

PERCORSO TEMATICO 1

Il problema dell'essere

La sfida del «venerando e terribile» Parmenide

Il senso dell'essere

Il paradosso di una domanda

Che cos'è l'«essere»? Questa domanda, che a prima vista potrebbe apparire banale, è invece straordinariamente profonda e complessa.

Proviamo a rispondere. Non è qualcosa che appartenga alla nostra esperienza sensibile: noi vediamo un fiore, ascoltiamo un brano musicale, annusiamo un profumo, ma nessuna di queste esperienze può riguardare l'essere. Eppure ci dobbiamo confrontare di continuo con un termine che è di uso comune. Quando ci chiediamo «che cos'è l'atomo?», facciamo ricorso al termine «essere». Non usiamo sempre lo stesso termine quando affermiamo che un tramonto è incantevole, che un libro è straordinariamente stimolante? Quando, poi, vogliamo definire l'essere («che cos'è l'essere?»), non facciamo ricorso allo stesso essere da definire? Qual è dunque il suo significato? Formuliamo due proposizioni:

- Dio è infinito (P_1)
- Dio è (P_2)

Il verbo essere non ha nelle due proposizioni lo stesso significato: in (P_1) siamo in presenza di una copula, di una funzione cioè **predicativa** del verbo essere; in (P_2), invece, il verbo essere ha il significato di **esistere**.

Torniamo ora al quesito iniziale: che cos'è l'essere? Non siamo di fronte a un verbo, ma a un **sostantivo**. Ora, che cosa significa la versione sostantivata del termine **essere**?

Secondo Parmenide, il filosofo che introduce il concetto di «essere» in senso metafisico, esso è tutto ciò che è pensato: non si può, infatti, pensare il nulla perché **«pensare il nulla» equivale a «non pensare»**.

Le obiezioni a Parmenide

Quando pensiamo, pensiamo l'essere o qualcosa di determinato?

Ma – si potrebbe obiettare – noi non pensiamo sempre qualcosa di concreto e particolare (un libro, una ragazza ecc.)? Che cos'è, dunque, questo astratto «essere» che non è né questo libro né questa ragazza? Non siamo in presenza di una parola del tutto vuota? Secondo Parmenide, non è così: l'essere (sostantivo) è ciò che accomuna tutte le cose, nel senso che queste hanno in comune il fatto che «sono». Si tratta, quindi, di un qualcosa che non si identifica con nessuna delle cose particolari e che, dunque, è assolutamente indeterminato: ciò che indica è solo che ogni cosa è, **esiste**. È questo il significato dell'affermazione secondo cui l'oggetto del nostro pensare è solo l'essere: come potremmo pensare qualcosa che non esiste? Ciò che pensiamo, di conseguenza, è solo l'essere.

È vero che pensiamo solo qualcosa che esiste?

A questo punto si potrebbe avanzare una nuova obiezione: ma noi non pensiamo anche qualcosa che non esiste? Non possiamo, ad esempio, pensare cavalli alati (ippogrifi)? Senza dubbio, ma proprio perché gli ippogrifi sono pensati, in quanto pensati esistono: come potrebbero gli ippogrifi essere pensati se fossero nulla? Sono solo entità mentali? Certamente, ma in quanto entità mentali (pensati) essi esistono.

L'essere è
diverso dal
non essere

Conseguenze della teoria parmenidea

L'essere è ciò che accomuna non solo le cose concrete, ma anche quelle astratte o immaginarie come gli ippogrifi. Proprio per questo non è percepibile con i sensi, ma solo mediante la ragione. Alla ragione, infatti, il concetto di essere si presenta in opposizione al **non essere**: l'essere è, e **non può non essere** (non è né può mai essere il suo opposto). Si tratta di un principio logico che sarà chiamato «principio di non contraddizione»: l'essere cioè non può allo stesso tempo **essere** e **non essere**. L'essere è e, proprio per questo, non può essere il suo opposto. Questa formulazione verrà codificata nel «principio di identità», secondo cui ogni cosa è identica a se stessa. Possiamo tradurre le due proposizioni in questo modo:

$$\begin{aligned} \text{essere} &= \text{essere} \\ \text{essere} &\neq \text{non essere} \end{aligned}$$

Siamo di fronte a qualcosa di ovvio? Secondo Parmenide, no: egli, infatti, giunge a dedurre da queste due formule la negazione stessa del mondo sensibile. Il ragionamento è consequenziale: dato che l'essere è e non può non essere, allora non può nascere, né morire, né divenire: se, infatti, l'essere nascesse, mutasse o morisse, **il non essere, a un certo momento, sarebbe essere e l'essere sarebbe non essere**. «Nascere», «morire», «mutare», «appartenere al tempo» sono, dunque, soltanto illusioni, nomi vuoti.

L'essere è anche uno, secondo Parmenide? Gli studiosi non sono concordi. Senza dubbio l'unicità dell'essere è esplicita in Melisso, esponente della stessa scuola: l'essere, proprio perché non ha nulla al di fuori di sé, è **infinito**, cioè non è limitato da altro, e, proprio perché è infinito, è **uno**.

Zenone

E la molteplicità delle cose? Solo illusione. Contro gli illusi che credono nella molteplicità e nel movimento, **Zenone**, altro esponente della stessa scuola eleatica, sferra i suoi paradossi: se si ammettessero il movimento e il molteplice, infatti, si cadrebbe in vere e proprie contraddizioni. Perché un soggetto si sposti da una posizione A a una posizione B, dovrebbe percorrere infiniti punti in un tempo finito, considerato che ogni spazio è divisibile all'infinito. Se si ammettesse, poi, l'esistenza del molteplice, esso sarebbe o infinitamente grande o di grandezza zero: sarebbe, infatti, infinitamente grande un qualsiasi corpo se ognuna delle sue infinite particelle di cui è composto avesse una determinata grandezza, mentre avrebbe una grandezza zero se tali particelle non avessero alcuna grandezza.

Con la scuola eleatica si consuma quindi un lacerante divorzio: il *lógos* da un lato e l'esperienza sensibile dall'altro, la «ragione» e i «sensi».

