevo sapere chi fosse questo Barzaghi, dominicano teologo, anche lui O.P., Ordo Praedicatorum, una sua conferenza, proprio sulla dialettica. Lì il riferimento alla realtà è, come dire, surrettiziamente imposto, nel senso che è come se chiedesse continuamente al pubblico che le cose stanno così, perché la realtà è così. Il paradosso non può esserci, se c'è un paradosso si butta via tutto. Perché? Naturalmente, questa idea sorge dal fatto che il paradosso scompiglia l'analogia. Eppure, il linguaggio è continuamente un paradosso. Quel paradosso che, per esempio Escher, ha messo sotto forma artistica. Il paradosso dice che una cosa è quella che è in quanto non è quella che è. Come dire, opponendosi al terzo escluso: non posso affermare la stessa cosa negandola nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo. Ma facciamo un esempio semplice. Avete presente quella figura antica, stilizzata, dove c'è un vaso, i cui contorni esterni disegnano due facce che si guardano. Ecco, questa potrebbe essere, come dire, una rappresentazione semplice, schematica, della simultaneità e anche della coappartenenza, perché io non posso togliere in quella figura le due facce, se tolgo le due facce tolgo anche il vaso, se tolgo il vaso scompaiono le due facce. Come dire che questa è una situazione paradossale: quel vaso è un vaso a condizione di non esserlo, cioè a condizione di essere le due facce. Ho visto che Barzaghi ha avuto dei confronti con Severino, soprattutto sulla questione dell'Eterno, e le obiezioni che lui fa a Severino valgono solo fino a un certo punto. D'altra parte a Severino stesso si possono fare obiezioni devastanti, perché quando parla di qualcosa che in quanto assoluto è irrelato, allora se è irrelato non è in relazione neppure con se stesso e, soprattutto, non è in relazione con ciò che lo determina. È un problema antico che risale a Platone: se all'ente tolgo tutte le determinazioni, se al vaso tolgo le due facce, è la stessa cosa. E, quindi, tutto il tomismo deve fare continuamente riferimento alla realtà, una realtà, come dice qui, contraddittoria. La realtà è, per loro, contraddittoria. Hanno il terrore della contraddizione e, infatti, la usano come arma contro gli altri continuamente. Ma la contraddizione è costitutiva dell'atto di parola: se dico, dico necessariamente qualcosa, λέγειν τί, è questo qualcosa che fa esistere il λέγειν, e viceversa. Quando Severino nel Ritorno a Parmenide parla dell'essere che esclude radicalmente il non essere: ma come fa a escludere il non essere? L'essere, se io lo pongo, ponendolo lo determino; basta dirlo ed è già determinato. Ma questa determinazione, per cui dico che l'essere è quello che è, non è propriamente l'essere, è una determinazione dell'essere. Essendo una determinazione dell'essere, quindi non essendo l'essere, è non essere; quindi, l'essere è non essere. Ma questo è il funzionamento del linguaggio, non è una magia.

Intervento: Sarebbe come dire che l'uno è i molti.

Esattamente. *ἐν πάντα εἶναι*. Ci voleva Heidegger per accorgersi della traduzione ideologica di Diels: l'uno non è il tutto, l'intero; l'uno è i molti. Il vaso è le due facce, le due facce sono il vaso, non è che si aggiungono, lo sono. Così come l'essere è non essere necessariamente, perché se pongo

l'essere ponendolo già lo determino, e se lo determino, lo determino con delle determinazioni che non sono l'essere. Posso dire che queste determinazioni partecipano dell'essere, ma si sposta solo la questione, e allora a quel punto siamo da capo, ogni determinazione è ma è in quanto non è. Perché Tommaso è così interessato al Libro delle cause di Proclo? Che avevano attribuito ad Aristotele, gli avevano attribuito tutto e il contrario di tutto. Perché è così importante questo discorso sulle cause? Perché occorre che queste cause si fermino, trovino un limite: la realtà come causa prima. Infatti, Abelardo Lobato traduce causa prima con realtà. Che è interessante, non come traduzione, che sarebbe scorretta, ma è un po' come la questione di Diels con il frammento di Eraclito. Lui ha tradotto come in effetti va inteso per il tomista: la causa prima è la realtà, è ciò che pone un limite all'essere, cioè pone un limite alle cause. Trovando questo marchingegno, ponendo la realtà come il limite alle cause, che altrimenti andrebbero all'infinito, si sono poste le condizioni per potere affermare come stanno veramente le cose. Cioè, noi non possiamo arrivare alla causa ultima perché è Dio, ma questa causa ultima è quella da cui poi discendono tutte le cause. Questo è Plotino, l'Uno, Intelletto, Anima e tutto il resto. Ma ci vuole questa processione. In effetti, il modo in cui Barzaghi parla dell'implicazione ne parla esattamente come della processione in Plotino. Questa cosa procede necessariamente: dall'Uno procede l'Intelletto, dall'Intelletto procede l'Anima e dall'Anima tutto il resto. Cioè, è una processione, solo così si può intendere l'implicazione come una relazione necessaria tra causa ed effetto, attraverso la dottrina dell'analogia, che, abbiamo visto, è diventata dottrina, non è una figura argomentativa, ma una dottrina.

Intervento: Tra causa e effetto ci deve essere un rapporto necessario, ma questa necessità deve essere in qualche modo garantita.

Certo. Dalla somiglianza, cioè, dalla analogia. Se il suo naso somiglia a quello di un alcolizzato, allora è un alcolizzato. Non è così automatico, soprattutto per un astemio. In questo modo eliminano il paradosso, perché la realtà è in contraddittoria, costituisce il limite oltre il quale non si va. Si potrebbe chiedere: perché? Perché è così. Deus vult. Non c'è un motivo, non si può dimostrare una cosa del genere, è impossibile. Non posso dimostrare che alla causa segue l'effetto. Qui nel libro delle cause non fa altro che raccontare come ciascuna volta la causa produce l'effetto e che l'effetto viene dalla causa necessariamente. Sì, ma come lo dimostriamo? L'analogia non è proprio una dimostrazione, anche se i logici come Elliot Mendelson ci hanno provato, ma non dimostra niente, perché è una somiglianza. Cosa dimostra? Aveva visto benissimo Aristotele, *ὑπάρχειν*, una decisione: io decido che segue, perché lo decido io, ma non posso provarlo in nessun modo, e lui lo sapeva. Ma se non lo posso provare, e quindi crolla tutta la dottrina dell'analogia, allora la realtà come la stabiliamo, come la istituiamo? Come dire che se B assomiglia ad A, allora A comporta B. Ma questa somiglianza da dove viene? Chi la decide? In base a quali criteri? Sono criteri logici? No, non c'è nessun criterio logico che consenta questo.

Intervento: Interviene la fede a questo punto.

Sì, certo, è il deus ex machina, quando non si sa più cosa dire, c'è la fede, certo. Sì, però loro volevano, come dire, argomentare tutti gli argomenti di fede del cristianesimo. Lanfranco di Pavia li aveva messi in guardia, si era reso conto che se affrontiamo il linguaggio, il problema del linguaggio, senza che un Dio ci garantisca come stanno le cose ci troviamo di fronte di fronte a paradossi, cioè una cosa è quella che è in quanto non è quella che è. E, allora, ecco che piomba come un fulmine a ciel sereno la realtà. Lui traduce causa prima con realtà, mostrando chiaramente qual è la questione.

Intervento: È un po' come dire che oggi nel linguaggio la realtà interviene come il Dio. Oggi non parliamo più di Dio, parliamo della realtà, perché la realtà è incontrovertibile.

