SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XVII n. 2
2025

SOPHIA *Rivista internazionale*
Istituto Universitario Sophia
Via San Vito 28, loc. Loppiano
50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XVII – 2025/2 (Luglio-Dicembre 2025)
ISSN 2036-5047

Direttore scientifico: Marco Martino

Comitato di redazione: Giuseppe Argiolas, Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni, Bernhard Callebaut, Piero Coda, Valentina Gaudiano, Benedetto Gui, Marco Martino, Declan O' Byrne, Paul O'Hara, Giovanna Maria Porrino, Judith Povilus, Sergio Rondinara, Daniela Ropelato, Gérard Rossé.

*Comitato scientifico internazionale***:** Angela Ales Bello (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Kurt Appel (*Università di Vienna, Austria*), Alessandra Beccarisi (*Università del Salento*), Maria Clara Lucchetti Bingemer (*Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, Brasile*), Vincenzo Buonomo (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Massimo Cacciari (*Università Vita-Salute San Raffaele di Milano*), Filipe Campello (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasile*), Giuseppe Cantillo † (*Università di Napoli "Federico II"*), Peter Casarella (*Duke University School of Divinity, U.S.A.*), Bernhard Casper † (*Università Freiburg im Breisgau, Germania*), Claudio Ciancio (*Università del Piemonte Orientale*), Giuseppe D'Anna (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Mario De Caro (*Università degli studi Roma Tre, Roma*), Massimo Donà (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Adriano Fabris (*Università di Pisa*), Emmanuel Falque (*Institut Catholique de Paris, Francia*), Riccardo Ferri (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Lorenzo Fossati (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Emmanuel Gabellieri (*Université Catholique de Lyon, Francia*), Gianluca Garelli (*Università di Firenze*), Giulio Giorello † (*Università degli Studi di Milano*), André Habisch (*Catholic University Eichstaett-Ingolstadt, Germania*), Vittorio Hösle (*University of Notre Dame, U.S.A.*), Philippe Hu (*Fu Jen Catholic University, Taiwan*), Luca Illetterati (*Università degli Studi di Padova*), Marco Ivaldo (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Mario Longo (*Università degli Studi di Verona*), Daniel López (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*), Giancarlo Magnano San Lio (*Università di Catania*), Carmelo Meazza (*Università degli Studi di Sassari*), Mauro Mantovani (*Università Pontificia Salesiana, Roma*), Massimo Marassi (*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*), Massimiliano Marianelli (*Università degli Studi di Perugia*), Giulio Maspero (*Pontificia Università Santa Croce di Roma*), Edoardo Massimilla (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Letterio Mauro (*Università degli Studi di Genova*), Eugenio Mazzarella (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), John Milbank (*University of Nottingham, Inghilterra*), Donald W. Mitchell (*Purdue University, U.S.A.*), Juan Carlos Scannone † (*Facoltà di Filosofia e Teologia di San Miguel, Buenos Aires, Argentina*), Pierangelo Sequeri (*Pontificio Istituto Teologico "Giovanni Paolo II" per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma*), Francesco Tomatis (*Università degli Studi di Salerno*), Roberto Tomichá (*Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, Bolivia*), Giovanni Ventimiglia (*Università di Lucerna, Svizzera*), Vincenzo Vitiello (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Lubomir Žak (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Stefano Zamagni (*Università degli Studi di Bologna*), Gonzalo Zarazaga (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*).

Segreteria scientifica:
Denise Vincenti, Coordinatore
(denise.vincenti@unipg.it);
Francesco Patrone
(francesco.patrone@sophiauniversity.org);
Alessandro Borghesi
(alessandro.borghesi@sophiauniversity.org);
Francesca Annamaria Gambini
(francescaannamaria.gambini@sophiauniversity.org)

Editorial Director: Michele Zanzucchi
(michele.zanzucchi@sophiauniversity.org)

Rivista Semestrale Open Access
journal.sophiauniversity.org

Registrazione al Tribunale di Roma n° 405/2008
Iscrizione al R.O.C. n. 5849 del 10/12/2001

Gli scritti proposti per la pubblicazione in questa rivista sono peer reviewed

SOPHIA

* *Disegno della testata e progetto grafico di Ezio Bartocci*

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA *2025* INDICE

EDITORIALE

183 Tra filosofia e teologia: percorsi di ricerca nel pensiero contemporaneo
Marco Martino

SAGGI

187 The Prompt of Disaster: Evil as the Perversion of The Trinity
John Milbank

215 Il cammino della mariologia
Gérard Rossé

227 Against the Value-Free Ideal in Science: Reviving the Ontological Choices Argument
Patrizio Caldara

243 Entre jouissance et amour: la logique de l'hétéros chez Lacan
Jacopo Ceccon

257 «Supposto il prossimo»: la compagnia degli amici e la beatitudine. Dalla supposizione alla attualità di un'ipotetica: nota di ontologia trinitaria su un articolo di Tommaso d'Aquino
Mattia Lusetti

275 In-ek-con-sistence. Erwin Schadel and the Bamberg School of Triadic Ontology
Matteo Raffaelli

289 Spinoza e il lavoro contemporaneo. Note a partire da una proposta recente
Eleonora Zaino

FORUM

303 Maria Zambrano: un percorso di epistemologia esistenziale. A proposito di Claritas, il darsi della luce in María Zambrano di Antonio Bergamo
Mario Castellana

311 Egemonie in crisi, modelli a venire. Una prospettiva tra storia della filosofia e politologia
Francesco Patrone

INDICE ANNO 2025

317 Indice generale

320 Indice degli autori

EDITORIALE

Tra filosofia e teologia: percorsi di ricerca nel pensiero contemporaneo

Il presente numero della rivista offre al lettore un articolato e stimolante panorama di contributi filosofici e teologici, che si distinguono per ampiezza tematica, pluralità metodologica e apertura disciplinare. I saggi raccolti testimoniano, ancora una volta, la vocazione internazionale della rivista a essere luogo di confronto critico e di ricerca condivisa, capace di far dialogare tradizioni speculative diverse, prospettive teologiche e interrogazioni provenienti dal pensiero contemporaneo. In tale orizzonte, l'interdisciplinarità e la transdisciplinarità non rappresentano un mero sfondo programmatico, ma si configurano come pratica viva del pensare.

L'articolazione del numero è scandita in due sezioni principali: Saggi e Forum, ciascuna delle quali contribuisce, secondo la propria specificità, a delineare un campo di riflessione unitario, pur nella diversità dei temi affrontati.

La sezione dei *Saggi* si apre con il contributo di John Milbank, *The Prompt of Disaster: Evil as the Perversion of the Trinity*, sulla metafisica della mediazione polare e dell'analogia nel pensiero di Franz von Baader. Baader concepisce la realtà come un'oscillazione continua tra poli opposti ma inseparabili la cui unità non è data da una sintesi logica né dalla contraddizione, ma da una sintesi fondata sull'amore e sulla creatività. Nella parte conclusiva, l'autore affronta in modo originale il problema del male alla luce di questa concezione di Franz von Baader ponendolo in contrasto con quella che emerge nel pensiero teologico di Schelling.

Segue il saggio di Gérard Rossé, *Il cammino della mariologia*, che ricostruisce, con profondo rigore storico-teologico, lo sviluppo della mariologia a partire dall'analisi dei "vangeli dell'infanzia" di Matteo e Luca. L'autore mostra come la figura di Maria si collochi in un nodo decisivo tra memoria, testimonianza e interpretazione teologiche sul tema dell'Incarnazione.

Nel contributo *Against the Value-Free Ideal in Science: Reviving the Ontological Choices Argument*, Patrizio Caldara affronta il dibattito epistemologico contemporaneo sul carattere neutrale della scienza. Attraverso una critica dell'ideale *value-free*, l'autore riporta al centro della discussione la questione delle scelte ontologiche e di valore implicite nella pratica scientifica, aprendo uno spazio di dialogo tra filosofia della scienza, metafisica e responsabilità etica della ricerca.

Il saggio di Jacopo Ceccon, *Entre jouissance et amour: la logique de l'hétéros chez Lacan*, si colloca invece nel crocevia tra psicoanalisi e filosofia.

A partire dalla riflessione lacaniana sul godimento e sull'amore, l'autore esplora le due logiche che le animano mettendo in luce le implicazioni antropologiche e simboliche di tale dinamica.

Con il contributo di Mattia Lusetti, *«Supposto il prossimo»: la compagnia degli amici e la beatitudine. Dalla supposizione alla attualità di un'ipotetica: nota di ontologia trinitaria su un articolo di Tommaso d'Aquino* la riflessione si sposta sul terreno dell'ontologia trinitaria nel pensiero di Tommaso d'Aquino. In particolare l'autore indaga il nesso tra relazione, amicizia e beatitudine.

Il saggio di Matteo Raffaelli, *In-ek-con-sistence. Erwin Schadel and the Bamberg School of Triadic Ontology*, propone un'analisi approfondita del pensiero di Erwin Schadel e della Scuola di Bamberg, mettendo in evidenza la concezione dell'essere come in-ek-con-sistenza. L'autore ne ricostruisce accuratamente le fonti neoplatoniche e agostiniane, mostrando come l'ontologia triadica fornisca un quadro razionale per concepire l'essere come unità relazionale dinamica, successivamente ripresa nelle sintesi metafisiche di Comenius e Leibniz.

Chiude la sezione dei *Saggi* il contributo di Eleonora Zaino, *Spinoza e il lavoro contemporaneo*, che, a partire da una proposta recente, rilegge il pensiero spinoziano alla luce delle trasformazioni del lavoro nel contesto attuale. Il saggio mostra la fecondità del pensiero di Spinoza per interpretare criticamente le dinamiche economiche e antropologiche del presente.

La sezione *Forum* ospita due contributi che, pur differenti per ambito e metodo, condividono l'intento di interrogare criticamente le categorie del pensiero contemporaneo. Nel primo, Mario Castellana propone una riflessione su *Maria Zambrano: un percorso di epistemologia esistenziale*, a partire dal volume *Claritas, il darsi della luce in María Zambrano* di Antonio Bergamo. L'intervento mette in luce la specificità di una conoscenza che nasce dall'esperienza vissuta e dalla dimensione simbolica, offrendo un'importante chiave di lettura per il dialogo tra filosofia e vita.

Il contributo di Francesco Patrone, *Egemonie in crisi, modelli a venire*, propone una riflessione critica sul futuro che attende l'Occidente a partire dal volume di Luisa Borghesi *Dalla "fine della Storia" allo "scontro delle civiltà"*. Approfondendo l'influenza "storica" dell'escatologia e delle radici religiose calviniste sulla politica

americana è possibile cogliere, ancora oggi, la loro attualità e allo stesso modo la diversità degli approcci in politica interna ed estera assunti dalle diverse amministrazioni americane.

Nel loro insieme, i contributi di questo numero intendono offrire al lettore non solo un insieme di ricerche specialistiche, ma un vero e proprio spazio di pensiero condiviso, nel quale filosofia e teologia possano continuare a interrogarsi reciprocamente sul senso dell'umano, del divino e del mondo contemporaneo.

MARCO MARTINO
Professore associato di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, umane e della formazione dell'Università degli Studi di Perugia
marco.martino@unipg.it

The Prompt of Disaster: Evil as the Perversion of The Trinity

di John Milbank

This work presents a metaphysics of polarity inspired by Franz von Baader's thought and the tradition of Niccolò Cusano. Unlike Hegelian logic, being is not based on identity, nor is it based on constant oscillation, as in Schelling's philosophy. Instead, it is based on a creative tension between distinct yet united opposites, as set out in the model of the analogy of being. In the concluding section, the author addresses the problem of evil in light of von Baader's metaphysics of positive polarity and love, relating it to the visions of Kant and Schelling.

Keywords: Franz von Baader, Analogical Polarity, Love as Creativity, Mediation, Evil

1. The need for negative contrasts?

Why do human beings practice religions, philosophy and politics? The answer cannot be that this is a natural expression of animal contentment, since other animals do not engage in these things, at least to any significant degree, even if they can validly be said to possess both language and culture. If they do so, their culture is settled and exhibits no cleavage with their nature.

It follows that we are religious, philosophical and political animals because of incurable *discontent*. We wish finally to coincide with ourselves, the way other species seem to do. Yet it is not obvious how this can be achieved, and consequently there is no agreement as to who and how to worship, as to what is the true nature of reality, or how we should be socially organised. The only credible hope for a final resolution would seem to be eschatological, beyond time as we know it.

If there is such a thing as the absolute, as an objective, universal truth, both theoretical and practical, then why cannot we all discern it, and all agree upon how to live? There are materialists, and there are alternatively rationalists, who suggest that if we remove the masks of idolatry then the universal evidence, or the universal logic, will unproblematically appear. But the materialists and the rationalists do not agree within their own tribes, nor do they agree with each other. Short of espousing reductive eliminativism, all that we can collectively agree to say is that we are entirely situated within the natural world, and that all our thoughts well up within this world, and yet our entire awareness of this world, and that there is a world at all, is contained within our thoughts and consciousness to which we daily re-awake[1].

To reiterate: within all three realms, of religion, philosophy and politics, the quest for truth is an endeavour to coincide with ourselves and finally to rest content. As with any quest, the point is to end it – to ensure there need be no further dissent concerning fundamentals, and that we may finally learn the lost secret of our human animality.[2] But we know *this* day will never dawn: all we are left with are conjectures concerning the divine, truth and the right way to live – such that we cannot fall back upon practice in despair of science, because all of our specifically human practice is also ultimately pathetic conjecture.

We may seem thereby to be compounding our problems by doubling them, but possibly the circle of perplexity between the nature of the ultimate goal and failure to get there is a positive and hermeneutic one, rather than simply vicious.

---

1 - This is what the young Schelling described as undecidable oscillation between objective 'dogmatism' and subjective 'criticism: F.W.J Schelling, *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism,* in *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796),* tr. F. Marti, Bucknell University Press, Lewisburg 1980, pp. 156-96.

2 - Cf. G. Agamben, *The Adventure*, tr. L. Chiesa, MIT Press, Cambridge 2018.

Comprehending failure might throw some light upon the nature of success, by an advance through the negative that could itself be negated. Is not 'the prompt of disaster' the key to our human search for truth in many dimensions?

After all, the Old Testament announced the true God in contrast to idols; truth, as Plato concluded in the *Sophist*, requires us to recognise the real non-being of falsity; we are only surprised by virtue and able to recognise it because of the normal prevalence of vice, and beauty only strikes us because normally we are confronted with the plain and ugly.

But the problem with this Hegelian-sounding approach is that it can make it appear that we live in a 'Zoroastrian', dualist reality. An illusory nature is proclaimed, just because a spiritual realm held to be only negatively emergent is itself finally fulfilled in ultimate self-negation which is self-obliteration[3].

These considerations applies not just to ourselves, but also seemingly to God: how would a perfectly good and all-knowing God be other than a kind of unconscious, computer-like God, lacking in that requirement of contrast which characterises spirituality and personhood?

However, need contrast always be negative? We are conscious persons only because we constantly are aware of ourselves as not entirely conscious, but also as embodied beings, and of other things that are only there for us in their objectivity which is unconscious, at least in this respect.

2. Contrast without Negation

The latter phenomenology of conscious personhood begins to suggest how we might have positive contrasts that could save the integrity of the divine, truth, good and the beautiful without need for negative contrast with their opposite properties.

We can try to list these contrasts as follows: first, the set of contrasts afforded by time: the past vanishes and is in part forgotten. There is consequently a phenomenon of contrast that would have been manifest even in Eden, as John Milton details: for Eve there is surprise in every new day and its beauty that is there, when previously it was not.

There is secondly, as already indicated contrast of consciousness with the unconscious and what we are conscious of, whether in ourselves or in other things or other subjects. Therefore, there is a polar difference between unconscious nature and conscious spirit that is not a contrast defined inherently by negation. Insofar as

3 - Cf. S. Žižek - J. Milbank, *The Monstrosity of Christ. Paradox or dialectic?*, The MIT Press, Boston Mass 2008.

there is mutual negation involved, and a real 'is not', then this is not an 'is not' of lack or culpable failure, but simply the gulf that has to be traversed by difference.

For this reason, in the third place, we can allow that there is truth even in the absence of falsehood, to the extent that this is the spiritual recognition and realising of natural differences, whether qualitative or quantitative, and however they may be also and inevitably grasped in terms of their belonging together or unity. If beauty is significantly aligned to a temporal re-emerging into presence, then truth is significantly aligned with a geographic traversing of space, insofar as both pre-existent space and the traversing are necessary for truth to occur.

In the fourth place, there is the question of an intensive increase that may not be from fault to perfection, but rather from perfection to greater perfection. This can apply to the ethical as well as to the aesthetic – in either case an intensification of power and impact of manifestation does not denote progress from lack to fulfilment, but rather further reaching of a *telos* that was itself enabled by an earlier phase that had its own degree of perfect incompletion. The later does not fundamentally abolish and subsume the earlier to create hierarchy by negation, but rather fulfils the earlier while letting it remain.

In all these regards, one can identify positive contrasts which would allow the paradisal persistence of transcendentals and of marriage in difference of spirit with nature. Negation is a secondary matter and ultimate absence is not a precondition of ascertainable presence. The unity in disjunction of conscious spirit and unconscious nature is not itself consciously comprehensible, by a negative dialectics since the arising of consciousness and of reason cannot be thought: it leaves an ineliminable difference, or an 'indivisible remainder'[4].

Therefore, we have cases of positive and contingent transitions that cannot be fully grasped by abstract reason. The influence of spirit on nature and vice-versa appears 'magical', and to belong to a realm in which the imagined can truly affect the real. The impact of causality across time and space seems equally 'magical', insofar as one thing affects another without always shattering its integrity and therefore appears to operate from the 'middle' of a causal factor to the 'middle' of an effect, by a kind of quantum leap that is not manifestly mediated – as when a plummeting stone creates a temporary whirlpool in the water, or a struck stone gives rise to a flame[5].

---

4 - For example, F.W.J. Schelling, *Ages of the World,* second version in *The Abyss of Freedom/Ages of the World,* tr. J. Norman with a preceding essay by Slavoj Žižek, University of Michigan Press, Ann Arbor 1997, p. 167; S. Žižek, *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*, Verso, London 1996.

5 - Cf. Nagarjuna, *Nagarjuna's Middle Way:* The *Mulamadhyamakakarika,* tr. M. Sideris - S. Katsura Wisdom Publications, New York 2013.

Qualitatively different things are strung together and emerge from each other without it being possible to say that this solidarity and emergence is itself qualitatively essential, since qualities pertain to substantial things. For this reason, Schelling supposed that difference itself and the holding together of differences is 'quantitative' in a higher Pythagorean or Platonic sense: differences are degrees of intensity of being – else everything would fall apart[6].

Yet *no* implication of univocity is necessarily involved here[7]. Emerging differences always arise as opposing pairs and without some common measure of contrast that allows this opposition, no differences would ever be apprehended. But we cannot readily grasp the 'magic' by which these differences are combined within their very mutual refusal. Every polarity is in this sense a 'magnetic' polarity, and every series of compounded and often converging and overlapping polarities is 'an electric current'[8]. There is no background univocity of being because the 'flow' of this current only occurs, consists in and is sustained by this series of differences, and in every particular case, besides every compounded case, what we are presented with are combinations that are at once distinguished but held together[9]. Not simply distinguished in one respect and combined in another, but paradoxically distinguished just to the extent that they are held together. So, neither equivocity nor univocity would seem ultimately to prevail.

The polar tension is therefore also, one can argue, a coincidence of opposites, beyond the comprehension of the law of contradiction that governs finitude, for even the structure of our finitude involves a kind of baffling recursion whereby disconnection is also connection without resolution, and so the impinging of the infinite at the core of the limited. The paradoxical coinciding of likeness with unlikeness that refuses either univocal or equivocal is analogy, radically understood as paradox beyond the sway of the Law of Non-Contradiction in the lineage of Nicholas of Cusa[10].

---

6 - Cf. F.W.J. Schelling, *Presentation of My System of Philosophy,* and *Further Presentations from the System of Philosophy* (1802) [Extract], in *The Philosophical Rupture Between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800-1802)*, tr. M.G. Vater - D.W. Wood, SUNY, New York 2012, pp. 141-205, pp. 206-225.

7 - This is assumed, for example, by, C. Alderwick, in *Schelling's Ontology of* Powers, Edinburgh University Press, Edinburgh 2021. But this book is generally excellent.

8 - Cf. Schelling, *Presentation of My System of Philosophy*, cit.

9 - F.W.J. Schelling, *On the True Concept of Nature and the Correct Way of Solving its Problems*, in B. Berger - D. Whistler tr. and (edd.), *The Schelling-Eschenmeyer Controversy 1801: Essence and Identity,* Edinburgh University Press, Edinburgh 2022, pp. 46-62.

10 - Cf. J. Milbank, *One in Three and Two in One: The Double Coincidence of Opposites in Nicholas of Cusa*, in E. Peroli - M. Moschini (edd.), *Why we need Cusanus/Warum wir Cusanus* brauchen, Aschendorff, Münster 2022, pp. 43-89.

As we shall see, Franz von Baader, not Schelling, understood polarity in this way that entirely salvages 'quantitative' linkage and generation from any imputation of univocity. Schelling did not so much marry categorial univocity to instantiating difference as rather posit an unresolved tensional 'rotation' between identical and different in every instant of being, despite affirming an irreducible connective polar tension always present, and despite a clear denial of any incipient and always prevailing nihilistic dissolution.

In the case of both thinkers, polar connections of differences and intensive potentiation which generates differences in a rising hierarchical series are understood as an electromagnetic pulling and pushing, attraction and reserve[11].

In each of the instances of positive contrast, this polarity is at work. Beauty manifests as day out of darkness; truth arises in the series of things across space and time, and in all the links of this series what differentiates is at once what withdraws into itself and what emanates beyond itself as something separate, or else is drawn out of itself by something already separate in space, or about to become separate in time.

That which withdraws itself into an impenetrable darkness of self-containment is the relatively real; that which is externally emergent or added or encountered by interpretative prehension is the relatively ideal, for as soon as there is manifestation, there is also difference, and therefore difference is also inversely manifestation, a kind of shining form that is *inherently* apparent, and not just apparent to a conscious subject. In this sense there is already truth within reality as its accompanying ideal dimension and, according to Schelling, we can only regard subjective spirit as a further intensification or 'potentiation' of the real, an acute instance of the third, binding power which combines, in tension, holding back and pouring outwards[12].

Spiritual existence is not just an increase in the ideal, but also an increase in the insistence of the real, or of the material. A plant is rooted in earth, but grows towards and is attracted towards the pole of ideal manifestation. An animal carries

---

11 - These conclusions of his earlier *naturphilosophie* writings are assumed and built upon by Schelling in the crucial 'mid-period' writings, of his post-identity philosophy phase. See F.W.J. Schelling, *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom,* tr. J. Love - J. Schmidt, SUNY, New York 2006 and *The Ages of the World*. Besides the second edition, already cited, there is a translation of the third by Jason M. Wirth, SUNY, New York 2000. For the place of the philosophy of nature in Schelling's overall system, see F.W.J. Schelling, *System of Philosophy in General and of the Philosophy of Nature in Particular* (1804), in *Idealism and the Endgame of Theory: Three essays,* tr. and edited by T. Pfau, SUNY, New York 1994, pp. 139-94. In the case of Franz von Baader, the crucial text is his most important work F. von Baader, *Fermenta Cognitionis (1822-1825), Ausgewählte Werke* 3, Brill/Schöningh, Leiden 2024 (french tr. by E. Susini, Albin Michel, Paris 1985).

12 - F.W.J. Schelling, *Ages of the World* (Wirth), cit., 89-100.

its soil within itself; it is uprooted, but it can be considered to be the earth itself in motion. In the human being, its greater variety of self-motion, which will teach it to fly, also in one dimension represents its still greater dark self-containment, such that from the outset we had no real idea that we would one day be able to fly, even though this ability wells up from within us, like all our inventions and imaginings and our thoughts themselves.

Within these thoughts we are reflexively set apart from ourselves, as ideally but problematically self-manifest. The human subject knows itself only through endless additional predicates of attached qualities, building up her habitual character through these attachments. Without the attachments or habits, the person would be wrapped up inside herself as an intensified objectivity. The subject can be neither obscure withdrawal, nor outgoing bestowal, but must be both at once, according to a third and linking potency which somehow synthesises inherent capacity with an always unfinished series of its instances. The power by which it achieves this cannot be comprehended by any logic – this is what Schelling insists against Hegel[13].

As both intensified reality and ideality, the subject is not qualitatively different from the object. The difference is one of position and degree, such that some element of subjectivity can already be glimpsed in everything that is apparent and moves, affects and is affected. Conversely, the most idealised subject must also augment his rooting in objectivity, such that the human character is the most definite, marked and irreplaceable thing there is.

In terms of inherent direction of the present moment to future, rather than to the past, what is currently good is always increasing its goodness and looking to do so, else it would repent its option for generosity and sink back into a malicious withdrawal. The good is a quality that is forever intensifying itself, and can advance from lesser to greater good without necessarily advancing from a lack of goodness to its presence.

This same inherent link of goodness to growth and development (*bildung*) involves always a further self-disassociation, as Sean McGrath insists in his reading of Schelling: our past selves are not disavowed, and remain latently within us as a source of future inspiration, yet we must continually embrace new developments of our personality if we are to be 'true to ourselves' and true to our ultimate hidden and natural 'pre-past'[14]. For this Romantic perspective the unconscious is primarily a creative source of new inspiration, not suppression, as

13 - Cf. P. Dews, *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel,* OUP, Oxford 2023; S.J. McGrath, *The Philosophical Foundations of the Late Schelling: The Turn to the Positive,* Edinburgh University Press, Edinburgh 2021, pp. 86-109.

14 - S.J. McGrath, *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the* Unconscious, Routledge, London 2012, esp. 120-79.

it is for Freud and Lacan, assuming an inherent tension between material nature and spiritual culture, rather than a teleological continuity[15].

In all three instances of 'positive contrast' concerning the three transcendentals of beauty, truth and goodness, the overriding positive contrast and yet 'magical' linkage of nature and spirit is at work: the endless transition from obscurity to light and from unconscious sleeping spirit to a conscious identification with the objective in its relative circumscription, rather than vague and unending fluidity[16].

In the wake of von Baader, if all of being consists in this polar oscillation between dark and light, then all of being consists in creativity and love and the two things are ultimately indistinguishable[17]. The beautiful is what is creatively manifest as uniting the coherent and self-necessitated with the fluid and free, or the apparent with a lurking source of inspiration that we cannot quite isolate. In self-expression we have to love the new thing we are seeking, and in this non-reflecting mirror of ourselves we may truly admire ourselves in surprise at what we have done, and in gratitude for the identity that flows through us and in which we only partake.

Through the self-giving that is the creative act and is thereby any act whatsoever, we come to understand that we are ourselves situated only in this flow of generosity which commences before us and which ensures that we ourselves are only the gift of ourselves to ourselves, if we are entirely creatures. Ultimately, we have to appropriate God's rejoicing in us, as in all his creatures, as our own self-rejoicing, simply because any self outside this would be indeed the pure autonomous self, sunk in the illusion of pure self-origination without supplementary predication and as likely to hate itself as to love itself in the course of this performance[18].

Self-creation is therefore already creation of something other, and is already love of this other, and conjoined to this inevitably also a love of ourselves. There is a truth of making involved here that is inherently a truth of emergence and mediation, not an illusory truth of immediacy. There is also a truth of encounter linked to a becoming aware of all other self-developing realities, since our encounter with what arrives through us has to be situated within our encounter with what already lies outside us.

Here the polarity of the real and the ideal is also present and in a double direction. As a spiritual subject I experience identity with the known thing via an

---

15 - *Ibid.*, pp. 56-9, pp. 93-5.

16 - For Schelling's most mystical understanding of this transition, and his relating of it to questions of hypnosis, somnambulism and the afterlife, see his novella F.W.J. Schelling*, Clara, or On Nature's Connection to the Spirit World,* tr. F. Steinkamp, SUNY, New York 2002.

17 - F. von Baader, *Fermenta Cognitionis,* IV. pp. 21-22 and ss.

18 - Cf. J. Milbank, *Being Reconciled,* Routledge, London 2003, pp. 1-25.

abstracted form of the real object, and my concrete imagining of that object: the Thomist 'conversion to the phantasm'. But as a real embodied objective subject, I experience all the subjective promptings, or emanating messages from the other objects around me, with which I am in a surface, fleshly continuity as a 'direct' encounter with all that resists me and with all that I can also enter into a mutually conjugating combination[19].

For although we do not invent the things we encounter, we have to imaginatively and rationally reconstruct them inside us if we are to know them at all, as realised by Kant, Schelling and Coleridge. If there is an 'esemplastic' power at work in nature, then in art this is also at work even in our theoretical knowing, as what Coleridge called 'the primary imagination' of recreating what we see in order to see it[20].

Thus the made truth remains also a seen truth, since neither nature nor the human artist (every human) knows what she does before she does it, and only does what she does in order to see that which emerges – which was, in some sense, as Plato realised, already there, and is now actively 'recollected'. Thus Schelling from early on described the imagination, the *einbildungskraft,* as a radically *passive* capacity, just *because* it is the furthest reach of action: 'imagination could be defined as the faculty of putting oneself into complete passivity by full self-activity'[21]. We are confronted and led forward by internal phantasmic images, even though these arise at the prompt of our seeking: 'Imagination *actively produces* an object by putting itself in complete dependence upon that object, into full *passivity*.'

This seeking is a seeking in love and desire for what is lacking and yet not necessarily lacking as deficiency; rather always the seeking of excess through an actively productive reaching towards that excess. This will meet its *acme* at the point where it appears to the maker that what is made speaks back to him, returns his gaze with a kind of mute love, since it offers something to his benefit.

In the case of our encounter with others in truth, this effect is hugely compounded. To know another in truth presupposes a willing attention, and therefore in some degree a gaze of love, since otherwise refusal or withdrawal is always a certain dosage of hate. And as the other object or subject opens itself towards us, with a benign gaze that does not withhold its own beauty, some measure of love is always being shown to us in the phenomenon of knowability – such that, as Augustine taught, every cognisable thing is also in itself a mode of

19 - M. Merleau-Ponty, *The Intertwining - The Chiasm*, in *The Visible and the Invisible,* tr. A. Lingis and edited by C. Lefort, Northwestern University Press, Evanston 1969, pp. 130-55.

20 - S.T. Coleridge, *Biographia Literaria,* Princeton University Press, Princeton NJ 1992.

21 - F.W.J. Schelling, *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*, cit., p. 190, starred footnote.

cognition: the residing of truth in reality, just because every reality is to some extent subjective and spiritual[22].

Spatial truth of converging differences is also truth of compounded loves. In the emergence of self and reason, we extend our bodies through construction, and in the compounding of loves we compound also this 'propositional' ontology of the self, by merging all individual predicates into one social body which always implies a single, if elusive social subject – a corporate personality, as Christianity identifies humanity and the cosmos to be the corporate personality of Christ.

The wider and all-encompassing truth, which is inherently connected with spatial differentiation, is therefore something collective and performed – perhaps, as Shelling and von Baader considered, a theurgic action, which, like nature, seeks to attract down by 'magic' an ultimately spiritual and divine influence to infuse all the realities of earth.

For this reason, von Baader connected his ontology of creativity and love with the phenomenon of the 'corporation', or mediating institution, which he took to be the most singular mark of the Christian legacy, as the combining of immanently connected beings only by way of their shared rooting in transcendent wisdom[23]. It was his meditation on the corporation, in the wake of Burke, de Maistre and Adam Müller, which enabled him both to build up the ideology of the anti-Napoleonic 'Holy Alliance' under Prince Metternich, and to shape much of the foundations of what later became 'Catholic Social Teaching'[24].

Von Baader's original 'third way' was a constitutional mediation between absolutism and pure democracy, which refuses the abortive polarisation between the political centre and the isolated individual, upon which both depend. Like Burke and de Maistre, von Baader considered human beings as creatures that love within corporate formations, whether of family, trade or cult. The authentic polity is not the sovereign 'state' over against this (also much refused by Schelling, in contrast to Hegel)[25] but is rather an organic body of bodies, or an interlocking and itself constitutionally mediating association of associations which can be fluidly regional, national or international on a confederating principle.

This 'mediating politics' is actually a politics of creativity and love that is in continuity with von Baader's metaphysics, so that one can say the latter is a kind of cosmic 'sociology', while the former is a kind of performed 'philosophy'. The key

---

22 - Augustine, *De Genesi ad Litteram* XII, 10, 21.

23 - F. von Baader, *Fermenta Cognitionis* IV, cit., pp. 8-9.

24 - Cf. R.H. Bowen, *German Theories of the Corporative State*, Russell and Russell, New York 1971, pp. 46-53.

25 - Cf. S. Žižek, *The Indivisible Remainder,* cit., pp. 39-42.

term here is 'the middle' which von Baader regarded as paradoxically the beginning, just because at the outset lies love, which even in the case of self-love, involves an othering and a supplementation.

Von Baader considers that Schelling and Hegel have equally missed the point of their own dialectic. The former is much nearer to the mark, and yet fails to see that we cannot in *any* sense think of nature, the real or 'the dark' as an absolute beginning, or foundation, even if for Schelling it immediately and obscurely gives rise to its polar opposite[26]. Because of his continuing rationalist attachment to the principle of non-contradiction, the youngest Idealist does not fully embrace the alchemical unity of opposites as sustained in Boehme.

When one does embrace it, then one realises that darkness was always already a contraction into itself that implies equally and immediately an emanation out of itself into the light of phenomenality. That implies the priority of love as something from the outset never withheld, though indeed assuming also reservation of an 'owned' power as self-integrity. For a love offering nothing of one's self is an impotent love, and so not love at all[27]. If creativity is love, then, inversely, any act of love is an exercise of creativity, because it attends to the specificity of the other who is loved, and because it offers something specific, a shaped and concrete and not an empty gesture, opening up for the other a new path and conveying to her something of oneself.

If one embraces the full analogical paradox that the withheld is also the granted, then the third potency becomes a secure synthesis, rather than a precarious balancing of the two poles, which is always liable to slip back into their conflicting oscillation or rotation. Because there is a clearer refusal of any sort of initial truth as immediacy in Hegel, von Baader sometimes cleaves to his thinking more than to Schelling's. This is primarily because he thinks that Hegel more securely sees truth as mediation and therefore, truth as love, rather than as a darkly potentiating and darkly 'willing' power of blind reality itself.

Yet Hegel only half sees this. For Von Baader he makes the mistake of supposing that each of the three dialectical stages after the first stage suppresses, by surpassing through logical negation, what went before. If there is such an abolition of poles and only the final pole is the real middle, then the true middle has been excised, and the final truth is not love but the sheer clarity of reason – as synthesis or as impossibility of synthesis and the ultimate truth of emptiness and contingency. Ultimately, von Baader is much closer to Schelling than to Hegel, because the former preserves the oscillations of all three dialectical poles and understands the

26 - F. von Baader, *Fermenta Cognitionis* V., cit., p. 20; VI. cit., 5,17.

27 - D.H. Lawrence, Apocalypse, Penguin, London 1995, pp. 64-9.

progression as a positive, creative and wilful potentiation, or as grammatical, propositional expression, and not as a logical sequence, which is inevitably dominated by negation - since all logic in sterile excess of grammar is always the alternation of yes and no[28].

What von Baader is *actually* accusing Schelling of is a residual over-allowance of negativity, and so a residual Hegelianism. By tending to regard the first, reserving potency as truly ontologically prior, Schelling is rendering the initial cosmic move out of 'absolute' self-enclosure a matter after all primarily of negation. With von Baader this initial negation is instead equally an initial and affirming emanation, although this identity is not a fully Hegelian identity of nothing with something, since it is an identity of opposites within the field of 'somethings'.

One could argue that every licit identity of opposites is always an identity of relative opposites that can be shown to be identical in a greater context, even if this context is sometimes the infinite. Schelling objects to the Hegelian nothing as something, which drives his sheerly logical dialectic, because it appears to Schelling as a violation of the principle of non-contradiction, though one ironically undertaken out of a lust for a pure identity that would swallow even the ineliminable logical contrast of something with nothing[29]. When Schelling identifies God as equally not being as well as being, he means by contrast that he is not restricted in scope or power, unlike any other mode of existence.

Following these two German Romantic thinkers, we can see that there is a paradoxical priority of the middle involved in the genesis of beauty, truth and reason. What comes first is linkage, as creativity and positive desire, which is drawn forwards into the future. Out of the first birth of identity comes the further procession of aspiration, such that reaching from good to good is also a renewed offering of what is held back, the gift of self that one alone has to give. To sustain its integrity of uniqueness as specifically characterised gift, this reserve of selfhood must paradoxically be fully handed over, and in a mode already *different* from that of the given self, in the course of a new departure of the self that is also an attention to the specificity of the emerging other and to the specificity of all other independently given and emergent others.

Goodness is therefore both temporally futural or teleological in its horizon, in terms of its self-othering, and spatial, like truth, in terms of its attention to everyone and everything. It is doubly tensional as emerging yet withheld, and bestowing and

---

28 - F.W.J. Schelling, *Ages of the World* (tr. Wirth 2000), cit., pp. 3-10; Id., *Ages of the World* (tr.. Norman 1997), cit., pp. 126-131.

29 - F.W.J. Schelling, *On the History of Modern Philosophy,* tr. A. Bowie, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 134-63.

receiving without end. The incorporated community is a matter of the theurgic enticement of truth through ritual, and an ecstatic reaching out towards the eschatological finishing of time in an ultimate future which would be the full cosmic realisation or attainment of the Good when God will be 'all in all' (*1Cor* 15:28).

If we try to imagine how the transcendentals might survive the abolition of default, or absence of any negative contrast, then the surviving positive contrasts which have variously to do with transition from nature to spirit, or the real to the ideal, imply a perpetual creative transition which is nothing other than the dynamic of love.

The construal of the transcendentals in terms of their negative contrast, is therefore but the 'Old Testament' of philosophy, equivalent to the grasp of evil only under the reactive and external forbidding of the law, which, as St Paul said, tends to incite evil, if it does not even actually invent it. The wrath of God against evil is in some sense not just in league with evil, but stands at the very origin of evil.

Once the 'New Testament of philosophy', has arrived in time, finally abolishing the illusion of an 'ontology of violence', then the medieval 'convertibility' of the transcendentals appears in a new light. Beauty, truth and goodness, along with thinghood (*quid*) somethingness (*aliquid)* and the always theologically implied transcendentality of intellect, are converging moments in a punctuated flow, just because they are all moments in a process of specifically *personal* and *impersonating* love. Since creativity as love and love as creativity are the 'hyper-transcendentals', there is nothing entirely impersonal anywhere in reality. It is personal love that registers value in a process of endless increase inherent to valuation as the invaluable, and never an objective contrasting of the valuable with the supposedly valueless, whose delimitation from the valueless can be established and measured by legal rule – which for Schelling and von Baader is the rule of the State. Any shallow and one-sidedly spiritualising *mere* personalism is thereby disallowed. The insight of Schelling and von Baader is exactly that *the subjective most of all requires the predicationally objective,* and the personal is accordingly compounded as much of the real as of the ideal – as much compounded of nature as of spirit.

If only persons can offer each other love and are linked by love, then that is because love, unlike pure reason, is not 'all at once' and fully transparent in the mode of the Enlightenment, but has its dark, 'Romantic' emergent side, without which its illumination would be impossible.

Love is inherently linked to surprise and wonder, such that philo-sophia exceeds any notion that philosophy would have access to wisdom by way of reason alone. What we love, we come to love as other, as something is drawn out of us through erotic aspiring, or we encounter something apparently alien to ourselves through erotic shock. If we could entirely fathom what emerges from us, or the things and persons we encounter, then love would be at an end: it would be surmounted, as

Hegel thinks art is surmounted, by philosophy, and for the same reason: because of a total and totally appropriated lucidity.

Since all knowledge is initiated by love and persists as love, then genuine knowledge remains an unknowing, and a never ended attempt to explore conjecturally the inherently, and positively, beneficially unknown. Were there no real other to knowledge, there would be no knowledge and no truth. And were that to mean simply that reality is outside truth, then hypostasised scepticism as nihilism would ensue. Instead, if the obscure and known is nonetheless known, and there is after all truth, then there is an identity, an 'indifference' of real nature with spiritual knowing that is clear/obscure, or is precisely the identity of love in liberty[30].

At the level of the interpersonal, subject-object identity in love is compounded subject-to-subject identity in love, as the collective body of the 'corporation'. According to von Baader, if love rules, mediation rules. There should not be sovereign domination from the centre, coordinating individuals through the operations of the market or bureaucracy, but a mediation that goes 'magically' from the centre of one to the centre of the other, as with all causality which is indissolubly material, efficient, formal and final all at once.

Just as our 'predications' protect us from the naked exposure of our empty selves, so the collective compounding of this predication further mediates and protects us, merging our partiality and mistakes in a shared human responsibility; contextualising and relativising our errors; our limited perspective and doom of ceaseless, unrehearsed improvisation. This is how von Baader understood our need for the Church, its sacraments and its confessional[31].

If we are able to receive supernatural grace as already present in any creative action or loving encounter, then this is compounded to our benefit through the membership of a corporate body, its combined ritual creativity and channelling of many encounters within itself, and between itself and other corporate bodies.

3. Theosophy: Positive Contrasts within God

In the case of the most humanly inclusive corporate body, the Body of Christ, this is a channelling of divine grace, of the Absolute. We cannot simply *know* that all of reality is love; only by *loving* all of reality and every part of it can we *suppose* that we know that all of reality is love. It could rather be the case that all of reality is endless *agon* and that an ontology of violence is 'true'. That would mean that

30 - F.W.J. Schelling, *Presentation of the System of My Philosophy,* cit., pp. 171-84; Id., *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom,* cit., pp. 68-70; Id., *The Ages of the World,* pp. 87-93.

31 - F. von Baader*, Fermenta Cognitionis,* VI. pp. 19-27.

there is no ultimate truth, but merely endless rupture between an abyss that can only appear as real material illusion, and this illusion itself. For this outlook the abyss gives 'weirdly' dark rise to the illusion of spirit that it stands apart from abyssal material scum in its impossible and doomed to be frustrated quest for a substantive foundation of the real[32]. This is the nihilistic upshot of Hegel on one plausible reading of him which tends to misread Schelling as only an approximation to Hegelianism, and that regards the 'indivisible remainder' of material nature as a sign of the void, rather than of religious mystery[33].