La sfida di Gorgia a Parmenide

L'essere?
Non è

Sull'essere o sulla natura di Gorgia di Lentini rappresenta una sfida all'«essere» parmenideo. Come abbiamo visto, per Parmenide non solo pensare è pensare l'essere, ma anche il dire è dire l'essere: **dire qualcosa che non è, è non dire**. Gorgia nega invece che l'essere possa essere detto perché «dire» significa usare il linguaggio e il linguaggio, essendo convenzionale, non ha nulla in comune con l'essere. L'essere, inoltre, non può neppure essere «pensato»: dato che noi possiamo pensare anche qualcosa che non esiste, allora non vi è corrispondenza tra la sfera del pensare e la sfera dell'essere. Conclusione: se non vi è corrispondenza tra pensare ed essere in una direzione, perché possiamo pensare qualcosa che non esiste, allora non vi è neppure corrispondenza nell'altra, perché quand'anche l'essere esistesse, non sarebbe pensato. L'essere, allora, non soltanto non può essere comunicato, ma neppure pensato o conosciuto. Gorgia approda così a un esito radicale, **negando la possibilità logica e ontologica della comunicazione filosofica**, poiché il linguaggio non possiede la capacità di rivelare l'essenza della realtà. Gorgia, così, nega l'esistenza dell'essere

non perché esso realmente non esista, ma perché l'essere non è umanamente e filosoficamente trasmissibile.

Prendiamo in considerazione l'ipotesi secondo cui l'essere è eterno. Se fosse eterno, allora, non avrebbe alcun inizio, né alcuna fine e, di conseguenza, sarebbe infinito e

**se fosse infinito, allora
non potrebbe essere in alcun luogo.**

La conseguenza è che non potrebbe esistere: come farebbe a esistere un essere che non fosse in nessun luogo? Alla stessa conclusione si giungerebbe se si procedesse dall'ipotesi opposta, dall'ipotesi cioè che l'essere è generato: se fosse generato, infatti, sarebbe generato o dal nulla, il che è impossibile, o dall'essere; ma, in questo secondo caso, si dovrebbe ammettere un'esistenza dell'essere precedente all'essere stesso che, quindi, non sarebbe generato. È da escludere, naturalmente, che l'essere possa essere ingenerato e generato insieme. L'essere, dunque, non esiste.

Le obiezioni a Gorgia

È vero che
«non essere
in alcun
luogo»
significa
«non
esistere»?

Gorgia dimostra un'abilità dialettica di indubbia efficacia. Siamo in presenza semplicemente di una straordinaria abilità retorica, o anche di argomentazioni rigorose? È corretto affermare che se l'essere fosse eterno, sarebbe infinito? Il nesso esiste se si conferisce al termine «infinito» un significato «temporale»: dato che l'essere non ha né inizio né fine, allora è infinito, cioè duraturo nel tempo. Gorgia, senza dubbio, attribuisce al termine questo significato, ma subito dopo passa con disinvoltura al significato «spaziale», affermando che l'infinito non sarebbe in nessun luogo. Il significato spaziale è deducibile da quello temporale o siamo di fronte a un abile gioco di parole? Inoltre, è corretto affermare che, poiché l'infinito non è in alcun luogo, allora non esiste? Se per «infinito» intendiamo – secondo la logica di Melisso – ciò che non ha nulla al di fuori di sé, senza dubbio al di fuori dell'infinito non vi è alcun luogo. Ma da questa ipotesi sarebbe corretto dedurre che l'essere non esiste? Proviamo ad applicare lo stesso ragionamento all'universo: posto che l'universo non abbia nulla al di fuori di sé, questo significa che l'universo non esiste?

L'essere in un luogo è la condizione essenziale dell'esistere? Supponiamo che esista un Dio immateriale. Dove sarebbe questo Dio? Essendo spirituale, non potrebbe essere in alcun luogo fisico. Questo ci autorizza, allora, a escludere già in partenza l'ipotesi? Analogo discorso potremmo effettuare a proposito delle idee: dal fatto che l'idea di triangolo – non essendo materiale – non occupa un luogo fisico, si deve dedurre che tale idea non esiste?

Ancora un'obiezione. È vero che ci capita di pensare qualcosa che non esiste al di fuori del pensiero, ma questo ci autorizza ad affermare che, se esistesse qualcosa, non sarebbe conoscibile? Il fatto, cioè, che in alcuni casi, come nell'esempio prima proposto dell'ippogrifo, non vi è corrispondenza tra pensare ed essere, è la prova che tale corrispondenza non vi è in alcun caso?

Qual è l'intento reale di Gorgia? Solo quello di ostentare la propria capacità dialettica? Il filosofo di Lentini è considerato uno scettico: egli, cioè, vuole dimostrare l'assurdità della speculazione metafisica, e, di conseguenza, la sua inapplicabilità all'indagine ontologica. Possiamo infatti conoscere soltanto ciò che cade sotto i nostri sensi, cioè i singoli esistenti, non l'essere in senso metafisico. Gorgia, quindi, nega l'esistenza di un piano della realtà distinto da quello fenomenico, nega che la ragione possa cogliere la «vera» realtà, andando oltre l'esperienza.

Oltre Parmenide alla ricerca di una conciliazione tra «ragione» e «sensi»

Salvare i fenomeni

I filosofi pluralisti

Sono i **filosofi pluralisti** coloro che vanno oltre la scuola eleatica con l'obiettivo di ricomporre il divorzio tra la «ragione» e i «sensi». Al fine di salvare i fenomeni e con essi tutto il variegato e mutevole mondo dell'esperienza sensibile, da un lato affermano una pluralità di principi (radici, semi, atomi), dall'altro attribuiscono a questi stessi principi le caratteristiche dell'eternità e dell'immutabilità che caratterizzano l'essere di Parmenide.

