

LINGUAGGIO E CREATURALITÀ

*Nella religione cristiana si sa che cosa è Dio.
Certo, il suo contenuto è anche per il nostro sentimento;
ma poiché esso è sentimento spirituale,
così esiste per lo meno anche per la rappresentazione,
e non solo per quella sensibile, ma anche per quella pensante
per l'organo proprio in cui Dio è per l'uomo.
La religione cristiana è quella che ha manifestato agli uomini
la natura e l'essenza di Dio. Così noi sappiamo, come cristiani,
che cosa è Dio; ora, Dio non è più una realtà sconosciuta:
se continuiamo ad affermarlo, non siamo più cristiani.
La religione cristiana esige l'umiltà, di cui già parliamo,
e cioè quella che consiste nell'attingere la conoscenza di Dio
non da sé, ma dalla sapienza e conoscenza divina.
I cristiani sono perciò iniziati ai misteri di Dio,
e in tal modo ci è data anche la chiave per intendere
la storia del mondo ¹.*

Non mi sembra che i problemi più vivi del pensiero filosofico si possano considerare analizzati, se non si riflette anche sul valore del linguaggio, sui suoi limiti e sul valore della storia.

Se da una parte, infatti, le correnti moderne con l'esistenzialismo tendono a negare il valore della ragione, dall'altra ancor vive sono quelle tendenze che identificano la realtà assoluta con la storia che diviene come immanenza dinamica del mondo – sia in senso materialista che idealista. E anche la filosofia del linguaggio

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I (*Allgemeine Einleitung*), F. Meiner, Lipsia 1917, pp. 22-23.

gio, se in un certo senso è venuta in luce più recentemente, è il primo problema da esaminare per comprendere poi il vero significato della filosofia della storia e del pensiero come storia.

IL VALORE DEL LINGUAGGIO

È un problema molto importante, lo riconosciamo, poiché noi sempre, parlando comunemente, diciamo: io sono un uomo, la rosa è un fiore. Che cosa noi intendiamo esattamente per *uomo*, e per *fiore*? Quando, cioè, affermiamo una parola «universale» di un individuo?

Gli universali perciò, in un certo senso, sono così mescolati al nostro linguaggio normale che esigono una riflessione profonda onde riuscire ad impostare il problema della comunicazione delle idee con il linguaggio, e della storia come fonte di conoscenza che man mano si elabora e si arricchisce.

Diventa importantissimo, poi, se vorrò applicare il linguaggio umano al problema di Dio.

Si impone perciò uno studio del valore oggettivo del linguaggio: bontà, buono, perfetto, santo: che contenuto hanno queste parole che noi sempre adoperiamo nella teologia e nella filosofia, rispetto alle realtà che vogliono esprimere?

Sappiamo quale fu la posizione di Platone. Egli è decisamente realista. L'idea universale è la realtà immutabile ed eterna, che dà un certo significato unitario agli individui e alle cose singole.

Il problema fu affrontato anche da Aristotele e, nella sua linea, ripreso poi dalle scuole medievali. Ma nel medioevo il problema, in un certo senso, divenne assai più acceso.

Roscellino fu nominalista. Egli, come poi Guglielmo d'Ockham, sosteneva che l'individuale è la sola realtà esistente; l'universale è un nome e niente ci dice di più della realtà che noi avevamo percepito come individua.

Guglielmo di Champeaux fu realista, nel senso però che l'universale era nell'individuo, negando quindi ogni realtà separa-

ta al mondo dell'esistenza e sfociando in una forma di panteismo.

Abelardo fu il primo a dare l'avvio alla soluzione aristotelico-tomista. L'universale è un *concetto*, un nome significativo corrispondente a qualche cosa che non è fuori degli individui ma che tuttavia è comune a tutti gli individui della stessa specie. Non è però una semplice finzione nominale, perché esso ci dice, nel concetto, qualcosa di essenziale negli individui stessi.