We can question the apparently absolute violation of the Law of non-contradiction involved here, and yet we cannot finally refute this nihilism, in view of our alternative and also not completely rationally transparent embrace, in love, of the paradoxical coincidence of the relative positive opposites of reserve and expansion: the very conundrum of love as gift. Our reading of reality as love through love depends upon the theurgic notion that nature and society entice down an ultimate creative love as the source of everything, both nature and spirit, and their impenetrable, occult union.

To revert to our starting point, and indicate the partial inadequacy of what has so far been said, a philosophy that does not simply wish to hypostasise rupture as an impossible alienation from nothing, must include an account of why there is rupture at all.

Just as any nihilistic philosophy is really parodied theology, so also any serious philosophy that seeks non-trivial ultimate explanation can only be a theology, or an account of the Absolute, plus the derivation of the non-absolute from the Absolute, and then of the apparently incurable alienation of the non-absolute from its grounding source. This is the core of the Schellingian claim and why his philosophy merges in his final phase with what is a complex Christian theology[34].

If we were to link the mystery of human and natural non-coincidence with the general appearance of conflict, and the prevailing cosmic opposition between interdependent poles, then perhaps we might have a clue to the nature of fallen

---

32 - The allusion to the American genre of materialist preternatural horror, after E.A. Poe and H.P. Lovecraft seems appropriate.

33 - S. Žižek, *The Indisvisible Remainder*, cit., pp. 35-9. Žižek overestimates the religious scepticism of the earlier to middle Schelling and equivalenly *underestimates* the degree to which an esoterically Behmenist version of Christianity survives into Schelling's final and more conventionally orthodox phase. In particular it is not clear that there is any later rejection of the 'necessity' of the Creation from the Creator, although Schelling never suggest that the void or *ungrund* is literally 'before' God in such a way as to threaten his supremacy over merely finite matter.

34 - Cf. F.W.J. Schelling, *Philosophy of Revelation (1841-42) and Related Texts,* tr. K. Ottmann, Spring Publications, Thompson 2020.

cleavage, that appears tragically to have *ontological* purchase. This cleavage is so extreme that it can only be challenged in a 'gnostic' and also orthodox manoeuvre, by insisting upon the contingency of the seemingly universal, and hyper-contextualising it as the outcome of a hidden cosmic metanarrative of a break with God and his original paradisal Creation.

Does this 'gnostic' narrative trumping of the universal simply elevate us to a level of an alternative universality of pure inert peaceableness and harmony? Were that the case, then we would be left with positive transcendentals standing without contrast, such that beauty, truth and goodness would sink into henological unconsciousness, or an eternity of Leibnizian computation for which conscious awareness and selection seems a luxurious superfluity.

Instead, our account of 'positive contrasts' saves the perspicuity of the transcendentals even within an eternal reign of peace and righteousness, just because the universal is now as much a narrative plot as it is a background scenario, rendering *logos* once more fully *mythos.*

As Schelling put it, the Bible does not speak of a God without beginning, but of a God who is at once the Beginning and the End: not, of course a processive or a moving God, since Schelling insists that God is, in one regard, a simple *actus purus,* but a God who is an unimaginable eternal beginning and an eternal ending and an eternal always present bridging passage between the two[35].

By imagining how contrast might survive the oscillation of positive with negative, allowing intra-positive contrast, we have concluded that truth and all the rest of it are *not* coincidence and self-coincidence, but rather, as François Jullien puts it, *de-coincidence.* Jullien also concludes that God himself is de-coincidence[36].

The medieval 'convertibility' of the transcendentals, which was never their pure, flat identity, is now raised to a higher power through a Rosmini-like inclusion of the subjective categoriser within the very field of the categories, in a move that, applied to the transcendental hyper-categories, implies their personalisation as the becoming of the subject, and of the ultimate, absolute subject, through its polar unity with its objective opposite[37]. This is not 'self- coincidence', but rather de-coincidence of identity as always relational and therefore always a matter of love.

Without the obscurity of origin, knowledge would be simply obviousness and calculation, and in no sense spontaneous and creative, even for God – but the best

35 - F.W.J. Schelling, *Ages of the World* (Wirth), cit., pp. 23-30.

36 - F. Jullien, *Dé-coincidence: D'ou viennent l'art et l'exister*, Livre de Poche, Paris 2020; Id., *Dieu est dé-coincidence,* Labor et Fides, Paris 2024.

37 - Cf. J. Milbank, *Trinitarian ontology and the division of being: a Rosminian reflection*, in «Sophia. Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi», III. No 2, 2021, pp. 189-231.

medieval tradition insists that God's knowledge is itself emergent art[38]. Without the obscurity of the emergent product, it would be a static upshot, not giving rise to further creative interpretation which draws once more upon the natural (in God the Paternal) source that is totally exhausted in ideal (in God Filial) expression, and yet paradoxically not exhausted after all, since the beginning is not sublated, à la Hegel.

Without the obscurity of the other, we would no longer require her presence in order to encounter her and again, this must hold true, even for God. Although the persons of the Trinity are constituted by substantive relation, the relations are only necessary, and are endlessly resumed in a perichoretic relay, because each personal pole is *also* and immediately the 'surplus' of the inexhaustible divine essence, not comprehensible even by God himself, as recognised by Gregory of Nyssa and Eriugena.

Because of the inexhaustibility of the essential monarchic origin and the manifest repetition of this inexhaustibility in the image of the Father that is the Son, there is also the third moment of the Spirit's scrutiny of both the fiery depths and the luminous heights, which alone ensures triadicity and so God as mediation, and therefore God as love. In this scheme the Behmenist abyssal *centrum naturae,* becomes at once the Son-*Logos* as the mediating passage from nature through ideality towards Spirit, and the Spirit itself as the equally mediating subjective and fully personal unity of the realised ideal – a fully personal quality which the Holy Spirit retroactively grants to the other two divine persons[39]. God is omniscient, but if the only knowing is loving, and loving involves non-abolished obscurity, then divine omniscience is only (or most sublimely) the omniscience of love, of the irreducible medium.

Since the ultimacy of love is actually de-coincidence, this casts our failure to coincide with ourselves, the apparent inaccessibility of an unassailable truth, politics or aesthetics, in a completely different light. It seems that we have confused, in an 'Old Covenant' fashion, the inevitably wrathful refusal of evil as violence with the quest for a too literal Unity, despite the constant intimations of the actual Old Testament that point in a different, mediating direction.

From the perspective of the 'new philosophical covenant', that truth itself is indeed covenantal, we do not coincide with ourselves, nor nature fully with itself, just because we fail to see that de-coincidence can be more fully and truly found within the sphere of the ontologically positive. It is therefore in the search to possess ourselves, that we find we cannot possess ourselves. Instead, if we wish

38 - Cf. É.H. Weber, *Dialogues et Dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas D'Aquin à Paris (1252-1273)*, Vrin, Paris 1974.

39 - J. Boehme, *The Way to Christ,* tr. P. Erb, Paulist Press, New York 1978, p. 28, p. 43, pp. 115-20, p. 129, p. 134, p. 217; F. von Baader, *Fermenta Cognitionis* VI, cit., pp. 16-19.

to find ourselves, we must lose ourselves, just as if we seek illumination we must enter once again into the fertile darkness and be 'born again'.

The immense insight of Jacob Boehme was that we can only fully think God as personal, in the way that the Scriptures and Christian doctrine and tradition demand, if we see him as in some strange sense self-generated and self-drawn towards his own end from an inscrutable commencement.

Thereby only a personalist ontology of love, implying a Trinitarian absolute, is able to save beauty, truth and goodness from being only recognisable by contrast with their absence or their opposites. It was in the face of just this sort of problematic that Plato in the *Republic* insisted that, without guidance by an ineffable and unopposed transcendent goodness, the force of human justice could always be regarded as the triumph of the strongest.

But it has turned out that goodness, alongside beauty and truth, can only be construed as eternal and unopposed in the personalist terms of the Bible. And yet there would seem to be problems concerning how to combine such dynamic personalism with the necessary doctrine of divine aseity, to which the authors that I have invoked fully ascribed. But they all took the seemingly dangerous speculative risk of thinking of the relationship between aseity and relational dynamism *itself* in dynamic terms, despite their confession of the ultimate ineffable unity of divine aseity with divine generation and divine procession.

In this, they were anticipated by Meister Eckhart, who spoke of the ultimate and inscrutable divine unity as an *abgrund,* rather as Boehme later spoke of it as an *ungrund*. Their shared insistence is that the absolute, that ineffable abyss which both authors do not hesitate to speak of as 'before God', even though it belongs to God, as it *is* God, must be itself grounded in nothing, and as replete cannot relate to anything outside itself, and cannot be the ground of anything outside itself. Von Baader percipiently identifies this with Eriugena's fourth natural category which is 'the neither creating nor created', in contrast to 'Uncreated and Creating', 'Created and Creating' and 'Only Created', which are respectively the immanent Trinity, to the creative outgoing and creative self-formation of the Creation, and to Creation in its modes of passive completetion. The fourth category of the eternally abiding, Von Baader realises, is also Creation's eschatalogical return to God[40]. He also notes that the divine 'abyss' of deriving from nothing and giving rise to nothing is that to which *all creatures are to return* for Eriugena.

Von Baader and all the rest are faithful to Eckhart's paradox that, while God is all of reality, all of reality is not God. In later, post-Spinozist terms as developed by Schelling, von Baader and then Soloviev, God is 'One and All', and yet 'the All' is a

40 - F. von Baader, *Fermenta Cognitionis* V., cit., p. 9.

surplus over God[41]. It then follows that reality as 'more than God', or as 'the Absolute', is a strict implication of a rigorous monotheism. Because God is love, love is even in excess of God because love is de-coincidence. Impossibly it turns out that even the One which is all and everything exceeds itself as love.

Everything beyond the infinite All is finite limitation, but if God is love he can, via the Incarnation, include and yet not include even this other to himself, if he is to be complete in love. Such finitude has its own irreplaceable perfect imperfection and beauty of frailty, besides a possibility of knowledge as 'comprehension' which the infinite itself lacks. Therefore, what the Son knows through infinite-finite love in the Incarnation is 'added' to the knowledge of the Father, even though he was never without it, since the Incarnation is eternal and its eventuating on earth was also its manifestation.

The God who does not exceed himself is thereby the God who entirely exceeds himself, in an ultimate mystery of the personal, which a knowledge without love can never fathom and is only known otherwise, in ecstasy. But the problem remains as to just how God 'leaves' his aseity, which is at one with the problem of why there exist separate and finite things at all – a problem with which Schelling was concerned as what he regarded as the primary problem of philosophy.

It is not a problem that he ever claimed to have solved, and really he *never* claimed that our knowledge of the Absolute is at one with the Absolute, even if an inchoate sense of the presence of God is for him (as for von Baader), the foundation of all other certainties, rendering the idea of a 'proof of God', as if God were present within a wider field of surveyable reality, entirely absurd[42]. He nonetheless speculatively suggested that the very contentment of aseity itself in the divine darkness gave rise to a bliss that mutated into an initially unconscious searching desire of God for a self beyond himself that would be a still fuller self[43]. When this search becomes more conscious, it is fulfilled not in a logical self-percipience, but in an 'artistic' recovering at the consciously expressive level of unconscious inspiration that retains a promising obscurity. What Schelling calls the ultimate 'un-prethinkable' is not violated, even by God himself.

This theosophic notion is nonetheless vitiated by an excessive rationalism that colludes with an overly-voluntaristic presentation of mystery, just because Schelling does not fully embrace von Baader's paradox, whereby the ultimate self-containment is already and immediately an ecstatic going forth. Such an observation

---

41 - *Ibid.*, III., p. 10.

42 - F.W.J. Schelling, *On the History of Modern Philosophy,* cit., pp. 87-93.

43 - F.W.J. Schelling, *Philosophical Investigations,* cit., pp. 26-32; Id., *Ages of the World* (Norman), cit., p. 137; Id., *The Ages of the World* (Wirth), cit., pp. 23-30; pp. 75-104.

applies at once to the emergence of the entire Trinity from the *ungrund,* and to the emergence of the Son and the Spirit from the Father – to invoke a distinction which I will try to elaborate.

Precisely because of his rationalist clinging to the ultimacy of the LNC, even with respect to the infinite, Schelling at times sustains what is ambiguously problematic in Boehme – the imagery in his texts of a real original divine fury which, although already eternally overcome by divine light, still possesses some pertinence of its own, as if indeed God were finally a synthesis of anger and mercy[44]. Present here is perhaps both a Lutheran concern to root all in the edict of God, besides, in Boehme's case, a certain Seventeenth Century rationalist seeking after a theodicy that would 'explain' evil as a positive element within a possibly univocal view of being, that does not allow for any ultimate mystery of evil as incomprehensible lack of sufficient being and attempted refusal of reality itself[45].

By contrast, von Baader's embrace of a full paradox of emanation as also withdrawal allows, in principle, that there was never any furious fire in God to be overcome by light. Instead, God was, from all eternity, akin to the burning bush of *Exodus*: fully alight but not self-consumed by potential empty narcissism or tantalising desire that consumes the desirer.

A similar situation arises with respect to the nature of the Holy Spirit. For Schelling, the original divine abyss, or *ungrund,* involves in its purely active but slumbering potential, the coincidence of Being as such with Existence that alone manifests Being, which in itself would be nothing. In this sense, God as the difference of Being from beings is also *beyond* the ontological difference, since he is eminently all actual existence, rather as, for Aquinas, God as *esse ipsum* is also infinite essence, which is the essence of all essences. As containing the ideas of everything, he is the perfection of everything and so actually *is* everything, as existing, more than finite things are in themselves[46].

By containing both these realities, which are equivalent to the poles of containing and expanding, God as *ungrund* is for Schelling 'indifferent' as to both. Only because of the total *passivity and inertness* of the abyss is it spared an unmediable and agonistic polar tension. Yet it would seem that, for Schelling, somewhat like Issac Luria, who regarded the Creation as a purging of potential evil from the realm of the *Sephiroth*, the operation of the immanent Trinity, by distinguishing the Father as Being from the Son as existence at once isolates and

---

44 - J. Boehme, *The Signature of All Things,* tr. C. Bax, James Clarke, London 1969, pp. 13-22.

45 - This is Cyril O'Regan's astute thesis in his book C. O'Regan, *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative*, SUNY, New York 2002.

46 - Cf. J. Milbank - C. Pickstock, *Truth in* Aquinas, Routledge, London 2001, pp. 19-59.

overcomes the potential anger and evil that lurks in the moment of self-withdrawal[47]. Here once more, he would appear to allow a real potential anger in the Father, however 'victorious' over this God is eternally said to be.

The moment of the Spirit is supposed to represent a new synthesis in excess of 'indifference' that amounts to a real fusion of the real and the ideal, but Schelling also, in the third version of *Ages of the World,* envisages that, since the Spirit's synthesis is but a balancing or judged mediation between polar opposites, whose difference is in some way not mediated, it follows that this mediation is inherently unstable and God would appear to be locked within a permanently sterile and futile tripartite rotation[48]. In this third version, it is apparently the Spirit's re-invocation of the indifference of the *ungrund* that after all stabilises things in favour of love. But is that not a reversion to a passive and sterile truce? In the second version of *Ages* it was more promisingly the other way round: here it is the *active* decision of the Holy Spirit in its bias towards emerging light from the darkness that elevates the spiritual synthesis above passive indifference[49]. If there is no perfect and paradoxical fusion, and the darkness of the Father slips away from this synthesis to re-initiate potential wrath, how can the synthesis be stable and real love securely

47 - F.W.J. Schelling, *Philosophical Investigations*, cit., p. 42: 'For all evil strives back into chaos, that is, back into that state in which the initial *centrum* had not as yet been subordinated to the light and is a welling up in the *centrum* of a yearning still without understanding.'; Id., *The Ages of the World* (Wirth), cit., p. 86: 'Not only does the negating force not posit A [the positive, expansive force], it must determinately negate A (and consequently also negate the higher unity, which is spirit). It must exclude A and utterly displace A ut of the present. Within the negating force there is that wrathful force that the jealous Jewish God expressed towards other gods. The negating force must remain in this exclusion till its time is fulfilled. It must maintain itself with full power precisely so that life may be elevated to the highest glory'. This passage illustrates how, to the extent that Schelling does not fully overcome the idea of an origin of evil in God, he remains surprisingly captive to Hegelian primary negation and fatality. On Luria, see G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York 1961, pp. 244-286.

48 - F.W.J. Schelling, *The Ages of the World* (Wirth), cit., pp. 19-27, especially p. 25.

49 - Id., *Ages of the World* (Norman), cit., pp. 135-137, p. 138: the ultimate, real spiritual will 'is the very will that wills eternity – that wills that the will that wills nothing become active and perceptible to itself as such'. I agree with Žižek that there is an important difference between the second and third versions of *Ages,* but disagree as to the nature of this difference. For him the second version sustains a sceptical and 'materialist' rotation, whereas the third points towards the orthodox harmony of Schelling's final phase, where all is rooted in spiritual transcendence: *The Abyss of Freedom,* 34-5. For me the rotation is unresolved in either version, even though the *consistently* orthodox Christian thrust of Schelling's thought *requires* a resolution that his persisting, sub-Romantic rationalism cannot accommodate. This may be both why he could not finish the work and why all his subsequent work is never brought into a satisfactorily organised shape.

triumph – given that love is rooted in the productive darkness, as well as being resplendent in the open light[50]?

It is the doctrine of the Trinity that fully expresses the absolute consummation of the ontological difference in God, and we can note here that Aquinas at one point 'appropriates' divine self-standing subsistence to the Father, divine essence (all existences) to the Son and divine being (uniting divine unity and divine essential existence) to the Spirit[51]. Although the scheme is obviously different from Schelling's, it also exhibits a drastic linking of the metaphysical register with that of sacred doctrine, and it also seems to dynamize, in a Trinitarian fashion, the contrasts of the ontological difference.

It might be asked just why one needs the speculative apparatus of the *ungrund* at all, and whether this is not really heterodox? To which one can reply that, for the mainline orthodox tradition the *unity* of God is *not any more to do with the divine essence* than it is with the divine relations and the divine persons. That would not seem to license thinking of the unity, in the manner of Eckhart, Boehme and 'the magus of the south' F.C. Oetinger, as being 'prior' to the Trinitarian God, but there is another way of looking at all this[52].

One must certainly allow that there may be at times a lurking ontotheological rationalism in thinking, with Boehme, that God requires an ungrounded ground, if it is taken that anything that exists requires a ground, akin to supposing God to be self-caused since everything that exists has a cause in a basically efficient sense of cause.

On the other hand, if presence and simply 'being there' are every bit as much merely finite categories as coming-to-be and self-projection into the future, then it may make more sense to see God as metahistorical as well as metaphysical, and as being in some way eminently past, present and future, as on Schelling's understanding. This approach is strongly favoured by my arguments already supplied, that to think of God as *personal* requires exactly this outlook upon the eternal. From such a perspective, 'self-caused' and 'self-grounded', or, as for Eriugena, 'self-created', are not confusions of God with the ontic and the need for efficient causality, but rather recognitions of his innate artistry and love as having nothing merely static lying 'before themselves'.

However, this dynamism in God only seems to apply within the Trinity. Why speak, additionally, like the Christian theosophists, of the emergence of the entire

---

50 - Thus, the active spiritual will 'does not sublate eternity, as many would like to imagine' (F.W.J. Schelling, *Ages of the World* [Norris], cit., p. 138). That is to say, it does *not* cancel indifference.

51 - T. Aquinas, SCG 4.11 (13).

52 - J.G. Hamann was 'the magus of the north', regarded as being in some sort of complementarity to the mystical Swabian.

Triunity – persons and essence – from an abyssal gulf, even if it be fully understood, with von Baader, that this emergence is eternal?

The answer would seem to be that even the notion of the Father as ground from which something is generated implies that aseity has already been 'left', or, in other words, that if God is manifestly rather than latently to exist, even for himself, he cannot be just self-contained, but must show himself, be *dynamis* besides *ousia,* as for Gregory of Nyssa.[53] The point then is that the same God who seemingly cannot emerge from himself *as Trinity as a whole,* is nonetheless the God who does so emerge, on pain of *inexistence*. For that which is infinitely 'One' and self-contained in absolute potency must thereby already include the 'All' if it is also *actual*, even though this inclusion implies a paradoxical exit or 'exclusion' from ineffable self-enclosure, since the all involves everything that is particular, circumscribed, dependent and inter-related.

This is true even of its 'eminent' and infinite presence in God. Yet if the One is all-inclusive then it includes also every finite and created articulation. The two outgoings, of generation-spiration on the one hand, and Creation on the other, are modally distinguishable for us and yet for the simple God they are not really distinct – as even Aquinas at one point allows, anticipating Eckhart[54].

There is a valid sense then in which *all* the persons of the Trinity come forth and manifest the invisible and ineffable, even though the latter is nothing but this triple manifestation. The concealed *ungrund* is not exactly the divine essence, which is rather to be regarded as the 'impersonating' but essentially feminine and passive power which is *Sophia,* the medium which receives all three persons and 'births' their ever-spiralling transmission to each other.[55] The polar question of what 'binds' Father with Son is repeated at this more esoteric level of what binds the *ungrund* with *Sophia,* the answer being the Behmenist *centrum* about which all reality mystically oscillates. Yet the *centrum* is a 'shifter', like the centre of the divinely infinite sphere which is everywhere, and circumference nowhere: it is at once the abyss, the Father as ground, the Son as mediating middle and the Spirit as concluding middle or final synthesis – all of this being love.

---

53 - Cf. J. Milbank, *The Force of Identity*, in Id., *The Word Made Strange: Theology, Language,* Culture, Blackwell, Oxford 1997, pp. 194-216.

54 - T. Aquinas, *In Sent* I d. 16 q.1 a.1 resp.

55 - J. Boehme, *The Signature of All Things,* cit., pp. 22-31; Id., *Mysterium Pansophicum, or Thorough Report on the Earthly and Heavenly Mysterium,* tr. J. Love - J. Schmidt, in F.W.J. Schelling, *Philosophical Investigations*, pp. 85-98, esp. 88: «the word is its [the threefold spirit's] *centrum* or residence and stands in the middle as a heart. And the spirit of the word – which originally came into being in the first will – inaugurates [*eröffnet*] the miracles of the essential life [...]»; J. Pordage, *Sophia,* tr. A.G. Paddle, Grail-stone, Minneaopolis 2018, pp. 274-87.

Nor is the relation of *ungrund, Sophia* and *Centrum exactly* different from the relations of the Trinity which also repeat them as Paternal Ground, *Logos* and the spiritual bond of Love[56]. The entire former apparatus might well seem redundant, but the point is that the Father is at once and radically that which sacrificially gives way to the Son, and yet is also the *Monarchia*, the entire 'original' divine essence, such that his role slides back into that of the ungrounded, into what is already the entire source of the Trinity, of which outgoing Paternity, Filial arrival and Spiritual fusion are all equally expressions of what leaves itself as what still does not leave itself.

4. The Origin and Nature of Evil

In this essay so far, we have seen how it is possible to imagine the reality of the transcendentals as surviving negation, if we rethink them in terms of de-coincidence as the creativity of love, and consequently in terms of a Trinitarian ontology where all of created reality participates in the Triune personal God and the linked mysteries of *Sophia* and the *ungrund.* The passage of the creation from the Creator can be regarded also in terms of *Sophia,* as now the Proverbial play of the divine essence between the three personal powers outside God in his immanence at the inception of the Creation, such that even here God does not 'pre-plan' his work, but only knows it through its artistic performance, first encountering it in love when, as it were to his surprise, he 'saw that it was good'.

Yet even if we realise that it is a de-coincidence that we do not coincide with, we still lack the keys to the full performance of love and to the final work of art. Therefore, we are returned to the primacy for us of rupture, to the prompt of disaster and a need to incorporate the theological notion of the Fall within *any* seriously coherent philosophy.

Even now, after the advent of Christ, the gospel of love and the healing of the breach between nature and spirit in the Virgin Birth and the Resurrection, we still live within the transition from law to gospel, and we still only have access to the promise of love through the initial experience of the divine 'anger' or the rebound of sin, and through the experience of the co-belonging of sin with death. Herein lies the element of truth in Schelling's sense of the independent separability of the moment of wrath and disaster, but it is only true for the fallen world, and even here the accepted suffering of the consequences of sin is always the beginning of the positive arrival of grace. Without a clue to the nature of our ontological lapse, it is not possible to begin to restore the de-coincidence of love. To this degree we must first

56 - Cf. K. Hemmerle, *Franz von Baaders Philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Karl Alber, Munich, pp. 102-16.

seek to negate the negation, even if the positivity of grace secretly draws us on. But we have already glimpsed this clue. It lies in the way in which evil appears to be always the corruption and distortion of the polar oppositions constitutive of reality.

At the heart of Boehme's reflections lies the insight that, if unconscious nature and matter derive from God, then there must be a root of the former also in God, especially if spirit is not really imaginable without its continued emergence from nature, the ideal from the real, and the manifest from the concealed. To say that unconsciousness, nature and matter are just deficiencies seems to lapse back into the pagan notion of a dualism of the forming and the chaotic. Nor can we identify nature and matter with limit, since matter is an infinitely open receptacle and nature is as much infinitely forming as it is finitely formed (*natura naturans* besides *natura naturata*) and is, as Schelling insisted, the endless play between the two.

This co-derivation of both nature and spirit from God also implies a linkage between natural imperfection and disease, and willed evil and failure. In either case one can understand evil as privation, and von Baader does not refuse this understanding. Schelling appears to do so in terms of some of his phrasing and conceptuality, yet some of it clearly still implies merely a mutation of the Augustinian view[57].

Both thinkers resist any idea that evil consists in the deficiency or the temptation of finitude and both thinkers point out that evil phenomena and people are perversely strong and destructive. In accounting for the latter the idea they add to tradition is that all evil is spiritual disease and disintegration. If even disease is privation of health, nonetheless the perversely positive effects of disintegration are to do not just with privation but with the setting unnaturally free of one force from its combination with others. Above all, this setting free is to do with the created and fallen *separation of being from existence*; of the drawing within from the expanding without. All evil in fact is *a disintegration of the Trinitarian ontology that composes created reality.* In this way evil is *more precisely* the refusal or distortion of love than it is the privation of the Good.

For both thinkers this twisting of reality concerns a perverse isolation of the grounding or the Paternal power. Either it retreats into passively narcissistic self-isolation, something that is ultimately a suicidal impulse, cut off from all loving relation. Or else the dark origin falsely tries to usurp the illuminating centre, such that the Father is always displacing the Son whom he fails to love, and then the displaced Son tends to rebel against the Father, refusing his own lineage and falsely attempting to begin all over again with pure 'enlightenment'.

---

57 - Cf. for all of the following F.W.J. Schelling, *Philosophical Investigations*; F. von Baader, *Fermenta Cognitionis*, esp Book VI; *On the Assertion that there can be no wicked use of Reason*, tr. J. Love - J. Schmidt, in F.W.J. Schelling, *Philosophical Investigations,* cit., pp. 99-102.

It follows that von Baader, especially, has a *political* interpretation of evil. All evil, at every corporate and individual bodily level, is essentially either domineering tyranny or anarchic rebellion, or yet again solipsistic withdrawal which is refusal of association. In consequence, evil as refusal of our participation in the Trinity is also a refusal of genuine political order, since the true order of love can only be socially realised and sustained through the formation of corporate bodies, at once natural and ideal, which mediate sins, convey grace and creatively entice the divine.

If all of reality is interpersonal love in various degrees, and this binds together nature and spirit, then it also for von Baader and Schelling links theory and practice in one. The thinking of reality as love is none other than the performance of reality as love. If, through suffering and the rebound of wrath, we begin to realise that what we and nature have lost is de-coinciding love, then the articulation of truth becomes a practical matter of seeking to restore ourselves and the world. Since it is the awareness of disaster that prompts us to philosophy and politics, then truth, like goodness, and the full display of beauty, is something always yet to arrive in the future, but for which we must confidently strive in time in the face of the prospect of deepened disaster, in trustful hope in the unaffected absolute.

Time, for von Baader, was the time of mercy, allowed for us in its ambiguity, because human beings had not demonically opposed God, but had rather sought independence from him in an indifference that is a kind of parody of the absolute, and a *third* mode of evil lying between withdrawal and domination[58].

This third mode of evil is the attempt of humanity to be autonomous, between isolation and community, without God. Von Baader explicitly refused not just Kantian autonomy, but also its accompanying notion of 'radical evil' which is 'rooted' in the supposed natural neutrality of our free will and the near impossibility of deciding when the will to will freedom, or to go out of ourselves as ourselves by our own choice, is not in fact the will against will and liberty, and secretly the will to confine and isolate ourselves[59]. He avers that evil is never an ultimate root, even of the will, and in this respect he is also loyal to the understanding of evil as an inherited habit and a weakness of our real power and spiritual understanding. It is therefore clear that von Baader's Behmenist philosophy (unlike Schelling's) does *not* embrace the Kantian notion of radical evil which renders evil a sheer positivity

58 - F. von Baader, *Elementary Concepts Concerning Time as Introduction to the Philosophy of History and Society*, tr. J. Glenn Friesen, 2004, on the web at [https://jgfriesen.wordpress.com.concerning-the-concept-of-time.pdf].

59 - F. von Baader, *Fermenta Cognitionis* IV, cit., p. 6.

of the will in a way that the Behmenist theory, which merely adds disintegration to privation, actually does not. Most commentators miss this point[60].

As I have indicated, Schelling's version of evil as disease does not make this mistake either, and yet there is once more in Schelling more confusion and ambivalence than there is in von Baader. Schelling does indeed at some points try to align Boehme with Kant. This concerns his apparent adoption of the Kantian view that the exercise of freedom lies outside the causal sequence of time.[61] That would seem to conflict with Schelling's own relativisation of the contrast between subject and object, and allowance of non-mechanical spontaneity and teleology within nature. Von Baader, by contrast, regards time as the time of subjective freedom, since it is the time of mercy. If indeed every spiritual decision and new birth re-connects us to eternity, then that is true of each moment in natural time also. Every subjective or ideal element of nature is therefore at once inside and outside of time. From this it follows that our acting freely, although it is a matter of habits which are already established, is also a question of habits that can be freely formed within time.

Instead, Schelling inherits from Kant an all-too Lutheran fatality, despite his more general espousal of a *Sittlich* virtue ethic, and by no means an ethic of duty.[62] Precisely that element in Kant himself that rightly recognises that we do indeed always act in character rather than out of an empty freedom, is vitiated by his duality of time and liberty, such that a habitual tendency to the good and a habitual tendency to evil are *both* regarded as matters of a seemingly 'pre-temporal' and inscrutably eternal decision. In consequence, a problematic notion of will as equally inclined to good and evil is qualified and yet compounded by the idea that we are mastered by either God or the Devil.

In Schelling's case, this woeful lingering sense of double predestination can be linked to his non-paradoxical account of abyssal indifference. It is a theoretical gain to say that God is eternally the 'contingent' decision for the Good (and therefore that God is most fundamentally a will self-lured in love to the Good) which opens up the possibility that finite creatures, gifted with freedom, may perversely choose the other contingency. All the same, it is unsatisfactory to indicate that *the will as such* is equally poised between good and evil, as between mercy and wrath, since this once more sunders the contracted ground (and *ungrund*) from the eternal outgoing from the ground which is the other aspect of the good, and not just an arbitrary decision.

---

60 - For example, R.J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation,* Polity, Cambridge 2002, p. 89.

61 - *Ibid.*, pp. 48-54.

62 - F.W.J. Schelling, *System of Transcendental Idealism* (1800), trans. Peter Heath, University of Virginia University Press, Charlottesville 1993, pp. 185-236.

Against this, von Baader equally sees freedom as an expression of formed character, of virtue or of vice, and yet does not put good and evil character on the same ontological level, precisely because he openly rejects Kantian radical evil and the Kantian duality of liberty and time. Instead, the spontaneity of habit remains the work of acquired habit in time, and because there is, according to his privation theory of evil, always a greater bias of subjectivity towards good, there is no human subject closed off to the transforming arrival of grace which can shift and even uproot our habits through the creative onset of inspiration, or the encounter with others and every mediating social body.

This more hopeful outlook, oriented towards *apocatastasis,* is after all in keeping with one crucial motivation of Boehme's modification of privation theory, as pointed out by Alexandre Koyré[63]. This was the idea that if evil is infection or distortion, then, more obviously than in the case of privation, it can be *entirely and eschatologically driven out,* just as the integrated body can be finally and irreversibly healed, rendered absolutely immune.

This leaves the onset of spiritual disease as a mystery of freedom, but in agreement with Origen it does imply that, after the experience of wrath and disintegration, no one, returned, in full and so 'simple' realisation, to the ultimate body and security of the absolute, would or even could ever make the choice for evil ever again. In that sense, the prompting of disaster will have been ultimately heeded at the end of time and beyond the closure of its interval of mercy.

JOHN MILBANK
Professore Emerito di Religione, Politica ed Etica presso la University of Nottingham
john.milbank@nottingham.ac.uk

63 - A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, J. Vrin, Paris 1979, pp. 503-8.

Il cammino della mariologia

di Gérard Rossé

Punto di partenza della mariologia tradizionale sono i "vangeli dell'infanzia di Matteo e soprattutto di Luca, così come un apocrifo del II secolo chiamato Protovangelo di Giacomo. Ora i "vangeli dell'infanzia", come conferma anche la divergenza tra di loro, sono essenzialmente testimonianza di fede in forma narrativa, non "memoria", cioè, ricordi storici, scritti allo scopo di presentare la funzione messianica e l'identità divina del protagonista.

Keywords: Rivelazione, teoria delle due fonti, fedeltà, storia, introduzione narrativa, Betlemme.

Introduzione

Vorrei presentare in grandi linee lo sviluppo della mariologia, seguire il suo cammino lungo i secoli, un cammino senza dubbio coerente da un certo punto di vista. Tuttavia – ecco l'ipotesi di lavoro – esso la riflessione mariologica si basa sul principio della convenienza, e non su quel metodo storico-critico frutto degli sviluppi della modernità che, certo, i primi secoli non potevano ancora conoscere.

Ebbene, la Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II *Dei Verbum* (1965) invita a distinguere tra memoria e testimonianza di fede. Questa distinzione ha la sua importanza, in quanto fa capire che i racconti presenti nei vangeli – come può essere il racconto di un miracolo, o anche quello della passione di Gesù – hanno certo un fondamento storico e, tuttavia, l'intento dell'autore sacro non è tanto quello di riferire una descrizione esatta di come si è svolto il fatto, ma darne la comprensione alla luce della fede pasquale per la vita della comunità. Può prevalere l'una o l'altra: un fatto interpretato alla luce della fede o una verità di fede che viene riferita in una forma narrativa.

Ricordo su Maria prima dei "vangeli dell'infanzia"

Il punto di partenza per una attenzione alla madre di Gesù sono i "vangeli dell'infanzia" di Matteo (*Mt* 1-2) e soprattutto di Luca (*Lc* 1-2). Tutt'e due menzionano la nascita verginale di Gesù, nato dalla *parhtenos* (la vergine) senza il contributo della parte maschile, e la nascita di Gesù a Betlemme. Questi due vangeli sono stati scritti attorno all'anno 85 d.C. in contesti socio-culturali diversi: giudaico-ellenista per Matteo, e ellenista per Luca. In quell'epoca, la Chiesa si era già sviluppata in molti punti dell'Impero romano, in città come Alessandria, Antiochia di Siria, Efeso, Corinto, Roma…

E prima di questi vangeli, la devozione per Maria esisteva già?

Paolo non la nomina mai nelle sue lettere. Si invoca non di rado l'espressione che si legge nella lettera ai Galati: «Dio inviò il suo Figlio, nato (litt. diventato) da donna» (*Gal* 4,4). In realtà si tratta di una formula comune nella lingua biblica e giudaica per parlare della nascita di un essere umano. Nel contesto della lettera ai Galati, l'espressione può voler sottolineare la vera umanità del Figlio divino[1].

Si invoca spesso la stessa madre di Gesù come fonte delle informazioni sulla nascita di Gesù che poi saranno sviluppate nei "vangeli dell'infanzia": la madre di Gesù dunque all'origine della mariologia. Ci si poggia su *Lc* 2,19.51: «Maria conser-

1 - La troviamo anche in una parola di Gesù riferendosi a Giovanni Battista: «fra i nati di donna…» (*Mt* 11,11).

vava tutte queste cose (greco: *rhēmata)* meditandole (*symbollein*) nel suo cuore». Ma l'esegesi di questi versetti va in un altro senso. Luca presenta la madre di Gesù come modello di un agire credente che orienta la sua intelligenza a penetrare il significato degli eventi che sta vivendo. L'evangelista non presenta dunque Maria come colei che memorizza i fatti vissuti per poi raccontarli.
Bisogna aspettare il vangelo secondo Marco, scritto negli anni 65-70 d.C., per trovare qualche "memoria" su Maria durante l'attività prepasquale di Gesù. Sono soltanto due tradizioni che egli riferisce, ma sono significative.

Il primo episodio ha per tema la vera famiglia di Gesù (*Mc* 3,20-21.31-35). Si tratta di una composizione ad incastro familiare all'evangelista[2]. Il racconto inizia menzionando il successo di Gesù presso il popolo (3,20), in contrasto con la reazione "dei suoi"[3]. «Allora i suoi sentito questo, uscirono per andare a prenderlo: dicevano infatti *è fuori di sé*»; giudizio che suggerisce l'episodio su Beelzebul (vv.22-30) prima di riprendere: «Giunsero sua madre e i suoi fratelli e, stando fuori, mandarono a chiamarlo» (v.31). Conosciamo la risposta di Gesù: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? Girando lo sguardo su quelli che erano seduti attorno a lui, disse: Ecco mia madre e i miei fratelli… Chi fa la volontà di Dio, questi è mio fratello, mia sorella e mia madre» (vv.32-35). Notiamo il voluto contrasto con chi sta fuori (la madre e i fratelli di Gesù) e chi sta attorno a Gesù (i discepoli).

La reazione della madre di Gesù è del tutto naturale: totale incomprensione dinanzi al suo primogenito che, in tarda età (aveva superato i 30 anni), lascia casa e lavoro per fare il profeta itinerante. Una tradizione indipendente che si legge in *Gv* 7,5 conferma quest'atteggiamento negativo dei fratelli nei confronti di Gesù[4].

Il vangelo secondo Marco riferisce un altro ricordo che non può essere una creazione della comunità postpasquale: la visita del profeta Gesù a Nazaret e la reazione dei suoi concittadini. «Non è egli il falegname, il figlio di Maria e fratello di Giacomo, di Giuseppe, di Giuda e di Simone? E le sue sorelle non sono qui tra noi?» (*Mc* 6,1-6).

La reazione alla sorpresa di vedere uno di loro a fare il profeta e taumaturgo è proprio perché fino adesso egli non si era fatto notare da nulla di eccezionale. Nella piccola Nazaret si conosceva tutto di tutti. E Gesù era figlio di Maria[5] conosciuta da tutti, e aveva fratelli e sorelle, come in una famiglia normale di allora. Se Gesù

---

2 - Esempio l'episodio della guarigione della figlia di Giairo interrotta con il racconto della guarigione della donna emorroissa, prima di proseguire (*Mc* 5,21-43).

3 - Lett. "quelli da presso di lui", cioè la sua famiglia come viene esplicitato nel v. 31.

4 - Ovviamente Giovanni non menziona la madre di Gesù, ma solo i fratelli, visto il ruolo simbolico che essa riceve nel suo vangelo.

5 - Nel testo parallelo di Luca, si legge «figlio di Giuseppe» (*Lc* 4,22).

viene riconosciuto come "figlio di Maria" non c'è alcuna allusione al concepimento verginale (cf. *Lc* 4,22) ma alla situazione della sua famiglia, con una madre vedova e Gesù, falegname.

Per il lettore del 1° secolo, ciò che caratterizza la famiglia di Gesù e sua madre in particolare, è la "normalità". Maria appare come la madre di una famiglia come tante altre all'epoca, e cioè numerosa, con il figlio maggiore che assume il mestiere del padre defunto. Il comportamento di lei era la naturale reazione di una madre normale quando vede un suo figlio, già in età avanzata, lasciare famiglia e mestiere per fare una cosa ben inattesa.

A questi due ricordi storici su Maria bisogna aggiungere un altro dato: la sua assenza negli elenchi delle donne che hanno seguito Gesù. La tradizione ha conservato due elenchi distinti.

Un elenco si legge nel vangelo secondo Luca che, menzionando la predicazione di Gesù nei villaggi della Galilea, scrive «erano con lui i Dodici, e anche alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria di Magdala, dalla quale erano usciti sette demoni, Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre» (*Lc* 8,1-3).

Marco, da parte sua, riferisce l'elenco delle donne che hanno assistito alla crocifissione di Gesù: «Vi erano pure alcune donne che stavano osservando da lontano. Tra esse: Maria Maddalena, Maria (madre) di Giacomo il Minore e di Giuseppe, e Salome». L'osservazione che esse assistevano "da lontano" è giusta: sotto la croce potevano stare soltanto i militari incaricati della crocifissione.

Nei due elenchi manca la madre di Gesù; non può essere una dimenticanza, visto che sono ricordate persone del tutto sconosciute, a parte Maria Maddalena. Bisogna concludere che Maria non è stata una discepola del Gesù prepasquale e non era a Gerusalemme al momento della morte del figlio[6].

Troviamo dunque nel vangelo secondo Marco, il primo vangelo scritto, le tradizioni più antiche su Maria; sono scarse ma significative.

Il cammino della mariologia tradizionale

Dalle tradizioni a noi pervenute si constata che prima della composizione dei "vangeli dell'infanzia" di Matteo e Luca non si percepisce nessuna attenzione particolare alla nascita di Gesù e quindi al ruolo eccezionale di sua madre. Certamente la fede cristiana si porta molto presto sull'origine divina del Signore (cf. *Gal* 4,4;

6 - La scena della madre di Gesù e del discepolo amato sotto la croce, che si legge in *Gv* 19,25-27 ha valore simbolico, cioè il discepolo rappresenta la chiesa che ha accolto la Rivelazione di Gesù, e la madre l'Israele fedele che accoglie la Rivelazione cristiana.