Come si spiega, allora, il fatto che le cose nascono, mutano e muoiono? Non sono gli elementi primi (radici, semi, atomi) a essere soggetti al divenire, ma gli aggregati di tali elementi. Democrito giunge a conciliare la molteplicità con l'unità dell'essere: gli atomi sono, sì, molteplici, ma ognuno di essi, per il fatto di essere indivisibile, è privo di parti e, dunque, è uno. L'esigenza posta da Parmenide era quella di individuare una dimensione razionale, superando i problemi sollevati dal divenire e dalla molteplicità. La soluzione dei pluralisti consiste nel cogliere una dimensione razionale immutabile e unitaria all'interno stesso dell'esistente, compatibile con i dati dell'esperienza: il divenire e la molteplicità che percepiamo con i sensi esistono veramente, ma sono la manifestazione di qualcosa (elementi, atomi) che non muta.

Il «parricidio di Parmenide»

«Non essere» non significa necessariamente «nulla»

Il superamento definitivo della posizione parmenidea risale a Platone, che compie quello che viene chiamato il «parricidio di Parmenide». Per salvare i fenomeni, i pluralisti sono costretti ad affermare il molteplice, tuttavia senza negare il principio parmenideo secondo cui l'essere non può non essere. Anche Platone sostiene questa molteplicità: una molteplicità che non riguarda soltanto la sfera del mondo sensibile, ma anche di quello intelligibile, il cosiddetto mondo delle «idee». Ma come giustifica tale molteplicità? Secondo Parmenide, ammettere l'esistenza della molteplicità dell'essere vuol dire affermare che **A non è B** e, di conseguenza, che **l'Essere (A) non è**, violando così il principio logico secondo cui l'essere è e non può non essere. Ogni volta che affermiamo che una cosa «non è» un'altra, predichiamo il non essere dell'essere.

Platone giunge alla confutazione delle tesi di Parmenide dopo aver elaborato la teoria dei generi: tra i generi sommi è compreso quello di diverso. Secondo questa prospettiva, dire che A «non è» B significa semplicemente predicare la diversità di A rispetto a B, cioè dire che «A è diverso da B», eliminando quindi la negazione dell'essere (**A non è B**) che produceva i problemi sottolineati da Parmenide. Potremmo esprimere questa conclusione anche in termini più semplici: Platone distingue, a differenza di Parmenide, tra l'uso verbale e quello copulativo del verbo essere. Dire «la casa è» significa affermare l'esistenza della casa e quindi «la casa non è» risulta contraddittorio perché predichiamo il non essere dell'essere. Ma dire «la casa non è l'albero» vuol dire negare l'identità della casa rispetto all'albero, o affermarne la diversità, non negare l'esistenza della casa.

Parmenide, in altre parole – secondo Platone – non fa una distinzione essenziale: non distingue il non essere nel senso di **nulla** dal non essere nel senso di **diverso**.

Dall'«essere puro, indifferenziato» di Parmenide all'«ente»

Platone, in questo modo, giunge a un nuovo concetto di «essere», che non è più ridotto all'essere parmenideo inteso come essere «puro», ma è esteso fino a riguardare qualsiasi cosa del mondo sensibile e qualsiasi contenuto del mondo intelligibile (idea). L'essere «indeterminato» di Parmenide, dunque, diventa determinato, ente, cioè **qualsiasi cosa determinata che è**. È quindi l'**ente** ciò che accomuna tutte le cose, vale a dire ciò che i primi

filosofi hanno cercato. Non tutti gli enti, tuttavia, presentano le stesse caratteristiche: gli enti che si colgono con gli occhi del pensiero, le «idee», sono eterni e immutabili, mentre le «cose» del mondo sensibile nascono, muoiono e sono mutevoli.

L'essere: la sottile e complessa analisi di Aristotele

La pluralità di significati

Essere
sostanza
e essere
accidente

Con la teoria delle idee, Platone risolve i problemi del divenire e della molteplicità: gli enti divengono e sono molteplici, gli esseri (le idee) sono invece immutabili e unitari; non un solo «essere» come per Parmenide, ma un solo essere per ogni classe di esistenti. Però, nonostante il «parricidio» del filosofo «venerando e terribile», Platone ne ripropone il problema di fondo, l'inconciliabilità di ragione ed esperienza, degli esseri e degli enti. Questa difficoltà è legata, secondo Aristotele, alla trascendenza delle idee, dalla quale deriva una radicale svalutazione dell'esistenza empirica, considerata come un mondo delle ombre e delle apparenze contrapposto a quello delle essenze ideali. Aristotele cambia radicalmente questa prospettiva, considerando la realtà razionale, cioè l'«intelligibile» di Platone, come immanente in ciò che possiamo conoscere con i sensi, nel «visibile». L'ente è costituito dalla **sostanza** e dagli **accidenti**. La sostanza è **ciò che permane al di sotto del mutamento**, mentre **l'accidente muta; la sostanza, inoltre, esiste in sé**, mentre **l'accidente esiste solo in rapporto alla sostanza**, come determinazione casuale o fortuita di essa, come qualcosa che accade e quindi le appartiene, ma che potrebbe anche non appartenere. Ad esempio, Andrea da piccolo (*Ap*) diventa alto (*Aa*): l'accidente (*p, a*) muta, ma la sostanza (*A*) permane. Sara è bella: Sara (sostanza) esiste in sé, ma il bello (accidente) esiste solo come attributo di Sara e, quindi, non esiste in sé.

Gli accidenti, poi, si presentano con modalità differenti: altro è dire che Sara è bella e altro che è in piedi o che è figlia di Giovanni. Da qui il concetto di **analogia**: l'essere (o meglio l'ente – che è la sintesi tra «un qualcosa» e il verbo essere, «qualcosa che è») si predica – afferma Aristotele – in modi diversi. Altro è quell'ente che consiste in «Sara» e altro quell'ente che consiste nell'«essere in piedi»: Sara è un «ente in sé», un ente che non ha bisogno di altro per esistere (sostanza), mentre «l'essere in piedi» non può esistere se non come predicato di una sostanza. Analogamente, ciò che possiamo percepire con i sensi (gli accidenti) non esaurisce la conoscenza della cosa, ma non è contraddittorio rispetto alla sostanza, e anzi costituisce il momento iniziale della conoscenza stessa.