Esatto. Per chiunque prende il posto dell'assoluto. È quella realtà che poi è servita alla scienza. Però, vede, il passaggio determinante, cioè, per il tomista non si può procedere all'infinito con la ricerca delle cause e, quindi, si impone la realtà. Aristotele: non si può procedere all'infinito, non

perché ci sia un divieto, mentre sappiamo che i divieti piacciono ai preti, ma perché la causa prima è la doxa, e noi possiamo interrogare la doxa finché vogliamo ma troveremo sempre altra doxa, cioè andremo all'infinito. Proprio quell'infinito che la realtà vorrebbe sconfiggere, cioè, rendendola non più incontrovertibile ma controvertibile, non più incontraddittoria ma paradossale, perché è quella che è a condizione di essere altro da sé. Esattamente come l'essere: l'essere è quello che è, perché sto dicendo che è quello che sto determinando, ma la sua determinazione non è l'essere e, se non è l'essere, è non essere; quindi, l'essere è non essere, necessariamente se vuole essere l'essere. Ecco la ricerca delle cause. Bisogna trovare delle argomentazioni tali per cui si possa dimostrare che ciascun effetto procede da una causa, che non esiste un effetto senza una causa. Solo così inneschiamo quel processo a ritroso che ci porta a Dio, alla causa prima: è lui che mette in moto tutto quanto. Con questo gioco della realtà, che lui introduce, ma che ha introdotto Duns Scoto, "realitas". Ma gli serviva proprio per questo motivo: porre un argine. Una volta che posto questo limite con la realtà, posso sempre richiamarmi alla realtà per confutare qualcuno: quello che dici è contraddittorio, perché la realtà sta così; senza accorgersi che questa realtà è stata costruita dall'argomentazione. È questo che sfugge ai tomisti: è una costruzione, né più né meno. È come la verità nei processi, viene costruita pezzo per pezzo. La funzione della realtà è quella di essere un'arma da usare nel contraddittorio - le cose stanno così, è la realtà - e di fronte a questo ci si arresta, perché la realtà appunto è pensata incontraddittoria, ed è pensata in modo incontraddittorio grazie ai tomisti, Tommaso in prima istanza, che la pone come il limite che, in fondo, determina l'essere. Cosa che comporta tra l'altro anche problemi teologici non da poco. Ma, dicevamo prima, la realtà messa al posto di Dio in fondo è l'assoluto, è l'incontraddittorio, è ciò che non può essere differente da sé, è l'uno. Ma sempre dimenticando che questa realtà è il prodotto, il risultato di una argomentazione, è il prodotto della doxa. Solo che ponendo la questione in questi termini sorgono problemi teologici spaventosi, perché a questo punto anche Dio è una costruzione dell'argomentazione, e quindi sono io che l'ho costruito. Cosa a cui arrivò Hegel, almeno in parte, dicendo che Dio, in fondo, siamo noi. Tutto questo è sorretto da una superstizione, e cioè che ciascuna cosa è l'effetto di qualche cos'altra, e cioè ha una causa. L'unica cosa che è per se stessa è Dio, cioè non ha una causa. Perché ci si deve fermare. Se non ci si può fermare è un problema: non si può neanche stabilire Dio perché non ci si può fermare in nessun modo e, quindi, tutta la religione crolla come un castello di carte. Quindi, vede la questione dell'importanza che ha avuto il tomismo, che poi tra l'altro un paio di secoli dopo, poco più, il tomismo crolla. C'è un ritorno potente del platonismo, soprattutto Cusano, e Ficino in prima istanza. Dicevamo che Ficino in fondo è l'ultimo grande teologo platonico. Ficino è in pieno Umanesimo. L'idea era che, in fondo, l'uomo non poteva essere ridotto a puro intelletto, ma c'è dell'altro. Da qui la magia che è intervenuta, e poi tutta una serie di cose. L'uomo è tutte queste cose, non è soltanto argomentazione. Il tomismo è stato poi ripreso, ma solo recentemente, nel secolo scorso, quando hanno fatto la versione leonina delle opere di Tommaso, con Leone XIII, che aveva dato il compito a un certo numero di persone di rivedere, di sistemare tutta l'opera di Tommaso. E da lì poi si è ripreso il tomismo. Ma il tomismo oggi, almeno a sentire anche Barzaghi, non è altro che un gioco dialettico, cioè, retorica. Tutto il tomismo è retorica. Serve a confutare altri e a stabilire delle cose retoricamente. E retoricamente sappiamo bene che la retorica dice che non è impossibile che le cose stiano così, non è impossibile. Ma da non è impossibile che, a necessario che, ce ne passa. Non c'è niente di necessario nella retorica. Questa idea della realtà è posta come Dio, cioè come referente in fondo, è l'albero di de Saussure. Ha avuto e continua ad avere una potenza argomentativa notevole, in quanto la realtà è sempre posta, come dice giustamente lui, come l'incontraddittorio. ciò che non si può mettere in discussione, ciò di fronte a cui qualunque argomentazione si arresta, perché la realtà è quella, quindi non possiamo andare oltre.

Intervento: ...

Sì, è stato Cartesio il primo, dopo Tommaso, a stabilire che la realtà è inconfutabile, la realtà è quella che è. E questo ha aperto la strada probabilmente, ma si tratterà poi di vederlo, a tutto il discorso scientifico.

Intervento: Pensavo prima che il discorso della realtà ha molto a che fare con la scienza.

In fondo, la scienza oggi non è altro che una ricerca, un'analisi della realtà, di quella cosa che una volta si chiamava la *physis*, che non c'entra niente con la realtà naturalmente, ma con ciò che vediamo, con ciò che appare, quindi la realtà. Per gli antichi ciò che appare non è affatto la realtà, ciò che appare è *alètheia*, ciò che esce dall'oscurità e si mostra, ma che non dice affatto come stanno le cose. C'è un abisso tra le nozioni di *alètheia*, *orthotes* e poi l'*epistème*, che sono cose totalmente differenti. L'*alètheia* non ha nulla a che fare con l'*epistème*. L'*alètheia* dice soltanto che questa cosa appare così. È così? Chi lo sa. Però, mi appare così, è tutto quello che posso dire. L'*alètheia*, in fondo, non è altro che questo. Dopo, con Platone, si è cercato di stabilire che, invece, ciò che appare è veramente la cosa, cioè, l'ente è quello che è. E, allora, ecco il tentativo di eliminare tutte le determinazioni, cosa che era presente ancora in Husserl: trovare la cosa stessa, in carne e ossa, come diceva lui, senza nessuna mediazione, cioè senza il linguaggio. Ma senza il linguaggio, come lo trovo? Ma se lo trovo solo attraverso il linguaggio allora vuole dire che anche questa cosa qui è fatta di linguaggio e, quindi, è tutt'altro che incontraddittoria.