Rm 8,3; *Fil* 2,6 ss.), e lo proclama nel contesto liturgico, ma la comunità cristiana non trasmette nessuna "memoria" sulla sua nascita concreta. Gesù appare come il primogenito di una famiglia numerosa; e nasce, in linea con la Rivelazione sulla sua origine divina «in una carne simile a carne di peccato» (*Rm* 8,3). Maria probabilmente non aveva nulla da raccontare di speciale sulla nascita di suo primogenito.

Il "vangelo dell'infanzia" in Luca (Lc 1-2)

Il punto di partenza della mariologia sono dunque i "vangeli dell'infanzia" cioè i due primi capitoli del vangelo secondo Matteo e in particolare di quello secondo Luca. Quest'ultimo evangelista, a differenza di Matteo, porta una attenzione speciale alla madre di Gesù, tipo e modello del credente. Egli mette in parallelo l'inizio di Giovanni Battista e di Gesù come presentazione al lettore del Messia e del suo Precursore. Momento fondamentale per la nascita della mariologia: il racconto dell'annunciazione (*Lc* 1,26 ss). L'angelo annuncia alla giovane Maria, promessa sposa di Giuseppe, che concepirà un figlio «per opera dello Spirito santo» (anche *Mt* 1,18), senza il concorso del maschio; e questo figlio avrà il trono di Davide e sarà chiamato Santo, Figlio di Dio. E dunque quando nasce Gesù, Maria già conosce la messianità e la divinità del figlio, e logicamente dedicherà la sua vita a questo bambino. Questa logica sarà sviluppata da un apocrifo, il Protovangelo di Giacomo, della metà del 2° secolo, diventato molto popolare prima nella Chiesa d'Oriente.

L'apocrifo del *Protovangelo di Giacomo*

Lo scritto inizia con i pianti dei genitori (di Maria), Gioachino e Anna che si lamentano di non avere discendenza. Appare un angelo a Anna che gliela promette; e Anna a sua volta promette: «Se io partorirò, si tratti di maschio o di femmina, l'offrirò in voto al Signore mio Dio, e lo servirà tutti i giorni della sua vita» (4,1).

«Quando la bambina compì tre anni, Gioachino disse: "Chiamate le figlie senza macchia degli Ebrei: ognuna prenda una fiaccola accesa e la tenga accesa affinché la bambina non si volti indietro e il suo cuore non sia attratto fuori del tempio del Signore". Quelle fecero così fino a che furono salite nel tempio del Signore. Il sacerdote l'accolse» (7,2).

«Quando compì dodici anni, si tenne un consiglio di sacerdote; dicevano "Ecco che Maria è giunta all'età di dodici anni nel tempio del Signore. Adesso che faremo di lei affinché non contamini il tempio del Signore?"» (8,2).

Il sommo sacerdote viene incaricato di radunare «tutti i vedovi anziani del popolo». Sarà scelto Giuseppe, mediante un segno miracoloso. Giuseppe non vuole: «Ho figli e sono vecchio, mentre lei è una ragazza» (9,2). Ma cede e la «prende in

custodia a casa sua» e gli disse: «Ti ho ricevuto dal tempio del Signore e ora ti lascio in casa mia. Me ne vado a eseguire le mie costruzioni, dopo tornerò da te: il Signore ti custodirà» (9,3).

I sacerdoti decidono di fare una tenda per il tempio e chiamano vergini senza macchia della tribù[7] di Davide. Inclusa Maria «dato che era della tribù di Davide» (10,1 ss.). Tornata a casa con la sua parte di tessitura da fare, Maria riceve la visita dell'angelo che le annuncia il concepimento di Gesù. L'apocrifo segue, un po' romanzata, la versione lucana dell'annunciazione e della vista ad Elisabetta. Il sesto mese torna Giuseppe dal lavoro e vedendo Maria incita si dispera. Si segue qui la versione matteana.

Uno scriba, visto Maria incinta, denuncia la coppia al sacerdote, e Maria e Giuseppe devono passare per una prova che dimostra la loro innocenza. Così «Giuseppe riprese Maria e tornò pieno di gioia a casa sua glorificando il Dio d'Israele» (15-16).

Arriva il momento del censimento e la coppia va a Betlemme, ma il figlio nasce per strada in una grotta (18,1).

Segue la storia dei magi e il massacro degli innocenti (21-22) Alla fine, l'autore dell'apocrifo si presenta: «io, Giacomo, che ho scritto questa storia».

Non pochi elementi di questa pia leggenda sono penetrati nella mariologia. Il nome dei genitori di Maria, Gioacchino e Anna presentati con le caratteristiche dei genitori di Giovanni Battista nel vangelo di Luca (anzianità e sterilità)[8]. Maria detta della "tribù" di Davide (discendenza che spetta a Giuseppe cf. *Lc* 1,27). Da piccola viene consacrata a Dio a l'età di tre anni, e vive nel tempio[9]. Traspare la convinzione della verginità perenne di Maria e il suo marito Giuseppe ha il compito di custode (della sua verginità). Giuseppe, anziano e vedovo con figli che poi diventano i fratellastri di Gesù prima di essere cambiati in cugini da S. Girolamo. Infine, Gesù che nasce in una grotta[10].

Come si vede, questo tipo di racconto avrà grande importanza nella pietà popolare dei secoli successivi.

Il concilio di Efeso

Avrà importanza anche la proclamazione della *Theotokos* del concilio di Efeso (431), che farà crescere la venerazione per i privilegi di Maria. Il suo seno non può non essere degno del Dio che ospiterà. Sarà chiamata "la tutta santa". Soprattutto

7 - Non esiste una "tribù di Davide", ma una stirpe o discendenza.

8 - I loro nomi fanno parte del calendario liturgico (festa il 26 luglio).

9 - Festa liturgica il 21 novembre.

10 - Si tratta di una tradizione molto antica testimoniata anche da Giustino (*Dialogo con Trifone,* 78).

si fa strada l'idea che Maria era santa fin dal suo concepimento, verità accolta e diffusa in particolare dai Francescani, mentre i Domenicani aderivano piuttosto alla convinzione agostiniana che Maria è nata col peccato originale come ogni essere umano (così Alberto Magno, Bernardo, Caterina da Siena; Tommaso d'Aquino è indeciso). La tesi francescana dell'immacolata concezione finirà per prevalere nel popolo cristiano.

Infatti, la discussione che si protraeva da secoli avrà fine con Pio IX e la promulgazione del dogma dell'Immacolata Concezione nella Bolla *Ineffabilis Deus* del 1854: è il primo dogma mariano. All'inizio della Bolla vi si legge:

> (Dio) la ricolmò – assai più di tutti gli spiriti angelici e di tutti i santi – dell'abbondanza di tutti i doni celesti in modo tanto straordinario, perché Ella, sempre libera da ogni macchia di peccato, tutta belle e perfetta, mostrasse quella perfezione di innocenza e di santità da non poterne concepire una maggiore dopo Dio. E che nessuno, al di fuori di Dio, può abbracciare con la propria mente.

Questa Bolla, con il suo stile iperbolico, è un bel esempio per mostrare a quale punto è arrivata la tendenza a divinizzare la madre di Gesù.

Una tale mariologia ha perso il contatto e con le più antiche tradizioni su Maria della storia trasmesse nel vangelo secondo Marco, e con il concetto di Incarnazione presente nella Rivelazione.

Approccio attuale ai vangeli sinottici: la teoria delle due fonti

Negli ultimi secoli, l'approccio al testo biblico ha conosciuto un cambiamento grazie ad una migliore conoscenza delle culture del passato e ad un approccio che considera i vangeli anche come un'opera letteraria. Il testo biblico, pur riconosciuto ispirato dall'esegeta cristiano, viene quindi esaminato sotto diversi punti di vista: la fedeltà al testo (originale), la coscienza della distanza ermeneutica, il genere letterario, la storia del testo. Le particolarità letterarie e l'intenzione del redattore ecc.

Riguardo ai vangeli scritti, faceva sempre problema la questione sinottica: come capire la relazione tra i vangeli secondo Matteo, Marco e Luca? Chi dipende da chi? Dalla fine del XIX secolo prevale la cosiddetta teoria delle due fonti che considero tutt'ora valida, anche se non mancano i problemi[11].

Questa teoria afferma che il primo vangelo scritto è quello di Marco, che poi ha servito da fonte al vangelo di Matteo e di Luca. Inoltre, Matteo e Luca hanno molte

11 - Mi riferisco all'ipotetica fonte Q e alla questione degli "accordi minori", cioè gli accordi tra Matteo e Luca che vanno contro la loro fonte comune, Marco – anche se spesso si tratta di spontanee correzioni di stile.

tradizioni in comune, soprattutto parole di Gesù, assenti in Marco, che presumono l'esistenza di un'altra fonte chiamata "fonte Q"[12]. Importante il presupposto che Matteo e Luca non si sono conosciuti quindi non si sono copiati. A queste due fonti principali bisogna aggiungere tradizioni di e su Gesù proprie in Matteo e in Luca[13].

Tuttavia, considero fuorviante il nome dato a questa teoria, perché essa mette sullo stesso livello le due fonti. Infatti la "fonte Q" non è che una ampia raccolta essenzialmente di parole di Gesù, mentre ciò che Marco ha fatto componendo il primo vangelo scritto è una novità riconosciuta tale da Matteo e Luca, che l'hanno preso come base per la loro opera, completata da altro materiale (come la fonte Q). Infatti Marco non solo ha messo insieme varie tradizioni e raccolte di e su Gesù trasmesse nelle comunità cristiane, ma egli le ha legate insieme in una continuità narrativa che ha dato così carattere biografico all'attività prepasquale di Gesù; inoltre Marco ha orientato l'insieme verso la passione—morte-risurrezione di Gesù, invitando così il lettore a leggere la vita pubblica di Gesù alla luce della fede pasquale, quindi come fatti e parole di Gesù per sempre validi. Così facendo l'evangelista ha dato consistenza alla figura storica del Maestro riconosciuto nella Chiesa come Signore e Salvatore.

La novità e il valore dell'opera di Marco dovettero essere apprezzati presto nelle comunità cristiane, come conferma la sua conoscenza ed impiego da parte di Matteo e Luca in ambienti culturali distinti. Essi hanno una intenzione comune: completare questo primo vangelo scritto con altro materiale (come la fonte Q), rispettando la continuità narrativa e quindi il carattere biografico del vangelo di Marco, anzi di rafforzare questo carattere biografico all'inizio e alla fine del loro vangelo; e nascono così i "vangeli dell'infanzia "e il "racconto" dell'apparizione del Risorto ai Dodici.

I vangeli dell'infanzia e la conseguente mariologia

Chiaramente nella loro stesura finale, sia il vangelo di Matteo sia quello di Luca appaiono come opere unitarie, composte dall'inizio alla fine dallo stesso autore con lo stesso stile e intenzione. Si è certo notato la divergenza tra i racconti dell'infanzia di Matteo e Luca, e quello finale dell'apparizione dove il Risorto appare ai Dodici su un monte in Galilea secondo Matteo, mentre in Luca l'apparizione avviene in una stanza a Gerusalemme. Si poteva dedurre che Gesù risorto è apparso due

12 - Per esempio il "discorso della montagna/pianura" in *Mt* 5-7/*Lc* 6; il "Padre Nostro", la "parabola della pecorella smarrita" ecc.; un solo miracolo: la guarigione del servo del centurione di Cafarnao.

13 - Come la parabola del figlio prodigo in Luca o la parabola delle vergini prudenti/imprudenti in Matteo ecc.

volte ai Dodici; ma non è così. In realtà prima dei vangeli di Matteo e Luca, le apparizioni del Risorto venivano testimoniate non raccontate. Paolo ricorda ai Corinzi un tale elenco quando scrive: «Vi ho trasmesso quello che ho ricevuto…che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture…e che apparve a Cefa e poi ai Dodici…» (*1Cor* 15,3ss). Matteo situa l'apparizione in Galilea, fedele alla finale del vangelo secondo Marco (cf. *Mc* 16,7)[14]. Luca, invece, per motivi suoi[15], situa l'apparizione ai Dodici a Gerusalemme, e ricorda l'apparizione a Pietro (*Lc* 24,34). Per la prima volta, sia Matteo così come Luca hanno "raccontato" l'apparizione per fedeltà alla continuità narrativa della loro fonte Marco.

E così avvenne anche per l'inizio del loro vangelo che in Marco, la loro fonte, incomincia con la predicazione di Giovanni Battista. Per rispetto alla continuità narrativa e per completare il carattere biografico del vangelo Matteo e Luca iniziano con la nascita del protagonista, come ogni biografia degna di questo nome. Ma su quale base? Come visto all'inizio di quest'articolo, essi non hanno nessuna fonte a disposizione che parli della nascita di Gesù e quindi menzionano sua madre. Per rimanere fedele al genere narrativo Matteo e Luca devono creare un racconto della nascita di Gesù e del ruolo di Maria. Di conseguenza come succede per il racconto dell'apparizione del Risorto ai Dodici, così anche il racconto della nascita di Gesù è totalmente divergente tra i due evangelista e dunque anche il ritratto di Maria. In Matteo l'interesse decisamente non è mariologico. Giuseppe, chiamato "il giusto" (*Mt* 1,19), è modello di obbedienza al volere divino; egli riceve la visita dell'angelo a Betlemme dove abita la coppia. Maria appare come la perfetta donna giudaica; non svolge alcun ruolo attivo nel racconto: donna silenziosa, tutta dedicata al bambino, lascia l'iniziativa al *paterfamilias* che ha il ruolo di protettore della madre e del figlio.

Ben diverso il ritratto di Maria del vangelo secondo Luca, Il ruolo dei due protagonisti si inverte. Mentre nel primo vangelo Maria è descritta con la mentalità di un Giudeo, in quello di Luca la madre di Gesù prende consistenza e acquista personalità: chiede chiarimento all'angelo, prende l'iniziativa di recarsi da Elisabetta, alla nascita di Gesù si dà da fare; non esita a rimproverare il suo figlio dodicenne. Insomma Maria si comporta da donna ellenista, responsabile e attiva.

Luca come Matteo presenta Maria "promessa sposa di un uomo di nome Giuseppe, della casa di Davide" (*Lc* 1,27); ma poi, in Luca, Giuseppe scompare dalla scena (nominato ancora in *Lc* 2,4). Tuttavia la menzione della sua discendenza da-

14 - Ricordo che *Mc* 16,9-20 è una aggiunta posteriore.

15 - Per Luca Gerusalemme è al centro della storia della salvezza, punto d'arrivo con la venuta del Messia, e di partenza con la nascita e n diffusione della Chiesa.

vidica ha la sua importanza: Giuseppe introduce Gesù nella linea davidica, e grazie a lui, il Messia potrà nascere a Betlemme compiendo così la profezia di *Mi* 5,1.

Nonostante le differenze tra il loro racconto dell'infanzia, essi hanno due punti in comune: il concepimento verginale di Gesù e la sua nascita a Betlemme: memoria e/o testimonianza di fede? Anche se fondamentalmente si tratta di affermazioni cristologiche, sono comunque il punto di partenza della mariologia portata avanti più nelle chiese etno-cristiane che in quelle giudeo-cristiane.

Gesù, unanimemente chiamato Gesù di Nazaret o Nazareno (*Mc* 1,24; 14,67; *Lc* 24,19), è nato a Betlemme? Non ci sono altre testimonianze nel Nuovo Testamento. Interessante come i due evangelisti risolvono la difficoltà della relazione tra Nazaret e Betlemme. Per Matteo non c'è problema visto che la coppia abita a Betlemme; il problema sarà far arrivare la coppia e il figlio a Nazaret visto che quest'ultimo è da tutti conosciuto come "Gesù di Nazaret". La soluzione: la paura di Giuseppe di tornare dall'Egitto in Giudea dove governava il temuto Archelao (cf. *Mt* 2,19ss). Per Luca, il problema è inverso: come far arrivare la coppia a Betlemme, visto che abita a Nazaret. Soluzione: il censimento ordinato da Augusto "quando Quirinio era governatore della Siria" (*Lc* 2,1s). Ma quando nasce Gesù (attorno al 6 a.C.) non si ha notizia di un censimento nel territorio di Erode il Grande (sarà fatto nel 6 d.C.), e Quirinio non era ancora governatore della Siria.

Ma la concordanza tra Matteo e Luca, nonostante una base narrativa ben discordante, indica l'importanza del nome Betlemme per la comunità postpasquale: il Messia è discendente davidico. Il fondamento dell'affermazione applicata a Gesù non è storico ma scritturistico (*Mi* 5,1) ed esprime la fede cristiana nella funzione messianica di Gesù.

L'altra concordanza tra i due evangelisti è il concepimento verginale di Gesù, e quindi il mistero dell'Incarnazione. Maria come fonte? Abbiamo visto il silenzio della Tradizione primitiva su questo punto, Tradizione che invece mette in luce la normalità della famiglia di Gesù inclusa la reazione della madre quando Gesù lascia casa e lavora per dedicarsi alla sua missione. La madre di Gesù non può essere invocata come fonte: la stessa persona infatti non può raccontare a Luca ciò che leggiamo in Luca e poi a Matteo ciò che si legge in Matteo. Anche per il concepimento verginale di Gesù c'è il ricorso alla Scrittura (*Is* 7,14) per esprimere una verità di fede cristiana che può essere riconosciuta soltanto dopo la Pasqua di risurrezione. La menzione (o allusione in Luca) della "vergine" nella citazione di Isaia da parte di Matteo e Luca non vuole essere una informazione storica sulla partecipazione o meno di Giuseppe, ma affermare l'origine divina del nascituro.

Conviene ricordare l'importante distinzione fatta da Joseph Ratzinger (futuro Papa Benedetto XVI)[16]:

> La filiazione divina di Gesù, com'è intesa dalla fede ecclesiale, non poggia sul fatto che Gesù non abbia alcun padre terreno; la dottrina affermante la divinità di Gesù non verrebbe minimamente inficiata quand'anche Gesù fosse nato da un normale matrimonio umano. No, perché la filiazione divina di cui parla la fede, non è un fatto biologico, bensì ontologico; non è un processo avvenuto nel tempo, bensì in grembo all'eternità di Dio: Dio è sempre Padre, Figlio e Spirito santo, il concepimento di Gesù non comporta che nasca un nuovo Dio-Figlio, ma che Dio in quanto Figlio nell'uomo Gesù tragga a sé la creatura umana, così da essere lui stesso uomo[17].

Conclusione

I vangeli secondo Matteo e Luca appaiono al lettore come una continuità narrativa a carattere biografico dall'inizio alla fine. Non avendo a disposizione il metodo storico-critico attuale, i teologi del passato si lasciavano guidare dal principio della convenienza: conveniva che Maria sia resa degna del Figlio divino; si potrebbe invertire l'adagio e dire: tale Figlio, tale madre. Le vengono quindi attribuiti privilegi che la ponevano all'altezza del Dio che ha generato, quasi a divinizzarla; una tendenza testimoniata dallo stresso Corano che fa dire a Allah: «O Gesù, figlio di Maria, hai forse detto alla gente: "Prendete me e mia madre come due divinità all'infuori di Allah?"» (*Sura* 5,116). Spontaneamente l'intero vangelo, inteso come continuità narrativa veniva letto come storia illuminata dalla fede, senza distinguere il "vangelo dell'infanzia" dal corpo del vangelo che, nella fonte (cioè in Marco) inizia con il ministero del Battista. Non potevano accorgersi che il vangelo dell'infanzia, in testa al vangelo, in realtà è l'ultimo nato dalla mano del redattore del vangelo, appartiene ad un diverso genere letterario. Se il vangelo che proviene dalla fonte Marco è memoria e testimonianza di fede, non così i due primi capitoli cioè il vangelo dell'infanzia: siamo dinanzi ad una teologia narrata, cioè una riflessione di fede data in forma di racconto allo scopo di presentare al lettore l'identità messianica e l'origine divina del protagonista Gesù.

---

16 - J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1979, p. 222.

17 - Tuttavia, in seguito Ratzinger non insisterà più sul suo ragionamento. Al contrario, diventato Papa, egli affermerà chiaramente che il concepimento verginale di Gesù è una realtà storica trasmessa nella famiglia e resa pubblica dopo la morte di Maria (cf. Benedetto XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli-Libreria Editrice Vaticana, Milano 2012, p. 65).

Di conseguenza l'evangelista Luca (e Matteo) proietta nel vangelo dell'infanzia la sua propria visione di fede postpasquale, e l'angelo che annuncia a Maria così come quest'ultima che accoglie l'annuncio sono già cristiani, e il lettore viene a sapere una verità storicamente impossibile a conoscere prima della Pasqua: l'origine divina del nascituro che urta contro due verità fondamentali della religione giudaica: l'unicità di Dio (il Figlio divino) e la sua Trascendenza (l'Incarnazione). Ma per concordare il vangelo dell'infanzia con la memoria su Maria presente nella fonte cioè nel vangelo secondo Marco, bisogna ritoccare le informazioni su Maria ivi contenute: per salvaguardare la verginità perenne di Maria, si trasforma i fratelli di Gesù in fratellastri e poi in cugini; si immagina una madre tutta dedicata al figlio divino, allorché quando Gesù inizia la sua missione, lei reagisce male e lo vuole fare tornare a casa; è presentata come discepola perfetta di Cristo, allorché lei è sempre assente negli elenchi delle discepole che hanno seguito Gesù. Si sviluppa dunque una mariologia alta che ha perso il terreno con la realtà storica e di conseguenza con la Rivelazione.

La questione di fondo è teologica: come viene intesa l'Incarnazione. Se l'attenzione viene portata sul fatto che l'uomo Gesù è "vero Dio", si tende naturalmente a sottolineare i privilegi di sua madre fin dal concepimento. Certamente Maria ha un carisma unico nella storia della salvezza: essere la *Theotokos*. Tuttavia la Rivelazione non si stanca di mettere in valore la totale solidarietà del Verbo incarnato con la condizione umana, Verbo che si è fatto non soltanto uomo con anima e corpo passibile, ma "carne" (*Gv* 1,14), e Paolo precisa «carne simile a carne di peccato» (*Rm* 8,3); egli cita anche l'inno prepaolino di *Fil* 2.6 ss.: «pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso… diventando simile agli uomini». La Rivelazione sottolinea la dimensione kenotica dell'Incarnazione che raggiunge il suo culmine nella crocifissione, e la stessa Legge dichiara che l'appeso al legno è «maledizione di Dio», espellendo così il Crocifisso dal suo sistema di salvezza. Pur nella costante fedeltà alla sua realtà di Figlio, Gesù muore nella totale solidarietà con la condizione umana di lontananza da Dio e raggiunge così ogni uomo. Ed è là che Dio risuscita il Crocifisso inaugurando in lui l'uomo nuovo, l'uomo della nuova creazione.

La donna scelta da Dio per essere madre di Gesù deve appartenere all'umanità sotto il dominio del Peccato per poter generare un figlio pienamente solidale con tale umanità e poterla salvare dal di dentro e aprirla all'*Éscathon*.

GÉRARD ROSSÉ
Professore emerito di Teologia Biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@sophiauniversity.o

Against the Value-free Ideal in Science: Reviving the Ontological Choices Argument

di Patrizio Caldara

The present paper aims at reviving a recent critique that has been neglected in the general discussion regarding values in science. The Ontological Choices Argument (OCA) proposed by David Ludwig (2016) claims for a rejection of the Value-Free Ideal (VFI). In a nutshell: since the truth of scientific statements is dependent on the ontological choice made, and this, in turn, is dependent on non-epistemic values, then these kinds of values are an integral part of scientific practice (Sect. 1.1). For the ontological level could be beneficial for scientific practice. At the same time, this will open up the possibility to reconsider the map of knowledge fields as it has been built so far. Multidisciplinarity and inclusion will be proposed as the keys to get rid of the soft/hard distinction among the sciences and overcome the concept of epistemic purity.

Keywords: CValues, Science, Ontology, Dermatology, Choice

Introduction[1]

It is customary nowadays to divide the process of scientific discovery in three contexts[2]: context of discovery, context of justification, and context of application. It is also widely agreed that value judgements operate *necessarily* in the first and third stage. The problems arise when we consider how (and if) scientists justify and accept their theories. Are value judgements entailed in this process? And, if they are, are they *necessarily* entailed? The Value-Free ideal (VFI) in science replies negatively to the previous questions. A *strong* interpretation simply denies values *any* role. Both *descriptive* and *normative* issues arise from such a formulation. For one, biases are often unavoidable. In addition, a good scientific theory couldn't be one without comprising values. Thomas Kuhn[3], for instance, famously identifies five characteristics that exceed the factual realm: accuracy, consistency, scope, simplicity, and fruitfulness are values to be held in great account when choosing between competing theories[4].

VFI can then be suitably revised in a more acceptable *weaker* version. While recognizing the presence of values and endorsing some kinds of them, this interpretation still advocates for the necessity of reducing as much as possible the influence of other kinds deemed problematic. This vision has recently been held by the Group of Chief Scientific Advisors (GCSA) in the *Scientific Advice to European Policy in a Complex World* in 2019 addressed to the European Commission. In the first Recommendation – subtitled "Clarify boundaries between science, scientific advice, and politics" – GCSA states:

> Values, beliefs, opinions and competing interests are integral to society and politics. To be trusted and credible, scientific evidence and its analysis must, as much as possible, be clearly differentiated from such factors when advising on

1 - I thank prof. Ghijsen for introducing me to the fascinating topic of values in scientific practice. The first draft of this paper was born as the product of his teaching, and the last version of the present work benefitted greatly from his comments. I also must thank my supervisor, prof. Valore, for his constant and fundamental support during the subsequent phases of revision and expansion of this article. The example case in Dermatology is borrowed from one of his latest and groundbreaking works (cf. P. Valore, *Ontological relativity and conceptual analysis as theoretical frameworks for epistemic injustice: Exploring applications*, in «Metaphilosophy», 55 (2024), pp. 264-279).

2 - T. Henschen, *How strong is the argument from inductive risk?*, in «European Journal for Philosophy of Science», 11 (2021/3), 92.

3 - T.S. Kuhn, *Objectivity, Value Judgement, and Theory Choice*, in T. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Study in Scientific Tradition and Change*, edited by T. Kuhn, Chicago University Press, Chicago, pp. 320-339.

4 - Kuhn's proposed values ended up being called "epistemic". On the debate surrounding this category more will be said below.

> policy decisions. Science (and scientific advice) themselves are not completely value-free but scientific advice must not be driven by partisan interests and stealth issue advocacy. The boundaries between science, scientific advice, and policy – and thus the mandate for scientific advice – must be clear[5].

Furthermore, some more recent works claim weak VFI to be not only pursuable, but even *desirable*[6].This version of VFI has been widely criticized by at least four common arguments. The *first* claims that non-epistemic values are structurally unavoidable in science since its theories are underdetermined by evidence[7]. The *second* – named *semantic critique* by Betz[8] – relies on the notion of "thick ethical concepts" and argues that, even in scientific languages, factual and normative components are so inextricably entangled that it is impossible to separate them[9]. The *third* challenges the very distinction between acceptable and unacceptable values in science[10]. The debate has touched upon different ways to categorize values[11] that, anyway, have always raised irresolvable concerns. The *fourth* – named *methodological critique* by Betz – is known as Argument from Inductive Risk

---

5 - Group of Chief Scientific Advisors, *Scientific Advice to European Policy in a Complex World*, Scientific Opinion, 7 (2019), Publications Office of The European Union, Luxembourg, here p. 7.

6 - For example: T. Menon - J. Stegenga, *Sisyphean science: why value freedom is worth pursuing*, in «European Journal for Philosophy of Science», 13 (2023/4), 48.

7 - H.E. Longino, *The fate of knowledge*, Princeton University Press, Princeton 2002; M.J. Brown, *Values in science beyond underdetermination and inductive risk*, in «Philosophy of Science», 80 (2013/5), pp. 829-839.

8 - G. Betz Gregor, *In Defence of the Value Free Ideal*, in «European Journal of Philosophy of Science», 3 (2013), pp. 207-220.

9 - H. Putnam, *The Collapse of The Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge 2002; J. Dupré, *Fact and value*, in *Value-free science? Ideals and illusions*, edited by H. Kincaid-J. Dupré-A. Wylie, Oxford University Press, New York 2007, pp. 27-41; A. Alexandrova, *Can the Science of Well-Being Be Objective?*, in «British Journal of Philosophy of Science», 69 (2018), pp. 421-445 goes in the same direction by proposing the notion of "mixed claims", i.e. «causal or correlational claims with […] normative presuppositions [that] mix the normative and the empirical in a way that ordinary scientific claims do not».

10 - P. Rooney, *On values in science*, in PSA: Proceedings of the biennial meeting of the philosophy of science association, 1 (1992), pp. 13-22.; H.E. Longino, *Cognitive and Non-Cognitive Values in Science: Rethinking the Dichotomy*, in *Feminism, Science, and The Philosophy of Science*, edited by Lynn Hankinson Nelson, Jack Nelson, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1996, pp. 39-58; P. Machamer - H. Douglas, *Cognitive and social values*, in «Science and Education», 8 (1999/1), pp. 45-54; L. Laudan, *The Epistemic, the Cognitive, and the Social*, in *Science, values, and objectivity*, edited by Peter Machamer, Gereon Wolters, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2004 pp. 14-23; D. Steel, *Epistemic values and the argument from inductive risk*, in «Philosophy of Science», 77 (2010/1), pp. 14-34.

11 - For instance, epistemic/non-epistemic; cognitive/non-cognitive.

(AIR) and has seen many different formulations[12] and many more critiques[13].This paper's goal is to revive a recent argument that has been neglected in the nowadays debate regarding values in science and that, however, is probably the most conclusive among the ones that argue for a rejection of the VFI. The Ontological Choices Argument (OCA) has been proposed by Ludwig[14] and represents a strong account that by itself makes a powerful critique to the VFI. In a nutshell, Ludwig[15] claims that since the truth values of scientific statements depend on ontological choices, if these last, in turn, depend on non-epistemic values (as they often do), then VFI is undermined as it is not possible to avoid value-laden ontological commitments. It is important to clarify what counts as an "ontological choice" in this context. Following Quine, I understand ontological choices as commitments to domains of entities that must be quantified over to make a theory's propositions true – what we might call regional ontologies internal to specific scientific practices. When a scientist adopts a theory, she implicitly or explicitly privileges one of its different ontological interpretations. To resort to agnosticism about such choices would make the determination of truth values impossible, as we will see by following Ludwig. Before the three scientific contexts that we distinguished before, then, it is important to add the *ontological choice stage* that shapes all the subsequent steps (Sect. 1.1). This approach differs importantly from projects in naturalized metaphysics that seek unified ontological frameworks grounded in

12 - E.g.R. Rudner, *The Scientist Qua Scientist Makes Value Judgments*, in «Philosophy of Science», 20 (1953/1), pp. 1-6; H. Douglas, *Inductive Risk and Values in Science*, in «Philosophy of Science», 67 (2000/4), pp. 559-579; H. Douglas, *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009; K. Steele, *The Scientist qua Policy Advisor Makes Value Judgments*, in «Philosophy of Science», 79 (2012/5), pp. 893-904; K.C. Elliot, *Douglas on values: From indirect roles to multiple goals*, in «Studies in History and Philosophy of Science Part A», 44 (2013/3), pp. 375-383; S. John, *Inductive risk and the contexts of communication*, in «Synthese», 192 (2015/1), pp. 79-96.

13 - E.g.R. Jeffrey *Valuation and Acceptance of Scientific Hypotheses*, in «Philosophy of Science», 23 (1956/3), pp. 237-246; I. Levi, *On the seriousness of mistakes*, in «Philosophy of Science», 29 (1962/1), pp. 47-65; E. McMullin, *Values in Science*, in «PSA: Proceedings of the biennial meeting of the philosophy of science association», 2 (1982), pp. 3-28; G. Betz, *In Defence of the Value Free Ideal*, in «European Journal of Philosophy of Science», 3 (2013), pp. 207-220; G. Schurz, *Philosophy of science: A unified approach*, New York, Routledge 2013; G. Contessa, *On the mitigation of Inductive risk*, in «European Journal for Philosophy of Science», 11 (2021/3), 64; T. Henschen, *How Strong is the Argument from Inductive Risk*, cit.; R. Hudson, *Should We Strive to Make Science Bias-Free? A Philosophical Assessment of the Reproducibility Crisis*, in «Journal for General Philosophy of Science», 52 (2022), pp. 389-405; P. Hoyningen-Huene, *Objectivity, value-free science, and inductive risk*, in «European Journal for Philosophy of Science», 13 (2023/1), 14.

14 - D. Ludwig, *Ontological Choices and the Value-Free Ideal*, in «Erkenntnis», 81 (2016), pp. 1253-1272.

15 - *Ibid.*, cit., p. 1254.

fundamental physics[16]. While such projects aim to determine what ultimately exists at the most fundamental level, OCA is concerned with the multiplicity of working ontologies across different scientific domains and contexts[17]. My argument therefore remains internal to scientific modeling rather than making claims about ultimate metaphysical reality. The critical point is that these ontological choices – however we interpret their metaphysical status – remain consequential for scientific practice and carry value-laden implications that undermine VFI. Ludwig's formulation can, however, be criticized by resorting to an argument inspired by Betz. Relying on Betz's argument, it is possible to claim for VFI the possibility to generate a scientific language/ontology that contains only *well-established* factual statements/facts, empirically tested beyond reasonable doubt and successfully acted upon millions of times[18]. Thus, the "*epistemic purity*"[19] that VFI strives for would be achieved (so to say) from the *bottom* – i.e. from the results of scientific practice itself – rather than from the *top* – i.e. from assuming the correct values. In fact, while Ludwig rightly argues that it is not possible to avoid any ontological commitment, Betz's argument can be put at work on another level of criticism. An even weaker VFI formulation can, indeed, positively assent to Ludwig's argument and welcome non-epistemic values in the context of justification. In fact, it is not the necessary presence of non-epistemic value judgements in science to pose an issue to VFI, rather the necessary presence of *problematic* non-epistemic value judgements. Non-epistemic values are perceived as more prone to let *problematic* values slip into the context of judgement (Sect. 1.2).

However, Betz inspired counter-argument would lose its strength if the proposed *unproblematic* character of well-established factual statements were shown to be false. An example case in Dermatology will be presented precisely in order to claim that even the most innocent, daily, and well-established facts often hide hideous

16 - J. Ladyman - D. Ross, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford 2007; S. French, *The Structure of the World: Metaphysics and Representation*, Oxford University Press, Oxford 2014.

17 - An interesting topic of discussion would be to consider whether OCA is compelling even beyond scientific practice, i.e. in human practices that do not maintain truth in so high regard (e.g. art), or if its force remains rather confined into the borders of scientific modeling. Such a theme falls way beyond the scope of the present endeavor. However, I find N. Goodman's, *Way of Worldmaking*, Hackett Publishing, 1978 arguments to be quite convincing on the matter. If regional ontologies, whether scientific or not, can be interpreted as right symbol systems, then there is no serious distinction to be drawn between a metaphysical commitment from, say, fundamental physics and a specific theory in aesthetics. However, to proceed further down this path would mean to thoroughly discuss Goodman's controversial many worlds theory and his philosophical account on rightness; thus, moving well beyond the theme under present consideration.

18 - G. Betz, *In Defence of the Value Free Ideal*, cit., p. 215.

19 - T. Henschen, *How Strong is the Argument from Inductive Risk*, cit., p. 92.

biases that, if assumed uncritically, lead to concrete political and ethical problems (Sect. 2).

Finally, the last section will draw the conclusion that VFI should be abandoned. In doing so, other interesting working possibility will open up. By reviving OCA it will be argued that a greater consideration for the ontological level could be beneficial for scientific practice. At the same time, this will open up the possibility to reconsider the map of knowledge fields as it has been built so far. Multidisciplinarity and inclusion will be proposed as the keys to get rid of the *soft/hard* distinction among the sciences and overcome *epistemic purity*.

1. Ludwig's OCA And a Possible Counter-Argument

1.1 OCA in Ludwig's Formulation

Ludwig's argument for OCA goes as follows:

Premise 1: The truth values of scientific statements depend on ontological choices.

Premise 2: Ontological choices depend on non-epistemic values[20].

Conclusion 1: The truth values of scientific statements depend on non-epistemic values.

Premise 3: If the truth values of scientific statements depend on non-epistemic values, then we should reject VFI.

Conclusion 2: We should reject VFI[21].

As for Premise 1 Ludwig maintains that, putting aside any kind of conventionalism[22], it is pretty rare to find a scientific regional ontology in which there clearly is only one *epistemologically superior* account that is able to "carve nature at its joints" across all the contexts of application and for every explanatory interest[23]. Ludwig proposes the following example:

a) There are two different Tiger species in the San Diego Zoo.

---

20 - Ludwig accepts the problematic epistemic/non-epistemic distinction since he claims he doesn't want his argument to be dependent on other critiques, D. Ludwig, *Ontological Choices*, cit., p. 1260. Thus, we also will do the same by using the term "non-epistemic" in an operational and minimal sense of values not directly tied to truth conduciveness.

21 - *Ibid.*, p. 1265.

22 - I.e. «a philosophical position that considers the boundaries of entities to be conventional constructions and rejects any realism whatsoever», (in D. Ludwig, *Ontological Choices*, cit., p. 1258).

23 - *Ibid.*, p. 1259.

Let's assume that there are Bengal Tigers (*Panthera tigris tigris*) and Sumatran Tigers (*Pathera tigris sumatrae*) in the San Diego Zoo[24]. If we adopt the "biological species concept", two populations belong to the same species if they are able to produce fertile offspring of both sexes[25]. Bengal and Sumatran Tigers are able to do so, thus, (a) would be false. However, if we were to adopt the "phylogenetic species concept", then species would be defined as "the smallest diagnosable cluster of individual organisms within which there is a parental pattern of ancestry and descent"[26]. Since Bengal and Sumatran Tigers are different clusters in this sense, then (a) would be true. Ludwig coherently concludes that the truth value of (a) therefore depends on the account of species that is used in developing a biological ontology. It is not hard to see how the same pattern occurs over and over across all scientific regional ontologies.

In order to support Premise 2, namely that non-epistemic values do play a role in ontological choice, Ludwig claims explanatory interests to be often shaped by non-epistemic values. He considers again Mayr's "biological species concept" that enabled to distinguish between two different species of mosquitoes within the *Anopheles* complex, therefore providing an explanation of the distribution of malaria in Europe. A traditional "morphological species concept" wouldn't have enabled biologists to distinguish between two species because of the morphological similarities of mosquitoes within the *Anopheles* complex[27]. Now, we can clearly see which concept is more attractive in the European context: researchers are interested in explaining why malaria is distributed as such, therefore their ontological choice is directed towards the "biological" rather than the "morphological" concept. But this explanatory interest is, in turn, affected by non-epistemic interests. Ludwig writes: "The ability to discern different species within the *Anopheles* complex is an impressive example for the explanatory benefits of the biological species concept *because* we care about human diseases and therefore also about the distribution of Malaria"[28].

Furthermore, Ludwig argues that often ontological choice is directly shaped by non-epistemic factors. For example, the Alabama sturgeon (*Schaphihrinchus*

24 - *Ibid.*, p. 1255.

25 - E. Mayr, *Principles of systematic zoology*, McGraw-Hill, New York 1969.

26 - J. Cracraft, *Species concepts and speciation analysis*, in «Current Ornithology», 1 (1983), pp. 159-187, here p. 170; J. LaPorte, *Natural kinds and conceptual change*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 70-76.

27 - P. Kitcher, *Species*, in «Philosophy of Science», 51 (1984), pp. 308-333.

28 - D. Ludwig, *Ontological Choices*, cit., p. 1261.

suttkusi) is a critically endangered fish[29]. Only recognizing it as a distinct species would place it on the Endangered Species List and lead to conservation measures strongly opposed by the industrial interest group along the Alabama River. This led to an intense political, scientific, and legal struggle. Ludwig concludes:

> The case of the Alabama sturgeon is a helpful reminder that biological taxa often become agents in complex networks that include diverse entities such as the US Fish and Wildlife Service, industrial lobby groups, legal documents and laws, environmental activists, conservation policies and budgets, and so on. The introduction or elimination of taxa as well reconsiderations of their boundaries can have considerable effects on these networks[30]. It is therefore a misunderstanding to think that the choice between different species ontologies will exclusively reflect explanatory issues[31].

Ludwig goes on to consider a possible critique to his argument. One of the main criticisms raised against the Argument from Inductive Risk (AIR) is that scientist's job is not to accept or reject theories, rather to present *hedged hypothesis* expressing uncertainties on the basis of their research[32]. By not accepting or rejecting any theory, the VFI defender is able to avoid committing to any value judgement. In the same way, if the scientist is able to produce conditionalized statements, or assign range of probabilities to the different competing theories, she is then also able to avoid any ontological choice. Ludwig cleverly replies that it is not possible to consider every account of a concept: it is necessary to select a relevant subset for the context. It is, in fact, impossible to consider the whole logical space. But this is already an ontological choice. He then goes on concluding that: "In order to get to the empirical issues, scientists need to specify the boundaries of entities and ontological choices are therefore ubiquities in scientific practice"[33].

Following down the path Ludwig indicates, we can thus claim that, in order to access scientific practice, scientists must already have made their ontological choices. This stage is, therefore, a preliminary and necessary step of science. Failing to acknowledge the existence of the *ontological choice stage* means to

---

29 - C. Scharpf, *Politics, science, and the fate of the Alabama sturgeon*, in «American Currents», 26 (2000/3), pp. 6-14; cf. R.G. Winther Rasmus - J.M. Kaplan, *Ontologies and politics of biogenomic "Race"*, in «Theoria», 60 (2013/136), pp. 54-80, here footnote 15.

30 - Cf. B. Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

31 - D. Ludwig, *Ontological Choices*, cit., p. 1264.

32 - G. Betz, *In Defence of the Value Free Ideal*, cit., p. 213.

33 - D. Ludwig, *Ontological Choices*, cit., p. 1268.

blind oneself to the problematic non-epistemic factors that are intrinsically or voluntarily smuggled in, and that influence all the subsequent levels of scientific practice (context of judgement included).