Essere
in potenza
e essere
in atto

Non è vero, secondo Aristotele, che il divenire comporta un passaggio dal non essere all'essere e viceversa. Se ci riferiamo, infatti, agli enti che mutano, come risulta dall'esperienza sensibile, non troviamo per nulla tale passaggio, ma un passaggio da una certa modalità di essere a un'altra. Che cosa significa, ad esempio, affermare che Giorgio diventa grasso? Giorgio è un ente (sostanza) e grasso è un suo accidente. Giorgio, in altre parole, cambia accidente: prima è magro (= non grasso) e poi diventa grasso. E come può essere definito Giorgio prima che diventi grasso? È un ente (sostanza) che è **in potenza** grasso. La conseguenza è chiara: non siamo in presenza di un passaggio dal non essere all'essere, ma da una modalità di essere che è **essere in potenza** a un'altra modalità di essere che è **essere in atto**. Giorgio, cioè, passa dalla «possibilità» di essere grasso alla «realizzazione» di questa possibilità. Ora, la potenzialità non è il nulla assoluto, ma una forma di essere.

Analogo discorso vale per il nascere e per il morire: il bambino non nasce dal nulla, ma dall'embrione che è in potenza bambino; lo stesso embrione, poi, a sua volta, non nasce dal

nulla ma è attuazione di una potenzialità. Aristotele, di conseguenza, non salva soltanto la molteplicità dell'essere, ma anche il suo divenire.

Essere
materia ed
essere forma

Aristotele può a ben ragione effettuare questa operazione perché ormai l'«essere», in precedenza considerato puro, indifferenziato, è diventato «ente». E gli enti non sono composti soltanto di sostanza e accidenti, essere in potenza ed essere in atto, ma anche di **materia e forma**. «Materia» è l'equivalente di **potenzialità**, di essere in potenza: un pezzo di marmo è materia, cioè potenzialità di assumere una «forma», cioè di diventare statua. Il mutare, quindi, può essere visto anche come passaggio da una «materia», che è priva di forma e perciò è in potenza di assumere una forma, a una forma attuata. Anche in questa ottica non siamo in presenza di un passaggio dal non essere all'essere, ma da un «ente» che, in un primo momento, ha solamente la potenzialità di assumere una forma, perché è materia, e poi, in un secondo momento, effettivamente assume una forma.

Gli sviluppi degli epicurei, degli stoici, di Plotino e di Tommaso

Un nuovo materialismo

Esistono
solo enti
corporei?

Secondo Platone e Aristotele non esistono solo enti materiali, ma anche enti immateriali: per Platone le idee, per Aristotele le forme, che costituiscono l'essenza delle cose e, a differenza delle idee, sono immanenti. Secondo l'epicureismo e lo stoicismo, invece, solamente gli enti corporei esistono perché soltanto essi hanno il potere di agire e di subire. Seguendo una via tracciata da Platone nel *Sofista* – secondo cui esiste solamente ciò che agisce e subisce – gli stoici e gli epicurei sostengono che soltanto il corpo esiste perché solo esso è in grado di agire e di subire. Gli stoici sono, tuttavia, costretti ad ammettere delle eccezioni, quali il vuoto, il luogo, il tempo e il significato: non agiscono né subiscono, eppure esistono. Gli epicurei, invece, ammettono soltanto il vuoto.

Come classificare Dio?

Dio: «oltre
l'essere»?

L'essere è molteplice, poiché esistono molteplici enti e gli enti si manifestano con differenti modalità di essere. Al di fuori degli enti, naturalmente, non vi è nulla. Plotino giunge, tuttavia, a sostenere che vi è una realtà – che chiama «Uno in sé» (Dio) – che è **al di là dell'essere**. Plotino, ovviamente, non vuole affermare che Dio si identifica col nulla, ma che è al di là delle distinzioni, **al di là dell'essere inteso come la sfera delle distinzioni**, delle differenze.

Una distinzione che avrà molto fortuna

Essere come
essenza ed
essere come
esistenza

È Tommaso, un esponente di spicco della filosofia medievale cristiana, che introduce un'ulteriore distinzione riguardo al concetto di essere: un conto – sostiene – è l'essenza e un conto l'esistenza. Perché tale distinzione? Perché è possibile pensare qualcosa senza sapere nulla della sua esistenza al di là della mente. L'**esistenza**, in altre parole, è **qualcosa che accade all'essenza** (accidente). Ora, dato che l'esistenza è essere in atto, l'essenza non può che essere considerata un essere in potenza. Possiamo tradurre ciò con la seguente proporzione:

essenza : esistenza = potenza : atto

L'essenza è in potenza di ricevere l'esistenza. Siamo in presenza di una distinzione che avrà notevole successo negli sviluppi successivi del pensiero filosofico medievale. Essa infatti risolve un problema importante, che rendeva difficile quell'assimilazione del pensiero ari-

stotelico al cristianesimo verso cui era orientata la Scolastica. L'uomo, secondo Aristotele, è sinolo di anima e corpo. L'anima rappresenta la forma, il corpo corrisponde alla materia. La forma è comune a tutti gli enti di una stessa specie (sul piano conoscitivo, ad essa corrisponde il concetto) ed è dunque identica per tutti gli individui, che si distinguono per la materia. Tutti gli uomini hanno la stessa forma, che è l'essenza, ovvero ciò che fa di essi degli uomini, mentre differiscono l'uno dall'altro per la materia. Per Aristotele l'anima non è separabile dal corpo e dunque, nonostante la forma comune, ognuno è diverso dagli altri. La filosofia cristiana, al contrario, afferma l'immortalità dell'anima, che dunque può esistere separatamente dal corpo. Ma allora, che cosa distingue un'anima dall'altra dopo la separazione dal corpo?

Secondo Tommaso l'anima stessa (la forma) è individuale e quindi quella di Socrate, ad esempio, è diversa da quella di Temistocle. Il passaggio dalla potenza all'atto non è più dato dal rapporto tra materia e forma, ma consiste nel passaggio, a opera di Dio, dalla possibilità di esistere all'esistenza.