11 febbraio 2026

Qualche giorno fa mi sono soffermato su tre interventi di Cacciari: uno sull'ultimo libro che ha scritto, *La metafisica concreta*; un altro con un intervento su Florenskij, filosofo e teologo dei primi del '900; da ultimo, un suo intervento, sempre sulla metafisica, con un teologo contemporaneo. Mi sono reso conto una volta di più che, in effetti, tutto il pensiero contemporaneo è rimasto fortissimamente neoplatonico. Tutto ciò che dice Cacciari ha una struttura semplice, dice così: noi non abbiamo accesso all'uno, però l'uno c'è e possiamo avvicinarci in qualche modo, ma è ineffabile, non possiamo parlarne. Cosa segue immediatamente? In un'altra delle tre conferenze, Massimo Cacciari lo ha detto, parlando dell'aspetto teorico e poi della prassi, rispetto alla prassi dice: noi a un certo punto dobbiamo decidere, dobbiamo fare, dobbiamo sapere contro chi prendercela. Questa affermazione riassume tutto quanto, è il coronamento di tutto il suo pensiero, cioè, di tutto il platonismo. Il platonismo giunge a questo, a sapere con chi dobbiamo prendercela, a sapere chi è il cattivo. Questa è la diretta conseguenza del neoplatonismo, e cioè dell'ineffabile. C'è un qualche cosa a cui si tende, c'è l'uno che, in fondo, anche se non è detto esplicitamente, è il bene. Quindi, il male è ciò contro cui dobbiamo combattere, con cui dobbiamo prendercela. Però, la questione è più sottile di quanto lui stesso immaginasse perché, in effetti, anche questo prendersela con qualcuno può avere varie declinazioni, può anche essere il modo di pensare comunque di dovere, per esempio, educare qualcuno, cioè, portarlo fuori dall'ignoranza e salvarlo. In fondo, la struttura è la stessa, cioè, o ti ammazzo o ti redimo. Ma la cosa interessante è il pensiero di Cacciari, quindi del pensiero contemporaneo, filosofico e non solo, perché lui a un certo punto dice che la filosofia è quella cosa che interroga tutto. No, non è così, lui stesso lo dice, perché quella cosa, cioè l'ineffabile, è ciò che non è interrogabile. Se io pongo l'ineffabile, non lo posso interrogare per definizione, se è ineffabile. E, quindi, non tutto può essere interrogato e, di fatto, anche con le persone la cosa più difficile è giungere a ciò che per una persona funziona come ineffabile, cioè come un qualche cosa che non si deve interrogare. E perché non si deve interrogare? Perché lì c'è l'unico godimento che conosce, e non vuole perderlo, quindi non lo interroga. Anzi, il più delle volte si configura in questo modo: non è da interrogare perché è così e basta; quindi, cosa interrogo? Ma, dicevo, la questione che a noi interessa è che in tutto ciò non è mai stato possibile considerare l'eventualità che l'uno sia i molti. Non è mai stato possibile, nessuno al mondo l'ha mai fatto. Questo ci mette in una posizione particolare. D'altra parte, ciò che abbiamo fatto

potrebbe anche apparire banale in un certo senso, perché che l'uno sia i molti è sotto gli occhi di tutti da sempre, ma non lo si può dire, a parte Eraclito che l'ha detto, subito emendato da Diels: l'uno è il tutto. Dunque, se non si può dire è perché deve rimanere ineffabile; solo così posso continuare a credere a una verità epistemica, cioè posso continuare a pensare di potere, di dovere dominare, perché l'altro non sa e, quindi, va educato, portato fuori dalla sua ignoranza, dalla sua ignavia, dalla sua insipienza. E chi può fare questo? Io, che so come stanno le cose. Dunque, dire che l'uno è i molti è quella cosa che non si sarebbe mai dovuta dire, perché comporta una cosa che è terrorizzante: il crollo della possibilità della conoscenza. Quel libro di Dieter Henrich è una delusione totale perché non c'è nulla di ciò che speravo di trovare. È una lista esaustiva, dettagliata, minuziosa fino alla pedanteria, di tutti gli argomenti pro e contro la dimostrazione dell'esistenza di Dio dei vari personaggi a partire da Cartesio fino ad arrivare a Hegel. Non c'è un pensiero, cioè non c'è nulla che dia da pensare qualcosa, è solo una lista. Comunque, lì emerge comunque in ogni caso chiaramente proprio questo aspetto: nella ricerca della prova dell'esistenza di Dio, la paura, il terrore che la conoscenza possa essere impossibile. Perché? Perché non si riesce a combinare l'essere con il concetto. La prova dell'esistenza di Dio urta contro questo: l'essere e il concetto sono due cose differenti e non si riesce a metterle assieme; quindi, bisogna tenerle separate. L'essere è l'uno, il concetto i molti. Nel momento in cui comincio a tenere separate queste cose, mi trovo immediatamente nell'impossibilità di proseguire, quindi aporie, antinomie, paradossi, uno dietro l'altro, all'infinito. Perché devo dimostrare che l'uno non è i molti, ma con cosa lo dimostro? Il problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio: Dio è il tutto, è l'uno. Va bene, ma come lo dimostro? Con i molti, con le argomentazioni e, quindi, per essere quello che è non deve essere più Dio. In fondo, è la critica che faceva Kant. Questo terrore dell'impossibilità della conoscenza... è vero, in effetti, porre l'uno come i molti pone l'impossibilità della conoscenza, ma della conoscenza epistemica, non della conoscenza in generale, perché la conoscenza in generale è la doxa, non è il pensiero teoretico. Il pensiero teoretico sorge sulla doxa, sui problemi della doxa, potremmo dirla così, ma non ha nessuna pretesa di veridicità, pone interrogazioni, pone domande, cioè, interroga l'ineffabile. Questa idea dell'ineffabile, che è rimasta a tutt'oggi, da dove arriva? Arriva dal neoplatonismo naturalmente, dal fatto che, se la sostanza non è altro che ciò che se ne dice, allora la sostanza non è Dio. E l'essere, come diceva Aristotele, si dice in tanti modi, tanti quanti voglio: l'essere, cioè l'assoluto, ciò che dovrebbe essere l'assoluto, la sostanza. Ecco perché Porfirio si è inventato quell'altra sostanza, perché ce ne deve essere una che dice come stanno veramente le cose; oppure, non possiamo dire come stanno le cose, non c'è verso, non lo possiamo fare, perché ogni volta che diciamo qualcosa diciamo la sostanza, quindi, diciamo tutt'altro, diciamo sempre altro necessariamente. Questo, in fondo, lo dice anche Heidegger. È lui che ci ha mostrato per primo il modo di approcciare Aristotele senza passare dal neoplatonismo, cioè senza leggerlo platonicamente. Ma la prima riflessione, dopo avere ascoltato gli interventi di Cacciari, è che in effetti se questa è l'impostazione del pensiero a tutt'oggi, sostenuta anche da coloro che sarebbero gli intellettuali, i pensatori - lui è un filosofo. Ma non solo lui, l'abbia già visto anche con Severino, che è stato il maestro di Cacciari, ma poi anche Sini. Dicevo, dunque, che, se questa è l'impostazione del pensiero, allora non è solo della filosofia, dei pensatori, ma è anche il luogo comune, cioè tutti pensano questo. È quello che Cacciari enunciava, in modo dotto e raffinato, con citazioni, ecc., ma la struttura è quella, quella che lui a un certo punto enuncia: l'agire è sempre un sapere contro chi dobbiamo combattere. Questo è l'agire. È facile a questo punto trarre tutte le conseguenze. Se ogni volta che si agisce, si agisce necessariamente contro qualcuno, diventa un problema. E devo agire a questo punto, sì, se mi attengo al neoplatonismo devo agire contro qualcuno, perché il qualcuno contro cui agisco è di volta in volta chiunque minacci la mia idea dell'uno; e se minaccia l'idea dell'uno deve essere eliminato. Ma, dicevo, se questo è il modo di pensare che poi, sì, la filosofia lo dice in un modo, il luogo comune lo dice in un altro, ma è la stessa cosa: è sempre e comunque la necessità che l'agire sia un agire contro