This is certainly true and evident for more *soft* sciences – like social sciences and humanities – but it holds even for *harder* ones – like biology[34] and medicine (Sect. 2): the work done by Valore, Dainotti, and Kopczynyński[35] is a good example of how the choice among different metaphysical and ontological backgrounds is decisive in dealing with the problem of selection biases in astrophysics.

1.2 Betz Inspired Critique

A further critique can be raised against Ludwig's formulation. Again, it was originally proposed in the discussion regarding AIR by Betz. The argument goes as follows:

Premise 1: If a scientific statement is as well confirmed as well-established facts, then its fundamentally irreducible uncertainty is not *decision-relevant* or *problematic*.

Premise 2: There are scientific statements that are as well confirmed as well-established facts.

Conclusion: Their fundamentally irreducible uncertainties are not *decision-relevant* or *problematic*.

It is an accommodating argument since it accepts the fundamental irreducibility of uncertainty, and thus the necessity of resorting to value judgments (not always only epistemic) in the production of scientific statements. At the same time, Betz introduces the concept of "well-established facts". These are scientific statements that "have been thoroughly empirically tested, [and that] have been successfully acted upon millions of times"[36]. Betz argues that, in these cases, uncertainty is deemed not *decision-relevant* or *problematic*. Furthermore, he claims that a well-established social practice relies on this kind of facts for decision making. They compose a "vast corpus of empirical statements which decision makers – in private, commercial or public contexts – rightly take for granted as plain facts"[37].

This argument is very strong on the logical level. If Betz is right, then he is able to defuse AIR: even if we are forced to accept non-epistemic value judgements in

---

34 - *Ibid.*, p. 2016.

35 - P. Valore - M.G. Dainotti - O. Kopczyński, *Ontological Categorizations and Selection Biases in Cosmology: The Case of Extra Galactic Objects*, in «Foundations of Science», 26 (2021), pp. 515-529.

36 - G. Betz, *In Defence of the Value Free Ideal*, cit., p. 215.

37 - *Ibidem*.

the context of justification, we can accept only *non-problematic* ones. As a matter of fact, the whole problem of values in science is not that non-epistemic judgements are necessarily implicated, rather, that their presence leads more easily to let *problematic* values slip unsupervised in the context of justification, potentially acting *directly* as reasons for the choice of one theory[38].

Let's now adapt Betz's argument for OCA. Ludwig claims that ontological choice is unavoidable in scientific practice. At the same time, ontological choice is directly or indirectly dependent on explanatory interests and non-epistemic factors. Thus, it is argued, choosing an ontology (or a subset of them) means being dependent on non-epistemic factors. So far, I argue, a weak VFI defender can give her assent. In fact, she can even accept non-epistemic factors in the context of judgement without being forced to abandon VFI. She could claim that, if it were possible to produce a scientific ontology resorting only on well-established facts, we would indeed be relying on non-epistemic value judgements by accepting them (thus overcoming uncertainty), but this kind of judgements would be unproblematic. The argument would go as follows:

Premise 1: If we can choose an ontology composed only by well-established facts, then the non-epistemic factors on which the ontological choice depends are *non-problematic*.

Premise 2: We can choose an ontology composed only by well-established facts.

Conclusion: The non-epistemic factors on which the ontological choice depends are *non-problematic*.

Admittedly, we could try to generate well-established-facts-only ontologies. The fact that there are none of them available does not exclude this possibility. Furthermore, even if we were concretely unable to produce one, a weak VFI defender could argue that we should strive for such an ideal ontology.

The argument seems steady from a logical point of view. However, we can already outline some difficulties that we encounter when we leave the formal dimension and we start analyzing the content one. First, Betz does not provide a clear heuristic that enables us to identify such "well established facts". The formulation is too vague and in need of clarifications to be concretely useful. In this process, we should be very careful not to impose too strict requirements. An unwanted consequence in such a scenario could be to discourage innovative proposals from adopting approaches that do not rely on "well established facts" so defined. Second, and more importantly, that "well established facts" are

38 - H. Douglas, *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*; cf. K.C. Elliot, *Douglas on values: From indirect roles to multiple goals*.

unproblematic is a *wrong* assumption. Indeed, often the presuppositions that we take for granted are the most harmful ones. In what follows, an example case will be considered in order to sustain this last claim.

2. Example Case: Fitzpatrick's Skin Type Classification Scale

Thomas Fitzpatrick [39] developed his Skin Type Classification Scale (Table 1) as an aid to research into the tanning potential of human skin. Originally, its purpose was to classify individuals with white skin in order to select the correct amount of UVA in Joules/cm^2 for PUVA treatment for psoriasis. In a later work by Fitzpatrick [40], the main parameter shifted from eye and skin color to the ability for the skin to tan when exposed to UV radiation. Fitzpatrick's classification superseded the widely used Von Luschan's chromatic scale: the latter was popular at the beginning of the 20th century for anthropometry and racial studies [41].

Table 1 Current Fitzpatrick's type classification based on sun-tanning potential compared to Von Luscan's numerical classification based on skin color [42].

Fitzpatrick type	Von Luschan's chromatic scale	Correlation with tanning potential
I	0-6	Always burns, never tans
II	7-13	Usually burns, minimal tanning
III	14-20	Occasionally burns, usually tans uniformly
IV	21-27	Rarely burns, always tans well
V	28-34	Very rarely burns, tans very easily
VI	35-36	Never burns, always tans

39 - T.B. Fitzpatrick, *Soleil et Peau*, in «Journal de Médicine Esthétique», 2 (1975), pp. 33-34.

40 - T.B. Fitzpatrick, *The validity and practicality of sun reactive skin types I through VI*, in «Archives of Dermatology», 124 (1988), pp. 869-871.

41 - N.G. Jablonski, *The evolution of human skin and skin color*, in «Annual Review of Anthropology», 33 (2004), pp. 585-623; P. Goon et al., *Skin cancers in skin types IV–VI: Does the Fitzpatrick scale give a false sense of security?*, in «Skin Health and Disease», 1 (2021/3), e40.

42 - P. Goon et al., *Skin cancers in skin types IV-VI*.

Pichon[43] interestingly reports that initially the scale comprised only skin-types from I to IV. Type I referred to white individuals with fair skin, blue or hazel eyes, and blond or red hair who always burn and never tan. Type II was a subgroup of type I individuals that could develop a light tan. Dark-haired or brown-eyed individuals, who rarely burn and tan more than average, were classified as type IV. Type III was a subgroup of type IV individuals who sometimes could experience a mild burn and develop a moderate tan. Type V and VI were added only later and corresponded to brown and black skins.

The use of Fitzpatrick's scale as a standard self-report measure, however, is problematic. Goon[44] reports that both the general population and the community of people of color underestimate the risks of skin cancer for darker skins[45]. Furthermore, dark-tone-skinned people are less likely to use sunscreen, to report sunburn, or to ask for examinations. Goon[46] stresses that, even if the risks of developing skin cancers are lower in colored people, when developed these cancers tend to be associated with higher morbidity and mortality due to delayed diagnosis[47].

The history of Fitzpatrick's scale reported by Pichon[48] shows us that we need to deal with its ontological assumptions. The classification was developed by assuming as "normal" or "paradigmatic" cases white-skinned individuals. In their study conducted on a random, statewide sample of 2085 California Blacks adult, Pichon reports that "African Americans (and other brown-skin groups) do not conceptualize or label their skin's reaction to the sun as tanning (turning brown) or burning (turning red)"[49]. Thus, the simple extension of the scale to dark-tone skinned individuals (from a I to IV scale to a I to VI scale) is not effective in order to prevent skin cancers through self-reports.

---

43 - L.C. Pichon, *Measuring Skin Cancer Risk in African Americans*, in «Ethnicity & Disease», 20 (2010a), pp. 174-179.

44 - P. Goon et al., *Skin cancers in skin types IV-VI*.

45 - M. Kim, *Perception of skin cancer risk by those with ethnic skin*, in «Archives of Dermatology», 145 (2009/2), pp. 207-208; R.M. Halder - S. Bridgeman Shah, *Skin cancer in African Americans*, in «Cancer», 75 (1995/2), pp. 667-673; L.C. Pichon, *Perceived skin cancer risk and sunscreen use among African American adults*, in «Journal of Health Psychology», 15 (2010b), pp. 1181-1189.

46 - P. Goon et al., *Skin cancers in skin types IV-VI*, cit..

47 - L.C. Pichon, *Measuring Skin Cancer Risk*, cit.; Agbai et al., *Skin cancer and photoprotection in people of color: a review and recommendations for physicians and the public*, in «Journal of the American Academy of Dermatology», 70 (4/2014), pp. 748-762; Battie et al., *Skin cancer in skin of color: an update on current facts, trends, and misconceptions*, in «Journal of Drugs and Dermatology», 12 (2013), pp. 194-198; Cf. the statistics 2001/2015 in M.B. Culp - N.B. Lunsford, *Melanoma Among Non-Hispanic Black Americans*, in «Preventing Chronic Disease», 16 (2019), e79.

48 - L.C. Pichon, *Measuring Skin Cancer Risk*, cit.

49 - L.C. Pichon, *Measuring Skin Cancer Risk*, cit., p. 176.

Valore[50] highlights here an instance of *epistemic injustice*[51] (specifically of the *hermeneutical kind*) that leads to unequitable access to healthcare for dark-tone-skinned people. This, is argued, is a direct consequence of the value-ladenness of the theory selected as ontological background. By relying on Fitzpatrick's scale, both doctors and dark-tone skinned patients overlook or underestimate skin abnormalities or potential signs of skin cancer, thus delaying the recognition and resulting in late-stage diagnoses, reducing the effectiveness of treatment options and diminishing dark-tone skinned people's chances of survival.

That skin burns and tans is a "well established fact" that is taken for granted in Dermatology. As we have seen, this assumption is the opposite of harmless. In fact, "well-established facts", like the one just presented, often hide biases that are then unintentionally perpetrated. Choosing this ontology over others means to depend on these *problematic* non-epistemic assumptions.

Conclusion

The example case just presented highlights an important point: it is not possible to avoid problematic non-epistemic values in the context of judgement just by pursuing value-neutrality. This is true even if VFI is proposed with the aim to retain public trust in science and foster epistemic democracy[52]. The argument against OCA – and so the one against AIR (Sect. 1.2) – loses its ground as soon as we acknowledge that "well-established facts" are *problematic too*. OCA stands and, therefore, VFI should be rejected.

Every ontological choice brings within itself biases and values that must undergo careful scrutiny. Recognizing that problematic values are part of science, yet on the *ontological choice stage*, does not mean that then *everything goes,* and we should not even try to keep them out. OCA, rather than making the smuggle easier, calls for more *awareness* in the choice of our ontologies and in the

---

50 - P. Valore, *Ontological relativity and conceptual analysis as theoretical frameworks for epistemic injustice: Exploring applications*, in «Metaphilosophy», 55 (2024), pp. 264-279.

51 - *Epistemic injustice* is a concept that «describes the systematic exclusion or marginalization of certain groups or individuals from the processes of knowledge creation, dissemination, and recognition, through the imposition of norms and standards that perpetuate power imbalances and privilege certain perspectives over the others» (in P. Valore, *Ontological relativity*..., cit.). Thanks to M. Fricker's, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, New York 2007 work we are able to report under this unified category different kind of *epistemic injustice* like, *testimonial injustice*, *hermeneutical injustice*, and *ignorance-based oppression*.

52 - L.K. Bright, *Du Bois' democratic defence of the value-free ideal*, in «Synthese», 195 (2018), pp. 2227-2245.

development of ontological analysis to spot and correct their intrinsic biases. On the contrary, VFI is the one attitude that risks letting problematic value judgements slip unsupervised in scientific practice, precisely because it is based on the false assumption that *value-free* or *epistemic* means *unproblematic*.

In claiming this, OCA is very close to the *new demarcation problem* raised by Holman and Wilholt[53] and Resnick and Elliot[54]: attention should now be turned from debating the VFI to delineating *legitimate* from *illegitimate* influences of values in science. Interesting possibility in this regard – that we will just mention without going into details – is offered by the work conducted by Ratti and Russo[55] and the framework proposed by Ward[56]. In those contributions it is clearly underlined the possibility for values to be *influenced*, *endorsed* and *promoted* by science itself. If we start considering the relationship between values and science not as one-way but as a two-way direction, a lot of new exciting possibilities disclose before us.

Sticking to ontology, for instance, we can imagine a double role of both ontological analysis and correction of eventual biases, on the one hand, and construction of *ad hoc* ontologies that in specific contexts can *endorse* or *promote* specific values[57], on the other. OCA, then, follows the direction drawn by these recent contributions and show how a greater consideration of the ontological dimension could be but beneficial for managing and conceptualizing values in scientific practice.

This approach will necessarily require a multidisciplinary consideration that will allow the inclusion of knowledge fields that are, nowadays, still very far apart. To acknowledge the role of values for science and *vice versa* highlights the need to get rid of the *soft/hard* distinction in order to incorporate diverse practices in the scientific production. It will be then also necessary to discuss the place for ethics and politics in this scenario.

A refusal to proceed in this direction would let problematic values operate freely and undetected, even in situations where we think we are able to reach a sort of *epistemic purity*. This last concept reveals its difficulties when observed through the lens of ontological choice: even the most pragmatic and innocent

---

53 - B. Holman - T. Wilholt, *The new demarcation problem*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 91 (2022), pp. 211-220.

54 - D.B. Resnick - K.C. Elliot, *Science, Values, and the New Demarcation Problem*, in «Journal for General Philosophy of Science», 54 (2023), pp. 259-286.

55 - E. Ratti - F. Russo, *Science and values: a two-way direction*, in «European Journal for Philosophy of Science», 14 (2024/1), 6.

56 - Z.B. Ward, *On value-laden science*, in «Studies in History and Philosophy of Science Part A», 85 (2021), pp. 54-62.

57 - E. Ratti Emanuele - F. Russo, *Science and values*, cit.

assumption is not exempted by the possibility to be influenced by or produce problematic non-epistemic values. Again, this does not mean we should by any way resort to an *anything goes* policy. The inclusion of multiple discipline in science would precisely work towards the production of diverse practices and approaches to satisfy the need for rigorousness in dealing with different ontologies and values.

PATRIZIO CALDARA
Laureato in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano dove collabora come tutor per il corso di Ontologia.
caldarapatrizio@libero.it

Entre jouissance et amour: la logique de l'hétéros chez Lacan

di Jacopo Ceccon

This essay explores the relationship between jouissance and love in Lacan's Seminar XX, where the impossibility of sexual relation grounds a new logic of the hétéros. Jouissance is understood as auto-erotic and monological, closed to alterity, while love represents an opening toward the Other and the acceptance of its irreducible difference. Through the notions of a-mur and "what ceases not to be written," Lacan redefines love as a contingent encounter that disrupts the repetition of jouissance, affirming the ethical value of separation and the excess of the feminine Autre jouissance beyond phallic logic.

Keywords: Lacan, Jouissance, Love, Otherness, hétéros.

1. La jouissance acéphale

Il n'est pas nécessaire d'être un expert en psychanalyse lacanienne pour savoir à quel point l'enseignement de son fondateur est souvent considéré comme obscur ou hermétique. Pourtant, au sein de la topologie conceptuelle complexe qui caractérise son œuvre – entre les textes écrits directement, comme les *Écrits*, et les matériels issus d'enregistrements et de transcriptions, comme c'est le cas des *séminaires* – émergent certains sommets théoriques qui ont fait de Lacan l'un des penseurs les plus fascinants et influents du XXe siècle. Parmi ces points nodaux, le lien entre amour et jouissance élaboré dans *le séminaire XX* occupe encore une place centrale. Le texte s'ouvre sur une affirmation à la limite du paradoxe:

> Qu'est que ce que la jouissance? […] La jouissance, c'est ce qui ne sert à rien. Je pointe là la reserve qu' implique le champ du droit-à-la-jouissance. Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance – *Jouis!*[1].

Au début du texte, Lacan, en se référant à la parole de Freud, reprend l'idée selon laquelle la vie sexuelle de l'être humain serait polarisée entre l'amour et la jouissance. Dans la perspective freudienne, ces deux voies divergent à tel point que l'objet pulsionnel ne possède aucune des caractéristiques propres à l'objet d'amour. Ce qui suit la pulsion est indompté, parfois vulgaire et obscène; l'amour, en revanche, porte les marques de la continuité, de la certitude et de la douceur. C'est sur la pulsion que se replie la jouissance autistique et acéphale, qui se nourrit de son propre mouvement, tandis que l'amour se montre réfractaire à toute sublimation ou substitution continue de son objet. Lacan fait sien l'enseignement de Freud, mais en le filtrant à travers son propre appareil conceptuel: la jouissance demeure liée au registre pulsionnel, tandis que l'amour se révèle dépendant du désir de l'Autre. La pulsion, en effet, n'a nul besoin d'une extériorité ni, *a fortiori*, de la rencontre avec l'Autre pour parvenir à sa satisfaction; l'amour, à l'inverse, s'inscrit pleinement dans des dynamiques centrées sur le rapport à l'Autre et sur la demande de reconnaissance qui lui est adressée. La formule lacanienne «Y a d'l'Un (Il y a de l'Un)» pourrait justement renvoyer à l'essence monologique de la jouissance[2]. Même jouir du corps de l'Autre, en réalité, signifie être submergé par la jouissance, mais à l'intérieur de son propre corps. Les logiques pulsionnelles se révèlent ainsi imperméables à l'altérité et, par conséquent, aux dynamiques dialogiques et relationnelles «car le desir vient de l'Autre, et la jouissance est du côté

1 - J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Éditions du Seuil, Paris 1975, p. 11.

2 - *Ibid.*, p. 6. Cf. M. Recalcati, *Jacques Lacan*, *Ereditare il reale?*, Feltrinelli, Milano 2023, p. 133; Id., *Esiste il rapporto sessuale?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021.

de la Chose»[3]. En résumé extrême, donc, si la jouissance est entièrement détachée de son objet – puisque ce qui compte, c'est de jouir –, le désir, lui, ne peut se passer de l'Autre, sans quoi il n'aurait aucune raison d'être. Cette distinction entre désir et jouissance, thématisée par Freud puis reprise par Lacan, conduit à une évidence paradoxale: «Mais l'être, c'est la jouissance du corps comme tel, c'est-à-dire comme asexue, puisque ce qu'on appelle la jouissance sexuelle est marquée, dominée, par l'impossibilité d'établir comme telle, nulle part dans l'énonçable, ce seul Un qui nous intéresse, l'Un de la relation *rapport sexuelle*»[4]. Le rapport sexuel se révèle impossible. La jouissance, en effet, parce qu'elle ne vise que sa propre satisfaction, indépendamment de toute ouverture à l'Autre, se montre comme l'antagoniste principal de l'existence du rapport sexuel. À la définition lacanienne du sujet de l'inconscient s'ajoute ainsi l'idée d'un corps qui n'est pas une simple *res extensa*, un simple contenant des mouvements agités de la psyché, mais devient une substance jouissante puisque un corps «cela se jouit»[5]. Dans cette définition, le maître ne se limite pas à désigner l'action fondamentale qui meut l'individu – jouir – mais aussi l'objet vers lequel tend une telle action: lui-même. Aussi cherche-t-on à jouir à travers le corps de l'Autre, le principe de la jouissance réside néanmoins à l'intérieur du sujet. Même dans l'hypothèse d'une rencontre, les deux corps jouiraient d'eux-mêmes, annulant ainsi le principe dialectique sur lequel repose toute forme de rapport. À travers cette nouvelle définition de la subjectivité comme corps jouissant de lui-même, Lacan semble vouloir marquer un tournant par rapport à sa conception antérieure du sujet comme «manque-à-être», sur laquelle s'appuyait sa réflexion relative au symbolique. Le sujet, bien qu'il reste lié au désir et à la demande de reconnaissance adressée à l'Autre, n'est pas seulement une entité négative, une soustraction d'être ou un principe toujours précédé du signe moins: il est aussi une réalité positive, une substance qui jouit en tant que corps.

Un autre élément significatif du *séminaire. Livre XX* est l'assimilation de la jouissance sexuelle à la jouissance phallique: «la jouissance en tante que sexuelle est phallique, c'est-à-dire qu'elle ne se rapporte pas à l'Autre comme tel»[6]. L'association au signifiant phallique éclaire le fait que la jouissance décrite par

---

3 - J. Lacan, *Du «Trieb» de Freud et du désir du psychanalyste*, en *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, p. 853.

4 - J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX*, cit., p. 14. Le même thème apparaît également dans J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant 1971*, Éditions du Seuil, Paris 2007, p. 33.

5 - J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX*, cit., p. 33. Sur la question du sujet en Lacan, cf. J.P. Lebrun, *Leggere il presente con Freud e Lacan*, Mimesis, Milano 2021, pp. 85-109; B. Ogilvie, *Lacan, la formation du concept de sujet*, Presses Universitaires de France, Paris 1988.

6 - *Ibid.*, p. 17. «La jouissance phallique est l'obstacle par quoi l'homme n'arrive pas, dirais-je, à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit, c'est de la jouissance de l'organe» (*ibid.*, p. 15).

Lacan n'est ni omniprésente ni totalisante, mais une simple jouissance d'organe, où l'Un est pris sans l'Autre; en réalité, la place de l'Autre est remplacée par l'objet (a), vers lequel tend la pulsion qui gravite autour du vide originaire de la Chose (*das Ding*)[7]. S'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est parce que la jouissance est représentée par une satisfaction phallique – donc organique, relative à un seul organe – qui s'accomplit sans jamais devoir rencontrer la jouissance de l'Autre. Le signifiant phallique, pour Lacan, assume la même fonction que le langage, car ce dernier, à travers la coupure signifiante, éloigne à jamais *das Ding* et tout ce qu'elle représente en termes de désagrégation et d'annulation de la subjectivité; de la même manière, le phallus est l'expression d'une limite infranchissable qui rend impossible le devenir-Un du Deux.

> Le phallus se pose entre l'Un et l'Autre, empêchant l'Un et l'Autre de fusionner, d'établir un rapport. Je ne peux pas entrer dans le corps de l'Autre, je ne peux pas sentir ce que sent le corps de l'Autre, parce qu'entre moi et le corps de l'Autre, il y a le mur du langage comme structure de séparation[8].

Dans le registre symbolique, le phallus s'inscrit comme S1, premier signifiant qui donne lieu à la chaîne des signifiants sur laquelle se structure toute la réalité dans laquelle nous sommes immergés, déterminant ce que Lacan appelle «le semblant». Dans la leçon du 20 janvier 1971, contenue dans *Le séminaire, Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan précise que cette nouvelle figure, sur laquelle se structurera ensuite le sujet, se relie directement à la

> dé-mansion» de la vérité, dans la mesure où l'on sort de la conviction du primat de la conscience sur le corps – tel que l'avait formulé Descartes et ses successeurs – pour prêter attention au pouvoir causal du discours. Le semblant est le sujet du registre symbolique, dont la fonction permet au registre du réel de se structurer comme «ce qui fait trou[9].

Le semblant est le sujet du registre symbolique, dont la fonction permet au registre du réel de se structurer comme une extériorité agissante et non intégrable entièrement au discours. Si auparavant, en effet, c'était la puissance du symbolique

---

7 - Dans la théorie lacanienne, *das Ding* – ou *la Chose* – désigne l'objet originaire du désir, perdu à jamais, situé au-delà du symbolique. Il s'agit d'un réel inaccessible, à la fois source de jouissance et de terreur, que le sujet cherche à retrouver sans jamais pouvoir le symboliser. Héritée de Freud, cette notion renvoie à une altérité radicale et irreprésentable, antérieure à l'ordre du langage.

8 - M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 485 (ma traduction). Cf. B. Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton 1995; tr. fr. D'É. Pelletier, *Le sujet lacanien. Entre langage et jouissance*, Press Universitaires de Rennes, Rennes 2019, pp. 133-167.

9 - J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVIII*, cit., p. 28.

qui, pour Lacan, forait le réel – c'est-à-dire le pénétrait afin d'en isoler autant que possible les effets traumatiques sur l'individu –, l'attention se déplace désormais de l'autre côté de la tranchée tracée par l'imaginaire et le symbolique, pour observer les coups que le réel parvient à infliger au corps de l'individu. «Ce quelque chose qui résiste, qui n'est pas perméable à tout sens, qui est conséquence de notre discours, cela s'appelle le fantasme»[10]. Tout le réel ne parvient pas à être contenu par la puissance de la parole; il y a toujours quelque chose qui résiste et qui est capable d'infester la réalité, prenant une forme spectrale pour frapper le sujet là où il est le plus vulnérable. La nouvelle conception du semblant permet à Lacan de définir l'homme et la femme non pas sur la base d'un principe ontologique, mais à partir de ce qu'ils décident de faire en termes identitaires: littéralement, si «agir en homme» ou «agir en femme». À notre avis, cet aspect de la pensée de Lacan peut conduire à des implications on ne peut plus actuelles sur le rapport entre sexualité et genre. Bien que le psychanalyste français, comme d'autres avant et après lui, puisse être critiqué pour la prédominance phallocentrique de ses théories, il laisse néanmoins place à l'idée que le genre, au-delà d'être une construction symbolique et culturelle, est avant tout quelque chose que l'on choisit. Certes, une série de composantes culturelles et sociales influencent ce choix, mais le dernier mot revient toujours au sujet. D'où la possible non-coïncidence entre l'organe sexuel et le genre auquel on choisit d'appartenir[11]. C'est pourquoi, au donné anatomique sur lequel repose le discours biologique, Lacan oppose son concept de «sexuation», par lequel il entend déconstruire la relation directe entre ontologie et anatomie, d'où découle la co-implication entre genre et organe sexuel.

Du point de vue psychanalytique, la sexuation est un processus complexe et encore en cours d'élaboration, dont l'objectif principal est d'accompagner la subjectivation, définissable en termes d'introjection inconsciente de sa propre anatomie. «Dans cette perspective, chez Lacan, le problème de la différence sexuelle semble dépassé par les différents modes de réalisation de la sexuation, c'est-à-dire par la reprise singulière de sa propre anatomie sexuelle»[12]. Sous certains aspects, dans cette possible reconfiguration de l'identité de genre présente

---

10 - *Ibid.*, p. 28.

11 - Bien qu'il introduise la question de l'identité de genre à partir du texte *Sex and Gender* de R. Stoller, qui explore en profondeur le transsexualisme, Lacan n'approfondira jamais la possibilité d'une interprétation symbolico-culturelle du genre, comme le fera plus tard J. Butler. En outre, il parle malheureusement encore de l'identité transsexuelle comme d'une forme de psychose, même s'il se réfère précisément à certains cas particuliers et non au transsexualisme en général. Pour prendre toutefois la défense du psychanalyste, on peut considérer la conclusion du texte *Positions de l'inconscient* où, en thématisant l'existence d'objets partiels uniquement, il semble écarter l'idée d'un bipartisme rigide homme-femme.

12 - M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., p. 471 (ma traduction).

dans sa réflexion la plus aboutie, Lacan semble vouloir se démarquer du concept de structure lévi-straussien et de ses principes généralisants, qui risquent de figer la polarité homme-femme, au profit d'une primauté individuelle – donc subjective et personnelle – du genre avec lequel on s'identifie. La primauté du registre symbolique et des constructions du langage, bien qu'encore fondamentales en termes de conditionnement, laisse place au choix déterminant de l'individu singulier. «Le "choix du sexe" montre qu'entre la nature de l'anatomie et la prise aliénante du discours, il y a le temps irréductible de la médiation subjective»[13]. Au-delà des questions de genre et de la possible reformulation de la théorie lacanienne à la lumière de ces interrogations, il est important de souligner que la nouvelle détermination du semblant déplace l'attention de la dogmatique ontologique – dans laquelle on est soit homme soit femme – vers la sphère de la «parade sexuelle», où il y a ceux qui semblent (d'où «semblant») faire l'homme et ceux qui semblent faire la femme en relation avec l'unique signifiant de la jouissance: le phallus[14]. Est homme celui qui «a le phallus» et qui, pour cette raison, met en œuvre une série de mécanismes comportementaux visant à exhiber ce qu'il possède: apparence extérieure, capacités, richesses – autant de substituts de l'érection. «Contrairement à ce qu'avance Freud, c'est l'homme – je veux dire celui qui se trouve mâle sans savoire qu'en faire, tout en étaint être parlant – qui aborde la femme, qui peut croire qu'il l'aborde»[15]. Est femme celle qui «est le phallus» et qui, de ce fait, séduit en tant que signifiant du désir de l'Autre, capable de révéler le statut constitutivement manquant du sujet masculin; en d'autres termes, son identification à partir du «manque à être». D'où l'évidence du double rôle du signifiant phallique qui, d'un côté, permet de structurer la définition de la jouissance – laquelle, pour les deux sexes, est et demeure centrée sur le phallus – et, de l'autre, sépare constitutivement l'Un de l'Autre, niant ainsi l'existence du rapport

13 - *Ibid.*, p. 473 (ma traduction). Dans son texte, Recalcati expose, en se déplaçant entre les positions féministes de Luce Irigaray et de Judith Butler, les trois phases de la sexuation selon la psychanalyse. La première phase est celle qui relève du savoir scientifique biologique, lié à l'anatomie de l'individu. Dès le stade fœtal, il est déjà possible de percevoir la nature du sexe. Le deuxième temps est représenté par le discours de l'Autre, qui enveloppe – en l'accueillant ou en le rejetant – le donné anatomique. À ce stade, comme dans celui du miroir, le corps de l'enfant est investi par tout le narcissisme parental, chargé d'attentes et d'inquiétudes. La dernière phase correspond au choix subjectif du sexe, par lequel l'individu assume – en les faisant siens – à la fois le donné anatomique universel de la biologie et les sollicitations issues de la confrontation avec le discours de l'Autre.

14 - J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVIII*, cit., p. 32.

15 - J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX*, cit., p. 93. Cf. C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Éditions du Champ lacanien, Paris 2003.

sexuel[16]. En ce qui concerne la définition du féminin, Lacan apporte une précision fondamentale quant à sa relation avec S1. Ne possédant pas le phallus, mais feignant de l'être, dans les dynamiques de la séduction présentées dans *Le Séminaire, Livre XVIII*, la femme est pas toute (pas toute symbolisable). Bien qu'une telle définition puisse faire penser à une détermination négative du féminin – comme incomplète du fait de l'absence de l'organe assigné à la jouissance –, dans la réflexion lacanienne, cela représente au contraire un *plus*. Être pas toute, c'est être pas toute «phallique», c'est-à-dire ne pas pouvoir être entièrement symbolisée par le signifiant de la jouissance pulsionnelle, autoalimentée par son propre mouvement. Celui qui choisit de «faire la femme» est porteur d'un excès de jouissance «pas toute phallique» et irréductible aux logiques d'organe sur lesquelles reposent l'Un et la série anonyme des répétitions du même. C'est pourquoi il ne semble pas y avoir de jouissance de l'Autre qui ne soit de type phallique – toujours orientée vers la recherche de l'objet (a) –, mais il existe une «Autre jouissance» propre à la femme, dont on ne sait rien, car elle excède, par définition, le plan de la parole et du langage. «Un homme cherce une femme au titre – ça va vous paraître curieux – de ce qui ne se situe que du discours, puisque, si ce que j'avance est vrais, à savoir que la femme n'est pas-toute, il y a toujours quelque chose qui chez elle échappe au discours»[17]. En vertu de son être toujours autre par rapport à la totalité et à la clôture conceptuelle dont l'Un est affecté, il n'existe pas, pour Lacan, *La* femme en tant qu'idée universelle, car elle déborde constitutivement la limite tracée par le signifiant «unaire» privilégié par l'Un.

En effet, le psychanalyste français ne parle pas de la femme en termes de complémentarité par rapport à la figure masculine; il la considère plutôt comme capable d'éprouver une jouissance «supplémentaire»[18]. Cette détermination de la

16 - Il est intéressant de noter que, dans le séminaire de 1971, Lacan parle de l'inexistence de l'acte sexuel et non du rapport. Cf. J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVIII*, cit., p. 33.

17 - J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX*, cit., p. 45. Précise par ailleurs le psychanalyste: «il n'y en a pas d'autre que la jouissance phallique – sauf celle sur laquelle la femme ne souffle mot, peut-être parce qu'elle ne la connaît pas, celle qui la fait pas-toute» (*ibid.*, p. 77). C'est ici qu'apparaît la différence entre la jouissance de l'Autre et l'Autre jouissance. Dans la réflexion lacanienne, il n'existe pas de jouissance de l'Autre qui s'opposerait à la jouissance phallique, car il n'existe pas d'autre forme de satisfaction pulsionnelle que celle centrée sur S1, la Bedeutung fondamentale. En excès par rapport à une éventuelle logique d'opposition entre deux formes de jouissance, il y a l'Autre jouissance, qui ne concerne pas seulement l'objet (a), mais investit entièrement le corps de l'Autre, sans pouvoir être pleinement expliquée par le phallocentrisme. Sur le concept de jouissance dans la théorie lacanienne, cf. J.-A Miller, *Les paradigmes de la jouissance*, Éditions du Seuil, Paris 2011; id., *Extimité*, Cours dispensé au Département de psychanalyse de l'Université Paris VIII, 1986-1987 (inédit); id., *L'Un et l'Autre*, Cours dispensé au Département de psychanalyse de l'Université Paris VIII, 2010-2011 (inédit).

18 - *Ibid.*, p. 94.

jouissance féminine marque une différence significative par rapport à Freud, qui représente la femme comme poussée par la nécessité de compenser ses manques, sur la base de cette envie dictée par l'absence de pénis qui la détermine. Lacan, au contraire, reprend la définition de son maître pour en renverser complètement la logique. À partir de cette racine négative à travers laquelle le féminin se structure comme une identité complémentaire et déficiente, assujettie à l'inadéquation du fait qu'elle serait privée du principe sur lequel repose la jouissance d'organe, Lacan aperçoit la possibilité d'un supplément, d'un excès qui ne peut être intégré dans aucun discours, car il manque littéralement les signifiants capables de le mettre en sens. La jouissance féminine est donc, en partie, phallique – dans la mesure où, à l'intérieur du registre symbolique, la femme se masque du phallus; mais elle est aussi supplémentaire, car c'est précisément grâce à l'absence du phallus qu'elle dépasse la détermination phallique elle-même, se montrant traversée par une «Autre jouissance» qui n'a rien à voir avec la signification phallocentrée. Un manque qui est en soi aussi excès: le non-phallus devient ainsi pas tout phallique. De cette manière, Lacan, à travers l'affirmation qu'il n'y a pas La femme, tente de détacher la détermination du féminin des rhétoriques du phallus, pour montrer que sa jouissance est quelque chose de totalement inconnu à l'homme, en raison de sa nature débordante et irréductible à toute logique complémentaire.

2. L'amour *hétéro-sexuel* et la jouissance *homo-sexuelle*

Celui qui choisit de «faire la femme» assume ainsi le poids d'un excès incapable de se laisser intégrer dans le langage. Par rapport à la *Bedeutung des Phallus*, la femme est toujours pas toute: en partie déterminée elle aussi par la jouissance narcissique, en partie poussée au-delà des mouvements d'organe grâce à l'Autre jouissance qui ne concerne pas seulement l'objet (a), mais couvre toute la surface de son corps. Cette extériorité constitutive inscrit le réel de l'inexistence du rapport sexuel – réduit à la jouissance pulsionnelle autistique – dans une conception plus large, dominée par l'hétéronomie la plus radicale. Paradoxalement, il existe un rapport réel centré sur le respect de l'altérité absolue de l'Autre en tant que tel, mais ce rapport repose sur le réel de l'inexistence du rapport sexuel: l'existence et l'inexistence du rapport entre l'Un et l'Autre doivent coexister. Le fait que l'Autre soit constitué d'un excès inexplicable exacerbe l'impossibilité, pour le sujet, d'exercer toute forme de conceptualisation violente par laquelle l'Autre serait conçu et assimilé aux catégories cognitives qui lui sont propres – en respectant, au contraire, sa différence substantielle. C'est pour cette raison que, dans l'enseignement de Lacan, la forme suprême de respect pour le Deux est représentée par l'amour. Le sentiment amoureux, pour le maître, déploie à leur plus haut degré les logiques de l'*hétéros*, où l'Autre ne peut jamais être compris, mais seulement

respecté. Il en découle que la jouissance est uniquement homo-sexuelle, car elle est toujours tournée vers l'Un sans l'Autre; elle est en rapport avec la Chose dont elle provient et vers laquelle elle cherche constamment à revenir, à travers un repli mortel sur elle-même. L'amour, en revanche, est par essence *hétéro*-sexuel, en tant qu'ouverture incontournable à l'égard de l'Autre sexe. «Ce qui n'est pas signe de l'amour, c'est la jouissance de l'Autre, celle de l'Autre sexe et, je commentais, du corps qui le symbolise»[19]. L'*hétéros* est celui qui accepte l'impossibilité du rapport sexuel, mais qui, malgré cela, continue de s'adresser à l'Autre en lui demandant de l'aide pour sortir de l'automatisme autarcique dans lequel se replie la jouissance phallique. L'*hétéro*-sexuel va au-delà du donné anatomique, se montrant capable d'aimer l'Autre au-delà de son identité de genre. Dans cette perspective, les termes «hétérosexuel», «homosexuel», «bisexuel», etc., tels qu'ils sont employés dans le langage courant, ne sont rien d'autre que des constructions symboliques, entièrement incompatibles avec la théorie *hétéro*-sexuelle de Lacan, dans laquelle aussi bien l'instance biologique que l'orientation sexuelle s'écartent d'une pensée de l'amour qui ne se réduit pas aux mouvements organiques dictés par le primat phallique. L'*hétéros* n'est pas le produit de la sélection naturelle, de la biologie ou d'une imposition issue du discours de l'Autre, mais plutôt le fruit d'un choix douloureux: celui d'abandonner la satisfaction pulsionnelle tranquille – qui peut d'ailleurs séduire aussi bien l'hétéro que l'homosexuel – pour s'ouvrir à l'inconnu. Particulièrement significatif est le néologisme forgé par Lacan: *a-mur* utilisé pour désigner le mur infranchissable qui sépare le moi et l'Autre dans la relation amoureuse[20]. Tandis que l'instrument privilégié de la jouissance est le miroir – d'où émanent les dynamiques autoérotiques et narcissiques toujours orientées vers le même –, miroir qui, non sans raison, est aussi l'origine des formes aliénées sur lesquelles se fonde le statut fondamentalement paranoïaque de la subjectivité, le mur constitue l'expression maximale de la différence irréductible dont naît la relation amoureuse. Dans le premier cas, il s'agit d'un rapport entre le sujet et un

19 - *Ibid.*, p. 26. On a choisi de mettre en évidence les particules «homo» et «hétéros» afin d'éviter tout risque de malentendu avec l'idée que le seul amour légitime serait celui entre un homme et une femme – critique dont l'enseignement de Lacan, encore aujourd'hui, ne parvient pas entièrement à se dégager. En défense du psychanalyste, É. Roudinesco affirme: «Lacan a été l'un des premiers à recevoir des homosexuels en analyse sans vouloir changer leur orientation sexuelle, et même en les autorisant à devenir psychanalystes. De plus, la fonction symbolique du père peut être assumée aussi bien par un homme que par une femme, donc, dans un couple homosexuel, par l'un ou l'autre partenaire. Il y a de nombreuses façons de fonder une famille, et aucune ne doit être exclue a priori!» (A. Badiou - E. Roudinesco, *Jacques Lacan, passé present. Dialogue*, Éditions du Seuil, Paris 2012, p. 58).

20 - *Ibid.*, p. 12. Cf. B. Moroncini, *Sull'amore. Jacques Lacan e il "Simposio" di Platone*, Cronopio, Napoli 2005.

objet capable de réduire la complexité d'un corps à une seule de ses particularités; dans le second, la relation se structure entre deux sujets non superposables. Il est clair que, même dans l'amour, la dimension corporelle joue un rôle important, mais elle n'en constitue pas le fondement. Aimer implique de se porter au-delà de la jouissance de l'Un et de la répétition, car ce qui est en jeu, c'est le caractère absolu de l'Autre. C'est pourquoi la demande d'amour, en tant qu'elle s'adresse à un Deux inaltérable, ne vise qu'à marquer le respect de l'inassimilable qui est à la base de l'Autre lacanien: on demande à l'Autre de lui manquer; paradoxalement, on ne veut pas le connaître, pour ne pas risquer de le confondre avec un autre-Un. «Il y a là une petite parenthèse – quand un fait deux, il n'y a jamais de retour. Ça ne revient pas à faire de nouveau un, même un nouveau. L'*Aufhebung* est un de ces jolis rêve de philosophie»[21].

Sous certains aspects, dans la définition de *a-mur* proposée par Lacan, le réel de l'inexistence du rapport sexuel et sa détermination comme rapport hétéronome se trouvent traversés par la leçon kojèvienne de la reconnaissance. Cependant, alors que dans le cas du désir, la reconnaissance se structure comme un besoin adressé à l'Autre d'être reconnu par son regard, dans *Le séminaire, Livre XX*, ce qu'il s'agit de reconnaître, c'est l'impossibilité de faire Un – pour souligner le caractère radicalement inappropriable du Deux. Ce faire Un, qui dans d'autres contextes – comme le mythe platonicien de l'androgyne présenté dans *Le Banquet* – apparaît comme fondamental, est ici refusé. Cette impossibilité est soulignée par la demande d'amour, qui n'a pas les traits d'une requête spécifique, mais se constitue, en un certain sens, comme une interrogation philosophique: son mouvement demeure inextinguible, et aucune réponse provenant de l'Autre ne saurait l'arrêter. «Ce n'est pas non plus une réponse suffisante, parce que l'amour demande l'amour. Il ne cesse pas de le demander. Il le demande… *encore*. *Encore*, c'est le nom propre de cette fille d'où dans l'Autre part la demande d'amour»[22]. La seule réponse plausible à la demande d'amour ne peut que se structurer à partir du maintien d'un manque, fruit de la répétition continue; d'un désir qui est à la fois permanence et renouvellement infini. L'amour n'est pas quelque chose qui s'épuise dans un seul acte ou une seule déclaration, mais il exige une répétition constante, un *encore*, qui maintient vive la tension du désir. Cet aspect est particulièrement évident dans le rapport entre le désir et le manque: l'amour ne peut jamais être complètement satisfait, précisément parce qu'il est structurellement lié à une absence, à un manque structurel du sujet que le registre imaginaire – tel qu'il est introduit dès le stade du miroir – avait déjà mis en évidence à travers le revêtement

21 - *Ibid.*, p. 108.