TESTI A CONFRONTO

T 1

Aristotele: I differenti significati di «essere»

L'essere è e non può, nel modo più categorico, essere «non-essere»: è questo ciò che sostiene solennemente il «venerando e terribile» Parmenide. Ma è proprio vero che all'essere non si possa mai attribuire il non essere? È proprio vero che siamo in presenza di un'opposizione totale? È Platone che, come è noto, consuma il «parricidio»: non è per nulla proibito affermare di un ente che non è. Affermare «non è», infatti, non significa necessariamente «è nulla», ma può significare semplicemente «è diverso».

Questo vale anche per «essere»: lo si può usare, infatti, con significati molto differenti. Un conto, ad esempio, è dire che un ente è un uomo, e un conto che questo uomo «è seduto», «è in piedi», «è figlio di...», «è bello», «è alto»... È Aristotele che enumera i vari significati di essere, che classifica cioè le diverse modalità con cui l'essere si manifesta («categorie»). Ed è sempre Aristotele che distingue nettamente l'essere in quanto «sostanza», «essenza», dall'essere in quanto «accidente»: la sostanza, infatti, esiste in sé, mentre nessuno degli accidenti ha una sua autonoma esistenza. La differenza è talmente radicale che – scrive Aristotele – si potrebbe sollevare il dubbio se l'accidente sia «un essere ovvero un non-essere».

► Un conto è «essere uomo» e un conto «essere in piedi»

L'essere ha molteplici significati [...] L'essere significa, infatti, da un lato, assenza e alcunché di determinato, dall'altro, qualità o quantità o ciascuna delle altre categorie.

Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'essere è l'essenza, la quale indica la sostanza. (Infatti quando chiediamo la qualità di una data cosa, diciamo che è buona o cattiva, ma non che di tre cubiti o che è uomo; invece, quando chiediamo quale ne sia l'essenza, non diciamo che è bianca o calda o di tre cubiti, ma che è un uomo o che è un dio). Tutte le altre cose sono detti esseri, in quanto alcune sono quantità dell'essere nel primo significato, altre qualità di esso, altre affezioni di esso, altre, infine, qualche altra determinazione di questo tipo.

5

10

Perciò si potrebbe anche sollevare il dubbio se il camminare, l'essere sano e l'essere seduto siano, ciascuno, un essere ovvero un non-essere, e similmente si potrebbe sollevare il dubbio per qualunque altro caso di questo tipo: infatti, nessuno di essi esiste per sé, né può essere separato dalla sostanza; piuttosto – semmai – esseri sono ciò che cammina, ciò che sta seduto e ciò che è sano. E, questi, a maggior ragione, sono esseri, perché il loro soggetto è qualcosa di determinato (e questo è appunto la sostanza e l'individuo), il quale è sempre contenuto nelle predicazioni del tipo suddetto: infatti il buono o il seduto non si dicono senza di esso. Dunque, è evidente che è in virtù della categoria della sostanza che anche ciascuno di quei predicati è essere. Pertanto l'essere primo, ossia non un particolare essere, ma l'essere per eccellenza, è la sostanza.

(Aristotele, *Metafisica*, Libro Z, 1, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2003, pp. 287-89)

T 2

Plotino: Dio è Uno, al di là dell'Essere

Che cosa possiamo affermare di Dio? Siamo in presenza dell'Essere (eterno, immutabile, al di fuori del tempo ecc.) di Parmenide? Siamo di fronte all'Intelligenza di Anassagora e del Demiurgo platonico? Oppure, ancora, abbiamo a che fare con un Dio «Pensiero di Pensiero», come sostiene Aristotele? Secondo Plotino, proprio perché Dio è l'Uno, cioè l'Assolutamente Semplice, non può essere né Essere, né Intelligenza, né Pensiero.

- ▶ L'Essere è molteplice
- ▶ L'Intelligenza è molteplice
- ▶ Il Pensiero è molteplice
- ▶ L'Uno è al di là dell'Essere, dell'Intelligenza, del Pensiero

Ma anche l'Essere, nella sua totalità, in quanto include tutte le realtà che sono, è molteplice, ancor più di quello particolare, e quindi è diverso dall'Uno, e se possiede l'Uno, lo possiede solo in forma di partecipazione e condivisione. [...]

Ma pure se <l'Uno> fosse Intelligenza, anche in tale caso, necessariamente, sarebbe molteplice; e tanto più se include le forme. L'Idea, invero, non è uno, ma piuttosto un numero sia nella propria individualità sia nel suo complesso, di modo che è una come è uno il cosmo. In generale, dunque, l'Uno è il Primo, mentre l'Intelligenza, le forme e l'Essere non sono primi. [...]

In quanto questa medesima Intelligenza è a un tempo pensante e pensato, sarà duplice e non semplice, e con ciò si esclude che possa essere l'Uno. [...]

<In conclusione>: l'Uno non potrà essere tutte le realtà, perché in tal modo non sarebbe più uno; l'Uno non potrà essere Intelligenza, perché anche così sarebbe il tutto, in quanto l'Intelligenza è tutte le realtà; l'Uno non coinciderà neanche con l'Essere, perché anche l'Essere è tutte le cose.

(Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 2, a cura di R. Radice, Milano, Mondadori, 2002, pp. 1941-43)

■ Lo sviluppo argomentativo

Proviamo a ricostruire i passaggi del brano:

Tesi principale. Di Dio, proprio perché Uno, non si può dire né che è Essere, né che è Intelligenza, né che è Pensiero.

Argomentazioni a sostegno della tesi principale:

- 1) l'Essere, proprio perché è l'Intero, comprende *tutte le realtà che sono* e, di conseguenza, è molteplice;
- 2) l'intelligenza, proprio perché ha come oggetto le idee, è qualcosa di complesso, cioè di molteplice;
- 3) il pensiero, proprio perché implica la distinzione tra pensante e pensato, è molteplice.

Conclusione. Dio, proprio perché è Uno, è al di là dell'Essere, dell'Intelligenza, del Pensiero.