qualcuno, di necessità. È chiaro che posta in questi termini l'eventualità che qualcuno interroghi qualcosa è nulla. Perché se le cose stanno così, che devo fare? Cercare di volta in volta qualcuno con cui avercela, per così dire. È la necessità del nemico, che però in Cacciari viene teorizzata e formalizzata, che non solo mantiene ma enfatizza tutta la posizione neoplatonica, ignorandolo, e questo è grave. D'altra parte, se non lo immaginasse allora non avrebbe detto tutte le cose che ha detto. Il pensiero neoplatonico, quindi anche Cacciari, porta alla chiusura, sempre e necessariamente, perché l'ineffabile è la chiusura: oltre non puoi andare, tutto ma questo no, su questo non transigo. Questo è il limite, il limite all'intelligenza, perché questa cosa non la posso interrogare. Anzi, non la posso neanche dire, non la posso neanche vedere, però so che c'è, in base a un presupposto neoplatonico cristiano. Le cause. Risalendo alle cause o scendendo, come preferite, si arriva a un punto in cui c'è la necessità che qualche cosa si ponga come causa. Αἰτία per i greci, cioè qualcosa che arresti questa discesa all'infinito. La doxa non pone questo, non c'è nessuna discesa all'infinito, è come un caleidoscopio, che cambia ininterrottamente l'immagine, senza inizio né fine. Come inizia il caleidoscopio, dov'è l'immagine iniziale? Non c'è, è sempre in movimento, è sempre in divenire, è sempre altra. Si avvicina all'apèiron di Anassimandro, cioè qualcosa non determinato né determinabile. Invece, la ricerca della causa porta a pensare a Dio naturalmente, come la causa finale, la causa ultima. Sarebbe la causa efficiente per Aristotele, cioè, quello che ha fatto concretamente le cose. Quindi, è un limite al pensiero perché questa causa che si va cercando e che alla fine si trova o più propriamente si inventa, rappresenta il limite del pensiero, oltre non si può andare. O ci si trova di fronte all'eventualità di negare la possibilità della conoscenza, oppure si ammette l'esistenza di Dio: o l'una o l'altra. Per questo, dicevo, sfogliare questo libro mi ha portato a pensare che ogni teorizzazione o visione del mondo è una prova dell'esistenza di Dio, una dimostrazione che Dio esiste, perché non possiamo andare indietro all'infinito. È tutto lì. E, infatti, su questo non ha torto, la prova dell'esistenza di Dio è quella di Anselmo, non siamo andati lontani da lì. Poi, lui aggiunge quella di Cartesio, ma è una variante. La prova dell'esistenza di Dio di Anselmo è che, se Dio è perfettissimo, nella perfezione c'è anche l'esistenza, perché sennò non è perfetto. Se penso Dio come perfettissimo, allora deve esserci l'esistenza. Obiezione di Gaunilone, il suo obiettore: ma allora è solo un pensiero perché è qualcosa che tu hai pensato. No, dice Anselmo, è vero che l'ho pensato, ma se questo ente, questo Dio è la perfezione assoluta, allora non può mancare di qualche cosa, quindi non può mancare della realtà, della sua esistenza; quindi, deve esserci l'esistenza, quindi esiste. Tutte le critiche che sono state fatte poi anche da Kant, da Hegel, in fondo, dicono soltanto questo, che non c'è nulla che autorizzi il passaggio dall'essere al concetto, che è quello che ha fatto, al contrario, Anselmo, per cui il concetto è passato all'essere; perché se è perfettissimo non può mancare di nulla e, quindi, non può mancare di esistenza in nessun modo, se dobbiamo pensarlo come perfettissimo. Quindi, il problema è questo, il passaggio dall'essere al concetto, dall'uno ai molti, perché l'essere è l'uno, è l'assoluto, è Dio; il concetto è ciò che se ne dice. Aristotele aveva risolto perfettamente il problema, ma non è stato possibile accoglierlo, perché nega la possibilità della conoscenza, ma in quanto ἐπιστήμη, non in quanto doxa, anzi, viene dalla doxa, si nutre dalla doxa, è fatto di doxa. Per questo l'uno è i molti, la sostanza è le categorie. Più chiaro di così. Perché non è stato possibile accogliere questa cosa così semplice, in fondo, non è difficile concettualmente. Concettualmente sono state difficili, dopo, tutte le argomentazioni fatte dai padri della Chiesa, dai teologi, ecc., che si arrampicavano sui vetri per mantenere le due cose ben separate. Guardate, guai se si sovrappongono, se si sovrappongono è finita. Ma se non si sovrappongono c'è l'esigenza del nemico, non c'è niente da fare. Se non si sovrappongono allora vuole dire che l'uno deve rimanere lì da solo, intonso, puro come la Madonna, prima che arrivasse lo Spirito Santo, poi non sappiamo cosa sia successo, comunque sia, ben separato dai concetti, dai molti, dall'argomentazione. E oggi questa cosa è assolutamente presente ovunque, sempre necessariamente, questo platonismo che ha pervaso il pensiero e non l'ha mai più abbandonato, mai più, è sempre rimasto lì, a determinare

il modo in cui le persone pensano. Poi, ciascuno ci mette del suo, con le sue fantasie, con le sue storie, il suo vissuto, tutta una serie di variabili che intervengono sempre; ma l'impianto, la struttura, è quella neoplatonica: c'è l'uno e ci sono i molti che lo minacciano e noi, essendo i difensori dell'uno, dobbiamo combattere i molti che lo minacciano e, quindi, trovare i molti di volta in volta, che poi sono intercambiabili naturalmente. E questo rende conto anche di tutto ciò che accade oggi, per esempio. È un'inevitabile conseguenza di questo, cioè, della necessità di trovare il nemico, di trovare quello da educare, quello da supportare, perché se io sono il difensore dell'uno è il mio compito, il mio dovere difenderlo dai nemici. Infatti, evocavamo forse l'altra volta, venne fatto un etimo, finto naturalmente, non mi ricordo quando né da chi, rispetto ai Domenicani, chiamandoli Domini canes, cioè i cani di Dio, i cani che proteggono Dio dalle eresie e da tutto ciò che è contro Dio, tutto ciò che è contro l'uno. E così ciascuno è stato educato a essere un cane da guardia contro i detrattori dell'uno, contro i detrattori dell'assoluto, contro i detrattori della verità epistemica. Non è un caso che il *Malleus Maleficarum* abbia costituito il manuale di tutta l'Inquisizione, che prima forniva gli strumenti teorici per giustificare la caccia delle streghe, poi forniva gli strumenti per individuare le streghe e infine i rimedi. Il *Malleus Maleficarum* fu scritto da due domenicani tedeschi, Institor e Spränger. È interessante l'arroganza, la tracotanza dei domenicani, che si suppongono... effettivamente aveva ragione, sono i cani da guardia di Dio. Hanno veramente assunto questa posizione di cani da guardia di Dio. Attraverso che cosa? Beh, Tommaso ha fornito gli strumenti base. La logica, direte voi immediatamente. Sì e no. Sì, perché in quegli anni si incominciava a leggere Aristotele e, quindi, soprattutto i Primi analitici naturalmente. Quindi, si è avuta l'idea che la logica potesse effettivamente mostrare che cosa c'è di vero nell'insegnamento di Dio. Se leggiamo soltanto i Primi analitici può venire questa illusione: tutti i sillogismi, questa sorta di programma che lui ha scritto; non aveva gli strumenti per fare un computer ma ha scritto un programma. Questa idea, dunque, di avere gli strumenti per dimostrare che Dio ha ragione, che le cose stanno così come ha detto lui. Non che Dio esista, questo Tommaso non lo ha messo mai in questione, ma la ragione fornisce gli strumenti per dimostrare che quello che Dio ha detto è vero. Cioè, fornisce quegli strumenti che, noi sappiamo bene, sono retorici, ma poiché sono ammantati di questa parvenza di una logica che già con Tommaso aveva assunto la fisionomia di qualcosa di certo, di sicuro, che consente di trovare e che, quindi, rilascia una verità, ebbene questa cosa è rimasta poi nella scienza.

Intervento: È una giustificazione intellettuale alla fede.