22 - *Ibid.*, p. 12.

hallucinatoire du «corps morcelé». On désire toujours «encore» parce que l'amour est pris dans une tension bipolaire avec ce qui ne peut jamais être possédé tout à fait. *Encore* est la seule réponse, la seule expression capable de tenir ensemble le désir de reconnaissance par l'Autre absolu et le caractère excédentaire de l'amour, qui ne peut jamais s'exprimer en termes de possession ultime, mais se définit, au contraire, comme une ouverture constamment tournée vers l'Autre que soi.

3. Ce qui cesse de ne pas s'écrire: la rencontre manquée

À notre avis, *Le séminaire, Livre XX* a pour objectif de mettre en lumière le thème de l'amour et sa capacité à faire apparaître la centralité et la puissance que le Deux – l'Autre inassimilable – exerce sur le sujet de l'inconscient. Selon Lacan, la passion amoureuse exprime la tentative de dépasser la jouissance pulsionnelle, c'est-à-dire ce mouvement qui ne s'éloigne pas tant de la conception freudienne de l'amour narcissique, où l'Autre est recherché uniquement comme un miroir à travers lequel s'aimer soi-même et aimer sa propre image. L'amour lacanien va au-delà de la simple quête d'un objet ou du désir de faire Un; il vise au contraire un rapport où l'union n'annule pas les identités individuelles, mais laisse place à leur reconnaissance et au respect de leur singularité. L'amour ne relève pas du registre de l'imaginaire, mais du réel de l'inexistence du rapport sexuel – à partir duquel il prend son élan pour aller au-delà de la simple jouissance. C'est précisément pour briser la répétitivité mortifère et auto-alimentée de la jouissance phallique que Lacan introduit le célèbre thème de la contingence de la rencontre amoureuse. En raison de sa nature excédant la coupure symbolique qui structure le signifiant phallique et rend possible la réalité dans laquelle nous sommes immergés, l'amour prend les traits de l'événement: de ce qui, par essence, est imprévisible et échappe à toute programmation ou calcul. La passion amoureuse est le fruit du hasard; elle est l'imprévu qui surgit toujours à l'improviste et qui est capable de rompre l'*automaton* incessant de la jouissance d'organe. Pour préciser encore davantage le caractère événementiel de l'amour, Lacan a recours aux catégories modales de la logique aristotélicienne: le nécessaire, l'impossible et le contingent. Le nécessaire est ce qui *«ne cesse pas de s'écrire*»: le monde de la répétition et de la continuité sur lesquels reposent le registre symbolique, la dimension de la culture et de la parole, ainsi que le déroulement mécanique de la jouissance[23]. La nécessité est la logique du vivant qui désire la vie et la survie; c'est la loi du langage qui borde le vide généré par *das Ding* et qui, pour cette raison, ne peut que continuer à s'inscrire – sous peine de voir s'effondrer la réalité telle que nous la connaissons.

23 - *Ibid.*, p. 120.

L'impossible est ce qui «*ne cesse pas de ne pas s'écrire*»: il représente l'inexprimable, ce qui insiste dans son inexistence[24]. Au fil du *séminaire, Livre XX*, Lacan propose plusieurs définitions de cette catégorie, et la première d'entre elles est l'inexistence du rapport sexuel, qui constitue une manifestation claire de l'impossible en tant que non-rapport entre deux jouissances. L'objet (a), lui aussi, représente à bien des égards une déclinaison de l'impossible, dans la mesure où il exprime l'impossibilité d'atteindre une jouissance totale et omniprésente, ce qui rend le sujet constitutivement manquant. La dernière détermination de l'impossible se confond avec le registre du réel, lequel, en s'incarnant dans le corps de l'Autre absolu et dans l'Autre jouissance – c'est-à-dire dans l'irréductibilité du Deux – ne cesse de ne pas s'écrire, débordant avec une énergie incontrôlable le plan du dicible et de la chaîne signifiante. L'amour, enfin, est l'expression la plus haute de la contingence, de ce qui «*cesse de ne pas s'écrire*», qui, dans la temporalité de l'instant, fonde la possibilité d'une rencontre réelle entre le moi et l'Autre[25]. Une rencontre pure, dépourvue du caractère violent de la possession et de la définition, afin de respecter l'hétéronomie radicale de celui qui se présente devant nous.

> Car il est clair que l'Autre ne s'additionne pas à l'Un. L'Autre seulement s'en differencie. S'il y a quelque chose par quoi il participe à l'Un, ce n'est pas de s'additionner. Car l'Autre – comme je l'ai dit déjà, mais il n'est pas sûr que vous l'ayez entendu – c'est l'Un-en-moins[26].

Le caractère contingent et imprévisible de l'amour constitue la rupture de l'*automaton* de la nécessité, capable, en un seul instant imprévisible, de faire irruption dans le «*ne cesse de s'écrire*», en provoquant une fracture, un désajustement à partir duquel «*cesse de ne pas s'écrire*» la rencontre amoureuse. C'est pourquoi la contingence et l'accident sont également les modalités les plus propres au traumatisme, qui vient ébranler une réalité engourdie par la répétition de l'identique. Dans la *tyché* de Lacan, quelque chose se configure à partir de l'excès de ce qui est prévisible, pour arracher l'Un et l'Autre à la monotonie de leurs existences respectives et les placer face à l'*a-mur* – que ni l'un ni l'autre ne pourra jamais franchir.

> Le déplacement de la négation, du *cesse de ne pas s'écrire* au *ne cesse pas de s'écrire*, de la contingence à la nécessité, c'est là le point de suspension à quoi s'attache tout amour. Tout amour, de ne subsister que du *cesse de ne pas s'écrire*, tend à faire passer la négation au *ne cesse pas de s'écrire*, ne cesse pas,

---

24 - *Ibidem*. Su questo cf. *ibid.*, pp. 182-186.

25 - *Ibidem*

26 - *Ibid.*, p. 162.

> ne cessera pas. Tel est le substitut qui – par la voie de l'existence, non pas du rapport sexuel, mais de l'inconscient, qui en diffère – fait la destinée et aussi le drame de l'amour[27].

En conclusion, Lacan reprend le thème de l'amour en lui conférant une signification totalement inédite et révolutionnaire par rapport à la conception proposée par la tradition philosophique et culturelle qui le précède et lui est contemporaine. Alors qu'on a toujours pensé que l'amour consistait dans le rapprochement et la parfaite coïncidence de deux extrémités – idéalement réalisée dans l'acte sexuel comme union *in corpore* –, pour le psychanalyste, aimer signifie, au contraire, manquer l'Autre et le laisser être ce qu'il est proprement: une énigme irréductible. Dans cette perspective, l'amour ne vise pas à combler la distance entre deux sujets, mais à la reconnaître et à la préserver en tant que telle. L'amour authentique ne cherche pas à suturer le manque, mais s'exprime dans le geste paradoxal de donner ce que l'on n'a pas à un Autre qui, en lui-même, n'est pas – c'est-à-dire qui est lui aussi structurellement manquant. Ce n'est qu'en acceptant ce manque réciproque que le sujet peut entrer dans un lien qui ne soit ni illusoire ni imaginaire, mais qui touche au réel. Dans l'expression qui donne son titre au *séminaire* – *Encore* – convergent et se condensent les multiples réflexions du dernier Lacan. Encore, c'est la nécessité de la jouissance qui ne cesse de s'écrire, obéissant à l'impératif du Surmoi: Jouis! Les superstructures symboliques, sociales et culturelles se plient à cet ordre, qui aveugle le sujet en lui faisant croire que toute la réalité se constitue à partir de l'Un, sans l'Autre. Encore se prononce exactement comme «en corps», car c'est dans le corps que s'enracine la cécité de la jouissance phallique, celle-là même qui conduit à l'inexistence du rapport sexuel; mais c'est aussi à partir de ce même lieu que se déploie la possibilité d'une Autre jouissance, enracinée dans le réel du Deux et incompatible avec les lois de l'Un. C'est précisément en raison de cette impossibilité d'adhérence entre deux sujets que Lacan affirme que le véritable amour doit aboutir à la haine: une haine qui ne naît pas de la négation de l'amour, mais du remplacement de la proximité et de la fusion par la distance, la séparation et le silence. Dans cette affirmation résonne toute la portée de la notion précédente d'*haine-amoration* (*haine-amouration*), par laquelle Lacan décrit le rapport complexe et oscillant entre le sujet et son prochain, où le moi – armé de son image spéculaire – vacille entre fascination et agressivité, entre attraction idéalisante et pulsion destructrice. Enfin, Encore, c'est aussi la forme même de la demande d'amour, qui, pour s'incarner, a besoin d'un nom propre: c'est par cette nomination que l'Autre réel prend corps et devient ce à

27 - *Ibid.*, p. 184. Su questo cf. M. Recalcati, *Mantieni il bacio. Lezioni brevi sull'amore*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 16.

partir de quoi, après coup, le sujet peut tirer sa propre subjectivité, en structurant en même temps son manque à être. «*Encore*, "encore", signifie qu'il y a de l'infini dans la demande d'amour, que l'amour ne se satisfait jamais une fois pour toutes, et que la réponse de l'amour nourrit l'amour, que donner de l'amour fait grandir l'amour»[28].

JACOPO CECCON
Dottore di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi di Padova e autore di diversi saggi in riviste scientifiche nazionali e internazionali. I suoi studi si concentrano sul momento filosofico francese contemporaneo e sugli studi di genere.
jacopo.ceccon@hotmail.it

28 - M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., p. 521 (ma traduction).

«Supposto il prossimo»: la compagnia degli amici e la beatitudine. Dalla supposizione alla attualità di un'ipotetica: nota di ontologia trinitaria su un articolo di Tommaso d'Aquino

di Mattia Lusetti

This article reconsiders Aquinas' claim in ST I-II, q.4, a.8 that friendship contributes only to the bene esse of beatitude. By analysing the metaphysical tension of this notion and the "supposed neighbour" (supposito proximo), it argues that a trinitarian-christological ontology discloses relationality as intrinsic to eschatological beatitude. Love of neighbour thus emerges not as a mere concomitant, but as inseparably united to the perfected love of God.

Keywords: Aquinas; Friendship; Beatitude; Eschatology; Trinitarian Ontology

Introduzione

Questa breve nota si origina dall'incontro e scontro con un articolo "marginale" nel trattato sul fine ultimo e la felicità umana all'inizio della I-II della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. Nell'articolo ottavo della quarta questione l'Aquinate si domanda se la *societas amicorum* (la compagnia degli amici) sia richiesta per la *beatitudo* (la felicità), ovvero se gli amici siano richiesti in qualche maniera per essere felici. Tommaso distingue preliminarmente tra la felicità imperfetta di questa vita e quella perfetta concludendo che per la prima siano necessari – «indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum» – mentre per la seconda la compagnia degli amici non è necessaria perché Dio è pienezza sufficiente, ma gli amici giovano «ad bene esse beatitudinis», al benessere della felicità[1]. Formula abbastanza enigmatica suffragata da una citazione di Agostino per cui le altre creature sono un aiuto esterno, se proprio si deve dire che sono aiutate dall'esterno, in quanto godono in Dio della reciproca compagnia[2]. Se l'impianto aristotelico giustifica l'inserzione dell'amicizia nella felicità *in via*, contro ogni idea di autarchia solitaria[3], la difesa assoluta della omni-pienezza di Dio rende quasi dovuta l'esclusione degli amici come realtà necessaria alla felicità. Per questo un articolo marginale: gli amici sono in fondo quasi assimilati ai "beni esterni", la cui necessità è discussa nell'articolo precedente; la stessa domanda da cui sorge l'articolo se sembra riflettere un'importanza oggettiva, rimane un *unicum* nella riflessione tommasiana: la riproduzione dei riferimenti intratestuali all'opera tommasiana non

---

1 - Cito dal volume curato da Galeazzi: Tommaso d'Aquino, *La felicità*, tr. it. di Umberto Galeazzi, Bompiani, Milano 2010, pp. 350-351, ST, I-II, q. 4 a. 8 co. Quando la citazione riporta la traduzione si intende presa da questa edizione, salvo discussione di singoli sintagmi o passi. Citerò la Somma Teologica come ST, la Somma contro i Gentili come SCG, le *Quaestiones disputatae de veritate* come QDV, le *Quaestiones disputatae de potentia* come QDP, lo *Scriptum super Sententiis* come CSS seguiti dai riferimenti.

2 - «Extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est». Il testo è dal capitolo 25 dell'ottavo libro del *De Genesi ad litteram*. Il traduttore per Città Nuova, Luigi Carrozzi, intende queste asserzioni come riferite agli angeli. In ogni caso poiché parla di creature spirituali (e intellettuali) l'estensione non è del tutto indebita. D'altronde questa associazione tra le creature intellettuali senza corpo e l'uomo operata da Tommaso risulta un'allusione per ciò che rimane come problema aperto: la derivazione dello stato escatologico dell'uomo da quello dell'angelo e dunque l'assimilazione ancora troppo stretta dell'essere umano ad una creatura non-corporea. Derivazione che diviene manifesta ed operante proprio e soltanto nello stato escatologico, in quanto Tommaso concepisce la conoscenza umana in maniera radicale come conoscenza dell'uomo, cioé di un essere che è *compositum ex anima et corpore*.

3 - Aristotele non immagina una vita senza amicizia con dei pari, al contrario della concezione di Dio che emerge dalle sue opere. La centralità dell'amicizia per l'etica aristotelica emerge anche soltanto dall'ampio spazio che le dedica in entrambe le sue *Etiche* (*Nicomachea* ed *Eudemia*), due capitoli su dieci nella Nicomachea, uno su otto nell'Eudemia. Per queste e altre considerazioni cf. M. Zanatta, *Introduzione*, in Aristotele, *Etica Eudemia*, tr. it. di M. Zanatta, BUR, Milano 2012, p. 201 ss.

riporta alcun parallelo. Il testo fa trasparire però, in alcuni punti e nel suo procedere, innanzitutto nella sua stessa esistenza, delle tensioni che sembrano portare oltre il senso espresso e immediatamente comprensibile. In particolare due punti lo evidenziano:

- per prima l'espressione già citata per cui gli amici servono al *bene esse* della felicità: cosa si intende con questa espressione, a cosa si allude? Una riflessione ontologico-metafisica conduce oltre l'interpretazione del suo significato espressa dal calco "benessere": un'aggiunta gradevole e nulla più;
- per seconda, teologicamente pregnissima, la risposta alla terza obiezione, che riprende le fondamentali coordinate bibliche (e polari) dell'*amor Dei et proximi* e richiama la ripresa sistematica della riflessione sui misteri di Cristo.

Un brevissimo inquadramento di questo articolo nella questione propria e nelle precedenti servirà a preparare il terreno alla delineazione di questa tensione superante la stessa "dottrina" espressa del *Doctor Communis* nei suoi due punti.

2. Il *bene esse*

2.1 Contestualizzazione

Le prime tre questioni sono dedicate: al fine ultimo, se ve ne sia uno, se ve ne sia più d'uno, se sia di tutti gli uomini e di tutte le creature (prima questione); alla felicità come conseguimento del fine: in quali realtà (non) consista (seconda questione); alla determinazione di cosa sia la felicità (terza questione) e cosa sia richiesto per la felicità – la quarta questione. Nel ricercare cosa sia la felicità Tommaso procede convergendo nella determinazione di ciò in cui consiste la felicità e di ciò per cui tale realtà è raggiunta o fatta propria[4]. Tale distinzione è costantemente ripresa nella questione successiva, la quarta, nella quale le realtà, quelle di cui si discute se siano richieste per la felicità, spesso sono ricondotte all'uno o all'altro dei due aspetti per dirimerne l'effettiva "necessità". In particolare, poiché

4 - Distinzione che Tommaso introduce, sulla scorta di Aristotele in ST, I-II, q. 1, a. 8: «Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Physic. et in 5 Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet *cuius*, et *quo*: idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei» – «Rispondo: Come dice il Filosofo nella *Fisica* e nella *Metafisica*, il fine si dice in due sensi, cioè fine come realtà *di cui (cuius)* si gode, e fine come l'atto *con cui (quo)* si gode: vale a dire la stessa realtà nella quale si trova l'essenza del bene, e il fare esperienza, ovvero il conseguimento di tale realtà».

per Tommaso solo (la visione di) Dio è la realtà in cui l'essere umano trova la propria felicità e che ricerca come fine ultimo, ogni volta che un qualunque bene o realtà si propone come necessario alla felicità esso è dichiarato inabile costitutivamente a rientrare nell'orizzonte incommensurabile della *res* "di cui il cuore umano non può desiderare nulla di maggiore". Di conseguenza a rimanere come unico spazio predeterminato e discriminante delle realtà richieste per la felicità è quello costituito dall'atto di ricezione e conseguimento di quella realtà. Ovvero dalla struttura dell'atto umano della visione assieme a tutte le dimensioni dell'uomo coinvolte[5] e da ciò che prepara, consegue o è concomitante (in modo necessario) a questo stesso atto. Perciò ad esempio il godimento (*delectatio*) è concomitante all'atto della visione (ST, I-II, q. 4, a. 1), così come la rettitudine della volontà è concomitante e antecedente (in maniera necessaria) la visione di Dio (ST, I-II, q. 4, a. 4). Il corpo invece, e non è casuale accennarvi, di per sé non sarebbe richiesto per la felicità. Infatti l'atto di congiunzione con Dio è intellettuale e dunque, dato che Dio non si conosce per astrazione, percezione e sensibilità sono inutili e di conseguenza il corpo ed i sensi non sono necessari. Il corpo è necessario però per il *bene esse* dell'uomo la cui anima è perfetta nella sua natura solo con il corpo proprio, di cui permane un desiderio anche nella condizione escatologica (ST, I-II, q. 4, a. 5)[6].

2.2 Felicità, autarchia e amicizia

Questo passo indietro permette di comprendere meglio la risposta di Tommaso nell'articolo messo sotto la lente di osservazione. Se gli amici, amici umani, non sono Dio – e che non lo siano Tommaso lo dà ovviamente per acquisito –, allora non possono concorrere a comporre la realtà il cui attingimento e godimento rende felice l'uomo, allora l'unico spazio in cui gli amici possono entrare nelle realtà richieste alla felicità è quello che consiste nell'atto della visione di Dio. L'atto in cui consiste la felicità umana è un atto dell'intelletto principalmente – pur coinvolgendo e pervadendo ogni altra dimensione. È perciò un atto di un singolo che coinvolge

5 - Con l'ammissione del corpo, anche se con le resistenze, per così dire, cui accennavamo prima. Sebbene su questo punto come su altri (l'apprendimento effettivo di Gesù) Tommaso spicchi tra i contemporanei, la fama di solitario difensore dell'interezza dell'umano è forse esagerata: anche Bonaventura è chiaro (forse di più) sulla necessità del corpo nella condizione escatologica: cf. H.U. Von Balthasar, *Stili ecclesiastici. Gloria 2*, tr. it. M. Fiorillo, Jaca Book, Milano 2018, pp. 285-289, pp. 324-325 (nell'ultima sezione dedicata a Bonaventura); in senso più sistematico sulla concezione dell'anima di Bonaventura e del suo rapporto col corpo cf. E. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, tr. it. C. Marabellli, Jaca Book, Milano 2017, pp. 293-315 (in particolare pp. 305-307).

6 - Qui Tommaso cita Agostino per questo desiderio del corpo, sempre il *De Genesi ad litteram*, libro 12 capitolo 35. Ritorna questo sintagma di *bene esse*, che a breve andrà discusso.

la realtà in cui termina, pienezza senza mancanza e, come atto, tutto quanto è proprio. Di per sé a quest'atto serve tutto (o quasi) l'uomo singolo con le sue facoltà, ma non serve nulla di esteriore e, perciò, neanche dei compagni o amici[7]. L'impostazione aristotelica richiede a questo punto di spiegare come e in che senso l'uomo felice possa aver bisogno di compagni, pur essendo l'autarchia una delle caratteristiche del saggio, e pur essendo l'amicizia considerata uno dei beni più degni della vita umana[8]. Seppur per Tommaso essere a sé principio della propria felicità è fondamentale, tuttavia – poiché la felicità consiste in un'azione o agire – allora gli amici possono essere utili per agire bene insieme o operandosi del bene vicendevolmente[9].

La soluzione tommasiana tuttavia non è l'ultima risposta, perché un'altra distinzione trasversale incombe – oltre quella tra realtà e atto costitutivi della felicità – ovvero quella tra la felicità imperfetta *in via*, nel cammino di questa vita, e quella perfetta della beatitudine "dopo la morte" cioé nello stato escatologico[10]. Qui Tom-

7 - Qui Tommaso non fa che riprendere la trattazione aristotelica dell'amicizia, che lo Stagirita espone in entrambe le sue etiche diffusamente. Nell'*Etica Nicomachea* nei libri VIII e IX, nell'*Etica Eudemia* nel libro VII. Il problema dell'autarchia è discusso ivi nel libro IX, 9 e VII, 12 (*Nicomachea* ed *Eudemia* rispettivamente). Tommaso conosceva estremamente bene l'etica aristotelica avendo commentato l'*Etica Nicomachea*. Per il commento di Tommaso al capitolo nono del IX libro della *Nicomachea* cf. "Sententia libri Ethicorum", liber 9 lectio 10; per le questioni della *Summa* legate all'amicizia cf. ST, I-II, qq. 26-28 e ST, II-II, qq. 23-26, su amore e carità, ma entrambe concernenti l'amicizia. Sull'amicizia in Tommaso cf. J. McEvoy, *Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin*, in «Revue Philosophique de Louvain», Quatrième série, n. 91 (1993), pp. 383-408; I. Sciuto, *Amore e amicizia nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in C. Vigna (ed.), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 285-304.

8 - Aristotele considera sempre con molto rispetto ciò che fa parte degli *endoxa* cioè delle opinioni pregresse, comuni. Tutti o quasi ritengono gli amici preziosi per la vita e questa opinione è da tenere in serio conto. Anche ritenendo in maniera un poco filistea gli amici un bene esteriore (come denaro, cibo, case etc.) va tenuto conto che Aristotele ritiene che una quantità adeguata, potremmo dire sobria, di questi beni sia necessaria al saggio per essere felice. L'idea di un San Francesco e della perfetta letizia sono estranee a questa prospettiva tutta greca – e in ogni caso anche in un contesto cristiano si presentano come una santa follia.

9 - Aristotele nell'*Etica Eudemia* al VII libro, capitolo 12 aggiunge l'interessante considerazione per cui conoscere, percepire e vivere sono beni per sé che il saggio possiede più e meglio se conosce e percepisce l'amico (virtuoso) e con l'amico, e se vive con l'amico.

10 - Tommaso la introduce precedentemente: ST, I-II, q. 3, a. 2, ad 4. Uso anche qui la coppia di termini felicità / beatitudine, in questo momento comoda per introdurre la differenza, ma poi userò preferibilmente il termine felicità contestualizzandone l'applicazione. Tommaso effettivamente parla, nel nostro articolo, di *felicitas imperfecta* per la prima e di *perfecta beatitudo* per la seconda. Negli altri passi, invece, utilizza il termine *beatitudo* sia per la felicità della vita presente sia per quella della vita futura. Per questo motivo condivido la scelta di Galeazzi di tradurre prevalentemente *beatitudo* con felicità. Lo studioso fa eccezione a questa regola quando il contesto indica chiaramente che *beatitudo* è usata per «la felicità perfetta della vita ultraterrena»: in quei casi traduce con beatitudine. Galeazzi espone questa scelta in U.

maso non può più seguire Aristotele che nei suoi trattati non ha idea di un altro stato in maniera simile al cristianesimo. Data la felicità perfetta attraverso la morte nell'unione con Dio a Tommaso si richiede di pensare la nuova condizione dell'uomo nello stato escatologico[11]. La riflessione sulla condizione umana nello stato definitivo ovviamente non è qui esplicitamente messa a tema, ma Tommaso la tiene ben in vista ed essa emerge, sia sottotraccia sia attraverso le soluzioni a questo problema determinato. Esse infatti sono quelle che sono precisamente in dipendenza dalla messa a fuoco tommasiana dello stato dell'uomo dopo la morte.

Tommaso pensa essenzialmente l'uomo dopo la morte come un'anima separata. Tale condizione è impensabile – nel senso di un'esperienza diretta attinta nelle sue dimensioni essenziali in prima persona. Essa va tuttavia pensata per determinare in qualche modo il modo in cui l'uomo si unisce a Dio. In piena coerenza con l'idea dell'uomo come anima separata l'unico modo per dire qualcosa è pensare l'uomo in analogia con la condizione angelica, costitutivamente intelligenza pura senza corpo. In questa maniera si attua soltanto uno spostamento del problema – ancorché indicativo. Anche per gli angeli vale che, riguardo al loro specifico modo di essere, non si può dare né conoscenza astrattiva sulla base della percezione, né auto-coscienza per mezzo della riflessione, bensì soltanto una de-duzione metafisico-analogica e psicologico-analogica. Viene perciò messa in opera una determina-

Galeazzi, *Saggio introduttivo*, in T. d'Aquino, *La felicità*, cit., pp. 141-142. A mio parere la scelta di uno stesso termine per due condizioni distinte esprime, tramite la equivocità / omonimia, la continuità e analogia tra le due condizioni, continuità che la traduzione deve esprimere anche più della distinzione. Infatti Galeazzi: «traducendo perlopiù *beatitudo* con *felicità* intendo non trascurare che la felicità perfetta è il pieno adempimento dell'umano desiderio e che non c'è una radicale alterità tra la felicità perfetta e quella imperfetta, giacché quest'ultima è una certa partecipazione della prima» (*ibid.*, p. 142).

11 - Intendo qui per "escatologico" la condizione umana dopo il passaggio della morte e perciò il suo stato definitivo. In questo contesto la riflessione tommasiana può esser detta escatologica in un senso relativamente moderno in quanto esercizio della ragione teologica sull'incontro tra desiderio dell'umano e compimento teologico. Ciò che corrisponde invece a quello che sarebbe diventato il trattato sui Novissimi lo troviamo altrove (in fine del libro IV della *Contra Gentiles* e, ma non suo, nel *Supplementum* alla *Summa Theologiae*). Per una discussione introduttiva sull'escatologia cf. G. Moioli, *Escatologia* in L. Pacomio (edd.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 2, Marietti, Torino 1977, pp. 94-101; A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, tr. it. di F. Coppellotti, Claudiana Paideia, Torino 2019, pp. 315-356 e pp. 470-550 sul sorgere della considerazione dell'escatologia biblica e sull'escatologia conseguente; W.G. Kümmel, *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, tr. it. di V. Benassi e L. Tosti, EDB, Bologna 2010, pp. 328-356; R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2007[6] (1992), pp. 271-296 e 297-320 per i riverberi del recupero dell'escatologia come teologie della storia e della speranza. Per una importante discussione sull'escatologia come centro del problema del cristianesimo cf. il classico J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, tr. it. di S. Ubbiali, Cittadella Editrice, Assisi 2008, pp. 17-75. Qui Tommaso e ciò che si può ricavare da lui in questo contesto rimane del tutto al di qua di ogni critica di antropomorfismo mitologizzante o cosmologizzazione reificante.

zione della condizione angelica e quindi umano-escatologica sulla base di una *via remotionis* che è toglimento dei limiti intrinseci alla conoscenza umana, limiti che derivano sostanzialmente dall'unione col corpo. L'uomo conosce: per astrazione a partire dalla sensazione e percezione, da dove ricava le forme per cui e in cui conosce i singolari; per via di ragionamento concatenando le conoscenze a causa dell'insufficienza dell'intuito. Di conseguenza l'angelo riuscirà a comprendere ed abbracciare tutto ciò che consegue dai princìpi primi del conoscere in sé intuiti e non ricaverà le specie dai sensi, ma le possederà per se connaturalmente nel proprio intelletto[12]. La condizione umana dopo la morte è, ma solo in qualche modo, paragonabile a quella dell'angelo nella misura in cui non ha più alcun legame con le specie sensibili, che non può più acquisire dai sensi, ma che non ha innate, rimanendo comunque limitato nella capacità intuitiva. Questa condizione oserei dire quasi di deprivazione postula inevitabilmente la totale inutilità di una relazione amicale costitutiva di un atto intellettuale che, in quanto atto di una creatura ora a-cosmica, non è più inserito in una comunanza con il mondo e in una società con altri esseri intellettuali-razionali come lui. L'isolamento dell'atto della visione di Dio si accentua se si pensa che quest'atto che eccede ogni capacità di ogni spirito creato avviene per grazia e sorpassa non solo ogni rapporto del singolo con il mondo, ma pure ogni sua possibilità intrinseca[13].

12 - Per queste considerazioni cf. S. Th. I, q. 55 a. 2 e q. 58 a. 3.

13 - Nel senso preciso per cui l'atto della visione di Dio non è in proprio all'uomo né a creatura alcuna (ST, I-II, q. 5 a. 5-6; SCG, l. III, cc. 52-53 e 147), mentre Tommaso mantiene fermi: -che la luce con cui l'uomo conosce proviene da lui – pur come partecipazione e dono – ovvero da quell'intelletto agente che è possesso di ognuno; -che l'uomo è *capax Dei* e perciò l'unione con Dio è fine ultimo e felicità dell'uomo tutto intero, senza separazione tra le condizioni vita terrena / stato escatologico e, soprattutto, natura / soprannatura. Per quest'ultimo problema cf. il classico H. De Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, tr. it. di G. Benedetti, Jaca Book, Milano 2017; Id., *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et spes*, tr. it. di S. Bertoldi e V. Pagani, Jaca Book, Milano 2017, pp. 197-290 (il commento alla Gaudium et spes). Molto utile anche H.U. Von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, tr. it. di L. e P. Sequeri, Jaca Book, Milano 1990, pp. 75-90 (parte II capitolo IV) che mette a fuoco la dialettica tra la chiusura dell'uomo sul senso auto-elaborato e auto-costruito e l'apertura all'auto-comprensione che gli deriva dalla fede nel dialogo con Dio come drammatica di resistenza stessa all'irruzione del Figlio nella storia. Per l'intelletto agente come proprio dell'anima umana: ST, I, q. 84 a. 5, QDV q. 8 a. 7 ad 13, q. 10 a. 6 ad 6 (testi nei quali si piega la teoria dell'illuminazione ad una partecipazione dell'intelletto della verità eterna), SCG I. II cc 76-78, ma anche il *De Unitate intellectus contra averroistas* e, sopra tutti chiaro in relazione alla teoria agostiniana dell'illuminazione la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* a. 10 ad 8; per una presentazione più sistematica E. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 1989, 6 (1919), pp. 271-280; S.V. Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1990[4] (1973), pp. 104-108; R. Imbach - A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Vrin, Paris 2016, pp. 42-50 specialmente pp. 43-44.

La coerenza del procedere tommasiano si fonda su un passaggio implicito, un tuziorismo convergente, dogmatico e teologico-speculativo si potrebbe dire. Nel pensare la condizione escatologica Tommaso assume come dato dogmatico l'esistenza del cosiddetto stato intermedio e quindi "difende" la possibilità reale della felicità (beatitudine) anche "prima" della resurrezione finale. Ciò comporta per lui affermare la possibilità della visione di Dio da parte dell'uomo senza corpo (come "anima separata")[14]. Di conseguenza, nonostante le difficoltà di questo stato, delle sue condizioni e conseguenze, difendere la possibilità della felicità da parte di un essere rimasto a metà (*persona dimidiata*) risulta una via dogmaticamente e speculativamente più sicura, in quanto mantiene lo stato intermedio e la sufficienza della visione di Dio per la felicità. Tuttavia ciò significa modellare la concezione escatologica su di una condizione impensabile e ibrida (per così dire):

- impensabile precisamente data l'impostazione che con estrema sicurezza eleva l'antropologia unitaria (o uni-duale) di Tommaso al di sopra di tanta parte della tradizione teologica, impostazione che rende difficoltoso non tanto affermare lo stadio intermedio quanto modellare l'*eschaton* su una condizione ancora imperfetta – tanto più che l'*eschaton* è il perfetto e il compiuto, e perciò modellare il perfetto e compiuto sull'imperfetto e incompiuto;
- ibrida perché intende l'antropologico in questo stato come "qualcosa" a metà tra l'umano e l'angelico, in realtà né l'uno né l'altro, perché l'angelo non è né a-cosmico né isolato quanto lo diventa l'uomo a metà della stadio separato[15].

---

14 - In un certo senso questa difesa comporta per lui una parziale forzatura antropologico-metafisica dal momento che l'uomo è *una* sostanza di cui l'anima è la forma diversamente dalle correnti teologiche a lui contemporanee che attribuivano all'anima (sola) la qualifica di sostanza: «non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam natura speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae», ST, I, q. 75 a. 4 ad 2 («non qualunque sostanza particolare è un sussistente o una persona: ma solo quella che ha la natura completa della specie. Per cui una mano o un piede non può dirsi ipostasi o persona», traduzione mia); cf. anche CSS, l. III, d. 5 q. 3 a. 2 (la domanda espressa sull'essere persona della sola anima) e d. 22 q. 1 a. 1 (a partire dal problema della determinazione di Cristo come uomo nel sepolcro). Per Tommaso rimane possibile questa torsione in quanto l'anima umana è una forma non risolta totalmente nel corpo e nei suoi organi e perciò come l'uomo esercita alcuni atti attraverso l'anima senza contributi organici così l'essere dell'uomo gli deriva dall'anima ed essa è perciò capace di esistere anche dopo la separazione del composto (morte): ST, I, q. 75 a. 2, SCG l. II cc. 79-81, QDP q. 3 a. 9 e a. 11. Sull'antropologia tommasiana cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, op. cit., pp. 241-254 e S.V. Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 80-110.

15 - In questo senso pur non trovando fondamento trovano occasione le pagine polemiche dell'angelologia della trilogia fantasy "Quelle oscure materie", contraltare ideologico che Philipp Pulman scrive contro il fantasy cristiano e cristologico di Clive Staples Lewis ("*Quell'orribile forza*" in particolare e i due

Anche senza rifiutare lo stadio intermedio tagliandone gordianamente il nodo (resurrezione nella morte etc.) pensare l'escatologico, cioé il definitivo, il compiuto, sulla base di ciò che comunque è intermedio, appare in maniera chiara come un limite. In entrambi i casi si ottiene un uomo pensato senza corpo né mondo né comunità.

Tornando ora, circolarmente, sulla soluzione tommasiana se ne può comprendere la posta in gioco. Si conceda l'impostazione della felicità come visione di Dio[16]. Pensando l'uomo nell'escatologico come anima separata lo si pensa senza corpo, né mondo e perciò senza né radici né storia. Di conseguenza anche gli amici, aiuto e riflesso dell'agire bene, non sono richiesti per la composizione della felicità – non essenzialmente, ma solo come completamento perfettivo, come *bene esse*.

2.3 Il bene esse*: relativizzazione di un nuovo percorso, motivi e moventi*

Gli amici servono al bene esse della felicità, come il corpo. Galeazzi traduce bene esse con benessere, intendendo «benessere non nel senso di floridezza economica, ma nel senso di piena realizzazione delle potenzialità della natura specifica di un dato essere»[17]. Di per sé se intendessimo 'benessere' secondo questo senso saremmo condotti a ritenere in qualche misura sia il corpo che gli amici essenziali alla felicità. Tuttavia la stessa traduzione nel passo che stiamo analizzando è motivata dicendo che gli amici non sono né essenziali né necessari per la felicità perfetta, e così vale allo stesso modo per il passo sulla necessità del corpo. Questa direzione è rafforzata dal fatto che 'benessere' nell'uso comune indica una condizione di gradevolezza soggettiva e di sicurezza nell'accesso a beni e strumenti che

romanzi precedenti della trilogia). Lì gli angeli sono "spiriti" nel senso di esseri umani morti che, rifiutando il felice annichilimento, si condannano ad una esistenza di ombre senza capacità di azione o godimento corporale.

16 - Secondo la *vulgata* del suo intellettualismo, che è innegabile, ma che comporta in ogni caso una circolarità delle funzioni dell'umano – amore (volontà), visione (intelletto) e la ridondanza sulla sensibilità (in posizione certamente defilata). Sul tema cf. il classico P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Félix Alcan, Paris 1908; per una difesa della circolarità per cui «sembra così possibile riscontrare una dottrina della *sinergia originaria* e della *compenetrazione reciproca* di intelletto e volontà» cf. G.S. Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 110-122, qui p. 115.

17 - U. Galeazzi, *Saggio introduttivo e commento*, in Tommaso d'Aquino, *La felicità*, cit., p. 434 nota 181. La nota è esplicativa formalmente della comparsa del sintagma nella traduzione in ST, I, q. 4, a. 5 co., laddove parla del corpo. Per osservare la determinazione del senso in base al contesto si farà riferimento a questo articolo: nel nostro, sull'amicizia, viene solo ripreso il sintagma (e la traduzione) senza più discussione (della traduzione) o esplicazione.

la garantiscono con un'implicazione di superfluità rispetto alle azioni ed esperienze concrete vissute.

Il riferimento al *bonum* (*bene*) però ci avverte del fatto che una relativizzazione leggera del sintagma non è possibile. Il trascendentale del bene indica l'essere in quanto oggetto dell'appetito intellettuale che è la volontà, del desiderio, in quanto ciò a cui si tende è compiuto e perfetto. Parlare della realtà della felicità e della sua fruizione coinvolge precisamente la dinamica tendenziale attivata da questa trasversale *facies* dell'essere. Precisamente nella discussione della realtà dell'adempimento escatologico di questa tensione il bene *esse* non può essere facilmente derubricato a orpello o decorazione dell'uomo coinvolto nel rapporto e del rapporto stesso. Neanche se è Tommaso stesso a correggere il tiro sia nella soluzione che nelle motivazioni. Queste considerazioni nascono quasi naturalmente rispetto ad un sintagma che poteva essere tranquillamente evitato se si voleva semplicemente risolvere il suo senso come il sovraggiunto del superfluo.

Ecco quindi che la tensione interpretativa che può esser fatta emergere nella traduzione non è una tensione costruita soltanto dal lato dell'interprete – anche se Galeazzi sembra suggerire una certa ovvietà del senso del sintagma nel testo tommasiano. Ovvietà affatto contestabile, come si è visto, ma che richiede la discussione del fondamento che essa ha nel testo. Infatti dal fatto che il corpo e l'amicizia sono ritenuti non necessari alla felicità, ma soltanto qualcosa di perfettivo indiretto (corpo e natura dell'anima) o concomitante (amicizia) emerge effettivamente che il sintagma *bene esse* deve esprimere una realtà non coinvolta in maniera necessaria. Infatti il *bene esse* del corpo viene descritto con un'analogia: «Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad *bene esse* eius: sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis»[18]. Questa analogia se conferma in parte l'intensità cardinale del sintagma nel definire un ruolo di perfezionamento, dall'altro lato ne conferma il confino all'ambito di ciò che è superfluo ed inessenziale.

Poco dopo però ritorna più chiaramente l'ambiguità, quando si trova scritto: «Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam operationem in qua felicitas consistit»[19]. Il ruolo del corpo viene correttamente riportato alla perfezione della natura dell'anima, che rende più perfetta l'operazione che qui è l'attingimento della visione di Dio

---

18 - «In un altro modo si richiede per la perfezione di una realtà ciò che completa il suo *benessere*: come la bellezza del corpo e la prontezza dell'ingegno appartengono alla perfezione dell'uomo» (corsivi miei): ST, I-II, q. 5, a. 4 co., Tommaso d'Aquino, *La felicità*, cit., p. 331.

19 - «Poiché, dunque, l'operazione dipende dalla natura di una realtà, quanto più l'anima sarà perfetta nella sua natura, tanto più perfettamente avrà la propria operazione, in cui consiste la felicità»: ST, I-II, q. 5, a. 4 co., Tommaso d'Aquino, *La felicità*, cit., p. 331.

e il correlativo godimento. Infatti a seguire nello stesso luogo Tommaso introduce un passo di Agostino dal "De Genesi ad litteram" nel quale Agostino chiedendosi se i defunti (senza corpo) possano vedere Dio, egli risponde che non lo possono *come gli angeli* in quanto, anche[20], rimane un desiderio di governare il corpo. Ora, se il paragone precedente conduce il senso perfettivo del sintagma *bene esse* entro un ambito "superfluo" perché inessenziale[21], questo passo riporta *bene esse* al senso perfettivo forte di ciò che compete alla natura di un essere in senso essenziale, ciò che ci riporta alle considerazioni sul trascendentale del *bonum*. Ciò che è detto del corpo come *bene esse* della felicità dell'uomo vale, analogicamente, per l'amicizia, con qualche minore ragione, per quanto appare ora, perché l'amicizia non è parte della natura umana del singolo né della visione di Dio[22].

La tensione di Tommaso verso i superamenti dei limiti espressi dalle sue soluzioni mi pare nel complesso evidente. Soluzioni che ammettono risposta positiva al ruolo di corpo e amicizia, ma solo nel senso determinato dal sintagma *bene esse* con le tensioni viste. Tensioni di cui dispiegare i presupposti e le condizioni, per comprenderne meglio il senso. La visione dell'uomo profondamente unitario e uniduale spinge Tommaso ad ammettere come intrinsecamente necessari il corpo e, nel conseguente legame con l'inserimento in una storia e in un mondo, gli amici. A frenare sono però due presupposti limitanti, corroboranti la conclusione del paragrafo precedente.

Primo l'adesione convinta e consapevole ad un modello ontologico-metafisico dell'antropologico e del teologico tipicamente e genericamente greci, che, seguiti con coerenza, spingono verso le soluzioni limitate osservate. Nonostante il preponderante aristotelismo tommasiano nella questione dell'anima Tommaso assume il peso e le ragioni della tradizione platonica e neoplatonica fondative dell'immortalità dell'anima. Il passo dal terzo libro del "De anima" su cui si costruisce la possi-

20 - "Anche": perché oltre al desiderio di unirsi al corpo rimane una *latentiore causa*, un motivo più nascosto.

21 - In probabile legame con la questione della maggiore o minore felicità dei beati nello stato escatologico, che per Tommaso è ammissibile sulla base della maggiore o minore buona disposizione soggettiva al fine ultimo – mentre la realtà che costituisce la felicità è la stessa per tutti. Cf. ST, I-II, q. 5 a. 2.