In questo modo Plotino prende le distanze da Parmenide, da Anassagora, da Platone e dallo stesso Aristotele. Dio, infatti, non può neppure pensare se stesso perché, in tale ipotesi, dovrebbe sdoppiarsi in attività del pensare e oggetto pensato e, di conseguenza, non sarebbe l'Assolutamente Semplice, l'Assolutamente Uno.

T 3 Tommaso d'Aquino: In Dio essere ed essenza coincidono

«Essere» può avere un valore copulativo (ad esempio «è cortese») ed un valore esistenziale (il mondo «è»). Ora, è possibile applicare il valore esistenziale di essere a Dio? Naturalmente, sì: «Dio è» nel senso che «Dio esiste». Secondo Tommaso d'Aquino, tuttavia, tale predicato non ha lo stesso significato che attribuiamo alle creature. Anche l'uomo – è vero – è, ma in lui «essere» ed «essenza» sono tanto distinti che l'«essere» (l'«esistere») viene ricevuto con la nascita e viene perduto con la morte. In Dio, invece, l'«essere» coincide proprio con la sua «essenza»: la natura (essenza) di Dio consiste nel suo «esistere» (essere).

► Distinguere essenza e essere sarebbe come distinguere potenza e atto

► In Dio l'essenza coincide con l'essere

Essere sta a indicare un atto: infatti una cosa non si dice che è per il fatto che è in potenza, ma perché è in atto. Ora, tutto ciò cui compete un atto quale cosa distinta, sta a codesto atto come sua potenza: infatti atto e potenza sono termini correlativi. Se quindi l'essenza divina fosse distinta dal proprio essere, ne seguirebbe che in Dio essenza e essere sarebbero nel rapporto di potenza e atto. 5

Ma [...] in Dio va esclusa ogni potenzialità, essendo egli puro atto. Dunque l'essenza di Dio non è altro che il proprio essere. [...]

Ogni cosa esiste per il fatto che ha l'essere, o esistenza. Perciò nessuna cosa la cui essenza sia distinta dal proprio essere esiste per la propria essenza, bensì per partecipazione, cioè ricevendo l'essere. Ma ciò che è per partecipazione non può essere il primo ente: poiché chi comunica l'essere ad altre realtà è anteriore ad esse. Dio è invece il primo ente, prima del quale non esiste niente. Quindi in Dio l'essenza si identifica con l'essere. 10

(Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, I, 22, a cura di T. Centi, Torino, Utet, 1975, p. 113)

LAVORO SUL TESTO

- Secondo Aristotele (T1) è netta la distinzione tra «il camminare» e il «soggetto» che cammina: quale?
- «L'Uno – così conclude il brano di Plotino (T2) – non potrà essere tutte le realtà» e «non coinciderà neanche con l'Essere»: perché?
- Perché, secondo Tommaso d'Aquino (T3), se in Dio essere ed essenza non coincidessero, Dio non sarebbe Atto puro?

FARE FILOSOFIA

Aborto = omicidio?

Leggi il brano e rifletti sulla natura dell'uomo e dell'embrione seguendo le domande-guida.

T 4

Sgreccia: L'embrione è persona

La filosofia classica ha elaborato termini e concetti a cui facciamo ricorso ancor oggi, come ad esempio i termini astratti di sostanza e accidente, di potenza e atto.

Il testo qui proposto è tratto dal Manuale di bioetica del più illustre bioeticista italiano di area cattolica, mons. Elio Sgreccia. Il tema in questione è l'aborto.

Oggetto della speculazione sull'aborto è la natura dell'embrione. Che cos'è l'embrione? Un uomo in potenza o già in atto? Non siamo di fronte a una distinzione puramente accademica: le conseguenze pratiche, infatti, nelle due ipotesi, sono molto differenti e conducono a due posizioni antitetichie:

- 1) *se l'embrione fosse considerato una mera possibilità di diventare uomo, allora l'interruzione della gravidanza non sarebbe illecita;*
- 2) *se l'embrione fosse già una persona in atto, l'aborto sarebbe un omicidio.*

Ma, si potrebbe obiettare, l'omicidio non è l'uccisione di una «persona»? Secondo mons. Sgreccia, infatti, si deve considerare «persona» l'embrione.

«Persona» è un concetto elaborato dalla filosofia cristiana medievale; con questo termine si intende una sostanza individua di natura razionale. L'embrione può essere assunto sotto questa categoria? Secondo l'autore, sì: esso, infatti, ha tutto il patrimonio genetico che caratterizza la sua natura razionale.

L'aborto volontario è delitto contro la vita personale, o meglio, contro la persona; è omicidio nella realtà dei fatti, anche quando non venga soggettivamente e psicologicamente sentito come tale oppure il diritto non riconoscesse questa esteriore qualificazione. Le ragioni, già esposte, sono due: una di carattere biologico e l'altra di carattere filosofico.

1) *Dal punto di vista biologico*, considerando il fatto dello sviluppo programmato, continuo, intrinsecamente autonomo, ne deriva che dal punto di vista corporeo non c'è differenza sostanziale, ma soltanto di sviluppo, tra il primo momento del concepimento e il momento della nascita.

2) *Dal punto di vista filosofico* o dei valori si deve concludere che dal momento del concepimento è presente ontologicamente tutto il valore della persona umana individuale per due ragioni:

a) *il legame fra corpo e anima* è un legame sostanziale e non accidentale: il corpo è

trascrizione, epifania¹, strumento della persona e non semplicemente vestito o accessorio. La persona è persona corporea, Io incarnato e non soltanto entità che *ha* un corpo;

b) *la personalità* nell'uomo coincide con l'*atto* esistenziale che realizza la natura umana fatta di anima e di corpo, di psiche e di fisico; l'*atto* esistenziale agisce nel momento stesso in cui si *attua* appunto il nuovo essere. Che la manifestazione della realtà ontologica ed esistenziale avvenga gradualmente e continui per tutta la vita, non autorizza a pensare che il «poi» non sia radicato e causato nel «già»: tra il «già compiuto» e il «non ancora» sviluppato c'è l'arco della gestazione e della vita, ma non c'è salto qualitativo, o meglio, ontologico; è il medesimo atto esistenziale che alimenta lo sviluppo, è l'«Io» che è realmente presente e operante, anche quando non avesse ancora l'autocoscienza o il riconoscimento sociale.

1. **epifania:** dal greco, significa «manifestazione».

L'unità di sviluppo e l'unità ontologica dell'essere umano in formazione inducono alla stessa conclusione: siamo di fronte ad una vita umana individuale in stato di sviluppo.

Quindi l'embrione umano, pur trovandosi in una particolare fase della sua esistenza in cui la forma umana, così come siamo comunemente portati a pensarla, non è ancora espressa, non è una pura potenzialità bensì sostanza vivente ed individualizzata [...] È allora equivoca e fuorviante l'espressione secondo cui l'embrione è un uomo in potenza; l'embrione è in potenza un bambino, o un adulto, o un vecchio, ma non è in potenza un individuo umano: questo lo è già in atto.

L'unità sostanziale insita nella cellula uovo fecondata rivela nel suo sviluppo una continuità sostanziale, proprio perché il principio dello sviluppo e del mutamento è interno alla sostanza stessa. [...]

Se questo è vero si deve concludere sotto il profilo logico e razionale che ontologicamente c'è identità in tutto il percorso dello sviluppo di quella unica individualità che una volta nata viene da tutti riconosciuta in possesso della qualità e dignità di persona umana.

(E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, vol. 1, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 462-64)

- Che cosa ne pensi? Condividi la tesi che viene sostenuta (aborto = omicidio)? L'autore si muove su due piani: biologico e filosofico. Che cosa attestano i dati biologici? Che l'embrione ha già tutto il patrimonio genetico dell'adulto e che non vi è alcuna discontinuità nello sviluppo dell'embrione stesso. I concetti filosofici cui fa ricorso mons. Sgreccia sono quelli aristotelici di «sostanza», «accidente», «potenza» e «atto». Ti sembrano appropriati?
- La «sostanza» embrione è la stessa sostanza del bambino e dell'adulto oppure no?
- Le qualità che noi riteniamo specifiche dell'uomo, come l'autocoscienza e l'intelligenza astratta, sono da considerare «accidenti» che si possono anche non avere o avere in gradi diversi?

L'aborto: è condivisibile l'argomento della potenzialità?

Rifletti sul concetto di «potenzialità» e sul problema della probabilità di sopravvivenza di un embrione seguendo le tracce suggerite.

T 5

Singer: Sul carattere potenziale dell'embrione

Tra i più accesi critici dell'argomento della potenzialità vi è il bioeticista Peter Singer. Riportiamo qui alcuni passi di una delle sue opere più discusse: Ripensare la vita. Si tratta di uno dei testi più «laici» scritti negli ultimi anni su problematiche bioetiche, un libro teso a mettere in discussione le categorie culturali con cui una millenaria tradizione ha letto la vita, sia umana che animale.

Chi veda una ragione sufficiente per preservare la vita di un embrione nel fatto che esso ha la potenzialità di diventare un essere umano si espone a due obiezioni serie. Il fatto che l'embrione abbia certe potenzialità non significa che sia realmente possibile danneggiarlo nel senso in cui si può danneggiare un essere che ha bisogni e desideri e che può soffrire. La mancata realizzazione delle potenzialità di un embrione significa che di fatto un particolare essere umano non verrà al mondo. Ma decidere se

procreare oppure no vuol dire in ogni caso decidere se un essere umano verrà al mondo oppure no, anche se, nel momento in cui si prende la decisione, resta indeterminata la natura precisa di quell'essere.

Poiché il mondo è già abbastanza popolato di esseri umani, decidere di non procreare non significa commettere un errore morale.

[...] C'è una seconda ragione per cui le potenzialità dell'embrione stesso non costituiscono un buon motivo per trattarlo

come un'inviolabile vita umana. Noi riteniamo che non ci sia nulla di moralmente riprovevole nel fatto che i tecnici di laboratorio eliminino spermatozoi e uova soprannumerari, mentre pensiamo che non debbano sbarazzarsi di embrioni già fertilizzati. Eppure uovo e spermatozoo, se avranno la stessa fortuna, necessaria allo sviluppo dell'embrione, potrebbero dar vita anch'essi a un bambino; l'unione di uovo e spermatozoo per formare l'embrione costituisce il passaggio più facile del processo di fecondazione in vitro. Se è vero che distruggere un embrione significa danneggiarlo, in quanto lo si priva delle sue potenzialità, perché mai non si potrebbe dire lo stesso di spermatozoo e uovo, visto che il potenziale per una vita umana è presente in entrambi i casi?

Alcuni anni fa John T. Noonan, teologo cattolico americano, scrisse un articolo, frequentemente citato dagli antiabortisti, intitolato *An Almost Absolute Value in History (Un valore quasi assoluto nella storia)*, in cui tentava di contrastare l'argomento della potenzialità di uovo e spermatozoo quando sono ancora separati. Noonan argomentava

che la differenza tra uccidere un solo spermatozoo e distruggere un feto è che mentre lo spermatozoo ha una probabilità su 200 milioni di diventare un essere razionale senziente, il feto è già sensibile al dolore e ha una probabilità pari all'80 per cento di diventare un bambino fuori dall'utero materno. [...] Sfortunatamente per l'argomento di Noonan, recenti scoperte, che consentono una diagnosi di gravidanza precoce, hanno dimostrato che nei suoi calcoli delle probabilità egli era decisamente fuori strada. Quando Noonan affermava che il feto ha una probabilità di sopravvivenza pari all'80 per cento, diceva una cosa che non vale per l'embrione ai primi stadi di sviluppo nemmeno quando la fecondazione è frutto di un rapporto sessuale. Prima che l'embrione si impianti nell'utero, la probabilità che sopravviva fino alla nascita non supera il 30 per cento. Ma anche immediatamente dopo che vi si sia impiantato, resta al di sotto del 60 per cento. Raggiunge l'80 per cento solo dopo che siano passate sei settimane dal concepimento.

(P. Singer, *Ripensare la vita*, Milano, il Saggiatore, 2000, pp. 108-10)

- Che cosa pensi riguardo alle obiezioni mosse contro l'argomento della potenzialità? Ti convince, in particolare, la tesi secondo cui tale argomento dovrebbe essere esteso anche alla fase che precede l'ovulo fecondato, vale a dire ai gameti separati?
- Ti sembra, poi, determinante – al fine di risolvere il nostro problema, di sapere cioè se l'aborto sia da considerarsi un omicidio – conoscere le probabilità di sopravvivenza di un embrione nei suoi stadi di sviluppo?

L'aborto: un approccio problematico

Le due impostazioni (Sgreccia-Singer) sopra riportate suggeriscono l'idea della complessità del problema dell'aborto. Che cos'è un embrione? Senza dubbio:

- è un «essere vivente»: lo è una pianta, un cane; a maggior ragione lo è un embrione umano.
- è «vita umana»: lo è qualsiasi cellula della nostra pelle, a maggior ragione un embrione umano.

Ma lo si può anche considerare un «individuo umano»? Se per individuo umano si intende un essere umano indivisibile, un essere umano in cui le parti sono subordinate al tutto, allora l'embrione lo è dopo il 14° giorno, da quando cioè le cellule hanno esaurito il loro carattere totipotente (si sono cioè diversificate nella loro funzionalità).

Ma, perché avvenga un omicidio, basta che la vittima sia un «individuo umano» nel senso specificato sopra? Uccidere un uomo non significa uccidere una persona? Ora, che cos'è una «persona»? Se facciamo nostra la definizione dei filosofi cristiani del Medioevo, secondo cui «persona» è una sostanza individua di natura razionale, possiamo definire l'embrione di 14 giorni già una persona? Che sia un individuo è un dato di fatto, ma è anche un dato di fatto che sia di natura razionale? Che cosa si intende per «natura razionale»?

- Possedere già **in atto** le capacità superiori dell'uomo, vale a dire l'autocoscienza, l'intelligenza astratta, la libertà ecc.?
- Avere tali capacità soltanto **in potenza**?

Se optiamo per la prima ipotesi, dovremmo escludere dal concetto di persona tutta una serie di individui che noi consideriamo «persone»: handicappati psichici gravi, individui in coma, i neonati ecc. Se optiamo, invece, per la seconda, dobbiamo porci un quesito: che cosa conferisce all'embrione tale potenzialità?

- Avere un patrimonio genetico umano?
- Avere il supporto biologico delle qualità specifiche dell'uomo, cioè la corteccia cerebrale?

In quest'ultimo caso l'embrione sarebbe persona non prima della 24^a settimana, quando cioè si forma la corteccia cerebrale.

Proviamo, ora, a ricorrere ai concetti aristotelici di sostanza e accidente. La sostanza è ciò che è in sé, mentre gli accidenti non sono che determinazioni o qualità della sostanza: possono cioè accadere e non accadere senza intaccare la sostanza stessa. Proprio perché accadono, gli accidenti variano, mentre la sostanza rimane costante. Ora, che cosa sono la «sostanza» e gli «accidenti» nel nostro caso? La «sostanza» è l'individuo umano che si forma dopo il 14° giorno? Se sì, il possesso della corteccia cerebrale

- è un semplice accidente che potrebbe esserci o non esserci?
- è qualcosa che caratterizza la natura razionale di tale individuo in quanto suo supporto biologico?

Applichiamo lo stesso ragionamento al bambino anencefalico: siamo in presenza di una **sostanza individua di natura razionale**, anche se non ha il supporto biologico di tale razionalità? Un quesito senza dubbio inquietante. Come è inquietante un analogo quesito relativo alla morte: se si può parlare di **persona** quando si forma il supporto biologico (la corteccia cerebrale) delle qualità tipiche dell'uomo, allora un individuo umano è ancora una persona quando si trova in uno stato vegetativo permanente, quando, in altre parole, si trova ad avere la corteccia cerebrale distrutta e, quindi, strutturalmente incapace di supportare tali qualità superiori? Il non avere più coscienza, anzi il non avere neppure la possibilità di recuperarla, è un semplice accidente che non intacca la natura razionale dell'uomo? Quando si può affermare che una persona muore?

- Nel momento della **morte corticale** (della corteccia cerebrale)?
- Nel momento della **morte cerebrale**?

Nel primo caso la decisione di interrompere l'alimentazione a un individuo in stato vegetativo permanente sarebbe moralmente lecita, anche se in contrasto con la legge? Si tratta, come vedi, di una questione delicatissima.

Qui abbiamo voluto offrirti una delle *possibili* introduzioni alla bioetica. Tocca a te, se ti interessa, intraprendere un tuo percorso personale. Puoi consultare, oltre ai già citati *Manuale di bioetica* di E. Sgreccia e *Ripensare la vita* di P. Singer:

- P. Cattorini, M. Reichlin, *Bioetica della generazione*, Torino, Sei, 1996;
 R. Dworkin; *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994;
 T. H. Engelardt, *Manuale di bioetica*, Milano, il Saggiatore, 1999, un altro classico di carattere generale di impostazione radicalmente diversa da quella espressa da Elio Sgreccia;
 N. Ford, *Quando comincio io?*, Milano, Baldini & Castoldi, 1997;
 M. Mori, *La moralità dell'aborto*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002;
 L. Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Torino, Giappichelli, 1996.

Anche in Internet puoi trovare della documentazione interessantissima. Puoi consultare, ad esempio, il sito web del Comitato Nazionale per la bioetica dove troverai dei pareri che rappresentano una mediazione di posizioni bioetiche differenti. Se vuoi un'idea di alcune posizioni, puoi cliccare www.swif.uni-ba.it/lei/scuola/bioetica.htm.

Se ti interessa un film sulla specifica problematica dell'aborto, puoi vedere *Family Life* del regista Ken Loach.