In Tommaso D'Aquino, l'universale è un concetto della mente astratto dai particolari ma nelle cose concretizzato dalla materia individualizzante. Su questo argomento, nell'opuscolo famoso *De ente et essentia*, san Tommaso svolge un'acuta meditazione che voglio qui riportare:

Il genere significa indeterminatamente tutto ciò che è nella specie; non significa, in effetti, la sola materia. Ugualmente la differenza significa il tutto e non la sola forma; e ugualmente la definizione significa anch'essa il tutto, e così la specie, ma diversamente. Perché il genere significa il tutto determinando ciò che in esso è materiale, senza determinare la sua forma propria; per cui il genere è tratto dalla materia, pur non essendo materia, come lo mostra il fatto che si chiama una cosa *un corpo* in ragione della perfezione che essa ha d'esser tale che si possa distinguere in essa tre dimensioni, perfezione che è d'ordine materiale in rapporto a ogni perfezione ulteriore. La differenza, al contrario, è una determinazione presa espressamente dalla forma ancorché non la si potrebbe pensare senza una materia indeterminata, come mostra la parola *animato*, la quale significa *ciò che ha un'anima*: in effetti, non si determina di che cosa si tratta, se è un corpo o un'altra cosa... Quanto alla definizione, o alla specie, essa include l'uno e l'altra, una materia determinata che designa il nome del genere, e una forma determinata che designa il nome della differenza.

Si vede così la ragione per la quale il genere, la specie e la differenza sono proporzionali alla materia, alla forma e al composto nella natura pur non essendo loro identi-

ci, perché, né il genere è equivalente alla materia ma è tratto da questa per designare il tutto; né la differenza è equivalente alla forma ma è presa da questa per designare il tutto. Così si dice che l'uomo è un animale razionale e non ch'egli è composto di animale e di razionale, come invece lo si definisce composto d'anima e di corpo. Infatti, dicendo che l'uomo è composto d'anima e di corpo, si vuol significare ch'egli è una terza cosa costituita dalle altre due e dalle quali è distinto, perché non è né anima né corpo. Se, al contrario, sentissimo dire che l'uomo è composto di animale e di razionale, in questo caso non potrebbe essere come una terza cosa costituita da altre due, ma solamente come una terza idea formata da altre due: l'idea d'animale, in effetti, senza determinare alcuna forma particolare, esprime la natura della cosa in funzione di ciò che in essa v'è di materiale in rapporto alla sua perfezione ultima, mentre l'idea della differenza razionale si limita alla determinazione della forma particolare; da queste due idee è costituita l'idea di specie e di definizione. E così, come una cosa costituita da altre non ammette la predicazione di quelle cose di cui è costituita, così neppure l'idea ammette la predicazione di quelle idee di cui è costituita: non si dice, infatti, che la definizione sia il genere o la differenza.

Ma, benché il genere designa tutta l'essenza della specie, non ne segue per questo che le diverse specie appartenenti a un medesimo genere abbiano la medesima essenza, perché l'unità del genere deriva dalla sua propria indeterminazione o non-differenziazione; non nel senso che esso significherebbe una natura numericamente una nelle sue diverse specie ed alla quale verrebbe ad aggiungersi un'altra cosa, la differenza, la quale la determinerebbe nel modo in cui la forma determina una materia numericamente una; ma nel senso che il genere designa una certa forma senza che essa sia pienamente determinata, mentre la differenza esprime in modo determinato una forma che non è altra cosa che quella significata pri-

ma dal genere senza essere interamente determinata. Ed è per questo che il Commentatore dice nell'XI libro della *Metafisica* che la materia prima è detta *una* per esclusione d'ogni forma, mentre il genere è detto *uno* per la comunità della forma designata. È chiaro in queste condizioni che per l'addizione della differenza, esclusa quella indeterminazione che dava al genere la sua unità, non restano più che delle specie di essenze diverse.