22 - Altrove Tommaso è più chiaro sulla necessità del corpo per avere la natura perfetta e completa: «Cum autem animae et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere» («Ora poiché l'unione tra l'anima e il corpo è naturale e sostanziale, non accidentale, non può essere che la natura dell'anima sia perfetta, se non unita al corpo; e perciò l'anima separata dal corpo non può ottenere l'ultima perfezione della beatitudine»): QDP, q. 5 a. 10. Ciò non dimostra tanto un'incoerenza, ma appunto la difficoltà di riconsiderare le implicazioni della correzione strutturale che la rivelazione cristiana impone all'antropologia di derivazione greca – pur filtrata da secoli di "decantazione".

bilità di un'immortalità anche dell'anima-forma del corpo dell'uomo è un tratto geniale e convincente della speculazione tommasiana, ma non lascia strumenti per la determinazione dello stato escatologico dell'uomo. Per questo le oscillazioni, per esempio quando in ST, I-II, q. 5, a. 4 co. Tommaso parla di natura dell'anima invece di natura dell'uomo (o della persona umana).

Per secondo invece il limite della considerazione escatologica modellata sullo stato intermedio, che costringe ad una considerazione del compimento dell'essere umano o mutilata o in cui la completezza è indicata come un sovraggiunto superfluo. Limite facilitato dall'apofasia concettuale ed esperienziale della indicibile compiutezza dell'escatologico. Come superarla senza cadere nel fantastico, ma senza limitare la ricchezza dell'escatologico della rivelazione cristiana?

3. Supposto il prossimo: risposta ad un'obiezioncella

3.1 Obiezione e risposta: amicizia, carità, amore di Dio e del prossimo; affossare o scavare uno spazio e disegnare una forma

La soluzione di Tommaso su amicizia e felicità nell'ottavo articolo genera una risposta ad un'obiezione che in realtà supera, come si diceva, in pregnanza teologica l'impostazione della soluzione. Riporto obiezione e risposta per comodità:

> Praeterea, caritas in beatitudine perficitur. Sed caritas se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum […]. Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitiam ad beatitudinem perfectam[23].

L'obiezione pone un principio incontestato: nella felicità si compie e perfeziona l'amore o *caritas*. Qui in questo passo è presente un'ispirazione biblica diretta e consistente, che tocca il centro del cristianesimo: la permanenza della *caritas*

23 - «Inoltre, nella beatitudine la carità è condotta a perfezione. Ma la carità comprende l'amore di Dio e del prossimo. Dunque sembra che per la beatitudine si richieda la compagnia degli amici […]. È essenziale per la felicità la perfezione della carità, in quanto amore verso Dio, ma non in quanto amore verso il prossimo. Per cui se ci fosse una sola anima ammessa a godere Dio, sarebbe beata, pur non avendo il prossimo da amare. Ma, supposto il prossimo, l'amore verso di esso scaturisce dal perfetto amore verso Dio. Onde l'amicizia si pone quasi come un elemento concomitante della perfetta felicità»: ST, I-II, q. 4. a. 8, terza obiezione e ad 3, Tommaso d'Aquino, *La felicità*, cit., pp. 348-353.

nell'eschaton (*1Cor* 13), il duplice comandamento (attestato in entrambi i testamenti: *Mc* 12,28-34 e paralleli con i richiami veterotestamentari), il riferimento alla natura di Dio (*1Gv* 4)[24]. La duplice dimensione dell'agape richiede il suo compimento in Dio come nel prossimo, secondo l'obiezione. Tommaso risponde in due momenti:

1. la perfezione della carità è richiesta solo nell'affetto verso Dio, non verso il prossimo;
2. ma qualora ci fosse un prossimo, allora dall'affetto verso Dio scaturisce, *quasi* concomitante, l'affetto verso il prossimo, compiendo così la carità.

La (1) stupisce quasi per la sua brutalità: non è detto il motivo, considerato forse adeguatamente detto nella *solutio*, per il quale si lascia monco un riferimento che la Scrittura non lascia mai senza la compagnia del riferimento al prossimo. Probabilmente la coerenza dottrinale-speculativa richiede che l'*efficentia* del Dio visto e amato sia al riparo da ogni incompletezza, mentre la Scrittura è interpretata come corpo *in via* della teologia.

La (2) di per sé sembra accogliere la fondatezza dell'obiezione: infatti l'affetto verso il prossimo scaturisce quasi senza scarto dall'affetto verso il Dio, purché ci sia un prossimo (da amare). Ora il prossimo si dà, è un fatto, per cui l'obiettante ha obiettato bene, ma l'accoglimento positivo è sospeso a quel *supposito* che è un fatto che sembra indipendente dalle realtà in gioco – l'uomo, Dio, l'escatologico[25].

È estremamente rilevante che Tommaso inserisca questa "suppositiva" che lascia aperti gli sviluppi della riflessione – che qualità teologica e antropologica e ontologica ha il fatto dell'esistenza del prossimo? Un semplice accoglimento dell'obiezione sulla base della doverosità nella quale è inserita la coppia dell'amore di Dio e del prossimo avrebbe chiuso ogni riflessione ontologica: l'amore del prossi-

24 - I passi sono saggi che esemplificano quello che non è *un* tema del cristianesimo, ma il suo centro. Nell'ambito della riflessione teologica, rapsodicamente: A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. di G. Bonola, Queriniana Brescia 2003, pp. 110-113; H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, tr. it. di M. Rettori, Borla, Roma 2006; Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, LEV, Roma 2006. Esempi che manifestano, per questa convinzione sull'amore centro del cristianesimo, l'universalità – fino all'equivocità: si passa dall'amore-etica-interiorità che unisce morale e religione all'amore testimonianza assoluta dell'Incarnazione alla dimensione di compimento dell'eros e alle sue dimensioni sociali.

25 - Oltre al fatto che Tommaso dice che l'affetto verso il prossimo scaturisce *quasi concomitanter*. Il *quasi* sembra voler salvare la pertinenza della *solutio*, senza di esso la risposta precedente non potrebbe relativizzare l'amicizia come non essenziale.

mo vale per il comando e tanto basta[26]. Pure il semplice rifiuto dell'obiezione con ribadimento della *solutio* – l'amore è accessorio – avrebbe potuto suscitare una reazione polemica, ma non favorire una meditazione ulteriore.

3.2 Farsi prossimo: uno di noi nella Trinità

La supposizione del prossimo introdotta da Tommaso richiede ora di verificare il senso di questa supposizione e il tipo di rapporto che si viene a creare tra i poli dell'escatologico. Il prossimo c'è, e questo è un fatto, che può trovare fondazione e senso in tre modi.

1. Per via di attestazione: si dà il prossimo nel mondo, per cui il prossimo c'è (si spera, per tutti, ci sia anche nell'*eschaton*). Qui il prossimo non è ancora rigorosamente tale, ma è ancora il puro altro senza apparente qualità tale da legare il singolo ad esso, se non come un fatto, ma senza garantirne il valore e l'affetto[27]. È però già una prima irruzione dell'altro, che richiede di esser prossimo.
2. Per via teologico-creazionistica: l'uomo è creato al plurale e il legame con l'origine comune introduce in una relazione di prossimità. Relazione di prossimità che vede dipendere la sua qualità dal modo in cui l'origine e il rapporto con l'origine sono intesi. Il dio orologiaio del deismo ad esempio pone in una relazione estrinseca gli altri che si incontrano e la loro relazione di prossimità, tendenzialmente anaffettiva[28] – e fa sostanzialmente ricadere nell'ambiguità del livello precedente. Il Dio del-

---

26 - È la prospettiva di Kierkegaard ne *Gli atti dell'amore*: «Solo quando è dovere, solo allora l'amore è assicurato in eterno da ogni mutamento, in eterno liberato in beata indipendenza, in eterno felicemente assicurato contro la disperazione» (S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, tr. it. di U. Regina Morcelliana, Brescia 2009, p. 49). Le linee che si dipartono da qui confermano quanto affermato: Barth e il rifiuto dell'*analogia entis* / ontologia in teologia.

27 - Qui si inseriscono le riflessioni di Husserl sulla intersoggettività, ad esempio – *Meditazioni cartesiane*, V meditazione, e *La crisi delle scienze europee*. Ma anche, in un senso che vuole stabilizzare l'indicibile esigenza dell'altro che deve esser prossimo, quelle di Lèvinas. Cf. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di A. Altobrando, Orthotes, Napoli-Salerno 2017; Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 205-213 (§§ 53-54) in particolare; E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. di A. Moscato, Il Nuovo Melangolo, 1998; E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, LGF, Paris 2008.

28 - Sulla necessità di una "deontologia del fondamento" e sulle questioni radicali sottese e implicate rimando, in debito grato, a Sequeri: cf. P. Sequeri, *Deontologia del fondamento*, G. Giappichelli, Torino 2020, in particolare pp. 1-16 per l'introduzione del problema e per la critica al tentativo (generoso per l'autore) di Lévinas di uscire dall'impasse di un fondamento assoluto e anaffettivo.

la teologia bonaventuriana o agostiniana manifesta tutta un'altra qualità, come polo "opposto".

3. Per via storico-teologica: la storia dell'uomo è storia dell'umanità (fatto), il cui senso è quello della storia di un popolo di altri che divengono prossimi – lungo la parabola da *Gen* 11,1-9 a *At* 2,1-11 come e in quanto convocati da Dio, che è primo modello di questo cammino di generazione e affezione reciproca.

Il climax evidente ha un suo termine all'interno della prospettiva del terzo percorso precisamente in Cristo e nella sua vita a partire dai suoi misteri. Gesù ricapitola tutti i percorsi: l'attestazione dell'intersoggettività si fa affezione: l'uomo Gesù è il Verbo della vita che si fa vedere e toccare (*1Gv* 1,1-3), che è voluto fin dalla creazione del mondo come primogenito di fratelli (*Ef* 1,4 ss.) svelando la natura e qualità di Dio (*1Gv* 4).

In particolare uno dei "tradizionali" misteri di Gesù, l'Ascensione, configura la presenza del Figlio Gesù nel seno della Trinità come uomo tutt'intero – corporalmente, con la sua storia che ricapitola e ricomprende l'uomo a cui si è fatto prossimo[29]. In relazione al *supposito* tommasiano risulta evidente come tale presenza immanente e affezionata dell'uomo Gesù nel seno circolante della Trinita[30] fissa l'alveo dell'esistenza e della teologia cristiana tra alcuni paletti (di buona navigazione).

Se l'Ascensione configura la presenza corporea di Gesù nella Trinità tale presenza è divenuta irretrattabile *ab aeterno* e *ad aeternum*. Ciò comporta, in una riscrittura parafrastica della risposta alla terza obiezione, che il prossimo c'è, sempre, e dunque la compagnia degli amici e l'affetto verso il prossimo sgorgano (sempre) nella e dalla *caritas* verso Dio – primo passaggio. Di più – secondo passaggio – il prossimo non soltanto c'è, ma è nel seno della Trinità, interamente, e ciò significa che l'amore del prossimo non si dà soltanto concomitante all'amore di Dio, ma integralmente e intimamente connesso – distintamente, mai separatamente[31].

---

29 - Per una lettura teologica sintetica dell'Ascensione nel senso che qui riprendiamo, cf. M. Bracci, *Il mistero dell'ascensione al cielo. Note intorno alla post-esistenza del Figlio*, «Euntes Docete», LXIII/1-2010, pp. 159-187. Per una riflessione sistematica più ampia cf. M. Bracci, *Nel seno della Trinità. Il mistero dell'Ascensione di Gesù*, ETS, Pisa 2011.

30 - Seno nel quale la relazione ha la sua originaria e destinale presenza. Per la teologia di Agostino cf. P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il* De trinitate *di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 52-61.

31 - Cf. P. Sequeri scrive: «Al "dualismo" gnostico delle opposte divinità in conflitto, il cristianesimo oppone lo "sdoppiamento" dell'unico divino esistente. Il Figlio diventa carne in sintonia con l'affezione del Padre per la sua creatura. "Dio" è nel più alto dei cieli e nello sprofondo degli inferi. "Dio" è stabilmente qui e là, poiché il Figlio che abbiamo toccato e visto è "consustanziale" al Padre. E si è immedesimato

La particolare formula utilizzata da Tommaso nell'*ad tertium* permette quindi di evidenziare una ricaduta della presa in carico del mistero trinitario-cristologico sulla concezione della destinazione escatologica dell'uomo. Il prossimo non soltanto si dà di fatto, o come necessità indiretta, ma esso è inserito e presente nella Trinità stessa. Se Kierkegaard ha evidenziato il paradosso dell'eterno che diviene storico[32] – che è lo stesso dello storico che diviene eterno – qui abbiamo il paradosso di uno storico che eterna un divenire – che è lo stesso del divenire che eterna uno storico. Lo storico che è (di) Gesù rende eterno il divenire-uomo nella libertà che esso è (tra necessità e possibilità) in Gesù, ora nella Trinità. Il divenire-uomo del Figlio (ora) nel seno del Padre rende eterno l'evento o accadimento del Figlio Gesù da Nazareth a Gerusalemme:

> Il paradosso si completa. Non soltanto la creatura è destinata per la vita di Dio. La creatura stessa è destinazione per il Figlio di Dio. Il coinvolgimento di Dio con il mondo è totale: precede la storia, la avvolge, la oltrepassa in un corpo a corpo, con l'intera creazione: per amore del mondo, per la salvezza del mondo, per il giudizio del mondo, per il riscatto del mondo. Non è un capriccio, il mondo, di cui liberarsi per entrare nella purezza di Dio, che graziosamente vi si sottrae, rientrando a sua volta nella purezza. Il Verbo eterno *diviene* carne mortale dell'uomo. Il mondo *diviene* un legame definitivo di Dio[33].

In questo orizzonte se l'*eschaton* è il modello (come compito) dell'agire umano allora il farsi prossimo nella cura è assolutamente, senza condizioni, la destinazione umana proprio in quanto essa è visione e amore di Dio[34]. Con ciò diventa chiaro perché la cruda affermazione di Tommaso: «perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi»[35]

---

nell'umana natura, diventando "uno di noi". Dio abbraccia il mondo perturbato e perturbante: lo "stesso" che è nei cieli ha generato il Figlio e ha donato la sua propria esistenza alla creatura mondana. I due momenti sono abissalmente distinti: eppure, non è neppure concepibile – non lo è mai stata – l'idea di separarli. Fin da "prima della creazione del mondo" la nostra destinazione è la vita nell'orizzonte aperto dal Figlio, nel quale "tutte le cose sono state create". Il legame ontologico-affettivo con la creatura umana, liberamente concepito, è stato liberamente eseguito» (in P. Sequeri, *Il grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023, p. 44).

32 - Soprattutto nelle *Briciole filosofiche*, ma anche nella monumentale *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole filosofiche*: cf. S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, tr. it. U. Regina, Morcelliana, Brescia 2012 e S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non-scientifica alle briciole filosofiche*, in Id., *Briciole filosofiche e Postilla non scientifica*, 2 voll., tr. it. C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962.

33 - P. Sequeri, *Il grembo di Dio*, cit., p. 33.

34 - Completo la visione tommasiana con quella bonaventuriana, eccedendo ancora una volta Tommaso.

35 - S.Th. I-II q. 4. a. 8 ad 3: «È essenziale per la felicità la perfezione della carità, in quanto amore verso Dio, ma non in quanto amore verso il prossimo» (in T. D'Aquino, *La felicità*, cit., p. 351).

manca, per eccesso di salvaguardia dell'assolutezza divina[36], di considerare le conseguenze della natura trinitaria del Dio amato. Senza amore del prossimo e amicizia mancherebbe quella perfezione che assimila al visto/amato, che è in sé circolazione generativa di persone e non amore di sé come perfezione attuata in solitaria[37].

MATTIA LUSETTI
"Baccellierato in Teologia e Licenza in Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, Laurea Magistrale in Filosofia presso l'Università Tor Vergata di Roma.
lusm@live.it

36 - Nel senso profondo in cui «Ora che la metafisica del principio autoreferenziale, che ha offerto sostegno alla purezza del monoteismo biblico, ha assolto il suo compito, viene il tempo di mettere mano alla parte mancante. Il principio di autoreferenzialità, che rimuove la generazione e oscura la relazione…», in (P. Sequeri, *Il grembo di Dio*, cit., p. 22).

37 - Per la tematizzazione teologico-spirituale di questa conclusione, che origina queste riflessioni dall'interno dell'approccio dell'ontologia trinitaria cf. K. Hemmerle, *L'ontologia di Paradiso '49*, in «Sophia. Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi», (2014-2), pp. 131-132 (in particolare), la rilettura di Piero Coda: P. Coda, *"Tu in me ed io in te". Il ritmo dell'essere di/in Dio nell'ultima opera di Klaus Hemmerle*, in *ibid.*, VI (2014-2), pp. 138-150; più in generale: P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in *ibid.*, IV (2012-2), pp. 159-170.

In-ek-con-sistence. Erwin Schadel and the Bamberg School of Triadic Ontology

di Matteo Raffaelli

This article introduces the Bamberg School of triadic ontology and Erwin Schadel's philosophical perspective, outlining his interpretation of being as in-ek-con-sistence. It reconstructs his Neoplatonic and Augustinian sources and shows how triadic ontology provides a rational framework for conceiving being as dynamic relational unity, later echoed in the metaphysical syntheses of Comenius and Leibniz.

Keywords: Triadic ontology, Erwin Schadel, Heinrich Beck, Trinitarian metaphysics, In-ek-con-sistence.

1. Introduction

In this article, I aim to draw attention to the relatively unknown "Bamberg School of triadic ontology" and its main representatives, Heinrich Beck and Erwin Schadel (editors of the series *Schriften zur Triadik und Ontodynamik* [*Writings on Triadics and Ontodynamics*], 30 volumes[1]). The philosophical work of the Bamberg School has exemplary significance for *triadic ontology* and for philosophical reflection more broadly, yet its remarkably rich intellectual heritage risks being overlooked in contemporary mainstream thought. The Bamberg School took up and further developed the line of research that had been initiated by authors such as Theodor Haecker (in his debate with Erich Przywara) and Hans-Eduard Hengstenberg with their view of an *analogia trinitatis*[2], and that was later called *trinitarian ontology* by Clemens Kaliba[3]. This line of research has been embraced in different ways by various representatives since the second half of the twentieth century[4] and has also inspired a new editorial series[5]. The term *triadic ontology* instead of *trinitarian ontology* – as used in reference to the Bamberg School – is meant to indicate a strictly philosophical approach that addresses only rational arguments for the triadic character of both the Absolute and the basic structure of finite reality (an approach that stands in analogy with a tradition represented in particular by

1 - https://fis.uni-bamberg.de/entities/publication/904f65ca-7f91-48cc-817e-2a0d4d929827. The last volume in the series, not included in the list at the previous link, is Beck's philosophical autobiography: H. Beck, *Episoden und das Ganze. Werden einer philosophischen Existenz. Autobiographisches* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 30), Peter Lang, Frankfurt/M. 2012.

2 - Cf. Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*, Jakob Hegner, Leipzig 1934; H.E. Hengstenberg, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung* (1940), 3rd revised edition with the subtitle *Entwurf einer analogia trinitatis* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 5), Peter Lang, Frankfurt/M. 1991.

3 - Cf. C. Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie* (1952), 2nd edition with a preface to the new print by H. Beck (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 4), Peter Lang, Frankfurt/M. 1991.

4 - Among others: Ferdinand Ulrich, Klaus Hemmerle, and the German-Hungarian philosopher Béla von Brandenstein (https://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/bvb) in the German-speaking world; Antonio Rosmini's pupil Michele F. Sciacca, Piero Coda and the Sophia Hemmerle-School (https://trinitarian-ontology.org), Giulio Maspero (https://www.relationalontology.org), and Massimo Donà in the Italian-speaking world; the Trinitarian Comenius-School (Karel and Pavel Floss) and its ideal continuation in Eduard Fiedler's "Triertium" research group in the Czech-speaking world (https://www.triertium.cz); John Milbank and the "New Trinitarian Ontologies" movement in the English-speaking world, inaugurated by the conference held at the University of Cambridge in September 2019.

5 - *Studies on Triadic Ontology and Trinitarian Philosophy* (Verlag Karl Alber): https://www.nomos-shop.de/de/series/series/view/id/B001356300. The first volume of the series appeared in February 2025: E. Fiedler - P. Frývaldský (edd.), *Trinitarian Ontologies. Towards a Trinitarian Transformation of Philosophy*, Verlag Karl Alber, Baden-Baden 2025.

authors such as Werner Beierwaltes and Jens Halfwassen, who endeavoured to reconstruct the triadic coherence of ontology in relation to the Platonic and Neoplatonic heritage and its history of influence)[6].

Starting from a reconstruction of Beck's foundational intuition of a triadic ontology, centred on the basic act of being as the *in-one-another* of *reality*, *ideality* and *bonity*, this article focuses on Schadel's comprehensive account of triadic ontology as an "*in-ek-con-sistent*" rhythm of enactment, developed within a systematically intended perspective on the history of ideas and mentalities.

2. Heinrich Beck's Foundational Intuition of a Triadic Ontology: The Ground-Act of Being as In-One-Another of Reality, Ideality and Bonity

Heinrich Beck (1929–2024) was a professor of philosophy in Bamberg, Germany, until 1997. At the centre of his thinking stand the philosophical question of God[7] and the intuition of a *triadic ontology*[8]. Beck's research project *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen* (*Creative Peace through the Encounter of World Cultures*), which he carried out in collaboration with representatives of all world cultures, has produced numerous publications[9]. However, his strictly

6 - However, the term *triadic ontology* does *not* imply a dualism between philosophy and theology (as in the modern diastasis between rationalism and fideism). According to the Bamberg School, in the sense of a cooperation between philosophy and theology, non-Christian philosophers can, on the one hand, contribute to the clarification of the divine principle of reality: for example, Plato, who asked about the "cause of all things" and saw it in the unity of *Being*, *Idea* and *Good*, as well as Parmenides, Plotinus and Proclus with their sphere or circle symbolism, which represents the perfection of being as an indwelling of *centre*, *radius* and *circumference*. On the other hand, statements in the holy texts (also non-Christian texts) can stimulate philosophical-ontological insights: for example, the "ex ipso, per ipsum, in ipsum" of Rom. 11:36 or the "sum qui sum" of Ex. 3:14.

7 - Cf. H. Beck, *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*, Pustet, München-Salzburg, 1988^2.

8 - Cf. Id., *Dialogik - Analogie - Trinität. Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag*, with an Introduction and edited by E. Schadel (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 28), Peter Lang, Frankfurt/M. 2009; Id., *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels* (1965), 2nd revised edition (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 19), Peter Lang, Frankfurt/M. 2001, in particular pp. 118-132, 166-173 and 321-355.

9 - Among others, cf. H. Beck - I. Quiles (edd.), *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie, Bamberg, 1-6. September 1986* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 1), Peter Lang, Frankfurt/M. 1988; H. Beck - G. Schmirber (edd.), *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 9), Peter Lang, Frankfurt/M. 1995.

philosophical approach to triadic ontology has received relatively little dedicated attention[10].

Beck's approach to triadic ontology is to be reconstructed on the basis of his discussion of Hegel's dialectical principle (in his main study *Der Akt-Charakter des Seins*[11]). Beck argues that Hegel sees being only in the state of going out of itself, of making itself explicit, whereby it goes ever deeper into itself in a negating act: being as *ideality* or "Idea". Hegel does not see that being's going out of itself is only possible if being is previously in itself and already identical with itself: if being is *reality*. Beck's interpretation of Hegelian idealism can be further explained in the light of the last chapters of Hegel's *Science of Logic*, which represent the completion of the process through which the Idea is supposed to have "realised" itself. The Idea as "Idea of Good" is understood here as a contradictory unity of "knowledge" and "reality": Good is indeed an "absolute postulate", but nothing more than a postulate; it expresses being as a contradiction (as dynamically identical with nothingness), i.e. being in a state of ideality that does not presuppose reality. Inspired by the doctrine of the transcendentals *unum*, *verum*, *bonum*, and following Thomas Aquinas' view that "being" *per se* represents something not only absolutely active (as in Hegel), but also absolutely positive, a "pure act" (*actus purus)* as the "actuality of all acts" (*actualitas omnium actuum*)[12], Beck argues that *bonity*[13] can emerge only on the condition that ideality has emerged from reality:

> The flow or life or activity (= the 'Wirklichkeit') of being is, in the first process, as a flow from reality to ideality, the 'generation' of the image of knowledge or 'productivity of knowledge', but as the reflection of the image back to its origin it is pure light (– this is what makes the image at first internal space, interiority of reality –); in the second process, as the bringing of the image back into its own reality, it is a 'pulling' act of love, but as a 'wanting to return' it is a 'striving' act of love, in which reality and ideality step beyond themselves into the pure confluence of their essential content. Just as reality completely enters its ideality and this completely takes reality into itself, the value (the bonity) also remains completely in both and both remain completely in value (through the identical essential content)[14].

---

10 - Cf. E. Schadel, *Zum inneren Zusammenhang von Dialogik, Analogie und Trinität. Hinführung zur ganzheitlichen Intention des Beckschen Philosophierens*, in H. Beck, *Dialogik - Analogie - Trinität*, cit., pp. 9-82.

11 - See footnote 8.

12 - Cf. Thomas Aquinas, *De potentia*, qu. 7, a. 2, ad 9.

13 - Germ. *Bonität*, lat. *bonitas*; i.e., value or goodness as ontological fulfilment.

14 - H. Beck, *Der Akt-Charakter des Seins*, p. 192 (my translation from German). On the "pulling"-"striving" dialectic of the act of love in onto-triadic perspective, cf. id., *Das Prinzip Liebe. Ein philosophischer Entwurf*, Berlin 2018.

Such a process is not affected by negation and contradiction: *reality*, *ideality* and *bonity* are to be understood as "subsisting relations"[15].

Hegel's "repression" of reality led to the "existentialist" conception that man is essentially nothing. The resulting nihilism can be overcome by drawing on the reflections of the Argentine philosopher of religion Ismael Quiles (1906–1993). In his study *Antropología filosófica in-sistencial*[16], Quiles argues that existentialism, which wanted to "save" the concrete human being, nevertheless came to the conclusion that man represents something "lost in the world" who, in a precarious encounter with himself, discovers above all his instability and his nothingness. But this is precisely what shows, according to Quiles, that *"ek-sistence"* (which literally means "being outside") is not the most original aspect of man. Man can only realise himself in a "being outside" or *Da-Sein* under the condition that he is first "in-himself", which Quiles indicates with the term *"insistence"* (*in-sistere*). Beck's reception of Quiles' *"insistentialism"*[17] led to his characterisation of the inner structure of man and of the act of being in general as *"in-ek-rein-sistence"* (*In-ek-reïn-sistenz*): from (1.) an original being-in-oneself (*in*) to (2.) a being-out-and-confronted (*ek*), to (3.) a being-returned-in-oneself or being-in-oneself-again (*rein*)[18]. From this also derives the term *"in-ek-con-sistence"* (coined by Erwin Schadel), which meaningfully emphasises the finality within the act of being using a word (*consistence* or *consistency*) that also in common language expresses fullness of being[19]. The identified structure of the act of being as *in-one-another* of *in-sistent reality*, *ek-sistent ideality* and *rein-* or *con-sistent bonity* establishes a conception of being that represents neither monism nor pluralism, but rather describes a graded similarity in interrelationship and dialogue. In this context, creative global peace means an order that is not imposed from "outside" or

---

15 - The concept of *relatio ut subsistens* is used by Thomas Aquinas (*Summa theologiae* I, qu. 29, a. 4, resp.) to describe divine personhood. In his critique of Hegelian idealism (in his *Teosofia*), Antonio Rosmini, similarly to Beck, understands the triadic divine ground of being as the "insession" (*insessione* or *insidenza*) of the "real form" (*forma reale*), the "ideal form" (*forma ideale*) and the "moral form" (*forma morale*).

16 - Cf. I. Quiles, *Antropología filosófica in-sistencial*, Ediciones Depalma, Buenos Aires 19832.

17 - Cf. H. Beck, *Quiles: Die Antithese einer In-sistenzphilosophie*, in Id., *Ek-in-sistenz. Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. Einführung in die Dynamik existentiellen Denkens* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 2), Peter Lang, Frankfurt/M. 1989, pp. 121-140; M. Raffaelli, *Un'amicizia filosofica intercontinentale: Heinrich Beck e Ismael Quiles*, in AA.VV., *Persona y acción del R.P. Ismael Quiles S.J.*, with a preface of J.M. Bergoglio, Universidad del Salvador, Buenos Aires 2010, pp. 135-155.

18 - Cf. H. Beck, *Das ek-insistentielle Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften in der abendländischen Kultur*, in H. Beck - I. Quiles (edd.), *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur*, cit., pp. 171-186.

19 - Cf. E. Schadel, *In-sistenzphilosophie. Eine systematische Einführung in den Denkansatz des Ismael Quiles*, Junghans, Cuxhaven-Dartford 1996.

"above", but rather is implemented from "within" by corresponding to the triadic basic disposition of human being.

3. Erwin Schadel's Comprehensive Account of a Triadic Ontology within a Systematically Intended Perspective on the History of Ideas and Mentalities

Erwin Schadel (1946–2016) was a professor of philosophy in Bamberg until 2011. The key to his thinking is the reconstruction of a *triadic ontology* within a systematically intended perspective on the history of ideas and mentalities (cf., among others, his *Bibliotheca Trinitariorum*[20] and his *Musik als Trinitätssymbol*[21]). This reconstruction is based on an enormous wealth of material and a great number of authors, including the Neoplatonists, Augustine, Bonaventure and Nicholas of Cusa, as well as Kepler, Comenius and Leibniz, and a critical debate is carried out primarily with Kant (cf. his study *Kants „Tantalischer Schmertz"*[22])[23]. There have been very few articles published on Schadel's approach to triadic ontology[24].

3.1 Neoplatonic and Augustinian Origins

Schadel's approach to triadic ontology is to be reconstructed in light of his interpretation of Augustine's trinitarian speculation, and the term *in-ek-con-sistence* is to be understood with reference to the Augustinian formulation (developed in a modified reception of the Neoplatonic three-stage hypostasis

20 - The "Bibliotheca Trinitariorum" project, led by Schadel and established at Beck's Chair for Philosophy at the University of Bamberg, aimed to examine the triadic and trinitarian literature as comprehensively as possible and to prepare it for further scientific processing. Cf. E. Schadel (edd.), *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*, 2 vols., K. G. Saur, München 1984/88. Cf. also id., *La Trinidad como problema filosófico*, separata de «Estudios Trinitarios», XL (2006), nn. 1-2, pp. 305-421 (this work, written at the invitation of N. Silanes, director of the Secretariado Trinitario in Salamanca, was conceived by the author as an update and continuation of his *Bibliotheca Trinitariorum*).

21 - Id., *Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 8), Peter Lang, Frankfurt/M. 1995. In this study, the overall basic musical structures are explained as an "archetypal" network of ontic triadicity.

22 - Id., *Kants „Tantalischer Schmertz". Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 13), Peter Lang, Frankfurt/M. 1998.

23 - For a detailed overview of Schadel's scientific and academic production, see https://www.uni-bamberg.de/fileadmin/philosophie/Homepage/Forschung/Schadel/Literaturliste_Lebenslauf_Schadel.pdf.

24 - Cf. Chr. Schäfer - U. Voigt (edd.), *Memoria – Intellectus – Voluntas. Festschrift für Erwin Schadel zum 65. Geburtstag* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 29), Peter Lang, Frankfurt/M. 2011.

model)[25], which reads: "Every being is one by which it holds together, another one by which it is distinguished, and another one by which it corresponds" (*Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit*)[26]. On the basis of the circle and sphere symbolism used in Neoplatonism[27] (and previously by Parmenides[28]), the internally differentiated wholeness of being can be understood as the correlational and processual unity of an *in-sistent* "centre", an *ek-sistent* "radius" and a *con-sistent* "circumference"[29].

In his debate with the late antique skeptics, Augustine argues by means of his well-known *si fallor sum* that every possibility of deceit necessarily implies the being of the one who deceives. This very connection to being is recognised or known and, for the sake of self-fulfilment, also desired or affirmed (loved)[30]. As Schadel emphasises, the indwelling of *being*, *knowing* and *willing* or *loving* (*esse*, *nosse*, *velle* or *amare*)[31] determined in this way implies that the integral self-knowledge of man is always to be understood as knowledge of being. The inner constitution of being (generally explained: of *being*, *knowing* and *willing*, or,

---

25 - Cf. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, pp. 537-540 ("Table des triades"). The Neoplatonic triad reached Augustine mainly through Porphyry; see A. Dahl, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lindstedts Univ.-Bokhandel, Lund 1945; P. Aubin, *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Beauchesne, Paris 1992; M.J. Edwards, *Porphyry and the intelligible triad*, in «Journal of Hellenic Studies», 110 (1990), pp. 14-25.

26 - Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 18 ("De Trinitate").

27 - Cf. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/M. 1979², in particular pp. 165-239.

28 - Parmenides, *Fragment* 8, ll. 42-44.

29 - Cf. also Nicholas of Cusa, *De docta ignorantia* I, 21, 64. A similar circular process in unity has been expressed in the term περιχώρησις ("walking around"), which was introduced by John of Damascus to characterise the living pulsation of the Trinitarian structured divine ground of being. In the 12th century this term was first translated into Latin as *circum-in-cessio* and, a century later, as *circum-in-sessio*. These two translations express two inseparable aspects of the correlational and processual unity of the three Persons: the word *cessio* ("walking") characterises the dynamic aspect, which accentuates the relational difference of the three Persons; the word *sessio* ("sitting") the static aspect, in which their subsisting identity is emphasised. For an interpretation of Plotinus's three hypostases One–Intellect–Soul (ἕν–νοῦς–ψυχή) as not subordinated but integrated, i.e. as a "perichoretic" indwelling, cf. K.H. Cho, *Zeit als Abbild der Ewigkeit. Historische und systematische Erläuterungen zu Plotins Enneade III 7* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 16), Peter Lang, Frankfurt/M. 1999. For an interpretation of Proclus's triad of Remaining–Procession–Return (μονή–πρόοδος–ἐπιστροφή) as an *in-ek-con-sistent* rhythm of enactment, cf. E. Schadel, *Zur ontotriadischen Begründung ganzheitlichen Denkens*, in Id. (edd.), *Ganzheitliches Denken* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 10), Peter Lang, Frankfurt/M. 1996, pp. 13-48. See also W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, cit., in particular pp. 111-164.

30 - Augustinus, *De civitate Dei* XI, 26.

31 - Id., *Confessiones* XIII, 11, 12.

intramentally specified: of *memory*, *intellect* and *will* [*memoria*, *intellectus*, *voluntas*][32]) can therefore be characterised as an "inseparable difference" (*inseparabilis distinctio*)[33] of three dimensions: an *ontic* one, in which the spontaneity of the basic ground of being *in-sists*; a *logical* one, in which being comes to its *ek-sistent* form and is clarified in its essential structure; and an *ethical* one, in which that essential structure attains its *con-sistent*, fulfilling self-correspondence in spontaneous being and is thereby able to release creative forces[34]. Human spiritual interiority as such has overcome all spatial determinants, but it is still affected by the identity-reducing temporality which it experiences as a "no longer" and/or a "not yet". An inseparable difference, however, cannot be affected by time, because in time nothing exists as inseparable from the other, but always as "before" or "after" the other. It thus constitutes the reality of being in its pure, absolute positivity. In order to "find" itself, it is therefore necessary for human spiritual interiority to detemporalise itself in an introscending ascent towards God. For, ontologically speaking, God *per se is* the intrinsically unlimited actuality (or, with Bonaventure, the *"summa communicatio"*[35]) of that three-dimensionality (as *"universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans"*[36]) in which everything that exists in space and time participates in a specifically limited way.

---

32 - Id., *De Trinitate* X, 11. See also *ibid.*, X, 10, 14: "If someone doubts, he remembers why he is doubting; if he doubts, he understands he is doubting; if he doubts, he has a will to be certain" (*Si [quis] dubitat, unde dubitat meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult*).

33 - Id., *Confessiones* XIII, 11, 12.

34 - Cf. E. Schadel, *Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von augustinischer Trinitätsspekulation*, in id., *Trinität als Archetyp? Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 26), Peter Lang, Frankfurt/M. 2008, pp. 117-170. Augustine takes up the fundamental processual triad of the Neoplatonic hypostases model, but modifies it at the decisive point: "He criticises Neoplatonic emanationism by making the clearest possible distinction between the internal *generatio verbi* (which can be 'verified' within human spiritual interiority) and the external *creatio mundi* (which makes possible the tracing of the *vestigia Trinitatis* in what is given in space and time). From this perspective, one can even assert that the doctrine of the Trinity – contrary to the usual view – represents a genuinely philosophical rather than a merely biblical-theological theorem. Or, to put it more pointedly: Christianity (like many Judeo-Christian sub-groups) would, in the course of history, have 'fallen by the wayside' if it had been retained unchanged in a biblicistic mode of speech and had not – by means of onto-theo-logical reflections – discovered within it a universal format!" (*ibid.*, p. 124; my translation from German). Schadel's point is that Augustine detaches Trinitarian speculation from a purely biblicistic framework and gives it a philosophical universality. In this sense, the doctrine of the Trinity is not reduced to revelation but attains the status of a rational principle concerning the inner structure of being.

35 - Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* VI, 3.

36 - *Ibid.*, V, 7. Similarly, by adopting the Aristotelian theory of the three causes of *eidos* – "origin, form, finality" (ἀρχή–μορφή–τέλος) – with an integrative and systematic intent, Thomas Aquinas describes the

3.2 A Triadic Critique of Modernity

The concept of an *analogia entis* or *trinitatis* was replaced in modernity by a subject-centred way of thinking. In this regard, the genealogy of modernity developed by Schadel from an onto-triadic perspective is illuminating. Schadel shows how René Descartes replaced – without any consideration of merit – the Augustinian concept that man represents an "image de la Trinité" in *being*, *knowing* and *loving* with his subject-centred "moy, qui pense"[37]. According to Schadel's analysis, this epoch-making change in the philosophical paradigm is based on the fact that *modus mentis* and *modus entis* are immediately fused in a sort of "short circuit". The resulting "repression" of the ground of being, which can be described with Heidegger as "forgetfulness of being", is to be understood according to Schadel as forgetfulness of the Trinity or of the triadic coherence of being.

As Schadel elucidates from a history of ideas perspective, this repression of the triadic act nature of being produced a one-sidedly dominant rationalism, which placed every being-in-itself (the "thing in itself") beyond the knowable. It is particularly promising for an understanding of the (implicit) significance of the Kantian system to take into account the *onto-logo-ethical* wholeness, which Augustine was able to ascertain by means of a Trinitarian synopsis from the three "principal sciences" (*physics*, *logic* and *ethics*) handed down in Hellenistic philosophy[38]. *Feeling*, *thinking* and *willing* (the three "higher mental faculties" which Kant deals with one after the other in his three *Critiques*) can be understood in an onto-triadic horizon as a balanced structure of performance: *feeling* relates receptively to the "being" of the respective problematised thing; *thinking* is responsible for structuring the received content in accordance with its nature; *willing* is about gaining the impulse to act that makes it possible to translate the theoretically clarified problem into practice. If Kant had realised the onto-triadic coherence of the mental faculties, he would have been able to discover the *in-sistent* or *implicative basis* in the faculty of feeling (*Critique of Judgment*), its *ek-sistent* or *explicative expression* in the faculty of cognition (*Critique of Pure Reason*), and its *con-sistent* or *complicative fulfilment* in the faculty of desire (*Critique of Practical Reason*). The priority of a "critical" consideration of the "mental faculties" as a necessary condition for human thinking, acting and feeling implies the absolute prioritisation of the logical over the ontic and the ethical (i.e.

---

divine Persons as "*causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum*" (*Summa theologiae* I, q. 44, a. 4, ad 4).

37 - Cf. E. Schadel, *Geistinnerlichkeit als Trinitätsanalogie. Eine konstruktive Kritik neuzeitlicher Subjektozentrik im Lichte der Augustinischen Selbstvergewisserung*, in «θεολογία» (Athens), 70 (1999), pp. 141-152.

38 - Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI, 25.

the abstract separation of the logical and the ethical from their ground of being: the logical moment, which should proceed from reality, finds its reality only in its pure abstraction, and the ethical moment, which should consist in the return to reality, remains "suspended" also in its pure abstraction, as is evident in the "categorical imperative"). It follows from this very prioritisation of the logical over the ontic and the ethical that the "thing in itself" (a being-in-itself in general) can no longer be an object of human thinking, acting and feeling.

In methodological terms, Schadel points out that this paradigm shift implies a transition from "content-related" (*inhaltsbezogen*) to "total" abstraction. It is assumed that nothing can be assumed in the act of knowing. This results in a constructivism that, because it attempts to "found" itself in the groundlessness of nothing, can never overcome the arbitrariness of its positing acts. Hegel's dialectic is an example of this[39]. In conceptual difference to Platonic-Socratic dialogics[40], it attempts to deduce everything from a concept. It thus trivialises the question of sufficient reason and posits the one and the other as negatively identical; it does not show how the other emerges from the one. This lack of integrative wholeness is prolonged in modern epistemology (e.g. in Wittgenstein) and in modern ethics (e.g. in the existentialists), which are characterised by the fundamental experience of the absurd. According to Schadel, this experience of the absurd and the related nihilism have their philosophical coordinates in a negative triad: *dialecticism-positivism-existentialism*[41].

3.3 An "Other" Modernity: Campanella, Comenius and Leibniz – Towards a Consistent Ontology of Freedom

For Schadel, the way out of nihilism is offered by Comenius and Leibniz. It is worth noting here that Comenius and Leibniz received crucial inspiration from Thomas Campanella (1568-1639)[42]. Campanella's doctrine of primalities, developed in his *Metaphysics*, aimed to reconstruct the internally differentiated ground of being as a mutual indwelling of effective *power*, formative *wisdom* and fulfilling *love* (*potentia*, *sapientia*, *amor*). According to Campanella, human beings have a

---

39 - Cf. E. Schadel, *Hegel – ein "protestantischer" Trinitätsphilosoph?*, in Id., *Trinität als Archetyp?*, cit., pp. 69-115.