Esattamente, il lavoro che ha fatto Tommaso è proprio questo. Poi, è vero che il tomismo, con l'Umanesimo, ha una crisi e c'è un forte ritorno del platonismo, con Cusano, Ficino. Ma questo strumento che Tommaso ha fornito non è mai più stato abbandonato, e cioè l'idea che la ragione possa giustificare ogni cosa: questo è rimasto. E, infatti, dopo sono arrivati Cartesio, Leibniz e Guglielmo di Ockham. Ormai, la logica aveva preso il sopravvento perché Tommaso ha detto che attraverso la logica possiamo giustificare qualunque cosa. Quindi, abbiamo in mano un'arma straordinaria, da qui l'arroganza dei predicatori domenicani, che credono di avere quell'arma che li mette al riparo da tutte le obiezioni del mondo. Il che non è, naturalmente, però l'hanno fatto credere. D'altra parte cosa pensa oggi la scienza? Di avere quegli strumenti che possono consentire, che consentiranno comunque in un futuro di potere rispondere a qualunque cosa. Era quella sorta di ubriacatura del positivismo degli anni della Belle Époque, primi del '900: la scienza può dominare tutto. Era questa l'idea: attraverso la scienza possiamo dominare il mondo, dominare anzi l'universo, perché lo possiamo calcolare e, quindi, una volta calcolato è dominato. Ma, dicevo prima, questo modo di pensare, pur essendo fortissimamente seduttivo e affascinante... perché affascinanti sono gli enti, è come se ogni ente che si incontra dicesse "dominami", perché dominandomi ti prometto che ti offrirò un altro ente da dominare, e così all'infinito. È una promessa. Fino al momento in cui avremmo dominato tutto, che non arriverà mai, esattamente come il paradiso dei cristiani, è la stessa cosa, è sempre spostato in avanti. Ma

gli enti che si affacciano interrottamente, che sono le incombenze quotidiane - sono questi gli enti che si affacciano - danno comunque da fare, danno da pensare, danno l'illusione di potere risolvere le cose. E questa è un'altra questione non facile perché è talmente radicata che appare naturale: i problemi devono essere risolti. Perché? La questione è complicata perché la risposta è sì e anche no; dipende da quali problemi. I problemi che gli enti continuamente sottopongono alle persone sono i problemi da risolvere, di qualunque tipo, non ha importanza, nella illusione che risolto questo problema dopo ci sarà il regno dei cieli, configurato in un qualunque modo: dopo sarò felice, dopo saprò, dopo avrò tutti i mezzi per fare quello che mi pare, dopo, dopo, sempre dopo. E questa è la differenza sostanziale tra ciò che stiamo facendo ormai da anni, da quando leggemo la Fenomenologia dello spirito, cioè, quello che abbiamo fatto da lì in poi, in effetti, ci ha portato a considerare che la posizione, dalla quale approcciamo le questioni, è fondamentalmente, radicalmente, irrimediabilmente differente da quella neoplatonica. Proprio là dove il neoplatonismo chiude la questione, cioè sull'ineffabile, proprio lì esattamente incomincia la nostra interrogazione, a partire dall'ineffabile, da ciò che viene posto come ineffabile, che ineffabile non è, naturalmente. Questo ci porta a una continua apertura, mentre inseguire gli enti porta a continue chiusure che promettono poi aperture domani, promettono un godimento sempre dopo. Qui il discorso è radicalmente differente: il godimento è qui e adesso. Se sospendo o non mi accorgo o non vedo questo, ecco che allora sono costretto a cercare, a sperare, a illudermi in un godimento che verrà dopo, perché non posso vedere il godimento che c'è qui e adesso. Ma di che cosa è fatto il godimento che c'è qui e adesso? Non più nell'attendere la risposta dagli enti, che verrà un giorno... Il godimento è qui e adesso nell'interrogare l'ineffabile, perché interrogando l'ineffabile questo ineffabile, mostrandosi per niente ineffabile, impone infinite altre cose da pensare, altre cose degne di essere pensate. Ma perché questo non ha il successo che hanno invece gli enti che promettono il godimento sempre futuro? Per via di un'idea, anche questa un'invenzione di Plotino, poi del cristianesimo, e cioè che esiste il godimento assoluto. E se esiste, io lo voglio; quindi, io voglio tutto, voglio l'intero. *Ἐν πάντα εἶναι*: Diels traduce "l'uno è il tutto". Invece, Eraclito no: intanto l'uno non ce l'ha, in ogni caso non è tutto ma infinite cose. Ecco, quindi, ciò che noi stiamo avanzando da tempo, e cioè che il godimento non è qualche cosa da attendere domani, ma è qui e adesso. È qui ciò che cerco, ciò che mi aspetto dal domani non esiste, non è mai esistito e non esisterà mai. È una delle poche certezze di cui possiamo disporre. Però, funziona, illude, come dire, è la stessa cosa che si fa con il bimbetto, per questo dicevamo che in effetti gli umani pensano, continuano a pensare come i bimbettini: se sei bravo, dopo ti do la caramella; se sei bravo adesso, dopo ti do la caramella. No, la caramella è sempre stata qui, l'ho sempre avuta. Perché non me ne sono mai accorto? Perché sono stato educato al neoplatonismo, sono stato educato a pensare che la caramella, cioè la ricompensa, verrà dopo. Poi, con il cristianesimo è intervenuto anche il sacrificio. In fondo, Eraclito e poi Aristotele hanno detto che la caramella è già qui, che la sostanza è già qui, è in ciò che dico, non è altrove; non posso cercarla chissà dove perché non la troverò mai, è come cercare qualche cosa, questo uno, che è fuori dal linguaggio. Posso cercarlo all'infinito, ma non lo troverò mai, troverò sempre e soltanto parole, troverò sempre e soltanto categorie. Vedete la distanza abissale che c'è tra il modo in cui stiamo ponendo la questione e il modo in cui è stata da sempre e continua a essere posta, cioè in modo neoplatonico. Il fatto è che nessuno se ne accorge. L'unico è Beierwaltes che, in quanto neoplatonico e per altri motivi, ha mostrato come tutto il pensiero contemporaneo sia di fatto neoplatonico. Che sia neoplatonico vuole dire che è fondato sull'ineffabile, che è fondato su un limite al pensiero, un limite all'intelligenza. Ora, generalmente, alla quasi totalità delle persone, l'idea di essere limitati nell'intelligenza non importa niente, anzi, oggi è considerato una virtù. E tutto ciò, anche se può apparire strano, tutto ciò che accade, è un prodotto del neoplatonismo, come involontariamente Cacciari ha sottolineato: contro chi ce la dobbiamo prendere? La prassi, l'agire. A un certo punto diceva lui, dobbiamo agire, e l'agire è questo: con chi dobbiamo prendercela? Questa è la portata

del neoplatonismo nel pensiero di tutti, incessantemente, inesorabilmente. Come uscire da questa fossa neoplatonica? Facendo uso dell'unica arma di cui disponiamo, cioè l'intelligenza. L'intelligenza, e cioè la capacità, l'audacia, la *ὑβρις*, interrogare ciò che non dovrebbe mai essere interrogato. È l'unica arma di cui disponiamo. E se si inizia a praticare l'intelligenza non si può più tornare indietro, non c'è verso. Si è come costretti dal pensiero stesso a inseguire continuamente ciò che il pensiero produce. Le cose che diciamo oggi non le dicevamo vent'anni fa. Dov'erano? In nuce, in qualche angolo? No, ovviamente. Sono il risultato, il prodotto di una serie di pensieri, che, interrogati, hanno prodotto queste cose. Se non le avessimo interrogate non avrebbero prodotto niente, non avrebbero restituito nulla da pensare. Ciò che continua a essere sempre oggetto di domanda, di interrogazione, e man mano che lo si interroga produce altre cose, altre idee, altre cose da pensare. Ecco che cosa abbiamo fatto. Il neoplatonismo non è mai stato fuori moda, ha sempre costituito la struttura portante, originaria, direbbe Severino, quella struttura che è indistruttibile, perché per distruggerla, se vogliamo dirla così, è necessario interrogarla. Ma interrogarla significa porsi di fronte alla distruzione della possibilità della conoscenza, sempre intesa come *ἐπιστήμη*, e quindi all'impossibilità di dominare il universo. Perché la domanda tipica della filosofia, che cos'è qualche cosa, il famoso *τί ἐστι* dei greci, chiede qual è la causa; soltanto se conosco la causa posso rispondere a questa domanda "che cos'è?", perché ho una progressione: partendo dalla causa ho un punto fermo di partenza e, quindi, posso ricostruire tutto il percorso. Se non c'è la causa o se mi accorgo per malaugurata sorte che questa causa l'ho inventata io a seconda della bisogna, sì, rimane calcolabile, ma rimane un calcolo, come dire, costruito su niente.

Intervento: ...

Questo è interessante perché in Aristotele in effetti fra *δύναμις* e *ἐνέργεια* qual è la causa? Non c'è, ciascuna è causa e effetto simultaneamente, se vogliamo usare questi termini, ma non sono neanche propriamente termini appropriati. La *δύναμις* non è la causa dell'*ἐνέργεια*, né la *ἐνέργεια* è la causa della *δύναμις*. E l'*ἐντελέχεια* non è altro che questo, chiamiamolo movimento, che non è propriamente neanche movimento, perché quando noi parliamo di movimento pensiamo a uno spostamento nello spazio e nel tempo, inesorabilmente, siamo stati addestrati così.

Intervento: È un compimento.

Esatto. Il famoso etimo di Heidegger, *ἐν τέλει ἔχειν*, ciò che ha in sé il compimento. *Δύναμις* e *ἐνέργεια* sono in sé compiuti perché ciascuno è l'altro, l'uno è i molti.

18 febbraio 2026

Stiamo lavorando sulla teologia da tempo perché è una delle cose più importanti. Non la teologia in quanto tale, perché di questo Dio di cui parla non ce ne può importare di meno, è un'invenzione, ma perché la teologia ha determinato e continua a determinare il modo in cui le persone pensano. Le persone pensano teologicamente, cioè pensano immaginando che ci sia un Dio. E questo ha degli effetti. Il lavoro che abbiamo fatto e che stiamo facendo è notevole, non l'ha mai fatto nessuno. Molte volte poniamo delle questioni che sono importanti, interessantissime, e siamo costretti a sfiorarle e rimangono lì, mentre sarebbe importante affrontarle, teoreticamente, per vedere cosa hanno da dire, trovare nuove cose da pensare, accostamenti a cui non abbiamo ancora pensato, infinite cose. Tommaso, dunque. L'intento di Tommaso, quello più importante, è stabilire che non soltanto c'è un assoluto, ma che questo assoluto è necessario. Tommaso si è trovato in una situazione che dà da pensare, perché tutto ciò che lui ha scritto, che è notevole, sono trenta volumi, l'argomentazione su cui si regge tutto quanto, è questa: siccome non è possibile risalire nelle cause all'infinito, allora per questo c'è qualche cosa di assoluto. Che argomentazione è? È un'argomentazione assolutamente squinternata, si regge su niente, ma su questa si regge tutta la teologia; se gli si leva questo, crolla tutto. E, allora, viene da pensare che

tutto ciò che è stato fatto, dopo Tommaso e tutti gli altri, sia stata una sorta di depistaggio per distrarre dalla premessa maggiore del sillogismo che regge tutta la tomistica. Perché se qualcuno lo mette in discussione, cosa risponde? Cioè, su cosa si basa questa affermazione che siccome non è possibile tornare indietro all'infinito, allora c'è una causa finita, determinata? Perché? Non si può andare indietro e neanche avanti all'infinito. Forse. Ma considerate invece la posizione di Aristotele, perché anche lui si è accorto di una cosa del genere, tutti quanti se ne erano accorti: incominci a pensare alle cause, vai avanti e non ti fermi mai. Ma Aristotele si è accorto che c'è la δόξα, è la δόξα ciò che si trova, la si può interrogare ma si troverà sempre δόξα.

Intervento: Aristotele parlava del primo motore.

Sì, certo, qualcosa che funzioni come motore non mosso da nulla. In effetti, che cosa muove la δόξα? Chi la muove? La δόξα si muove da sé. Non è casuale che lui nella Metafisica arrivi a questo. Cioè, alla fine di tutte le considerazioni ci troviamo con la δόξα, oltre la quale non si va, non perché non va bene, perché è contro natura, o perché Dio non vuole, ecc., no, perché si trova solo altra δόξα, solo questo. È lo stesso problema delle categorie: la sostanza è ciò che se ne dice, ma quanto se ne può dire? All'infinito e, quindi, la sostanza non si trova mai, non c'è. Ecco la necessità di Porfirio di porre una super sostanza, che sta lì ferma, immobile, tranquilla, non si muove.

Intervento: In ogni caso si tratta sempre di bloccare qualcosa.

Esattamente. Il movimento costituisce un problema da sempre.

Intervento: La esigenza di determinare, del determinato. L'assoluto è l'indeterminato. Ma già chiamandolo assoluto lo determino.

È il problema della religione, il problema, per esempio, di tutte le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, che vedremo quando leggeremo Dietrich Henrich. Tutte le dimostrazioni che faccio sono racconti, sono argomentazioni. Come fa il pensiero ad accogliere l'essere, che non è pensiero? È immaginato non essere pensiero perché è qualcosa che è fuori. O, detta in un altro modo, come faccio con il linguaggio a dire qualcosa che è fuori del linguaggio, che io ho posto fuori del linguaggio? Non lo posso fare. E, infatti, tutte le dimostrazioni dell'esistenza di Dio crollano di fronte ad una obiezione del genere. Che, poi, è in un qualche modo l'obiezione di Kant. Per questo si dice che Kant ha distrutto la metafisica, che non è vero. La metafisica pone un elemento fuori del pensiero, sappiamo che per Kant ogni cosa che è nel pensiero, compresi il giudizio analitico a priori, spazio e tempo, che anche quelli comunque li abbiamo noi nel nostro pensiero. La cosa in sé, Kant lo sapeva, non è coglibile, pensava che ci fosse ma non è coglibile, ma pensava che ci fosse comunque. E, allora, Tommaso ci dice a pagina 186. *...l'eternità è meno comune dell'essere; ma non ogni essere è eternità; l'essere è pertanto più comune dell'eternità.* Cioè 'essere' è la cosa più comune di tutte, che non può essere raggiunto. A pag. 199. *...l'effetto della causa prima preesiste all'effetto della causa seconda, e si diffonde più universalmente. Infatti l'essere, che è in assoluto il principio più comune, dalla causa prima si diffonde in tutte le realtà; la conoscenza intellettuale, invece, non viene comunicata dall'intelligenza a tutte le realtà, ma solo ad alcune, e solo presupponendo l'essere che già esse traggono dal primo principio.* Cioè, continua a sottolineare l'importanza dell'esistenza di una causa prima. A pag. 206. *Ora, ciò che è comune a tutte le diverse intelligenze è l'essere, prima creatura. Quanto all'essere, dunque, egli premette la seguente proposizione: Fra le realtà create, la prima è l'essere e prima dell'essere non c'è alcuna creatura.* A pag. 235. *...una qualsiasi cosa si può conoscere per tre vie, e cioè o come effetto, tramite la sua causa; o in se stessa; oppure tramite i suoi effetti. Dunque l'autore mostra innanzi tutto che la causa prima non può essere conosciuta nel primo modo, ossia tramite la causa... /.../ Ma la causa prima è atto puro, a cui non si congiunge alcuna potenzialità.* Qui c'è il problema della potenza e dell'atto, perché l'essere è l'atto, però per Tommaso è l'atto senza potenza, perché se avesse anche la potenza sarebbe diviso tra potenza e atto e, invece, deve essere uno, quindi senza potenza, senza materia, poi, di fatto. *...perciò quella luce pura, da che tutte le altre realtà sono illuminate e rese conoscibili, è la causa prima. Da ciò l'autore trae un'interiore conclusione: solo la causa prima è talmente "prima" da essere inenarrabile...* Cosa vuole dire "è talmente prima"?

...dal momento che non ha una causa superiore tramite cui sia possibile enarrarla. Infatti è d'uso enarrare le cose tramite le loro cause. E siccome dalla conoscenza era passato all'enarrazione, di conseguenza mostra che proprio in quanto è al di sopra della conoscenza la causa prima deve essere al di sopra di ogni enarrazione; e ciò appunto perché l'enarrazione, ossia l'affermazione, si ha tramite il discorso, ossia tramite un eloquio significante; ma il discorso, a sua volta, si produce tramite l'intelligenza... /.../ ...a sua volta l'intelligenza si produce tramite il pensiero... /.../ ...e il pensiero tramite la meditazione, e la meditazione infine si produce mediante il senso, perché la fantasia è il moto di sviluppo delle sensazioni attuali, come si dice nel libro *Dell'anima*. Non è proprio così che dice Aristotele. Ve lo ricordate, nel *De anima* dice che si muove dal pathos, cioè, dalle emozioni, dalle sensazioni, quindi, si muove dalle fantasie. A pag. 238. Secondo i platonici, però, la causa prima è superiore all'ente in quanto l'essenza del bene e dell'unità – che è appunto la causa prima - trascende anche l'ente in sé separato, come si è detto sopra. Per Platone la causa prima è l'idea. Secondo verità, la causa prima è superiore all'ente in quanto è l'essere in sé, infinito, mentre ciò che partecipa dell'essere in modo finito si dice “ente”; e proprio quest'ultimo è proporzionato al nostro intelletto, il cui oggetto proprio è “ciò che è”, come si dice nel terzo *Dell'anima*. Perciò il nostro intelletto può comprendere soltanto ciò che è una quiddità che partecipare dell'essere; ma la quiddità di Dio è l'essere in sé; dunque è al di sopra di ogni intelletto. Dunque, non lo possiamo comprendere. A pag. 244. Invece la causa prima non è una natura che sussiste nel suo essere, come se quest'altro le fosse partecipato; è, piuttosto, l'essere in sé sussistente; dunque è sovrastanziale e assolutamente inenarrabile. Della causa prima non se ne può parlare. Quella causa prima che è quella che si trae dal fatto che non è possibile andare indietro all'infinito, per cui c'è una causa prima da qualche parte. E, in effetti, è inenarrabile, perché cosa racconto? A pag. 260. Dopo aver espresso il modo in cui l'intelligenza conosce ciò che le è superiore e ciò che le è subordinato, qui l'autore mostra che cos'è ciò che è superiore all'intelligenza, introducendo una proposizione volta a chiarire che l'intelligenza dipende dalla causa prima. Chiaramente, deve essere la causa prima la causa dell'intelligenza, senno se l'intelligenza è per sé, non serve. Questa proposizione è la seguente: *La stabilità e la sussistenza dell'intelligenza dipendono dalla bontà pura, che le è causa prima*. Cioè, perché dipende dalla causa prima perché dipende dalla causa prima: questa è la dimostrazione più certa, più sicura. Ma anche Proclo... Il più neoplatonico di tutti i neoplatonici. ...formula questa proposizione, benché in modo più universale, quando dice nella dodicesima posizione del suo libro: *Principio e causa prima di tutti gli enti è il bene*”. Lo diceva già Platone. Ora, ciò che nella nostra proposizione è disegnato con il termine *bontà pura* e ciò che nella citata è a proposizione di Proclo è designato con il termine “bene”, indicano esattamente lo stesso. Infatti si dice “bontà pura” una bontà che non è partecipata... Questa è una cosa su cui insiste sempre: che non deve essere partecipata. Infatti si dice “bontà pura” una bontà che non è partecipata, ma è l'essenza stessa della bontà nel suo sussistere... Ciò che è per sé stesso sussistente, dicevano. ...quel che i platonici chiamavano “bene in sé”. Dunque ci che essenzialmente, puramente e originariamente bene deve essere la causa prima di tutte le realtà. Infatti come dimostra Proclo la causa sempre “migliore” dell'effetto... Perché? No. Può succedere, certo. Diciamo che non è impossibile che accada. ...dunque ciò che per essenza è “bene” deve essere “causa prima di tutti gli enti”. È proprio quello che dice Dionigi nel primo capitolo dei *Nomi Divini*: “Ma poiché Dio è l'essenza stessa della bontà, con il suo stesso essere egli è la causa di tutte le realtà esistenti”. Queste cose che a noi appaiono ridicole, di fatto sono l'impianto su cui si regge tutto il pensiero a tutt'oggi, tutto il pensiero occidentale. Chi non pensa che, se esistono tutte queste cose che esistono, allora qualcuno le avrà fatte? Se c'è qualcuno che l'ha create, questo qualcuno è al di sopra di tutto; e, se c'è qualcuno che è al di sopra di tutto, allora c'è una verità, allora sono nel giusto quando penso che quello che penso sia vero, perché c'è una verità, e se c'è una verità questo mi fa supporre che siccome io lo penso è vero, ma non è vero perché lo penso io, ma perché è così, perché c'è il riferimento a Dio. Ecco perché dicevamo che ogni affermazione che si fa nel discorso comune, qualunque affermazione è un'affermazione teologica, è come se dimostrasse l'esistenza di Dio,

perché le cose stanno così. È una dimostrazione implicita: se le cose stanno così è perché c'è una verità, ovviamente. E se c'è una verità, questa verità a chi appartiene? Nessuno potrebbe dire a cuor leggero che appartiene solo a lui. È una verità che mi trascende perché, se appartiene solo a me, potrebbero immediatamente dirmi che è una mia opinione. E, invece, devo fare affidamento su una verità che mi dia la possibilità di far intendere che ciò che dico è effettivamente la dichiarazione dello stato di cose. Quello che una volta i logici chiamavano enunciato protocollare, quello che descrive lo stato delle cose in questo momento. A pag. 263. *...dunque si è dimostrato che l'intelligenza è come un principe che governa e conserva le realtà inferiori per la potenza della causa superiore. Ciò accade perché l'intelligenza è causa delle realtà inferiori, ed essa è causa proprio perché le è propria una unità più intensa.* Cosa sia l'unità più intensa non è dato sapere, però intanto ha già detto che questa causa è come un principe che governa e conserva la realtà. Quindi, implicitamente, sta dicendo che impone la sottomissione. A pag. 266. *Quindi, quasi a premettere quel che intende provare, dapprima dice che la causa prima non è né intelligenza, né anima, né natura, ma è al di sopra di tutte queste realtà, come creandole in un ordine determinato. Infatti essa crea l'intelligenza senza alcun intermediario, ma crea l'anima, la natura e ogni altra realtà con la mediazione dell'intelligenza.* È Plotino, pari pari: c'è l'Uno, da cui procede l'Intelligenza e da cui poi procede l'Anima e tutto quanto. Ma l'Uno non procede da nulla. A pag. 276. *Ma poiché, secondo la dottrina di Aristotele...* Sempre Aristotele neoplatonizzato. *...che su questo punto si accorda meglio con la fede cristiana al di sopra dell'ordine degli intelletti noi non poniamo altre forme separate, ma solamente il bene separato in sé, al quale tutto l'universo si ordina quale suo bene estrinseco, come si dice nel dodicesimo della Metafisica, dobbiamo affermare quanto segue: come i platonici dicevano che gli intelletti separati acquisiscono le diverse specie intelligibili dalla partecipazione delle diverse forme separate...* Cioè, le idee che diventano qualche cosa nel momento in cui vengono ricordate. *...così noi sosteniamo invece che tali specie intelligibili derivano dalla partecipazione della prima forma separata, che è la pura bontà, cioè Dio.* Cioè, non ci sono più le idee, ma c'è soltanto Dio. È un piccolo passaggio, non è che cambi granché. *Infatti, Dio stesso è la bontà in sé e l'essere in sé, e in sé stesso comprende virtualmente le perfezioni di tutti gli enti. Egli solo, difatti, conosce tutto per proprio essenza, senza partecipazione di alcun'altra forma. Invece gli intelletti interiori, dal momento che le loro sostanze sono finite, non possono conoscere tutto tramite la loro solo essenza, ma, al fine di ottenere conoscendo delle cose, devono conoscere intellettivamente avendo recepito per partecipazione dalla causa prima le specie intelligibili.* Soltanto quelle intelligenze infime hanno bisogno di partecipazione, ma partecipazione di che? Di Dio, naturalmente, che è la causa prima di tutto. E lo fa così, per partecipazione. C'è sempre l'idea della partecipazione, che in fondo è quella della processione. Non ci si è mai allontanati da Plotino, è sempre una partecipazione. L'idea sarebbe che le cose si conoscono per somiglianza. Come si producono questi intelletti? Per analogia - qui non lo dice, ma lo dice altrove -, la santa analogia, che è stata santificata. A pag. 279. *...come alcuni hanno erroneamente inteso, ritenendo Dio incapace di conoscere altro che l'universale natura dell'ente. Da ciò deriverebbe questa conseguenza: negli intelletti inferiori la conoscenza di una cosa sarebbe tanto più elevata, quanto più si situasse a un livello universale, come, per ipotesi, se un intelletto conoscesse solo la natura della sostanza, uno inferiore invece la natura del corpo, e così via, sino alle specie individuali. Questa concezione implica palesemente il falso; infatti la conoscenza con la quale si conosce qualcosa nella specie sua propria è conoscenza perfetta, in quanto la conoscenza della specie include quella del genere, mentre il contrario non vale. Dunque da questa concezione seguirebbe che tanto più un intelletto fosse elevato, tanto più la sua conoscenza sarebbe imperfetta.* Cosa che lui non può ammettere, ovviamente. Per concludere dice qui la cosa più importante. A pag. 343. *...si consideri che in qualsiasi genere è causa ciò che in quel giro genere è primo. Ed è a opera sua che sono collocate in quel genere tutte le realtà che al genere appartengono, come il fuoco è il primo caldo fra i corpi elementari. /.../ In modo simile, nel genere dei diventi deve esistere qualcosa di primo, ad opera nel quale tutti i viventi possiedono la prerogativa del vivere.* Perché diceva

nel capoverso precedente: *Ma non si può procedere all'infinito in nessun ordine di cose...* Non si può procedere all'infinito. ...*dunque anche nell'ordine degli enti deve sussistere un qualcosa di primo, che a tutti dà l'essere. E questo è appunto ciò che dice l'autore: Tutte le realtà possiedono l'essenza ad opera dell'ente primo.* Questo è il pilastro di tutto il tomismo: non si può procedere all'infinito, quindi... Ma questa cosa da dove salta fuori?

Intervento: Perché non si può procedere all'infinito. Perché?

Aristotele aveva risposto: perché c'è la δόξα, e la δόξα continua a rimandare ad altra δόξα. Quindi, puoi procedere all'infinito, ma trovi sempre soltanto altra δόξα. Capite che la posizione è totalmente differente. *Per comprendere questo punto, si deve sapere che il fatto che una cosa sussiste in sé è precedente rispetto al fatto che si muova verso qualcos'altro.* Ecco il movimento. *Dunque il muoversi presuppone l'essere. Ciò perché se l'essere, a sua volta, fosse in qualche modo soggetto al movimento, bisognerebbe nuovamente presupporre un principio del movimento, e così via, sino a giungere a un ente immobile, che fosse per tutti principio della facoltà di muovere se stessi: ed ecco la vita prima. Perciò è chiaro che in tutti i viventi la vita è una sorta di processione, che promana da un ente primo, quieto e sempiterno, ossia non soggetto ad alcun movimento.* A pag. 396. *Tutte le realtà possiedono l'essenza ad opera dell'ente primo, egli di conseguenza chiarisce come si debba intendere ciò che ha detto adesso. Infatti questa espressione, è causa della propria formazione e completezza, non va intesa nel senso che tale realtà non dipende da un'altra causa ad essa superiore. Al contrario, tale realtà è definita causa della propria formazione proprio perché ha un'eterna relazione con la sua causa prima. Cioè, causa sui. Perché ciò che sia chiaro, si deve considerare che ogni realtà partecipa dell'essere secondo la relazione che la lega al primo principio dell'essere. Ora, una cosa composta di materia e forma ha l'essere solamente in conseguenza della sua forma... Senza la forma rimane incompiuto. ...dunque è tramite la sua forma che essa è in relazione con il primo principio dell'essere. Ma poiché in una cosa generata la materia preesiste alla forma dal punto di vista cronologico... Cosa che non esiste in Aristotele. ...ne deriva che quella data cosa non si trova sempre nell'accennata relazione con il principio primo dell'essere; e non si trova in tale relazione neppure in concomitanza con il suo essere materia, ma solamente dopo, al sopraggiungere della forma. Dunque: se esiste una sostanza che in sé sia forma, di conseguenza si troverà sempre nell'accennata relazione con la causa prima; questa relazione non sopraggiungerà a tale sostanza in un secondo momento... Cioè, dopo la materia. ...ma anzi accompagnerà simultaneamente la sua sostanza, che è forma.* Qui si è sbarazzato della potenza a vantaggio dell'atto, dell'atto che deve essere puro. Se deve essere puro non può essere contaminato da altro, dalla materia, per esempio; lo esclude a priori. Ecco, del Commento al libro A pag. 411. *Ecco il secondo argomento: ogni realtà si sente per se stessa è autosufficiente nel proprio essere, e non abbisogna di un altro per poter sussistere. Con ciò non si esclude la dipendenza dalla causa agente, bensì dalla causa formale e materiale, che forniscono la sussistenza. Ma ogni composto di più parti non è autosufficiente, bensì abbisogna per la propria sussistenza delle parti di cui si compone, che, rispetto al tutto, fungono da cause materiali. Perciò nessun composto di più parti è sussistente per se stesso; e di conseguenza ogni sostanza sussistente per se stessa è semplice.* Questa passo l'ho segnato perché mostra il procedere di Tommaso. Dato che è dimostrato che esiste la causa prima, allora tutto ciò che segue viene elaborato logicamente attraverso una serie di passaggi che devono dimostrare la verità delle tesi proposte dalla religione. Il suo intendimento è di dimostrare che ciò che la religione afferma non è, come voleva Agostino, soltanto un articolo di fede ma è anche deducibile dalla ragione. E, allora, ecco la necessità della logica. Che, poi, Tommaso pone, sì, la logica, ma, senza sapere, senza volere, pone il problema fondamentale della logica. Tutta la sua argomentazione, supponendo che sia argomentativamente corretta, è sostenuta da un elemento assolutamente inconsistente. In fondo, affermare che, se non si può tornare indietro all'infinito, allora c'è una causa prima, è falso. È ciò che si pensa comunemente, né più né meno. Quindi, è come se mostrasse, senza volere, senza sapere, che in effetti la logica ha questa virtù, cioè è fondata su niente. Lui forse si è accorto di una cosa di genere, ma non è che si soffermi granché su questo,

però, è come se gettasse fumo negli occhi, mostrando, dalla validità delle argomentazioni successive, che l'argomentazione da cui muovono è vera. Come dire: l'argomentazione da cui partiamo è $\delta\acute{o}\xi\alpha$, va bene, però tutto ciò che segue è perfettamente coerente, quindi, se tutto il calcolo è coerente, allora è vera anche la premessa.