Ora, poiché la natura specifica, come s'è detto, è indeterminata rispetto all'individuo, come la natura generica lo è rispetto alla specie, così come ogni termine generico implicava nella sua significazione, benché in una maniera indistinta, nella sua attribuzione alla specie, tutto ciò che si trova in essa in maniera determinata, ugualmente ogni termine specifico deve designare, nella sua attribuzione all'individuo, tutto ciò che in esso v'è di essenziale, ma in una maniera indistinta: ed è così che l'essenza di Socrate è designata dal nome *uomo*, per cui *uomo* è attribuito a Socrate. Se, al contrario, si volesse designare la natura specifica escludendone la materia distinta che è il principio dell'individuazione, allora la natura specifica avrà valore di parte e sarà designata in questo caso con il nome di *umanità*: umanità, infatti, è ciò per cui l'uomo è uomo, mentre la materia distinta non è ciò che fa l'uomo uomo e di conseguenza non è in alcun modo inclusa fra le cose per cui l'uomo è uomo.

L'idea di umanità includendo dunque solamente ciò che dà all'uomo d'esser uomo, è chiaro che la materia distinta è esclusa o tagliata fuori dalla significazione data a quella parola; e così come la parte non è attribuita al tutto, ugualmente *umanità* non è attribuita né a *uomo* né a Socrate... È chiaro dunque che il nome *uomo* e il nome *umanità* significano entrambi l'essenza dell'uomo, ma diversamente, come si è detto, perché il nome *uomo* la significa come un tutto in quanto non esclude la distinzione della materia ma la contiene implicitamente e indistintamente, a quel modo in cui s'è detto che il genere contiene la dif-

ferenza, e per questo il nome *uomo* è attribuito agli individui; mentre il nome *umanità* designa l'essenza dell'uomo come una parte, perché include solamente nella sua significazione ciò che è dell'uomo in quanto uomo ed esclude ogni distinzione della materia, e per questo non è attribuito agli individui umani. Per questo il nome di *essenza* si trova a volte attribuito alle cose – diciamo, infatti, che Socrate è una certa essenza, a volte negato, come quando diciamo che l'essenza di Socrate non è Socrate ².

Questa bellissima meditazione metafisica di san Tommaso fu uno dei punti acquisiti dall'umanità.

Però è parso alle moderne scuole filosofiche, soprattutto d'ispirazione idealista, che san Tommaso non avesse esaurito due o tre aspetti fondamentali dell'indagine.

Per san Tommaso, *l'uomo* che viene astratto dagli individui è universale perché non contiene più gli elementi individualizzanti e materiali, anche se ne contiene la ragione formale. Il concetto di umanità si diversifica dal concetto di uomo appunto perché il concetto di uomo contiene l'elemento formale dell'individualità, e quindi, come egli giustamente ha scritto, si potrà dire: Pietro è un uomo – ma non si potrà dire: Pietro è un'umanità.

Ma, ci dicono gli hegeliani, è proprio vero che l'universale tomista non contiene elementi individualizzanti? Il concetto *uomo* che si è formato è veramente separato da un «niente» dagli individui dai quali lo ho astratto? Essi concludono che ciò è impossibile, perché l'universale mantiene la relazione di derivazione tra l'intelletto che astrae e gli individui dai quali è astratto.

Ma il concetto tomista non solo contiene in sé un carattere individualizzante, sia pure come universale, per la relazione cogli oggetti dai quali deriva: anche un altro elemento, pur nell'universale stesso, viene ad essere costrittivo e coartativo del concetto stesso – viene affermato dai critici –, ed è che l'universale uomo è un concetto pensato da un soggetto, ha perciò un'altra relazione

² San Tommaso, *De ente et essentia*, c. 2, nn. 9 -12.

fondamentale che lo coarta e lo restringe, ed è la mente di chi lo pensa, che non è la mente assoluta, nell'idea tomista, ma una mente individuale e umana.

La terza difficoltà che viene fatta alla soluzione tomista è che, anche se il soggetto conoscente riuscisse a dare da solo un'astrazione assoluta del particolare, seppure riuscisse a dare un'astrazione assoluta dello stesso soggetto conoscente nell'oggettivazione del suo pensare: da dove prenderebbe l'universale il valore di assolutezza valevole per tutto e per tutti?

Se si risponde: dal fatto che l'anima è spirituale, questo non risolve il problema, poiché il carattere di assolutezza che dà l'anima spirituale è il carattere di assolutezza umana, è del soggetto conoscente come individuo. Con questa risposta, perciò, si giungerebbe a concludere che dire: Pietro è un uomo, significherebbe dire: Pietro per me è un uomo – o tutt'al più: Pietro per noi è un uomo.

È appunto quel che fece poi la filosofia critica. Ma qual è la soluzione idealista?

Essa non ci parla più di un universale astratto dalle cose, come ben si comprende, ma dell'universale concreto; e in un certo senso vien da sorridere solo a leggere questa terminologia: l'idealismo cerca di convincerci della concretezza dell'universale.

Ma vediamo la risposta di Hegel a questi problemi:

Se noi prendiamo il pensiero nel suo aspetto più prossimo, esso appare anzitutto nel suo ordinario significato soggettivo, come una delle attività o facoltà spirituali accanto ad altre, alla sensibilità, all'intuizione, alla fantasia, ecc., all'appetizione, al volere, ecc. *Il prodotto di questa attività, il carattere o forma del pensiero, è l'universale, l'astratto in genere.* Il pensiero come attività è perciò l'universale attivo, e propriamente quello che fa se stesso, giacché il fatto, il prodotto, è appunto l'universale. Il pensiero, rappresentato come soggetto, è *il pensante*; e la semplice espressione del soggetto esistente come pensante è l'Io.

Le proposizioni, esposte qui e nei paragrafi seguenti, non sono già da accogliere come affermazioni, e come le mie opinioni intorno al pensiero; ma, poiché in questa manie-

ra preliminare nessuna deduzione o prova può aver luogo, esse debbono valere come fatti, nel senso che nella coscienza di ognuno, se egli ha pensieri e li fa oggetto di considerazione, si trova empiricamente che vi è incluso il carattere dell'universalità, e così anche gli altri consecutivi. S'intende bene che, per osservare i fatti della propria coscienza e delle proprie rappresentazioni, è presupposta una certa cultura dell'attenzione e dell'astrazione.

Già in questa esposizione preliminare si è dovuto accennare alla differenza tra sensibilità, rappresentazione e pensiero, che è fondamentale per la comprensione della natura e delle specie del conoscere: il metterla anche qui in rilievo potrà perciò servire come chiarimento. Per quel che concerne il sensibile, si suol addurre dapprima, come spiegazione di esso, la sua origine esterna, i sensi o gli organi dei sensi. Ma il nominare l'istrumento non dà alcuna determinazione di ciò che con esso vien appreso. *La differenza del sensibile dal pensiero è da riporre nell'individualità*, che è il carattere del sensibile; e poiché anche il singolo (del tutto astrattamente, l'atomo) si trova in certe connessioni, il sensibile è un'esteriorità reciproca, le cui prime forme astratte sono la giustapposizione e la successione.

Il rappresentare ha questa materia sensibile per suo contenuto; ma l'ha con la determinazione del mio (che quel contenuto è in me), e dell'universalità, del riferimento a sé, della semplicità. Oltre quella sensibile, la rappresentazione ha per contenuto anche la materia che proviene dal pensiero consapevole, come le rappresentazioni dei fatti giuridici, morali, religiosi, ed anche di quelli del pensiero stesso; e non si presenta facile la distinzione tra siffatte rappresentazioni e i pensieri di tal contenuto. In quelle rappresentazioni, tanto più il contenuto deve dirsi pensiero in quanto vi è anche la forma dell'universalità, la quale si ha già nel fatto che un contenuto è in me, e, in genere, che esso è rappresentato. Tuttavia la peculiarità della rappresentazione è anche per questo riguardo da riporre nel trovarsi in essa, un siffatto contenuto, isolato. Diritto, de-

terminazioni giuridiche e simili non si trovano già, a dir vero, nell'esteriorità sensibile dello spazio. Considerate secondo il tempo, codeste rappresentazioni, appaiono sì come successive; ma il loro contenuto stesso non viene rappresentato come affetto dal tempo, transeunte e mutevole in esso. Se non che, siffatte determinazioni, che in sé sono spirituali, stanno isolate sul largo terreno dell'universalità interna ed astratta, propria in genere dell'attività rappresentativa. In questo isolamento, esse sono semplici: diritto, dovere, Dio. Ora la rappresentazione, o se ne resta a ciò, che il diritto è diritto, e Dio è Dio, o, in un grado di maggior cultura, adduce qualche carattere, per esempio che Dio è creatore del mondo, onnisapiente, onnipotente, ecc.; qui parimente vengono messi in riga parecchi caratteri semplici ed isolati, che, malgrado la connessione che viene loro assegnata nel loro soggetto, stanno l'uno fuori l'altro. La rappresentazione coincide qui con l'intelletto, che si distingue da essa solo nel porre, che fa l'intelletto, relazioni di universale e particolare, o di causa ed effetto ecc., e quindi relazioni di necessità tra i caratteri isolati della rappresentazione, laddove questa li lascia nel suo campo indeterminato, l'uno accanto all'altro, connessi col semplice anche. La differenza di rappresentazione e di pensiero ha speciale importanza, perché in genere si può dire che la filosofia non faccia niente altro che trasformare le rappresentazioni in pensiero; ma, in verità, essa trasforma, inoltre, il semplice pensiero nel concetto.

Del resto, quando vengono addotti per il sensibile i caratteri dell'individualità e dell'esteriorità, si può anche aggiungere che questi stessi sono a lor volta pensieri ed universali: nella logica si mostrerà che il pensiero e l'universale è proprio questo, cioè che è se stesso e il suo altro, domina quest'altro e niente gli sfugge. In quanto la lingua è l'opera del pensiero, anche in essa niente può dirsi che non sia universale. Ciò che io sento soltanto, è mio, appartiene a me, come a questo particolare individuo: ma, se la lingua esprime sempre l'universale, io non posso dire

ciò che è soltanto un mio sentimento. E l'ineffabile, il sentimento, la sensazione è non già il più eccellente e il più vero, ma ciò che v'ha di più insignificante e di men vero. Quando io dico: l'individuale, questo individuale, qui, ora, queste son tutte universalità: tutto ed ogni cosa è un individuale, un questo, ed anche, se è sensibile, qui, ora ³.

Qual è dunque l'apporto di Hegel? Vediamo subito che per lui l'universale di san Tommaso non coincide con il suo universale. Per lui l'universale è l'astratto in genere, il carattere o la forma del pensiero stesso. Si può dire, in un certo senso, che l'universale medievale lo si ritrova in quello che Hegel dice «rappresentare», che va inteso nel senso idealista e non nel senso di immaginare, tanto più che Croce traducendolo, non disse il primo significato della parola tedesca *Vorstellung*, che si può invece tradurre: presentazione del luogo del concetto.

Ma rimaniamo sempre nella terminologia data da Croce. Il rappresentare, per Hegel, è il contenuto della materia sensibile in quanto ad essa si riferisce, ma non è il sensibile, ed ha la determinazione dell'universalità che gli viene conferita dal soggetto, che però parte appunto dall'universale astratto in genere che giustifica quindi l'universalità. E in questo Hegel trova che l'universale è nel soggetto, anche individuale, e ogni individuale, universale.

Hegel presuppone, come vediamo, la sua concezione idealista del conoscere, che ripugna all'esperienza, e la storia della filosofia ce ne ha dato la dimostrazione; però partendo non più dalle cose, ma dallo Spirito, dall'Intelletto, bisogna riconoscere che Hegel è riuscito a darci una spiegazione nuova del problema. Poiché partiva da un punto diametralmente opposto a quello aristotelico, ha denunciato la necessità di trovare una giustificazione dell'assolutezza dell'universale, che egli pone appunto al di là della rappresentazione stessa, nello spirito che pensa.

Qual è il punto di crisi di tutta questa teoria?

³ G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, *Vorbericht*, § 20, F. Meiner, Lipsia 1917; trad. it. di B. Croce, Laterza, Bari 1951.

La crisi stessa dell'idealismo.

Non è che io soggetto, io creatura, possa rendere assolute le cose in me e fuori di me, poiché sarei non più creatura ma Dio.

Se quindi la filosofia idealista ci sembrava aprire nuovi campi e apparentemente dare nuove soluzioni, e se pur ci dà un contributo molto interessante e serio alla comprensione del problema degli universali, non ci porge alcuna soluzione oggettiva e soggettiva, se il mio intelletto non si sente identificato con l'intelletto stesso di Dio. Ed è questa la tragedia propria dell'idealismo: esso ci pone dei problemi che solo Dio può risolvere, aprendoci l'anima e allargandoci lo sguardo senza però darci nessuna soluzione; ed è comprensibile che proprio dall'esperienza idealista si arrivi all'esperienza esistenzialista, la quale si pone nel vuoto lasciato e non può trovare una risposta nell'uomo e nelle cose.

Penso però che la presentazione della soluzione tomista non è solo quella che ci vien data nel *De ente et essentia*, o dove si parla esplicitamente degli universali come astratti. Per san Tommaso le idee astratte dalle cose hanno il loro valore non solo a causa dell'intelletto che è spirituale ma perché esse sono una partecipazione nel cosmo di quell'unica idea veramente assoluta che è in Dio. Basta leggere l'art. 4 della q. 13 della prima parte della *Summa*, per vedere chiaramente come la creaturalità è il fondamento dell'assolutezza del linguaggio, il quale è così valido che in qualche modo si può addirittura usare parlando di Dio.

Ma se l'assolutezza viene da Dio, non vuol dire che è chiaramente presente nella nostra mente; e così le nostre idee, in quanto astratte dai particolari, avranno sempre necessità di arricchirsi. Per questo Aristotele più che di astrazione degli universali, ci parlava di induzione ⁴.

⁴ Aristotele, *Secondi Analitici*, A 18, 81b: «È impossibile conoscere gli universali in altro modo che per induzione: poiché anche quelli che si dicono astratti sarà possibile farli noti per mezzo dell'induzione: (è vero) che alcuni di essi appartengono a tutto il genere, ma, in quanto ciascuno denota una certa qualità, non sono separabili. Ed è impossibile che si valgano dell'induzione quelli che mancano del senso, perché il senso è dei singolari. E non si può apprendere la scienza di essi né dagli universali senza induzione, né mediante l'induzione senza il senso. Ma

Sarà il rapporto del finito con l'Infinito a darci la vera soluzione. Gli universali vengono resi tali dallo spirito umano, ma contengono ancora la relazione intrinseca all'oggetto conosciuto e al soggetto conoscente, che sono individuali; ma pure in questa stessa loro coercizione creaturale necessaria, proprio in questa loro coercizione in quanto è creaturale, in quanto è relazionata a un Assoluto, si fonda la loro necessitante assolutezza, che nell'altro punto della relazione, cioè in Dio, è già piena e completa; ma nell'io conoscente questa assolutezza è mescolata alla mia creaturalità, alla mia contingenza, alla mia esperienza. E il mistero dell'uomo-creatura ritorna e si riaffaccia in questo problema. L'uomo è «una-carne-animata-da-uno-spirito-sorretto-da-Dio».

L'assolutezza dell'universale viene in un certo modo comunicata pienamente alla creatura nella percezione conoscitiva della creaturalità del mondo conosciuto. Ma Dio nella sua assolutezza rimane mistero, e quindi le parole che esprimerò conterranno in sé, per quel tanto che ho conosciuto del mondo, un'assolutezza chiarita, ma per quel tanto che ancora non ho conosciuto del mondo e di Dio che è mistero, conterranno solo l'esigenza alla conoscenza di questo mistero e di questo universale; tensione intrinseca alla natura stessa del linguaggio dell'uomo, che mi costringerà continuamente ad arricchire la mia conoscenza umana, chiedendo a tutti i filosofi e a tutte le correnti filosofiche la carità e l'elemosina di un nuovo aspetto della verità e dell'idea stessa; ma sentendo al tempo stesso l'insoddisfazione, perché l'Assoluto mi strappa continuamente nel suo mondo che non vedo, e solo in esso io sarei felice,

neppure per mezzo soltanto del senso è possibile sapere. Perché, se anche la percezione ci desse non un *che* determinato, ma quale esso è, pure quello sarebbe necessariamente determinato nel *dove* e nel *quando*. Ma è impossibile percepire l'universale e ciò che è in tutti: *ché* non è questo né ora, non sarebbe infatti universale, diciamo universale ciò che è sempre e dovunque. Per cui, anche se, essendo nella luna, vedessimo la terra interporsi, non sapremmo la causa dell'eclissi. Percepiremmo che essa ora si eclissa, ma non affatto il perché: per la ragione che dell'universale non ci sarebbe percezione. E tuttavia dalla frequente percezione dello stesso fatto, messi alla ricerca dell'universale, finiremmo con averne la dimostrazione: *ché* l'universale diviene manifesto dai molti casi particolari. Si deve, dunque, far gran conto dell'universale, poiché esso ci scopre la causa. Nelle cose, infatti, di cui la causa è altra da esse, l'universale vale più della sola sensazione o della sola intelligenza. Ma intorno ai principi conoscitivi ci vuole un altro discorso».

poiché direi quello che aspiro, accoglierei pienamente l'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente, darei agli altri con il linguaggio tutto l'oggetto conosciuto dal soggetto, senza modificarlo e cambiarlo nello stesso istante che lo affermo e lo porgo.

Per questo è necessario l'amore tra gli uomini. Esso completa in qualche modo, nella mia comunicazione dell'«essere-parola», in confuso e nell'oscurità, quello che mi manca.

Quando Gesù disse: «Amatevi a vicenda, questo è il mio comandamento», sottintendeva che senza questo amore la parola sarebbe stata il simbolo e il segno della disunità fra gli uomini, proprio come è descritto in maniera meravigliosa nella Genesi: «JHWH disse vedendo la cattiveria degli uomini: "Orsù discendiamo e confondiamo là la loro lingua, in modo che non intendano l'uno la lingua dell'altro"» (*Gn* 11, 7).

Non è che nacquero allora solo dei dialetti o delle lingue diverse; nacque l'impossibilità di comunicare tra gli uomini facendosi pienamente capire, senza ammettere Dio.

Nella ribellione a Dio si trova il fondamento filosofico della diversità delle lingue e dell'incomprensione tra le genti.

PASQUALE FORESI

CONTENTS

On the basis of Thomas Aquinas' De Entia e Essentia, the writer examines the objective value of language. He then looks at Hegel's contrasting account and recognizes Hegel's ability to open new approaches and stimulate new questions, but also his inability to offer any solution, which gave rise to the void in which existentialism later developed. The writer goes on to look at the notion of creaturality and demonstrates the intimate connection between the tensions constitutive of language and the tensions constitutive of the relations among people and between people and God. The conclusion is to affirm the necessity of love among people as the condition for going beyond the "confusion of language" and regaining the unity of meaning.