40 - Cf. Id., *Platon als Interpret des Sokratischen Denkimpulses*, in P. Bruns (edd.), *Große Gestalten der Alten Welt*, Peter Lang, Frankfurt/M. 2005, pp. 101-121; Id., *Vergesst Sokrates! Plädoyer für ein ganzheitlich-integrales Philosophieren*, in «Comenius-Jahrbuch», 22-24 (2014-2016), pp. 96-112.

41 - See in particular Schadel's Introduction to his *Bibliotheca Trinitariorum*, cit.

42 - Cf. M. Raffaelli, *Macht, Weisheit, Liebe. Campanella und Comenius als Vordenker einer friedvoll globalisierten Weltgemeinschaft* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 27), Peter Lang, Frankfurt/M. 2009.

limited participation in the essentially unlimited (divine) ground of being. In order to express the pure positive unity of the divine ground of being, Campanella introduced the neologism *toticipatio* (formed analogously to *participatio*): the primalities *power*, *wisdom* and *love* "mutually communicate through toticipation and are encircled by the circle of unity" (*[Primalitates] communicantur invicem per toticipationem et circumdantur unitatis circulo*)[43]. This expresses the "world-transcendent" basis of communication, which, as a criterion of reality, underlies the "world-immanent" communication of individual persons, nations, cultures and religions. Campanella does not overlook the deficit that is characteristic of every participant by virtue of the fact that it cannot be identical with the origin. He describes the totality of the deficit that is "mixed" with every contingent being as *powerlessness*, *unwisdom* and *unlove* or *hatred* (*impotentia*, *insipientia*, *disamor*). The negative is clearly "located" in the dimension of space and time, thus preventing the pantheising conclusion of a permanent self-relativisation of the Absolute, which can be observed in Hegel and other theorists of German Idealism. From a "short-circuited" identification of human participation and divine toticipation, Hegel concludes that the Absolute is immanently antithetical, thus revealing nothing other than the conditioning of finite subjectivity, in which being and "nothingness" are "mixed" with one another.

John Amos Comenius (1592–1670), who engaged in a systematic critical discussion of antitrinitarian Socinianism[44], explicitly adopted Campanella's ternary *power*, *wisdom* and *love* or *goodness* and characterised the concept of "toticipation" as a *communicatio totius naturae*[45]. In Comenius (in particular in his *Consultatio*

---

43 - T. Campanella, *Metaphysica*, Parisiis 1638 [repr. Bottega d'Erasmo, Torino 1961], pars II, lib. X, art. 2, p. 252.

44 - Cf. J.A. Comenius, *Antisozinianische Schriften*, with an Introduction and ed. by E. Schadel [2 subvols. in: Comenius, *Ausgewählte Werke*, ed. by D. Tschižewskij and K. Schaller, IV], Olms, Hildesheim 1983; E. Schadel, *Die Sozinianismuskritik des J.A. Comenius und die Genese des neuzeitlichen Selbst- und Wissenschaftsverständnisses. Versuch einer kritischen Würdigung der pansophischen Triadik*, in K. Schaller (ed.), *Comenius, Erkennen - Glauben - Handeln. Internationales Comenius-Colloquium (Herborn 1984)*, Academia-Verlag Richarz, Sankt Augustin 1985, pp. 164-188; J.A. Comenius, *Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen/Iteratus ad Baronem Wolzogenium sermo*, with an "Einführung in die antisozinianischen Kontroverse des späten Comenius" and ed. by E. Schadel (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 22), Peter Lang, Frankfurt/M. 2002; Id., *Antisozinianische Schriften* (German translation), 3 vols., ed. by E. Schadel (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 25), Peter Lang, Frankfurt/M. 2008.

45 - Id., *De rerum humanarum emendatione Consultatio Catholica*, I, Academia Scientiarum Bohemoslovaca, Pragae 1966, col. 379. Among others, cf. E. Schadel, *Beobachtungen zur Comenianischen Rezeption und Modifikation trinitätsmetaphysischer Terminologie*, in J.A. Comenius, *Pforte der Dinge / Janua rerum*, ed. by E. Schadel, Meiner, Hamburg 1989, pp. 208-219; Id., *Das triertiale Konzept des Comenius*, *ibid.*, pp. 219-230; Id., *Zu Comenius' triadisch-enneadischer Kategorienauffassung*, *ibid.*, pp. 230-241; Id., *Die ter-*

Catholica) a further development of Campanella's doctrine of primalities can be observed, insofar as he endeavoured to translate the integral theory expressed there (which he took up under the term of "pansophy") into concrete integral practice. Despite the terrible spiritual situation of his time – which, with Campanella, can be described as *tyranny* (powerlessness in politics), *sophism* (unwisdom in science and philosophy) and *hypocrisy* (hatred in religion) – he did not resign, but sought out the positive fundamentals of *politics*, *philosophy* and *religion* and, above all, strove to bring their distinct and composite connection into view. It is clear to him, the theologian, that a purely religious reformation would be ineffective unless politics and philosophy are reformed at the same time. He therefore "emancipates" politics and philosophy as "equal sisters" of religion and invites representatives of these three areas to a universal "consultation"[46], which should lead to an integral reform through the establishment of three inter-corresponding world organisations (*Court of Peace*, *College of Light* and *Consistory of Holiness*). These are called to ensure the mutually challenging and promoting coexistence of politics (as *in-sistent* "centre" of *communion*), philosophy (as *ek-sistent* "radius" of *communication*), and religion(s) (as *con-sistent* "circumference" of *goodness* or *love*).

As Schadel shows, G. W. Leibniz (1646–1716) received crucial inspiration from both Campanella and Comenius, and referred to a fully triadic or trinitarian onto-theology, as can be found in Richard of Saint Victor[47]. In systematic terms, Leibniz's "monad" represents a whole whose self-fulfilment consists in the internal mutual indwelling of the three "primordialités" or "primautés" *power*, *knowledge* and *will* (*puissance*, *connoissance*, *volonté*)[48]. This very immanence of action comes to light in the here and now in different intensities and "brightness": in the sensitive, the

nare Pansophie des Johann Amos Comenius (1592-1670) als Korrektiv für neuzeitlichen Indifferentismus, in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», 48 (2003), pp. 69-98.

46 - Cf. Id., (edd.), *Johann Amos Comenius - Vordenker eines kreativen Friedens. Deutsch-tschechisches Kolloquium anlässlich des 75. Geburtstages von Heinrich Beck (Universität Bamberg, 13-16. April 2004)* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 24), Peter Lang, Frankfurt/M. 2005.

47 - Cf. Id., *Zu Leibniz' 'Defensio Trinitatis'. Historische und systematische Perspektiven, insbesondere zur Theodizee-Problematik*, in E. Schadel (edd.), *Actualitas omnium actuum* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 3), Peter Lang, Frankfurt/M. 1989, pp. 235-305; Id., *Comenius' Pansophie - ein Initialmoment des Leibnizschen Philosophierens?*, in H. Breger - J. Herbst - S. Erdner (edd.), *VIII. Internationaler Leibniz-Kongress "Einheit in der Vielheit" (Hannover, 24-29. Juli 2006)*, Teil 2, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft (Druck: Hartmann), Hannover 2006, pp. 898-908; Id., *Do we live in the best of all possible worlds? Some commentaries on Leibniz' "Monadology" and "Theodicy"*, in «Studia comeniana et historica», 40 (2010) n. 83, pp. 110-128.

48 - Cf. G.W. Leibniz, *Monadologie*, § 48; E. Schadel, *Monade als Triade. Leibniz' Beitrag zu post-nihilistischer Erneuerung*, in E. Schadel (edd.), *Ganzheitliches Denken*, cit., pp. 113-134.

vegetative, the intellectual-personal, the national and the international. This means that Leibniz's monadology conceives of a pluralism of wholes, all of which participate in the divine central monad, in its *"toticipative"* unity of *unlimited power*, *unlimited knowledge* and *unlimited will*, and are therefore designed for harmonious unification (i.e. for a unity in which their specific characteristics are preserved). Leibniz describes human spiritual souls in particular as "living mirrors of the universe" (*miroirs vivants de l'univers*) and each one of them as a "little divinity" (*petite divinité*)[49]. He concisely summarises his holistic-analogical understanding of reality in the preface to his *Theodicy*:

> The perfections of God are those of our souls, but he possesses them without limits: he is an Ocean, of which we have received only drops; there is in us some *power*, some *knowledge* and some *goodness*, but in God they are all in their entirety. Order, proportions, harmony delight us; painting and music are samples of these: God is all order; he always keeps truth of proportions, he makes universal harmony; all beauty is an effusion of his rays[50].

At the threshold of the modern process of rationalisation, Comenius and Leibniz endeavoured to use the principle of harmony to demonstrate triadic-analogous references in the most diverse areas of reality. For Schadel, their exemplary relevance lies in the fact that they are able to overcome the separation of *power*, *knowledge* and *will* (or *love*) at its origin. This separation has permeated modernity and consists in the pure abstraction of the three moments: power as *unlimited will to power*, knowledge as (application of) axiomatically formulated *abstract methodology*, and will as *total individual independence*. Comenius and Leibniz are able to offer a model for an "other" integral modernity, where it becomes possible to track down the triadic basic rhythm "in the historically diversely mediated

---

49 - Cf. G.W. Leibniz, *Principes de la nature*, § 3.

50 - Id., *Theodicy*, Preface (GP VI, 27). According to Schadel, universal harmony is to be understood as *in-ek-con-sistent* rhythm of enactment, which also explains the overall basic musical structures, as shown in the senarian triad (in the *toticipative* indwelling of *in-sistent octave* [1:2], *ek-sistent fifth* [2:3] and *con-sistent double third* [4:5/5:6]), as well as in the triad derivatives, namely in the *diatonic* (*tonic*, *dominant* and *subdominant*) and in the *chromatic* (which represents the interaction of the *senarian* and *diatonic*). Cf. E. Schadel, *Musik als Trinitätssymbol*, in particular pp. 177-235 (*Der Dur-Dreiklang als binnendifferenzierte Verbindlichkeitsstruktur von Musik*). For an interpretation of Kepler's concept of universal harmony in onto-triadic perspective cf., Id., *Grundlinien einer harmonikalen Wirklichkeitsauffassung. Überlegungen im Ausgang von Johannes Kepler*, in F. Pichler (edd.), *Der Harmoniegedanke Gestern und Heute. Peuerbach-Symposium 2002*, Trauner, Linz 2003, pp. 69-79; Id., *Kepler as a Theorist of Music. His Geometrical Presentation of Basic Intervals - Explained in the Perspective of Onto-Harmonical Integrality*, in Univ. of Zielona Góra / Institute for the History of Science, Polish Academy of Sciences, Warsaw (edd.), *Kepler 2008: From Tübingen to Sagan. Internat. Conference,* Zielona Góra - Żagań, *22-26 June 2008*, Zielona Góra Żagań 2008, pp. 129-143.

conditions, in order to make it fruitful as a fundamental and optimal basic form of being – as the basis of being of reasonable freedom [*Seinsbasis vernünftiger Freiheit*] – for the purpose of a consistent design of the future"[51].

4. Conclusion

The reconstruction of triadic ontology undertaken by the Bamberg School reveals a path that is both philosophically rigorous and existentially urgent. Beck's foundational intuition of the act of being as the *in-one-another* of *reality*, *ideality* and *bonity* discloses a structure of thought that overcomes the oppositions of monism and pluralism. Schadel, in turn, broadens this intuition into a comprehensive historical-systematic vision, showing how the triadic rhythm of *in-ek-con-sistence* constitutes not only the inner logic of being but also the critical measure of philosophical reflection and, inseparably, of cultural, political and religious developments.

In this light, the Bamberg School represents more than a local chapter in twentieth-century philosophy. It offers a key for addressing the nihilistic impasses of modernity, which result from the disjunction of *power*, *knowledge* and *love*. The triadic structure of being, as an inseparable difference and dynamic unity, opens the possibility of conceiving *freedom not as arbitrary self-assertion but as consistent correspondence to the ground of being*.

Precisely here lies the actuality of Schadel's perspective: in an age dominated by technological rationality and fragmented epistemologies, triadic ontology provides a framework to retrieve the wholeness of truth. It suggests that philosophy today must recover its most ancient task – the articulation of *reality, truth and goodness in their mutual indwelling* – if it is to respond to the crises of our epoch. In this sense, the Bamberg School not only preserves a tradition but also projects it forward as a resource for rethinking thought and life within a truly integral horizon.

MATTEO RAFFAELLI
Collaboratore della "Béla-von-Brandenstein-Forschungsstelle" presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo, Germania.
matteo.raffaelli@mail.com

51 - Id., *Renaissance des Trinitarischen?*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 33 (1990), pp. 278-300, here p. 300 (my translation from German).

Spinoza e il lavoro contemporaneo. Note a partire da una proposta recente

di Eleonora Zaino

This contribution seeks to offer a few reflections toward a possible Spinozist theory of contemporary labor, taking as its point of departure the stimulating analyses and arguments developed in a recent article. Among the many issues that define our contemporary condition, several have been examined through a Spinozist lens, attesting to the richness and ongoing relevance of Spinoza's philosophy. If labor itself does not occupy a central place in Spinoza's corpus, can it nonetheless be considered possible – and philosophically legitimate – to approach it within a Spinozist framework or grammar of thought? Moreover, could such an undertaking prove theoretically and practically fruitful, given the complexity of today's challenges? In other words, what does it mean to attempt to think about labor from within the philosophical system of Baruch Spinoza?

Keywords: Spinozism, Philosophy of Labor, Political Thought, Affect and Power, Work and Agency

Tra i pensatori moderni, Spinoza è forse quello che più frequentemente viene interpellato nel dibattito filosofico contemporaneo, soprattutto quando quest'ultimo si configura come un'indagine articolata attorno a questioni di politica, economia o sociologia. L'ontologia spinoziana della potenza e la sua penetrante antropologia degli affetti sembrano emergere, rispetto a queste linee direttive della riflessione contemporanea, con sempre rinnovata pregnanza.

Allo storico delle idee è ben noto il movimento della seconda "Spinoza *renaissance*"[1] interpretato, a partire dagli anni '60 del secolo scorso, da figure di rilievo del marxismo francese e italiano, come, fra gli altri, Althusser, Matheron e Negri, cui si unisce altresì la lettura – che ha segnato un'epoca e tutt'ora riecheggia dentro e fuori l'accademia – di Deleuze[2]. Spinoza appariva, nella prospettiva di questi intellettuali *engagés*, come un'integrazione e un complemento – se non come una vera e propria alternativa – al marxismo, senza d'altronde che l'impegno e la militanza inficiassero il rigore e la qualità dell'indagine propriamente filosofica[3]. Più recentemente, sempre in Francia, Chantal Jaquet ha mobilitato l'antropologia degli affetti di Spinoza per investigare, in un'ottica filosofico-sociologica e partendo da suggestioni bourdieusiane[4], il fenomeno dei transfughi di classe[5]. Frédéric Lordon[6], da parte sua, intreccia da anni l'antropologia degli affetti delineata nella terza parte dell'*Etica* a una teoria critica della politica e dell'economia contemporanee e, segnatamente, delle "passioni tristi" che circolano nel corpo sociale così come questo si struttura e si qualifica nel sistema capitalista.

Nondimeno, fino ad ora, non erano mai state formulate ipotesi di ricerca attorno a una eventuale teoria spinozista del lavoro.

---

1 - La prima, com'è noto, è quella inaugurata in area tedesca da Jacobi e Mendelssohn a cavallo tra XVIII e XIX secolo.

2 - Due esempi su tutti, quelli delle spinoziste-deleuziane Rosi Braidotti e Geneviève Lloyd, che impiegano la "cassetta degli attrezzi" dello Spinoza di Deleuze rispettivamente in chiave femminista-materialista ed ecologista.

3 - È vero, tuttavia, che ogni riattualizzazione, specialmente se effettuata in un orizzonte di impegno anche politico e non solo di ricerca intellettuale, racchiude un certo rischio di distorsione. Il problema è stato ampiamente dibattuto rispetto, ad esempio, allo Spinoza di Deleuze. Si veda, per conoscere le declinazioni più recenti del suddetto dibattito, il volume collettivo P. Sévérac - A. Sauvagnargues (edd.) *Spinoza-Deleuze. Lectures croisées*, ENS Éditions, Paris 2016.

4 - Cf. P. Bourdieu - J.C. Passeron, *Les héritiers*, Les Éditions de Minuit, Paris 1964

5 - Cf. C. Jaquet, *Les transclasses ou la non-reproduction*, PUF, Paris 2014; tr. it., C. Jaquet, *I transclasse, o la non-riproduzione*, tr. it. di G.M. Gatti, La città del sole, Napoli 2023.

6 - Cf. F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, Paris 2010 (tr. it: *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, tr. it. di Ilaria Bussoni, DeriveApprodi, Roma 2015); Id., *Les affects de la politique*, Points, Paris 2018.

Gioverà pertanto, in guisa di introduzione, soffermarsi un istante sul fenomeno per cui lo spinozismo ha incontrato e continua a incontrare istanze teorico-pratiche contemporanee su traiettorie sempre nuove.

Ci sono indubbiamente questioni che l'opera di Spinoza pone al proprio centro e che come tali, in qualche modo, rappresentano il segno distintivo del gesto filosofico spinoziano. Altre, invece, transitano alla periferia del suo sistema, costituendone per così dire delle propaggini irrisolte, o delle conseguenze senza premesse[7]: circa tali questioni è legittimo interrogarsi su cosa ne avrebbe detto Spinoza se il suo interesse filosofico le avesse compiutamente agganciate, senza limitarsi a sfiorarle di passaggio. È il caso, ad esempio, dello statuto dei modi non umani – la natura in generale e gli animali – che Spinoza menziona di tanto in tanto, azzardando anche alcune posizioni anticartesiane, senza tuttavia approfondire; senza trattarle, come direbbe lui, *ex professo*[8].

Ora, rispetto alla lettura ecologista, le coordinate che la delimitano debbono esser dedotte dall'atmosfera generale del pensiero spinoziano, poiché la preoccupazione ecologista in quanto tale è evidentemente anacronistica in un autore del XVII secolo ed è soltanto riadattando i principi generali dell'ontologia spinoziana della Natura intesa in senso ontologico alla natura intesa in senso ecologico che è possibile servirsi della grammatica di Spinoza per declinare un problema contemporaneo. Rispetto alla questione dello statuto degli animali e del rapporto uomo-animale, d'altra parte, l'operazione da compiere è più o meno la medesima, con la differenza che Spinoza si esprime di tanto in tanto sugli animali non umani e sul loro rapporto ai modi umani, senza tuttavia che da queste osservazioni estemporanee sia possibile ricostruire in maniera lineare una vera e propria "teoria" spinozista dell'animale.

Ebbene, rispetto al lavoro la situazione appare ancora più complessa, in quanto c'è un solo passaggio in tutta l'opera di Spinoza – e per giunta in uno scritto giovanile – in cui il lavoro viene menzionato, all'interno peraltro di uno snodo argomentativo il cui scopo teorico è altrove.

---

7 - Intendiamo significare, con questa formula, che certi temi non sono stati propriamente né fondanti, né fondativi dello spinozismo, ma che lo spinozismo in quanto tale fornisce gli strumenti concettuali per una loro tematizzazione posteriore. È in questo senso che va interpretato lo straordinario potenziale di attualizzabilità dello spinozismo. Ci permettiamo di rinviare, a tal proposito e per approfondire, all'introduzione al nostro saggio *Raison et âme des bêtes chez Spinoza*, Classiques Garnier, Paris 2024.

8 - Il rapporto con la natura, intesa in senso ecologico e non ontologico, è stato indagato in G. Lloyd, *Reading Spinoza in the Anthropocene*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2024. Sullo statuto degli animali e il rapporto uomo-animale, rimandiamo al succitato *Raison et âme des bêtes chez Spinoza*.

Un recente articolo di Nicolas Lema Habash apparso sul Journal of Spinoza's Studies del 2025[9] – intitolato *Spinozist Apiculture: Labor and the Problem of Interspecies Recognition in the Short Treatise* – raccoglie proprio questa sfida: gettare le basi per una teoria spinozista del lavoro, partendo dall'unico passaggio in cui Spinoza ne fa menzione esplicita. A onor del vero, l'impresa di Lema Habash è pionieristica non tanto nel contenuto, quanto nel metodo. Il tema del lavoro in Spinoza è stato affrontato nel saggio del 2024 di Jason Read, *The double shift. Spinoza and Marx on the Politics of Work*, in cui l'attualizzazione dello spinozismo fa leva, come nel caso di autori precedentemente menzionati, sull'intersezione Spinoza-Marx[10]. In altri termini, non è propriamente Spinoza la scaturigine della riflessione sul lavoro, ma uno Spinoza passato al setaccio di Marx. Lema Habash, invece, parte da una prospettiva integralmente spinozista – pur inquadrandola ampiamente nel dibattito contemporaneo – e *da essa* deduce alcuni ipotetici elementi di una riflessione sul lavoro condotta sulla base dell'arsenale concettuale spinoziano e degli strumenti teorici e operativi che esso offre, esplicitamente o implicitamente. In tal modo, le affinità tra spinozismo e marxismo non costituiscono il punto di partenza dell'analisi ma emergono, eventualmente, a posteriori[11].

Nelle pagine che seguono, allora, rammenteremo brevemente le suggestioni di Lema Habash tentando di circoscrivere il contenuto della teoria del lavoro che, a parer suo, è possibile estrarre dal passaggio in questione e dall'etica spinoziana in generale. Per seguire nel dettaglio l'argomentazione di Lema Habash e conoscere le conclusioni che l'autore ne trae per i propri interessi di ricerca, rimandiamo naturalmente alla lettura integrale del suo articolo: qui ci limiteremo a prendere spunto da alcune sue proposte di lettura che ci paiono particolarmente originali e promettenti, permettendoci di riformulare talvolta e trarre per nostro conto sviluppi

9 - Cf. N.L. Habash, *Spinozist Apiculture: Labor and the Problem of Interspecies Recognition in the Short Treatise*, in «Journal of Spinoza's Studies», University of Groningen Press, 4 (2025) n. 1, pp. 144-164.

10 - È il medesimo approccio riscontrabile nell'interessante testo di F. Fishbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris 2005. Qui, addirittura, l'incontro Spinoza-Marx consente di rivedere e ridiscutere alcuni aspetti del marxismo in maniera decisamente innovativa rispetto alle posizioni tradizionali della critica (un esempio su tutti, la nozione di natura come "corpo inorganico dell'uomo", al capitolo 4, in *L'identité de la nature et de l'histoire*, pp. 49-73).

11 - Se ci collochiamo dal punto di vista degli interpreti – come gli autori del secondo Novecento francese citati sopra – che registrano l'esistenza di un'aria di famiglia, quando non addirittura di una continuità, tra lo spinozismo e il marxismo, quella sopra descritta appare in realtà come una differenza non sostanziale, ma di mera prospettiva. Ciò non toglie che, rispetto al metodo e all'interesse teorico per gli studi spinoziani, tale differenza sia degna di nota.

e conclusioni ulteriori, che si inseriscono in parte nella cornice ermeneutica materialista dello spinozismo, che lo accosta a istanze marxiste e post-marxiste[12].

Il brano da cui parte Lema Habash – l'unico in tutta l'opera di Spinoza in cui venga fatta menzione del lavoro – appartiene come anticipavamo a un'opera giovanile, il *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* che, peraltro, secondo alcuni interpreti[13], sarebbe costituita dalla trascrizione in nederlandese da parte di allievi di Spinoza di lezioni tenute dal filosofo in latino[14].

Nel brano in questione, Spinoza produce un esempio zoologico a suffragio di una tesi ontologica (procedimento cui l'autore olandese è avvezzo, tanto da far parlare gli interpreti di un vero e proprio "bestiario" spinoziano[15]). La questione ontologica riguarda il rapporto tra le leggi umane e quelle divine o della natura, queste ultime essendo più ampie e potenti delle prime, le quali perseguono solo l'utilità dei modi umani e non quella generale della intera natura. Ferma restando la maggiore potenza delle leggi naturali – per cui, in caso di conflitto con quelle umane, le naturali prevalgono necessariamente – Spinoza deduce da ciò una sorta di teoria dell'eterogenesi dei fini[16] secondo la quale, perseguendo il proprio utile, che a volte è in opposizione con quello generale e a volte no (vedremo più avanti in che senso può darsi tale opposizione), l'uomo *può* concorrere contestualmente e suo mal-

12 - Specifichiamo ciò per chiarire preliminarmente le premesse della lettura che proponiamo, pur ritenendo che la dicotomia tra "letture idealistiche" e "letture materialistiche" dello spinozismo sia una semplificazione eccessiva oltre che, in parte, superata.

13 - Si veda a tal proposito il sottotitolo o avvertenza al lettore, scritto non da Spinoza ma dal traduttore (o dal committente) del *Breve trattato*: «Scritto dapprima in lingua latina da Benedictus de Spinoza a beneficio dei suoi discepoli […] ora tradotto in nederlandese …» (cf. Spinoza, *Opere*, a cura di Filippo Mignini, traduzioni e note di F. Mignini - O. Proietti, Mondadori, Milano 2015, p. 89). Sulla paternità dell'avvertenza al lettore e la segnalazione che essa contiene in merito allo scopo e alla specificità anche filologica dell'opera in questione, rimandiamo alla nota di F. Mignini, *ibid.*, p. 1539). Si veda anche, per approfondire il dibattito in merito cf. F. Mignini, *Sulla genesi del* Breve Trattato*: è fondata l'ipotesi del dettato originario?*, in «La Cultura», 21 (1983/1), pp. 179-188.

14 - Da qui, l'interesse dell'opera giovanile, che consente di apprezzare la genesi e l'evoluzione della filosofia dell'*Etica*, e al contempo la circospezione degli interpreti dovuta a questo carattere di questo scritto, in parte esoterico – cioè, di lezioni riservate a una cerchia ristretta di allievi, ai quali Spinoza stesso, nel paragrafo conclusivo, raccomanda di astenersi dal divulgarne i contenuti in maniera incauta.

15 - Cf. A. Suhamy - A. Daval, *Spinoza par les bêtes*, Ollendorff & Desseins, Paris 2008. Spinoza è solito illustrare molti snodi cruciali della sua filosofia con esempi tratti dal mondo animale.

16 - Oltre al parallelismo con l'utilitarismo di Smith, il tenore del passaggio in questione suggerisce anche una consonanza con la favola delle api di Mandeville: un tale incrocio di traiettorie non è mai stato preso in esame, a nostra conoscenza, e meriterebbe forse un approfondimento ulteriore – tenendo conto del disequilibrio innanzitutto retorico tra quello che in Spinoza è un rapido esempio e quella che, in Mandeville, è invece una vera e propria metafora.

grado (o, semplicemente, a sua insaputa) a un fine altro e anch'esso, come le leggi che lo sottendono, più generale e ampio.

Veniamo all'esempio addotto a chiarificazione di quanto esposto, e citiamo anzitutto il brano preso in esame da Lema Habash: «sebbene le api, con tutto il loro lavoro, e con l'ordine regolato che mantengono l'una sotto l'altra, non mirino ad altro fine che a procurarsi certe provviste per l'inverno, tuttavia l'uomo, essendo sopra di esse, mantenendole e avendone cura, ha un fine completamente diverso, cioè di ottenere il miele per sé»[17]. Si tratta di un esempio che appunto chiarisce come sia possibile che un "fine" (un *appetito* o un *desiderio*, diremmo nel linguaggio dell'*Etica*) ne inglobi un altro senza che quello più "ampio", quello che viene perseguito da una potenza maggiore, ostacoli o deformi in alcun modo quello più ristretto e inferiore[18] in termini di realtà e potenza. Il fine inferiore, in altri termini, concorre per così dire naturalmente alla realizzazione di quello superiore, senza che la differenza di potenza che li separa si traduca in una forma di opposizione, conflitto, vessazione o violenza. Il che è possibile proprio in virtù dell'ontologia spinoziana monista, per la quale le leggi della natura sono in realtà ovunque sempre le stesse[19] e di tutto ciò che esiste la natura è causa immanente[20] – cioè tutto ciò che esiste è parte ed espressione finita della natura infinita[21] – giacché è impossibile, in ultima analisi e alla luce di una comprensione adeguata dei rapporti tra le cose singolari, che vi sia un'opposizione *reale*[22].

Torniamo però al brano del *Breve trattato* e all'interessante proposta di lettura di Lema Habash.

Senza pretendere di ripercorrere nel dettaglio l'articolo, che è estremamente denso e sfaccettato, proveremo quindi a estrarne i nuclei concettuali più originali

---

17 - Cf. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, II, 24, §6, in Spinoza, *Opere*, cit., p. 187.

18 - Cercheremo di limitare al massimo l'impiego di aggettivi caricati di connotati assiologici come "superiore" e "inferiore" in quanto poco si adattano all'ontologia spinoziana, in cui realtà e perfezione coincidono. Precisiamo che, quando li impiegheremo per ragioni di chiarezza espositiva e comunicazione, l'accezione di tali termini va assunta come neutrale e non gravata da giudizi di valore.

19 - Cf. *Etica*, III, Prefazione: «La natura, infatti, è sempre la stessa e la sua virtù e potenza d'agire sono ovunque una e medesima; cioè, le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutte le cose avvengono e si mutano da una forma nell'altra, sono ovunque sempre le stesse. Perciò uno e medesimo deve essere anche il modo di intendere la natura di qualunque cosa, cioè mediante le leggi e le regole universali della natura».

20 - Cf. *Etica* I, p. 18: «Dio è causa immanente, non certo transitiva, di tutte le cose».

21 - Cf. *Etica* I, p. 25, corollario: «Le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in maniera certa e determinata».

22 - I conflitti, l'opposizione, la violenza, fino alla distruzione reciproca, risultano da un modo di conoscenza inadeguato che si traduce in un'affettività triste. Dal punto di vista dell'intera Natura tali conflitti sono irrilevanti, e soltanto la conoscenza e un'affettività gioiosa possono elevare l'uomo a questo punto di vista (*sub specie aeternitatis*).

e funzionali al nostro scopo, ossia quello di avvalorare l'ipotesi secondo la quale una riflessione spinozista sul lavoro contemporaneo è ben lungi dal costituire un anacronismo o una forzatura, ma può anzi apportare elementi inediti, aprire piste invitanti, in un dibattito sul lavoro troppo spesso rigidamente dicotomico, polarizzato com'è attorno all'alternativa capitalismo-socialismo. Da una parte la narrazione neoliberale, che per mascherare il disagio crescente del lavoro salariato escogita stratagemmi miopi quali la retorica dell'azienda come "grande famiglia", nella speranza di indurre il lavoratore – manipolandone l'immaginario e dunque l'affettività – a mettere in atto meccanismi di autoinganno (l'identificazione con la *misson* aziendale, il *Workaholism* come stordimento compensatorio che blocca la coscientizzazione, ecc.) per ottundere la percezione della propria condizione[23]. Dall'altra, una critica sperticata allo stesso lavoro salariato che, pur teoricamente condivisibile, rischia di restare scollata dalla realtà e ridursi, sul piano della prassi fattiva, a una mera *pars destruens*, le cui alternative vengono inevitabilmente relegate nel dominio dell'utopia o dell'ucronia.

Lema Habash, in breve, ritiene possibile, dal contenuto del succinto brano sull'apicoltura, "abbozzare" («*sketch out*») alcuni elementi di una teoria del lavoro («*theory of labor*») in Spinoza, fra i quali emergono e spiccano due nodi concettuali fondamentali: la nozione di "cura" e un'idea di riconoscimento inteso come "conoscenza pratica di un'altra forma di vita" («*practical knowledge about another life form*»). Due nodi concettuali sottesi alle forme verbali impiegate da Spinoza stesso nella descrizione del rapporto utilitaristico fra l'uomo e le api: *mantenere* e *aver cura*. Prima di procedere oltre, segnaliamo di passaggio che l'articolo di Lema Habash contiene altresì un'analisi approfondita e perspicace della nozione di "strumento", che va nella direzione della peculiare riconfigurazione spinozista dell'approccio utilitarista[24], il che lascia supporre che un confronto tra l'utilitarismo di Smith e quello di Spinoza, nell'ambito del pensiero politico, potrebbe produrre esi-

23 - Che si tratti di narrazioni vuote, non supportate da pratiche capaci di agganciarsi positivamente all'affettività del lavoratore cambiando il suo rapporto con il lavoro, è dimostrato dal fenomeno del *Big Quit*, o grandi dimissioni, descritto con dati alla mano dalla sociologa Francesca Coin nell'omonimo saggio. Cf. F. Coin, *Le grandi dimissioni. Il nuovo rifiuto del lavoro e il tempo di riprenderci la vita*, Einaudi, Torino 2023.

24 - Senza entrare nel merito, ricordiamo che l'utilitarismo non si connota in Spinoza in termini necessariamente negativi. Ogni cosa singolare, in quanto *conatus*, agisce in vista del proprio utile: la differenza nel tenore etico delle azioni che un modo finito compie per perseguire il proprio utile risiede nella qualità dei suoi affetti e nel genere di conoscenza a esse sotteso. Il livello più alto di utilitarismo è infatti quello associato alla gioia, agli affetti attivi e alla conoscenza adeguata, e consiste nel perseguire il vero utile umano, che è il sommo bene, e che consiste, per impiegare la formula del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, nella conoscenza dell'unione che l'anima pensante ha con la Natura intera. Si tratta dunque di un utile non esclusivo ma condivisibile, che è anzi tanto più perfetto quanto più è condiviso tra simili.

ti fecondi. Ora, in che misura un esempio addotto da Spinoza a suffragio di una tesi ontologica – esempio che, per giunta, si riferisce al rapporto tra due specie differenti e quindi esclude la *convenientia* in natura che caratterizza segnatamente i rapporti interumani nel solco della comune ragione – può fungere da spunto per tracciare, o abbozzare, una teoria del lavoro umano?

Il punto cruciale, ci sembra, sta proprio nel fatto che l'esempio in questione, mobilitando individui di specie diverse, mette in gioco in maniera estremamente incisiva il problema dei rapporti di potere.

Potere e potenza, innanzitutto, non sono affatto la stessa cosa. La potenza o diritto è l'essenza stessa di una cosa ed è l'espressione della sua stessa realtà o perfezione, ossia del grado specifico a cui esprime la potenza infinita della Sostanza. Essa è in altri termini un dato di fatto, poiché in natura tutto ciò che esiste esprime a diversi gradi l'infinita potenza della Sostanza; pertanto è naturale, necessario e moralmente neutrale che vi siano individui più potenti di altri[25].

Tra un uomo e l'altro il livello di potenza varia a seconda della capacità più o meno elevata di ciascuno di esprimere al meglio il proprio *conatus*[26]; a maggior ragione tra specie diverse il diverso grado di potenza o diritto è ancora più palpabile[27], in quanto l'uomo è il più complesso tra gli individui animati, il che significa che il suo corpo e la sua mente sono capaci di fare e patire più cose contemporaneamente[28], ovvero sono più potenti di menti e corpi meno complessi, come possono essere quelli di altre specie animali o animate. Il potere, d'altro canto, è l'uso particolare che si fa di una maggiore potenza in un contesto di affettività triste, fondata sull'odio, la competizione e la sopraffazione di chi, oppresso, è ridotto all'impotenza. Il potere è in altri termini una declinazione possibile di una maggiore potenza e, se vogliamo, è la sua declinazione deteriore, in quanto istituisce un regime di tristezza che si autoalimenta, circolando dall'oppresso all'oppressore, e finendo in ultima istanza col reprimere entrambe le potenze d'agire, quella più intensa e quella più debole.

---

25 - Cf. *Etica* II, p. 13, scolio.

26 - Il *conatus* è, nel lessico spinoziano, la tendenza che ha ciascuna cosa finita a perseverare nel proprio essere. Questa tendenza, questo sforzo, coincidono per Spinoza con l'essenza stessa della cosa in questione. Cf. *Etica* III, p. 6 e 7.

27 - Cf. per esempio *Etica* IV, 37, scolio I: "gli uomini hanno sugli animali un diritto [ovvero una potenza] di gran lunga maggiore di quello che gli animali hanno sugli uomini".

28 - «La mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più numerosi sono i modi nei quali il suo corpo può essere disposto. Il corpo umano (Post3 e 6) è affetto in moltissimi modi dai corpi esterni ed è disposto anche a produrre affezioni nei corpi esterni in moltissimi modi. Ma la mente umana deve essere atta a percepire tutto ciò che accade nel corpo umano (2P12); pertanto la mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta ecc. C.D.D.» (*Etica* II, P. 14 e dimostrazione).

Il brano sull'apicoltura fornisce al contrario proprio un esempio virtuoso del rapporto tra potenze di diverso grado, un rapporto mediato in questo caso non dall'oppressione, dall'utilitarismo passionale, dalla competizione e dall'egoismo, ma dalla "cura" – senza che il realismo utilitaristico, fondato nell'ontologia generale della potenza, venga meno. Infatti, l'apicoltore "saggio" sa che è nell'esercizio e nel possesso pieno della propria potenza d'agire che le api assolvono al meglio al perseguimento del proprio scopo e, sapendo altresì che questo scopo non è in conflitto, ma è armonicamente integrato al suo, l'apicoltore è indotto a preoccuparsi delle api *in quanto tali*, del loro benessere *in quanto tale*, cioè ad averne cura e mantenerle. Contribuire a perfezionare e a far fiorire il loro scopo, ovvero il loro appetito – che non è altro che la loro essenza o *conatus* – vuol dire *ipso facto* operare per perfezionare il *proprio* scopo, il *proprio* appetito, la *propria* essenza. E il fatto che tra queste essenze vi sia una differenza che si riflette nell'eterogeneità dei fini apre uno spazio che va riempito non col conflitto, la violenza e l'oppressione (o la distorsione del desiderio altrui per farlo adattare al proprio), ma con la conoscenza, una conoscenza che è innanzitutto quella di un *altro da sé*.

È la "conoscenza pratica" di cui parla Habash, associandola alla "cura". Questo modello virtuoso dell'apicoltore saggio, un apicoltore spinozista potremmo dire, è particolarmente adatto a illuminare, anche criticamente, il lavoro contemporaneo, fornendo al contempo una chiave di lettura teorica e una via di svolta pratica.

I rapporti di forza, nel lavoro contemporaneo, sono un dato di fatto difficilmente eliminabile[29]. Pur volendo uscire dal "realismo capitalista" di cui parla Mark Fisher[30] e concepire una maniera alternativa di pensare e vivere il lavoro fuori dalle strutture gerarchiche del capitalismo, resta il fatto che il lavoro è per essenza un'attività produttiva svolta collettivamente. Il lavoro prevede dunque uno scopo (se non la produttività, almeno la realizzazione del prodotto) e un'intersoggettività, una concorrenza tra individui singoli diversi tra loro, espressione quindi di diversi gradi di potenza d'agire. Il punto, quindi, non è tanto negare le differenze tra le potenze in gioco, ma rinunciare ad apprenderle e praticarle secondo le strutture e gli ingranaggi del potere, rendendole tutte capaci di esprimersi al meglio senza ostacolarsi vicendevolmente. Solo in questo modo si instaurerà un equilibrio capace di ottimizzare al contempo lo scopo comune (l'appetito lavorativo sovraindividuale, potremmo dire) e gli scopi individuali (i singoli *conatus* coinvolti). Non deve sorprendere che tale equilibrio ottimale venga raggiunto solo "avendo cura", ossia coltivando e lasciando prosperare ogni potenza individuale, senza tentare di piegare, deviare o

29 - Lo sono, invero, nell'intera natura, in quanto concepita come espressione dinamica e gradualmente distribuita di un'unica potenza infinita.

30 - M. Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternatives?*, Zero Books, Winchester 2009.

costringere con la forza il dispiegarsi del *conatus* che essa esprime. Ciò non può sorprendere, *proprio perché* ci muoviamo dentro un'ottica genuinamente spinozista. La Sostanza, per Spinoza, è infinita e unica. Di conseguenza, tutto ciò che esiste è un modo – una modificazione singolare, un'espressione finita – della Sostanza e della sua potenza; un modo collegato a tutti gli altri da una infinita rete causale. Quest'infinita rete causale che lega tra loro tutte le cose esistenti, esistite e che esisteranno, è la manifestazione in atto dell'infinita potenza d'agire della Sostanza, che non a caso Spinoza continua a chiamare col nome di "Dio", pur non avendo essa più nessuno degli attributi antropomorfi del Dio delle Scritture. Dal punto di vista della Sostanza, allora, tra le cose singole, che sono le sue parti, le sue espressioni finite, non c'è in realtà alcun conflitto. Il conflitto e l'opposizione sorgono quando assolutizziamo il nostro punto di vista parziale e ci ergiamo a "impero nell'impero" della natura[31], e a partire da questo delirio equivochiamo i rapporti fra le cose, e fra noi e le cose. Una conoscenza adeguata di questi rapporti ci pone al contrario dinanzi alla consapevolezza della connessione vitale, ontologica e fondamentale tra le cose, pur nelle differenze di potenza e natura che le separano.

Le potenzialità di quest'approccio sono lampanti. È chiaro che per realizzare una visione del lavoro che raccolga questi "elementi" spinozisti sia necessario mettere in questione – quando non abbandonare, se possibile – il modo di produzione capitalista. Tuttavia tale superamento non avviene più secondo le coordinate marxiste del materialismo dialettico. Sappiamo che il metodo di Marx presentava dei punti deboli ai quali gli studiosi marxisti contemporanei continuano a cercare di porre rimedio. Le questioni di genere e il lavoro femminile[32], ad esempio, o il rapporto a quel "corpo inorganico dell'uomo" che è la natura[33]. Per non parlare delle posizioni ingenuamente entusiaste sulla tecnica e dell'errata previsione sulla "fine naturale" del capitalismo, che invece di implodere si sta espandendo sempre di più, in accordo con la sua essenza più intima che è l'accumulazione vorace e illimitata di capitale.

Per "superare" Marx, allora, basta forse paradossalmente fare un passo indietro e rileggere un autore che pure Marx ha incrociato durante le sue ricerche giovanili e che pure, tra i filosofi del Novecento, è stato così spesso accostato a Marx. Il che non significa "costringere" Spinoza a colmare le lacune o a rettificare i presunti abbagli di Marx, che sarebbe un'operazione ambigua e scivolosa in un'ottica storico-filosofica. Ma vuol dire superare la polarizzazione eccessivamente rigida

---

31 - *Etica*, III, Prefazione.

32 - Si veda ad esempio S. Federici, *Genere e capitale*, DeriveApprodi, Roma 2020.

33 - Cf., F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris 2005; K. Saito, *Il capitale nell'antropocene*, Einaudi, Torino 2020.

delle discussioni attuali su questi temi, senza necessariamente rinnegare gli apporti positivi di ciascun approccio.

Tirando dunque le somme dopo questo rapido tentativo di "fertilizzazione" contemporanea dello spinozismo, concluderemmo con un embrionale consuntivo e qualche considerazione finale.

Spinoza non si è occupato *ex professo* del lavoro, è vero, ma ciò non impedisce a un filosofo contemporaneo spinozista di figurarsi una teoria del lavoro inforcando le lenti molate dal filosofo del XVII secolo. L'intera filosofia spinoziana, infatti, è improntata a una ricerca della felicità profondamente radicata nell'immanenza, in cui l'orizzonte valoriale non si impone dall'alto, ma sgorga direttamente dalle relazioni tra le cose, strutturate dal desiderio, dal dinamismo individuale e collettivo dei *conatus*: «noi non siamo spinti verso qualcosa, non lo vogliamo, non l'appetiamo né desideriamo perché giudichiamo che sia buono; ma giudichiamo buono qualcosa perché siamo spinti verso di esso, lo vogliamo, lo appetiamo e lo desideriamo»[34].

È, quella di Spinoza, una filosofia che teorizza e dimostra l'esistenza di un unico essere, un essere – la Sostanza – che è infinita potenza e che si esprime nell'infinita varietà delle cose finite, umani compresi, le quali ne costituiscono le parti e la cui vera vocazione ontologica è quindi quella di concorrere tra loro, non nel senso antagonistico della competizione ma in quello sinergico e positivamente relazionale della cooperazione; non nel segno del potere e dell'oppressione gerarchica, ma nel segno del concorso orizzontale alla legittima esplicazione della potenza di ciascuno.

Ora, l'efficienza dell'essenza umana, il *conatus*, si esprime anche e soprattutto nella produttività organizzata, cioè nel lavoro. Infatti l'uomo non è semplicemente *conatus*, ossia sforzo di essere e produrre effetti a partire dal proprio essere; ma è anche *conatus* sociale, in quanto per essenza il suo sforzo tende ad associarsi con quello dei propri simili. Questo avviene sia a un livello passionale, mediante il meccanismo naturale dell'imitazione affettiva[35], sia a un livello razionale, grazie alla conoscenza adeguata della *convenientia* in natura tra gli uomini, ossia del fatto che l'utile supremo, per l'uomo, altri non è se non l'altro uomo, meglio ancora se egli vive sotto la guida della ragione[36]. In una parola, per Spinoza, la piena realizzazione del *conatus* umano, ovvero la libertà intesa come vita secondo ragione, coincide teoreticamente con la conoscenza adeguata e la liberazione individuale dalle passioni ma, in pratica e concretamente, si realizza nell'intersoggettività,

---

34 - *Etica*, III, 9, scolio

35 - *Etica*, III, 27: «Se immaginiamo che una cosa a noi simile, per la quale non abbiamo provato nessun affetto, sia presa da un qualche affetto, per ciò stesso siamo presi da un affetto simile».

36 - *Etica*, IV, 35, corollario I: «In natura non si dà nulla di singolo che sia più utile all'uomo dell'uomo che vive sotto la guida della ragione».

mettendo in comune desideri e potenze d'agire di ciascuno, e regolando tale comunità mediante consuetudini o leggi che siano esse stesse espressione dell'umana ragione. La ragione, da parte sua, è conoscenza adeguata di proprietà comuni, non di individui singoli. L'utile che indicano e perseguono le prescrizioni che da essa promanano è pertanto *comune*, ossia al contempo sovraindividuale e condiviso da (o realmente pertinente a) ciascun individuo che di tale ragione partecipa – quindi da ciascun essere umano in quanto tale. Questa potenza della ragione, che generalizza sorvolando sugli interessi passionali di ciascuno e contestualmente accomuna cogliendo ed esprimendo adeguatamente il *proprium* del *conatus* umano, è all'opera innanzitutto nella definizione del corpo politico ideale ma anche, riteniamo, in quella di qualunque forma istituzionalizzata di associazione o concorso interumano. Come mostra l'esempio dell'apicultura, qualunque concorso tra *res singulares* ha effetti tanto più reali e perfetti quanto più le *res singulares* in questione si associno all'insegna della cooperazione e non dell'*oppugnantia*: conoscenza e cura dell'altro permettono al suo *conatus* di affermarsi ed espandersi per ciò che è, senza intralciarlo; ed è solo in questo modo che il *conatus* dell'altro potrà risultare un alleato all'affermazione e all'espansione del nostro, promuovendo insieme un fine che sarà comune senza essere astratto[37]. Ciò vale *a fortiori* nelle relazioni interumane: la *convenientia* in natura tra gli uomini le rende privilegiate, non dal punto di vista della natura intera, ma dalla prospettiva dell'uomo e della promozione della sua propria potenza d'agire: nulla è più utile all'uomo che l'altro uomo.

Torniamo dunque a quella particolare forma di cooperazione interumana istituzionalizzata che è il lavoro.

Se, poniamo, il mio scopo in quanto datore di lavoro è produrre e ottenere profitti, e se, per farlo, mi occorrerà il lavoro di altre persone – dunque un'espressione della loro potenza d'agire – dovrò tener presente un punto fondamentale. Quelli che andrò a reclutare saranno dei *conatus* individuali, dei desideri che esprimono un'essenza singola, uno scopo[38] ben preciso. Il rapporto datore di lavoro-dipendente non può quindi ridursi alla bruta compravendita di forza-lavoro: la forza-lavoro non è che una minima parte del *conatus* del lavoratore. Se il *conatus* intero viene represso e ostacolato, allora anche la qualità della forza-lavoro (ciò che interessa al datore di lavoro) appassirà. Se il *conatus* del lavoratore (meno potente in quanto meno provvisto di mezzi materiali e perciò costretto, come direbbe Marx, a "vende-

37 - Il fatto di essere comuni senza essere astratte è ciò che contraddistingue le nozioni comuni della ragione come conoscenza adeguata, permettendo di discernerle dalle idee generali e astratte fabbricate dall'immaginazione. Si vedano a tal proposito specialmente le proposizioni 37 e 38 di *Etica*, II.

38 - Per Spinoza, scopo e appetito sono sinonimi. Si veda ad esempio la definizione 7 di *Etica*, IV, ma tale identificazione, come quella tra realtà e perfezione, è una costante e un pilastro dell'ontologia spinoziana della potenza.

re" la sua forza-lavoro) viene oppresso e annullato dal *conatus* più potente, tra questi due desideri non potrà mai instaurarsi una vera convergenza, ma solo un mero, bruto rapporto di forza attraversato e funestato da passioni tristi (odio, rancore, dipendenza, soggezione) che andrà a sterilizzare ogni possibile effetto positivo di tale associazione. Abbiamo in questo senso un ribaltamento di prospettiva rispetto all'utilitarismo classico, pur permanendo in un'ottica in qualche modo ancor più radicalmente utilitaristica: non è più perseguendo il mio utile e i miei interessi che, per accidente, provvedo anche all'utile e agli interessi altrui, secondo un'eterogenesi dei fini che si svolge esternamente alla mia natura e fuori dalla presa della mia potenza d'agire; ma è desiderando consapevolmente conoscere e coltivare l'utile e l'interesse altrui che necessariamente perseguo e realizzo il mio, accedendo a una dimensione comune che è immanente, che è sempre stata lì, inscritta nella *convenientia* in natura che lega l'uomo ai propri simili: un'eterogenesi dei fini, questa, suscettibile di essere compresa adeguatamente e per così dire dall'interno. Questa *convenientia* in natura immanente è la realtà e la perfezione di ogni rapporto fra esseri umani e ne delinea la cornice affettiva gioiosa e attiva, nonché l'efficienza sul piano dinamico; potere, oppressione e sfruttamento sono invece la versione mutilata e confusa, immaginaria, di tali rapporti, e spezzano il dinamismo del *conatus* umano, la sua efficienza, precipitandolo nel vortice estenuante delle passioni tristi che si autoalimentano, come mostra l'esempio spinoziano della *reciprocatio odii*. In questa seconda cornice, nessun *conatus* è realmente al sicuro: il più potente non potrà godere che di un sopravvento temporaneo, e non dell'agognata supremazia. Il suo scopo specifico verrà dimidiato dall'insoddisfazione e dalla repressione di quelli di coloro che dovrebbero concorrere a realizzarlo e il risultato sarà una diminuzione generalizzata della potenza d'agire, quella che Spinoza chiama *malinconia*.

Nel contesto del lavoro contemporaneo, d'altronde, sembra che stia prendendo piede una consapevolezza sempre meno confusa di questo principio: il *benessere* del lavoratore è essenzialmente funzionale alla qualità del lavoro, ossia all'*interesse* del datore di lavoro. Principio che, appunto, l'ontologia spinoziana della potenza e dell'interconnessione tra tutte le cose esistenti, da un lato, e nello specifico tra i modi umani, dall'altro, sembra intercettare e declinare in maniera notevolmente pregnante.

ELEONORA ZAINO
Dottore di ricerca presso l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e l'Università degli Studi di Perugia. Assegnista di ricerca presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara nell'ambito del progetto PRIN "*Well-Being, Humanism and Civil Economy*".
eleonora.zaino@live.it

FORUM

Maria Zambrano: un percorso di epistemologia esistenziale. A proposito di *Claritas, il darsi della luce in María Zambrano* di Antonio Bergamo

di Mario Castellana

Questa recensione prende in esame l'ultima fatica di Antonio Bergamo Claritas, il darsi della luce in María Zambrano, lavoro che offre un percorso imperniato sul concetto di claritas, considerato strategico nell'intero pensiero della pensatrice spagnola.

The review examines Antonio Bergamo's latest work Claritas, il darsi della luce in María Zambrano, work offers a structurally grounded exploration of the concept of claritas, considered strategic throughout the Spanisch thinker's entire thought.

Keywords: Claritas, Knowledge, Existential Epistemology, Theory of Emotions, Relational Anthropology, Claritas, Conoscenza, Epistemologia esistenziale, Teoria delle Emozioni, Antropologia relazionale

Anche se può sembrare riduttivo approcciarsi verso delle figure di per sé poliedriche in base ad uno specifico interesse per ciò che hanno potuto avanzare in un determinato campo, può essere nello stesso tempo proficuo per valutarne l'originalità e coglierne l'attualità, specialmente poi se vengono affrontate alla luce dei contenuti veritativi portati in dote dalle singole scienze e da saperi come la filosofia e la teologia; poi «ben compresi», come indicava a fare un secolo fa Pierre Teilhard de Chardin a proposito della teoria dell'evoluzione[1], tali itinerari di pensiero, presi nel loro insieme, si stanno rivelando come degli indispensabili percorsi sempre più lanciati verso una 'nuova alleanza', nel senso già delineato nel secolo scorso dal Premio Nobel per la Chimica Ilya Prigogine, per essere all'altezza del nostro tempo, 'tempo della complessità' per il suo pieno di sfide molte delle quali inedite e nel continuare a 'generare nuove sfide', come ha scritto Mauro Ceruti[2]. Se le scienze per loro natura sono percorsi che dischiudono degli orizzonti di natura cognitiva proiettati verso il futuro, le altre costellazioni concettuali, come la filosofia, l'arte e la teologia, si portano addosso, certamente, il pesante e nello stesso tempo imprescindibile fardello del passato, ma rimettono con forza al centro dell'interesse la questione di natura sia cognitiva che esistenziale *da dove* si proviene, oltre a costituire un legame con ciò che siamo stati; poi, se ben coniugate con il non facile patrimonio scientifico per una serie di salutari decentrazioni messe in campo[3] e a sua volta faticosamente acquisito sul terreno storico, lanciano delle piste per affrontare l'altrettanto cruciale questione *verso dove* si vuole andare, decisiva per mettere in campo dei principi simbiotici tra l'umanità intera e la Terra, base per 'la costruzione di un sistema complesso', come ha scritto Jürgen Moltmann qualche anno fa in uno scritto dal titolo *La svolta ecologica nell'ermeneutica biblica*[4].

Ed è quello che ci viene proposto da Antonio Bergamo, grazie al confronto con María Zambrano, nel suo ultimo lavoro *Claritas, il darsi della Luce in María Zambrano*[5], dopo altri lavori dove si tracciano dei percorsi ermeneutici ispirati al pensiero di Emmanuel Lévinas e all'antropologia trinitaria grazie all'implicita valenza relazionale che la caratterizza; si è arrivati, tramite tale non comune via, a dare un volto alla complessità per il suo intrinseco continuare a generare 'nuove sfide' co-

---

1 - P.T. de Chardin, *La scienza di fronte a Cristo. Credere nel mondo e credere in Dio*, a cura di S. Procacci, Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona 2002, p. 63.

2 - Cf. M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, R. Cortina, Milano 2018.

3 - Sui processi di decentrazione, cf. G. Bocchi, *Le frontiere della vita. Dai fossili al cosmo*, Studium, Roma 2021.

4 - Cf. J. Moltmann, *La svolta ecologica nell'ermeneutica biblica*, in «Rivista della Diocesi di Vicenza», anno CVI, n. 2, aprile-giugno 2015, pp. 228-240.

5 - A. Bergamo, *Claritas il darsi della luce in María Zambrano*, Città Nuova, Roma 2025.

me la «complessità sociale del tempo», ritenuta in *Essere, tempo e Trinità. Paradigmi e percorsi ermeneutici*[6] una volta 'abitata' proprio nel senso di Simone Weil, una «sfida posta al pensiero di abbracciare la totalità». E tutto questo è stato coltivato sulla scia di strategiche indicazioni avanzate da Edgar Morin e Romano Guardini; tali figure si sono impegnate a mettere in campo degli strumenti per ridare al pensiero una nuova forza trainante dopo averne denunciato la 'mancanza', già evidenziata da Paolo VI nella *Populorum Progressio*, con il conseguente pieno di riduzionismi di varia natura che hanno costellato la nostra storia.

L'abbinamento ermeneutico di complessità e di principi trinitari, nel senso avanzato da Klaus Hemmerle e visti nella loro piena dimensione relazionale, ha permesso ad Antonio Bergamo di inserirsi appieno nella rifioritura di studi su María Zambrano, 'voce che veniva da lontano' o 'voce dell'anima', come recentemente è stata considerata come, ad esempio, da Massimo Cacciari; tale figura è stata interrogata in profondità come vero e proprio 'cuore pensante ', nel senso di Etty Hillesum, per essere stata «una testimone delle lacerazioni della modernità e al contempo della decisività del sacro nella genesi del pensiero occidentale». Si è così entrati nelle sue vene più nascoste per farne emergere un autentico «pensiero delle 'viscere'» con l'obiettivo primario di andare al di là delle interpretazioni puramente esistenziali e sentimentali per cogliere «quel *sapere dell'anima*» o ragioni dell'anima ed «accedere a un diverso conoscere» col sottolineare il fatto, da pochi preso in considerazione, che María Zambrano abbia dato spazio alla stessa matematica «diffusamente presente nei suoi testi» e vederla «all'interna unità della *physis*» nel senso pitagorico; in tal senso sono stati interpretati alcuni testi della maturità come *Chiari di bosco* del 1977 con evidenziare il ruolo epistemico assegnato ad ogni forma di conoscenza che è «un'esperienza trasformativa nella misura in cui essa si rapporta al *logos sommerso, logos del pathos*, che lega e compagina il procedere del/nel reale»[7].

E l'intera interpretazione messa in campo da Antonio Bergamo si concentra sulla centrale idea di *claritas,* frutto di una particolare «strategia narrativa» che caratterizza l'intera avventura di pensiero della pensatrice spagnola e basata sulla «tensione aperta tra conoscente e conosciuto» che viene a situarsi «sulla frontiera tra luce ed ombra»; in tale luogo agisce il «sentire originario» del soggetto nel suo incontro/scontro col reale e l'altro col suo fungere «da ponte tra il precategoriale e il protocategoriale, illuminando i primi movimenti della relazione dell'uomo con il mondo» e diventare un percorso e «via d'accesso fondamentale alla comprensione

6 - A. Bergamo, *Essere, tempo e Trinità. Paradigmi e percorsi ermeneutici,* Città Nuova, Roma 2021.

7 - A. Bergamo, *Claritas,* cit., pp. 16-17.

della realtà e dell'esperienza umana»[8]. La conoscenza, come Michel Serres nei suoi molteplici lavori ha evidenziato col ricorrere alla metafora della dea romana Vesta come dea del chiaroscuro tipica del focolare[9], è un continuo gioco tra luce ed ombra, dove però si generano nuovi orizzonti, e tra quello che si trova sotto terra e quello che emerge come ad esempio in una tomba dove si nota solo il nome col concentrarsi su di esso; e molta riflessione epistemologica, a partire da quella greca, ha preso in esame solo quello che emerge col mettere da parte il nascosto, magari più autentico, il contenuto reale, che in termini zambraniani ha bisogno di un *pathos* e delle ragioni del cuore per rivelarsi come autentico *logos.* E la *claritas*, frutto delle ragioni del 'cuore', è ritenuta una metafora al centro dell'intero percorso intrapreso da María Zambrano, è il momento in cui esso 'si abbandona, si concede. Si raccoglie', come è scritto in *Chiari di bosco*, col diventare «sia il bagliore dell'istante, che la latenza della luce» oltre ad inoltrarci nell'eccesso di essere con il virtuale processo che poi dischiude «il *tra* di un incontro» con il mondo e con gli altri.

Così, un testo strategico come *Chiari di bosco* si rivela un percorso intenso sul piano propriamente conoscitivo e viene a delineare «un pensiero 'dalla' *claritas*» dove per Antonio Bergamo «i *chiari* indicano un *metodo*, un *processo* e una *postura*: un metodo epistemologico esistenziale», tesi a cogliere «il reale nella sua viva tensionalità», a gettare le basi di «un modo d'essere e di pensare»[10] a dare visibilità concreta alla luce che emerge dalle pieghe del reale e dalla 'rugosità del reale' a dirla con Simone Weil, un altro 'cuore pensante' del '900 distintosi nel gettare le basi di un pensiero delle radici; nello stesso tempo, i *chiari* permettono di superare la visione strettamente empiristica dei dati conoscitivi in quanto frutto di un processo dove soggetto e oggetto sono intrecciati e sensi ed intelletto sono coinvolti in un necessario processo di mediazione, senza il quale, nel riportare una importante indicazione di Stephen Toulmin, si entra inevitabilmente in 'una curiosa atmosfera di irrealtà che circonda i risultati raggiunti'[11]. I *chiari* sono espressione del sano incontro del soggetto con l'oggetto e quando questo avviene si tramuta in 'progetto', come ha scritto Gaston Bachelard in *Le nouvel esprit scientifique* del 1934 nell'invitare a prendere congedo dalle visioni empiristiche della conoscenza e a pensare in termini di crescente complessità, che poi diventano spesso l'antica-

8 - *Ibid.*, p. 7.

9 - Cf. M. Serres, *Chiarimenti. Conversazione con Bruno Latour,* a cura di M. Castellana, Barbieri, Manduria 2001.

10 - A. Bergamo, *Claritas*, cit., p. 7.

11 - *Ibidem*

mera sul piano umano di posizioni di natura assolutista[12]; e frutto della tensione del soggetto verso l'esterno portano nel loro grembo un dono quasi agapico, nel senso giovanneo del termine e aspetto che permea tale lavoro di Antonio Bergamo, quello di un nuovo progetto che nasce dall'interno e che fa prendere coscienza in primis dei limiti delle stesse conoscenze prodotte con offrire dei «metodi che esplorino i vincoli e i percorsi ammissibili nel reale» sino a creare dei sempre più necessari «spazi di resistenza ai riduzionismi della realtà»[13].

E tale vero e proprio volto della complessità, che emerge da questa singolare forma di epistemologia esistenziale vista presente in *Chiari di bosco* sino a costituire un nuovo capitolo della riflessione filosofica sulla scienza del '900, si arricchisce nel pensiero di María Zambrano di un altro contributo, quello del «darsi della ragione poetica o dell'«aurora della ragione poetica»; si intende con essa l'espressione stessa del 'sapere dell'anima' all'interno della problematica e «grande questione» di «cosa faccia di un essere umano una persona e su cosa possa una persona nel suo sentire», dove vengono a giocare un rilevante ruolo emozioni, passioni e sentimenti e la metafora stessa per la capacità di cogliere cose che la ragione non riesce a fare, ma disponibili ad essere 'captate' con spirito diverso, come è scritto in *Verso un sapere dell'anima*, anche perché «nella metafora pensiero e vita si incontrano» e si arriva a dare il giusto spazio all'altrimenti. E per evitare di essere «confinati nell'esilio dell'irrazionale, Antonio Bergamo è dell'avviso di insistere sul «legame che li unisce alla conoscenza» e si chiede, andando sempre in profondità nel pensiero di María Zambrano, se vi sia «un contenuto e una forma di conoscenza» nell'«*affectio* umana», dove la ragione poetica con la sua forza «vivificante e creativa» agisce da «'tensore' di un 'quadro'» nell'organizzare ed integrare «elementi diversi come intuizioni, emozioni e percezioni estetiche»[14].

Si rivela così interessante, per comprendere meglio sia la dimensione epistemica che la postura antropologica del pensiero di María Zambrano, il confronto messo in campo da Antonio Bergamo con alcuni risultati della psicologia delle emozioni ed in particolar modo con la loro visione costruttivistica e neurocostruttivistica presente nei lavori di Lisa Feldman Barrett, che ha fatto tesoro dei fondamentali lavori in neurobiologia di Gerald Edelman e di Antonio Damasio; l'emozione, frutto delle infinite interconnessioni del cervello, viene costruita grazie alle esperienze e si presenta come una vera e propria 'categoria' col dare spazio a del-

12 - Cf. G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, nouvelle éd. établie par V. Bontems, Puf, Paris 2013, p. 34. Nell'introduzione di quest'opera del 1934, si parla di "complexité essentielle" frutto del continuo rapporto tra oggetto e soggetto.

13 - A. Bergamo, *Claritas*, cit., p. 7.

14 - *Ibid.*, cap. 3, *passim*.

le 'occorrenze' dove si assiste al «farsi della persona nella relazione» grazie all'entrata in gioco della «nozione di affetto» che, collaborando con la razionalità, ci «si proietta in avanti, contribuendo a costruire la realtà nella quale viviamo». Ciò che emerge da questi risultati è, pertanto, la «chiarezza cognitiva ed emotiva», cioè la «capacità di pensare in modo chiaro e coerente, certo», ma anche in «*contesto*, a partire dal costitutivo legame con la natura e con gli altri»[15] che poi porta alla formazione della singolarità di ogni individuo; e dall'approccio di Lisa Feldman Barrett emerge un volto della complessità, intesa come 'metrica' grazie al fatto che nel cervello viene a configurarsi un enorme 'repertorio di esperienze" rendendolo un 'sistema a elevata complessità', come si riporta in *Come sono fatte le emozioni,* col criticare le posizioni essenzialiste in campo psicologico. Per questo Antonio Bergamo lo evidenzia come «una cifra della complessità» basata su «un conoscere cognitivo-affettivo integrale, aspetto che gli ha permesso di «esplorare la proposta di María Zambrano», di analizzarne il fondamentale concetto di *claritas*, nel «fungere da ponte tra cognizione ed emozione», nel «tenere desta l'attenzione alla pluralità dei livelli coinvolti»[16] e nel fare dei processi conoscitivi un insieme di interazioni dinamiche che arricchiscono il patrimonio di ognuno di noi con l'andare così oltre la visione computazionalista della stessa conoscenza, come aveva magistralmente delineato Gerald Edelman in *Sulla materia della mente*[17]. E tale postura antropologica di fondo o domanda antropologica fondamentale, che ogni sano percorso di natura cognitiva e di 'epistemologia esistenziale' porta con sé specialmente se poi è potenziato dalla 'cifra della complessità', è il lascito più consistente visto presente da Antonio Bergamo nell'intero percorso di María Zambrano in quanto porta alla domanda più radicale 'Cosa può un io quando si dona a un tu?' questione che i Maestri del pensiero complesso hanno messo sul tappeto nel chiedersi e nel farci chiedere 'su cosa io possa fare per te?'[18]; nella «sua filosofia della *claritas*» ha preso, infatti, orma e voce in modo integrale l'essere umano «in cui interiorità ed esteriorità sono sovrabbracciate nel *logos che scorre nelle viscere*», dove scorre impetuoso quel 'fuoco della verità', a dirla con Pavel Florenskij, che si manifesta e viene alla 'Luce' e che nessuna impalcatura è in grado di contenere in recinti aprioristicamente costruiti. E nelle pagine di María Zambrano, così come viene evidenziato in *Claritas*, pulsa continuamente la logica cognitivo-esistenziale dove ogni forma di conoscenza, appunto perché attraversata dal 'logos che scorre nelle vene', porta

15 - *Ibid.*, p. 168 e cf. L.F. Barrett, *Come sono fatte le emozioni*, tr. it. di M. Simone e R. Voi, Giunti, Firenze 2023.

16 - *Ibid.*, p. 182.

17 - Cf. G. Edelman, *Sulla materia della mente*, tr. it., Adelphi, Milano 1993.

18 - Cf. H. von Foerster, *Observing Systems,* Intersystem Publications, Seaside (CA) 1982, cap. III.

ad un'intima solidarietà ontologica che va chiarita e coltivata in quanto «è al tempo stesso contemplativa e generativa, radicata nell'intuizione e nell'atto creativo del soggetto nel suo essere accompagnato nella vita radicale e sorgiva». E si deve essere grati ad Antonio Bergamo per essere penetrato profondamente in un'anima e nello stesso tempo per avercela consegnata come un volto incarnato della complessità, di 'abitarla' come «il 'bosco' del reale e di cogliere in esso, nelle sue molteplici esperienze, il darsi della Luce come comunione»[19].

MARIO CASTELLANA
Professore associato di Filosofia della scienza, Univ. del Salento. Direttore Collana Intern. "Pensée des sciences", Pensa Multimedia, Lecce.
mario.castellana@unisalento.it

19 - *Ibid.*, pp. 192-193.

Egemonie in crisi, modelli a venire. Una prospettiva tra storia della filosofia e politologia

di Francesco Patrone

A partire dalla recente pubblicazione di Luisa Borghesi, Dalla "fine della Storia" allo "scontro delle civiltà". Il dibattito americano tra Francis Fukuyama e Samuel P. Huntington, questo contributo intende proporre una riflessione sulla possibilità di pensare alcune categorie concettuali come "fine della Storia" e "scontro di civiltà" in quanto scaturigini di nuovi spazi, di nuove dimensioni del pensiero.

Moving from Luisa Borghesi's latest work, Dalla "fine della Storia" allo "scontro delle civiltà". Il dibattito americano tra Francis Fukuyama e Samuel P. Huntington, this paper aims to think about the notions of "end of History" and "clash of civilizations" as some chances to create new perspectives, new spaces of thought.

Keywords: Borghesi, Fukuyama, Huntington, Contemporary History, Politics

In un'epoca "liquida" come quella contemporanea, soggetto di un continuo divenire, di un cambiamento con cui fatichiamo, in quanto esseri umani, a scendere a patti, la sensazione diffusa è quella di una mancanza di punti di riferimenti solidi, stabili. È proprio in questo scenario che è possibile aprire uno spazio di riflessione che origini dal lavoro di Luisa Borghesi[1]. Possiamo recuperare un momento del passato recente, una finestra storica di grande densità intellettuale, per comprendere meglio i meccanismi profondi che regolano le nostre attuali inquietudini? Di fronte a un interrogativo di questo tipo, possiamo cercare di delineare alcune traiettorie di riflessione che ci portino a nuove aperture, a nuovi scenari di definizione di senso. Il periodo che l'autrice analizza, quello compreso tra la fine degli anni '80 e l'inizio dei '90, non rappresenta soltanto un architrave del pensiero politico americano, ma costituisce uno snodo fondamentale per la definizione dell'identità dell'Occidente. Dopo i decenni di confronto bipolare, susseguitisi alla formazione di un preciso equilibrio conseguente al termine della Seconda Guerra Mondiale, due fenomeni politici, sociali, economici e culturali come la caduta del Muro di Berlino e la dissoluzione dell'Unione Sovietica, sembrarono aprire un'era radicalmente nuova, promettendo una stabilità inedita sotto l'egida del modello liberale. Quel modello che, come era evidente a tutti, aveva vinto. Come ricorda Borghesi, gli Stati Uniti non erano semplicemente una superpotenza vittoriosa: erano divenuti un modello globale, l'archetipo del futuro possibile. Leggiamo, infatti, come:

> Nella cultura politica americana gli anni '90 vedono un intenso dibattito sul nuovo assetto mondiale che si andava configurando dopo la caduta dell'impero sovietico e la fine dello scontro Est-Ovest. La discussione concerneva l'identità dell'Occidente nel nuovo contesto internazionale[2].

In che misura siamo ancora figli di quell'immaginario? E quanto di ciò che oggi percepiamo come "crisi dell'Occidente" poggia su presupposti teorici elaborati proprio in quegli anni? Rispondere a tali domande significa rimettere al centro il dibattito tra Francis Fukuyama[3] e Samuel P. Huntington[4], due studiosi che più di altri hanno interpretato, e in parte determinato, la visione americana dell'ordine mondiale successivo alla fine della Guerra Fredda.

---

1 - Cf. L. Borghesi, *Dalla "fine della Storia" allo "scontro delle civiltà". Il dibattito americano tra Francis Fukuyama e Samuel P. Huntington*, Studium, Roma 2025.

2 - *Ibid.*, p. 7.

3 - Cf. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York 1992, tr. it. *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, BUR, Milano 2003.

4 - Cf. S.P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996, tr. it. *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2001.

Nella prospettiva di Fukuyama, la storia come luogo dello scontro ideologico si sarebbe conclusa con la vittoria definitiva del modello liberal-democratico, considerato l'approdo ultimo dei sistemi politici umani. La sua tesi, che all'inizio apparve a molti come ardita, se non addirittura utopica, esercitò una forza magnetica sugli ambienti politico-culturali statunitensi. Essa dava forma a una narrazione rassicurante: il mondo andava verso un processo di omogeneizzazione, in cui il mercato globale, la diffusione dei diritti e l'espansione delle istituzioni democratiche avrebbero condotto a una progressiva pacificazione. Borghesi rilegge questa stagione con grande lucidità, analizzandola non semplicemente come un momento di ottimismo ingiustificato, ma come una costruzione culturale radicata nella specificità americana, che poggia sulla solida consapevolezza che la storia sia un percorso ascendente e che gli Stati Uniti incarnino la sua fase più avanzata. L'autrice, infatti, mostra quanto le radici filosofiche di questa visione, che affondano nella tradizione hegeliana reinterpretata in chiave liberale, abbiano generato un forte *bias* intellettuale: la difficoltà a riconoscere la possibilità stessa di modelli alternativi.

Tuttavia, già negli anni Novanta, alcune crepe iniziavano a farsi evidenti. Le guerre balcaniche, le tensioni in Medio Oriente, la persistenza di autoritarismi solidi, il ruolo crescente della Cina post-riforme: elementi che, letti retrospettivamente, segnalavano che il mondo non stava affatto marciando verso una convergenza pacifica. Borghesi mostra come la tesi di Fukuyama, pur potente e affascinante, soffra di una fragilità strutturale: la sottovalutazione dei fattori culturali e identitari, ben più resilienti delle ideologie politiche.

È proprio in questa fragilità che si inserisce la lettura di Samuel P. Huntington. A differenza di Fukuyama, Huntington considera la fine del bipolarismo non come una pacificazione, ma come un ritorno delle identità profonde, siano esse religiose, etniche o culturali, destinate a produrre nuovi conflitti. La sua celebre teoria dello "scontro delle civiltà", spesso banalizzata in chiave giornalistica, viene valorizzata da Borghesi in tutta la sua complessità. Huntington non parla semplicemente di conflitti inevitabili: egli propone una visione antropologica della politica internazionale, in cui i valori, le tradizioni e i sistemi simbolici delle grandi civiltà rappresentano ciò che realmente plasma i rapporti di forza. L'autrice evidenzia come questa prospettiva, pur respinta da molti intellettuali liberali, abbia finito – dopo l'11 settembre, le primavere arabe, l'ascesa del radicalismo religioso e le tensioni con la Cina – per apparire profetica. Ma il merito di Borghesi non sta nell'attribuire ragione a uno dei due contendenti. Anzi: la sua analisi ricostruisce il modo in cui quelle due visioni, apparentemente opposte, siano in realtà complementari nel leggere la difficoltà dell'Occidente a riconoscere i limiti del proprio modello. Per Fukuyama, il problema consisteva nell'incompiutezza della globalizzazione liberale; per Huntington, nella natura stessa delle differenze culturali. Due diagnosi diverse di un me-

desimo disagio. Borghesi propone una struttura di lettura diacronica, individuando nel 2014 un anno-simbolo. L'annessione della Crimea da parte della Russia, l'inasprirsi delle tensioni mediorientali, il consolidarsi del jihadismo globale e l'emersione di una Cina sempre più assertiva sono presentati non come eventi isolati, ma come segnali della progressiva erosione della fiducia occidentale nel proprio ruolo egemonico. In questo senso, il volume si colloca a metà strada tra il saggio storico e la riflessione teorico-politica: traccia continuità tra il dibattito filosofico degli anni Novanta e le insicurezze del presente, mostrando come il paradigma della crisi non sia un'eccezione, bensì una condizione strutturale dell'ordine mondiale post-bipolare. Se gli anni Novanta avevano illuso l'Occidente circa la propria centralità, il decennio successivo ha progressivamente mostrato l'emergere di nuovi poli, nuovi attori, nuovi conflitti. La crisi migratoria, il terrorismo, la fragilità delle istituzioni democratiche, l'ascesa dei populismi e le trasformazioni economiche legate alla globalizzazione sono letti dall'autrice come sintomi di un sistema internazionale che non ha saputo ridefinire se stesso dopo la fine del bipolarismo.

La forza del lavoro di Borghesi non risiede soltanto nella ricostruzione storica, pur impeccabile, né nella semplice analisi comparata di due autori già molto discussi. Il vero pregio del saggio è la capacità di far dialogare discipline diverse senza mai perdere di vista il quadro d'insieme. Oggi, in un tempo dominato da crisi multiple, ripensare alle origini del pensiero politico post-Guerra Fredda significa interrogarsi sulle nostre stesse certezze. Ci accorgiamo che molte delle narrazioni che continuano a definire il nostro presente sono nate in un contesto che non esiste più. L'idea di progresso lineare, l'aspettativa di un mondo sempre più integrato, la fiducia nella democrazia liberale come orizzonte universale: tutti elementi che appaiono oggi indeboliti. Borghesi invita a riconoscere questa fragilità non come una sconfitta, ma come un'opportunità. Comprendere i limiti dei modelli del passato significa aprire lo spazio per pensarne di nuovi. E in questo, l'autrice offre una guida preziosa: mostra che ogni "fine" (fine della storia, fine delle certezze, fine delle egemonie) è in realtà un invito a immaginare.

Il dialogo tra Fukuyama e Huntington non è soltanto un capitolo del pensiero americano: è una lente attraverso cui osservare l'intera condizione occidentale. Da una parte, l'idea che la democrazia liberale rappresenti l'orizzonte finale; dall'altra, la consapevolezza che le identità profonde non scompaiono, ma ritornano con forza. L'autrice suggerisce che nessuna delle due prospettive è sufficiente a spiegare l'attuale complessità del mondo. Né un trionfalismo ingenuo né un pessimismo determinista possono guidarci nella navigazione del presente. In tempi in cui le nostre società sembrano oscillare tra ansia di protezione e desiderio di apertura, il lavoro di Borghesi costituisce un invito a ripensare criticamente le categorie con cui leggiamo il mondo. Non si tratta di scegliere tra la "fine della storia" e lo "scon-

tro delle civiltà", ma di comprendere cosa quelle teorie ci hanno dato, cosa non hanno saputo prevedere, e quali domande ci pongono oggi. Soprattutto una: che tipo di Occidente vogliamo essere, quando le egemonie scricchiolano e i modelli si fanno incerti? La risposta non può venire da una teoria unica, ma da una pluralità di voci.

FRANCESCO PATRONE
Ricercatore in Storia della Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia
francesco.patrone@sophiauniversity.org

INDICI SOPHIA 2025

INDICE GENERALE

EDITORIALE

MARTINO M.	Che cos'è "pensare", oggi? Una riflessione interdisciplinare su intelligenza artificiale e condizione umana	pp.	9-11
	Tra filosofia e teologia: percorsi di ricerca nel pensiero contemporaneo	»	183-185

SAGGI

BERGAMO A.	Vulnerabilità creativa e intelligenza artificiale	»	97-109
CALDARA P.	Against the Value-Free Ideal in Science: Reviving the Ontological Choices Argument	»	227-241
CALEMI F.F.	Agli albori dell'AI. Riflessioni sul test di Turing 27-39	»	27-39
CECCON J.	Entre jouissance et amour: la logique de l'hétéros chez Lacan	»	243-256
FANO V.	L'intelligenza artificiale generativa e il gioco dell'imitazione	»	15-27
LUSETTI M.	«Supposto il prossimo»: la compagnia degli amici e la beatitudine. Dalla supposizione alla attualità di un'ipotetica: nota di ontologia trinitaria su un articolo di Tommaso d'Aquino	»	257-273

MATARESE V.	L'innovazione tecnologica dell'IA nell'età della tecnica	pp.	43-56
MILBANK J.	The Prompt of Disaster: Evil as the Perversion of The Trinity	»	187-214
RAFFAELLI M.	In-ek-con-sistence. Erwin Schadel and the Bamberg School of Triadic Ontology	»	275-288
RONDINARA S.	L'innovazione tecnologica dell'IA nell'età della tecnica	»	57-70
ROSSÉ G.	Il cammino della mariologia	»	215-226
SANCHIONI M.	Il Ruolo della Transdisciplinarità nell'Era dell'Intelligenza Artificiale (Generativa)	»	71-96
ZAINO E.	E. Spinoza e il lavoro contemporaneo. Note a partire da una proposta recente	»	289-301

LABORATORIO

ASI A.	AI and Women: Between Automation and Meaningful Work	»	135-148
DUCOSQUEL S.	Artificial and Human Intelligence: Algorithmic Bias and the Myth of Neutrality	»	125-133
GAUDIANO V.	Intelligenze Artificiali e la disuguaglianza di genere. Criticità e prospettive	»	111-123

RICERCHE

PATRONE F.	Uno sguardo musulmano sulla tecnologia: la prospettiva di Mohammed Aziz Lahbabi	»	149-160

FORUM

CASTELLANA M.	Maria Zambrano: un percorso di epistemologia esistenziale. A proposito di *Claritas, il darsi della luce in María Zambrano* di Antonio Bergamo	pp.	303-309
COSSEDDU A.	Sulla luce della Rivelazione. A proposito di L'eclair di una Rivelazione di Carmelo Meazza	»	161-165
PATRONE F.	Egemonie in crisi, modelli a venire. Una prospettiva tra storia della filosofia e politologia	»	311-315
	Aprire nuovi orizzonti di vita con Bergson. A partire da Avec Bergson, di Frédéric Worms	»	167-173

INDICE DEGLI AUTORI

A

ASI A. — AI and Women: Between Automation and Meaningful Work — pp. 135-148

B

BERGAMO A. — Vulnerabilità creativa e intelligenza artificiale — » 97-109

C

CALDARA P. — Against the Value-Free Ideal in Science: Reviving the Ontological Choices Argument — » 227-241

CALEMI F.F. — Agli albori dell'AI. Riflessioni sul test di Turing — » 27-39

CASTELLANA M. — Maria Zambrano: un percorso di epistemologia esistenziale. A proposito di *Claritas, il darsi della luce in María Zambrano* di Antonio Bergamo — » 303-309

CECCON J. — Entre jouissance et amour: la logique de l'hétéros chez Lacan — » 243-256

COSSEDDU A. — Sulla luce della Rivelazione. A proposito di L'eclair di una Rivelazione di Carmelo Meazza — » 161-165

D

DUCOSQUEL S. — Artificial and Human Intelligence: Algorithmic Bias and the Myth of Neutrality — » 125-133

F

FANO V. — L'intelligenza artificiale generativa e il gioco dell'imitazione — » 15-27

G

GAUDIANO V. — Intelligenze Artificiali e la disuguaglianza di genere. Criticità e prospettive — » 111-123

L

LUSETTI M. «Supposto il prossimo»: la compagnia degli amici e la beatitudine. Dalla supposizione alla attualità di un'ipotetica: nota di ontologia trinitaria su un articolo di Tommaso d'Aquino pp. 257-273

M

MATARESE V. L'innovazione tecnologica dell'IA nell'età della tecnica » 43-56

MILBANK J. The Prompt of Disaster: Evil as the Perversion of The Trinity » 187-214

P

PATRONE F. Uno sguardo musulmano sulla tecnologia: la prospettiva di Mohammed Aziz Lahbabi » 149-160

Aprire nuovi orizzonti di vita con Bergson. A partire da Avec Bergson, di Frédéric Worms » 167-173

Egemonie in crisi, modelli a venire. Una prospettiva tra storia della filosofia e politologia » 311-315

R

RAFFAELLI M. In-ek-con-sistence. Erwin Schadel and the Bamberg School of Triadic Ontology » 275-288

RONDINARA S. L'innovazione tecnologica dell'IA nell'età della tecnica » 57-70

ROSSÉ G. Il cammino della mariologia » 215-226

S

SANCHIONI M. Il Ruolo della Transdisciplinarità nell'Era dell'Intelligenza Artificiale (Generativa) » 71-96

Z

ZAINO E. Spinoza e il lavoro contemporaneo. Note a partire da una proposta recente » 289-301



Sapienza di Dio che scende dal Cielo
e scienze dell'uomo che salgono dalla Terra
diventano "uno" al centro:
la mente di Gesù (1Cor 2,16)
a tutti partecipata nel dono dello Spirito Santo


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute