

Angelo Campodonico *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca Book, Milano 1999.

«Nella storia dell'umanità, di quando in quando, ma specialmente in epoche inquiete come le nostre, compare una certa categoria di cose. Nel vecchio mondo si chiamavano eresie. Nel mondo moderno vengono chiamate mode. Sono talora utili in un determinato periodo; altre volte sono esclusivamente dannose[...] L'eretico, che è anche sempre fanatico, non è colui che ama troppo la verità; nessuno può amare troppo la verità. Eretico è colui che ama la propria verità più della verità stessa. Preferisce alla verità intera scoperta dall'umanità, la mezza verità che ha scoperto lui stesso. Non gli piace che il suo prezioso piccolo paradosso, il quale si regge solo con l'appoggio di una ventina di truismi, vada nel mucchio della sapienza di tutto il mondo" (Chesterton 1955, pp. 34-35 passim)

“l'alternativa a questo risentimento che costituisce il fondamento psicologico del nichilismo contemporaneo, sarebbe una fondamentale gratitudine per le poche cose elementari che invero ci sono invariabilmente date, come la vita stessa, l'esistenza dell'uomo e il mondo. I neo umanisti nella loro comprensibile nostalgia per il mondo stabile del passato quando la legge e l'ordine erano entità date, e nel loro vano sforzo per ristabilire tale stabilità, facendo dell'uomo la misura di ogni cosa umana, hanno confuso il tema, che consiste nella scelta fra risentimento e gratitudine, come i possibili atteggiamenti fondamentali della modernità...” (Arendt 1951, p. 438).

“...il contenuto dell'Europa è proprio il fatto di essere un contenitore, di essere aperta sull'universale” (Brague 1998, p. 151).

Prefazione

Questo volume è stato pubblicato nel 2000 da Jaca Book con il titolo *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo nell'epoca del nichilismo e del confronto interculturale* ed è ormai da tempo esaurito. Lo ripropongo volentieri *on line* perché, in buona parte, mi riconosco ancora in quanto scritto. Il volume aveva richiesto un notevole lavoro ed era stato preparato da molti anni di studio in un periodo in cui avevo la possibilità di studiare intensamente e continuativamente. Beneficiava dell'incontro per me avvenuto in quegli anni tra tradizione continentale (con particolare attenzione, oltre che ai classici, al pensiero cristiano del Novecento d'ispirazione tommasiana e agostiniana) e filosofia angloamericana contemporanea. Superando le 350 pagine a stampa e trattando di vari temi, pur fra loro connessi, e molto di metafisica, non era certo opera adatta ai nuovi *trend* culturali. In seguito ho approfondito e modificato in altre pubblicazioni singoli aspetti, ma l'itinerario complessivo presente nel volume per me resta valido. Anche il titolo è per ancora condivisibile anche se oggi preferirei *Etica della razionalità*. Le sfide del nichilismo e dell'interculturalità (cui si richiama il sottotitolo) restano valide, seppur in forme nuove, anche se in genere se ne parla meno di una volta e assumono nuove configurazioni. Ma il fatto che di qualcosa si parli meno o che sia opportuno parlarne meno non significa che il problema non sussista o sia stato filosoficamente superato. A esse si possono aggiungere altre sfide come la tematica ecologica o l'applicazione della tecnologia all'uomo con le biotecnologie, sfide peraltro da tempo già presenti nella nostra cultura.

Alcuni approfondimenti di singoli temi antropologici ed etici oltre che di filosofia della religione, si ritrovano poi, in particolare, nel volume *L'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica* (Rubbettino 2013) e nei saggi raccolti nei due tomi dal titolo *L'esperienza integrale. Filosofia dell'uomo, della morale e della religione* (Orthotes 2016). In particolare, le tematiche di etica della virtù e di etica della legge naturale sono state riproposte e approfondite in saggi più recenti (alcuni presenti in questa raccolta). Certi temi come quelli presenti nel capitolo centrale proprio su *Etica della ragione* (dove ampio spazio è dedicato a John Henry Newman) e altri più squisitamente metafisici come quelli presenti nel capitolo IV dedicato ai trascendentali classici (*ens, unum, verum, bonum* ecc.) si ritrovano poi soltanto in questo volume. Il volume, infatti, difende una concezione realistica della razionalità che si ispira alla concezione dell'essere di Tommaso d'Aquino, ripreso con un'accentuazione esistenziale, e che si oppone alla curva razionalista, immanentistica e scienziata di parte del pensiero moderno che secondo molti autori del Novecento (come Heidegger, ma anche Gilson e Fabro) porterebbe logicamente al nichilismo. Anche per questa accentuazione realistica mi pare utile ripubblicare online il volume. Lo ripropongo, quindi, con qualche piccola modifica e qualche avvertenza. L'itinerario complessivo del volume viene riproposto recentemente in forma più sommaria e frammentaria nel volume *Etica del filosofare. Frammenti ironici*, Il Melangolo 2020 e nella mia postfazione a *Virtù, legge e fioritura umana. Saggi in onore di Angelo Campodonico*, Mimesis 2022.

Innanzitutto nel nuovo testo che qui ripropongo ho cambiato il termine integrità (*principio d'integrità*) con integralità (*principio d'integralità*) che nella lingua italiana mi pare più rispondente a quanto si vuole dire, anche se più usato e abusato soprattutto nei decenni passati in certi contesti. Questo era il motivo per cui avevo evitato di usarlo. Gli ultimi due capitoli, riguardanti il tema di Dio meriterebbero una revisione, anche se condivido l'impianto generale. Forse oggi sottolineerei sempre la centralità del personalismo teologico (la grande alternativa contemporanea tra teismo e spinozismo evoluzionistico), ma in una chiave maggiormente relazionale e aperta alla teologia trinitaria.

Angelo Campodonico

Chiavari, 25 agosto 2022

Preface

This volume was published in 2000 by Jaca Book under the title *Ethics of Reason. La filosofia dell'uomo nell'epoca del nichilismo e del confronto interculturale* (*The Philosophy of Man in the Age of Nihilism and Intercultural Confrontation*) and is now long out of print. I gladly republish it online because, for the most part, I still recognize myself in what was written. The book had required considerable work and had been prepared by many years of study at a time when I had the opportunity to study intensively and continuously. It benefited from the encounter that took place for me in those years between the continental tradition (with particular attention, in addition to the classics, to twentieth-century Christian thought of Thomasian and Augustinian inspiration) and contemporary Anglo-American philosophy. Exceeding 350 printed pages and dealing with various themes, albeit interrelated, and much metaphysics, it was certainly not a work suited to the new cultural trends. I have subsequently deepened and modified individual aspects in other publications, but the overall itinerary in the volume remains valid for me. Even the title is for me still valid, although today I would prefer *Ethics of Rationality. The challenges of nihilism and interculturalism* (to which the subtitle refers) remain valid, albeit in new

forms, even if they are generally talked about less than they once were and take on new configurations. But the fact that something is talked about less or should be talked about less does not mean that the problem does not exist or has been philosophically overcome. To these can be added other challenges such as the ecological issue or the application of technology to mankind with biotechnology, challenges that have long been present in our culture.

Some in-depth examinations of individual anthropological and ethical themes as well as philosophy of religion can be found in the volume *L'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica* (Rubbettino 2013) and in the essays collected in the two volumes entitled *L'esperienza integrale. Philosophy of Man, Morals and Religion* (Orthotes 2016). In particular, the themes of Virtue ethics and Natural law have been re-proposed and explored in more recent essays (some of which are present in this collection). Certain themes such as those present in the central chapter precisely on the Ethics of Reason (where ample space is devoted to John Henry Newman) and other more exquisitely metaphysical ones such as those present in Chapter IV devoted to the classical transcendentals (*ens, unum, verum, bonum*, etc.) are only to be found in this volume. The volume, in fact, defends a realist conception of rationality that is inspired by Thomas Aquinas' conception of being, taken up with an existential accentuation, and which opposes the rationalist, immanentist and scientist turn of part of modern thought that according to many 20th century authors (such as Heidegger, but also Gilson and Fabro) would logically lead to nihilism. For this realist accentuation, too, it seems to me useful to republish the volume online. I therefore republish it with a few minor modifications and a few caveats. The overall itinerary of the volume was recently re-proposed in a more summary and fragmentary form in the volume *Etica del filosofare. Frammenti ironici*, Il Melangolo 2020 and in my afterword to *Virtù, legge e fioritura umana. Essays in honour of Angelo Campodonico*, Mimesis 2022.

First of all, in the new text that I am re-proposing here, I have changed the term integrity (principio d'integrità) to integralità (principle of wholeness), which in the Italian language seems to me to be more in keeping with what is meant, even if it is more used and abused especially in the past decades in certain contexts. This was the reason why I had avoided using it. The last two chapters, concerning the theme of God, would deserve revision, although I agree with the general structure. Perhaps today I would always stress the centrality of theological personalism (the great contemporary alternative between theism and evolutionary Spinozism), but in a more relational key and open to Trinitarian theology.

Angelo Campodonico

Chiavari, 25 August 2022

INDICE

INTRODUZIONE 7

CAPITOLO I: LE DIMENSIONI DELL'ESPERIENZA

- 1) Esperienza e riflessione 13
- 2) Lo spazio delle esperienze ontologico-metafisica, morale ed estetica 17
- 3) La domanda radicale di senso e l'esperienza religiosa 26
- 4) L'ordine e lo sviluppo dell'esperienza 32

CAPITOLO II: ETICA DELLA RAGIONE

- 1) I principi di realtà, d'integrità e di carità 38
- 2) La logica dell'adesione ad una concezione della vita e la sfida del pluralismo culturale 49
- 3) La logica della riflessione filosofica sull'esperienza 60
- 4) Alcune evidenze fondamentali 70
- 5) Rischi della riflessione filosofica 79

CAPITOLO III: DALLA FILOSOFIA MORALE ALLA METAFISICA

- 1) La riflessione filosofica sull'esperienza morale 91
- 2) La riflessione filosofica sull'esperienza religiosa 100
- 3) Lo spazio della metafisica come disciplina filosofica 113

CAPITOLO IV: L'ESSERE DEL MONDO

- 1) L'ente 124
- 2) L'atto d'essere 132
- 3) Atto d'essere e trascendentali 140
- 4) L'ordinamento dei beni e dei valori 150

CAPITOLO V: LINEAMENTI DI ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

- 1) Identità e unità dell'uomo 160
- 2) Dimensioni dell'umano 164
- 3) Ontologia e metafisica dell'uomo: fra sostanza e relazione, fra monismo e creazionismo 173

CAPITOLO VI: IL PROBLEMA DELL'ASSOLUTO

- 1) Premessa di metodo 180

- 2) Le vie a Dio. La prospettiva del desiderio 181
- 3) Le vie a Dio. La prospettiva della ragione speculativa 184

CAPITOLO VII: DIO E MONDO

- 1) Dio come Essere personale 191
- 2) Pensare la comunicazione dell'essere 197
- 3) Pensare il senso del mondo 200

CONCLUSIONI - DALL'ETICA DELLA RAGIONE ALLE RAGIONI DELL'ETICA 205

BIBLIOGRAFIA 211

INTRODUZIONE

Come vuole suggerire il brano che è posto all'inizio di questo volume, la cultura e la filosofia contemporanea sembrano contraddistinte dopo la crisi delle grandi ideologie ottimistiche e totalitarie dall'assolutizzazione, seppur in tono minore rispetto al recente passato, di singoli particolari, prima trascurati dell'esperienza, dai quali si spera una risposta risolutiva. Nella loro ricercata frammentarietà, esse sembrano ancora succubi, nella reazione, dell'orizzonte totalizzante che è prerogativa del filone dominante della modernità stessa. Ma può una prospettiva filosofica essere veramente soddisfacente qualora prescindendo dalla domanda di *integralità*, cioè dalla realtà nel suo complesso quale s'impone all'esperienza umana? E tuttavia: come rispondere oggi, nell'“epoca del nichilismo” al desiderio di sviluppo integrale dell'uomo senza scendere nella violenza dell'ideologia? E ancora: è possibile nella società multiculturale e multimediale salvaguardare le differenze senza rinunciare al carattere intersoggettivo della verità e alla possibilità per ciascuno di raggiungere una risposta risolutiva? Non si pretende in questa sede rispondere a questi fondamentali interrogativi, ma semplicemente segnalare l'orizzonte problematico entro cui oggi qualunque discorso filosofico sull'uomo inevitabilmente si situa. La risposta a questi interrogativi ha a che fare – credo – con la risposta che colui che filosofa dà al problema del nesso fra la sua esperienza umana e la sua pratica della filosofia.

In questa prospettiva queste pagine intendono suggerire un itinerario dell'esperienza umana e della ragione filosofica come riflessione sull'esperienza che, a partire dalla considerazione del desiderio di felicità e di verità, si misura con alcune problematiche fondamentali dell'etica, della filosofia della religione, dell'epistemologia e dell'antropologia filosofica con particolare attenzione alla sfida rappresentata oggi dal nichilismo e dal confronto interculturale e interreligioso. Si procederà circolarmente per mezzo di sempre nuove e più approfondite riflessioni sull'esperienza. Aspetti che sono appena tratteggiati nelle prime parti da un punto di vista esperienziale, saranno approfonditi in seguito a partire da nuove prospettive che ne sveleranno maggiormente la densità ontologica e il nesso con l'insieme del discorso. In questo modo si delinea di fatto una sorta di mappa di alcuni fra i principali problemi filosofici che si pongono all'uomo d'oggi.

Ripercorriamo per sommi capi il percorso del volume. Questa breve sintesi potrebbe permettere anche di saltare alcuni capitoli o paragrafi e di seguire un diverso itinerario di lettura. Nel primo capitolo, dopo aver accennato al nesso di esperienza e di riflessione, fondamentale per lo sviluppo dell'uomo e della stessa filosofia, si tratta dell'esperienza originaria quale esperienza dell'essere inteso sia come *esistenza-avvenimento*, quindi come *atto d'essere*, sia come *ordine* (piano delle determinazioni-essenze), quindi come *conoscibile* e come *bene* in senso ontologico, nella quale esperienza sono intimamente coinvolte ragione e affettività. Tale esperienza originaria dell'essere è alla base di ogni possibile sviluppo della ragione in senso speculativo e pratico, come pure di ogni percezione del limite e del male. Essa si può definire come esperienza di *consenso* all'essere, ad una certa *perfezione* o *integralità* dell'essere che assume pure i caratteri della bellezza. Se non sussistesse tale esperienza originaria, in cui sono pure implicite le prime evidenze della

ragione, non potremmo desiderare che le cose *siano* (percepire qualcosa e pensare o sognare qualcosa coinciderebbero), non cercheremmo delle spiegazioni *necessarie* degli eventi, non desidereremmo il bene (nonostante l'esperienza quotidiana del male), cercando di attuarlo nelle azioni buone, non aspireremmo al bello, cercando di tradurlo nelle opere d'arte, infine non cercheremmo l'Assoluto (nell'esperienza religiosa o magari assolutizzando qualche particolare della nostra esperienza). Ad un'analisi più approfondita l'esperienza dell'essere e del bene manifesta il suo fulcro nel *consenso* all'altrui persona come *tu*. L'armonia e la perfezione dell'essere si manifestano per me prevalentemente nell'esperienza del "tu", in quanto aperto come me alla totalità dell'essere e del senso e, in particolare, a qualche particolare "tu". In questa prospettiva si comprende anche il ruolo costitutivo che la testimonianza svolge nella formazione dell'esperienza e del linguaggio. Anche ai livelli superiori dell'esperienza la dimensione interpersonale, in particolare nella forma della testimonianza, svolge un ruolo fondamentale. Il rapporto con il *tu* come padre/madre, amico, maestro permette poi uno sviluppo equilibrato dell'esperienza umana nel suo complesso. Ma, se si percepisce il valore dell'uomo sotto il profilo ontologico, il "tu" (seconda persona), apre necessariamente all'"egli" (terza persona). Senza questa apertura alla dimensione della giustizia che sollecita a rispettare ogni uomo, in quanto tale, non vi sarebbe ancora esperienza morale in senso pieno.

Nell'esperienza morale, che scaturisce dalla domanda di *sensò* della vita, possibile grazie all'apertura dell'uomo all'orizzonte dell'essere, il naturale e spontaneo *consenso* all'essere e a sé stessi (i due aspetti sono complementari a motivo del carattere intenzionale del nostro essere) diventa poi un libero *assenso* che si estende al proprio ideale di compimento e all'altrui persona. Con il radicalizzarsi della domanda di *sensò* nella domanda di *salvezza*, in forza dell'apertura dell'esperienza all'Assoluto e, per contrasto, dell'accentuarsi della percezione del limite e del male, l'esperienza morale può diventare esperienza religiosa. In essa dimensione pratica e dimensione speculativa dell'unica ragione s'incontrano nel punto culminante del loro svolgimento. La domanda radicale di senso e l'esperienza religiosa costituiscono, così, il momento sintetico dell'esperienza umana il quale, nella misura in cui è sviluppato, incide sui livelli precedenti dell'esperienza.

Nel secondo capitolo – che è quello fondamentale sotto il profilo speculativo dell'intero volume – si riflette sul *principio di integralità* o di *perfezione* come criterio che regola lo sviluppo organico e l'articolarsi dell'esperienza umana nel suo complesso. Tale principio possiede insieme una valenza speculativa e pratica, come pure riguarda la totalità e le sue parti, la dimensione trascendentale e quella categoriale. Se la realtà e innanzitutto la *nostra* realtà ci s'impone come contraddistinta da un certo ordine (*principio di realtà*), in cui la persona si manifesta dotata di un suo fondamentale ruolo e di una particolare pretesa (*principio di carità*), a tale ordine del reale occorre dare un iniziale credito, se non si vuole rinunciare al proprio compimento (*principio d'integralità*). Di fatto a tale ordine si dà da sempre un certo *consenso*. Si tratta, tuttavia, di cogliere le ragioni affinché tale consenso possa diventare un libero *assenso*. Ciò è possibile, perché in quanto anch'essa finalisticamente orientata, la ragione riconosce la bontà della natura, delle sue tendenze e dei suoi fini. Oltre a regolare lo sviluppo dell'esperienza tale *principio d'integralità* funge pure da criterio normativo nell'adesione ad un'ipotesi di vita – dimensione fondamentale dell'esistenza umana che trova il suo compimento nella peculiare esperienza della certezza – e regola la stessa riflessione della ragione

sull'esperienza che è prerogativa della filosofia. La ragione filosofica, infatti, deve in primo luogo radicarsi all'interno di un'esperienza ricca ed eticamente orientata in modo da rispettare le esigenze del suo oggetto. L'esperienza della certezza poi si apre alla domanda di verità sul piano riflessivo-speculativo. Si delinea così un'“etica della ragione”, ovvero delle condizioni che la ragione filosofica deve rispettare per essere coerente con l'integralità dell'uomo e, insieme, con l'integralità dell'essere che si manifesta alla conoscenza. Condizione fondamentale di un'etica della ragione è il realismo (*principio di realtà*), che significa che dobbiamo sempre fare i conti con una realtà e con un ordinamento che radicalmente non dipende da noi e, in secondo luogo, il *principio d'integralità* come imperativo di tenere conto di tutti gli aspetti della realtà secondo l'ordinamento che in essa traspare. Questi principi fanno emergere alcune evidenze che trascendono le diverse culture e insieme delincono un possibile criterio per valutarle.

Nel terzo capitolo si applicano sinteticamente tali principi alla riflessione sulla morale (etica filosofica), sulla religione (filosofia della religione) e, infine, sull'esperienza dell'essere (ontologia e metafisica). In particolare: si mostra come la dimensione ermeneutica della ragione, oggi al centro dell'attenzione e che contraddistingue la gran parte della riflessione umana, sia fondamentale, ma insufficiente. Proprio perché nell'esperienza ontologica originaria è già presente una dimensione di ordine e di necessità, ad essa si alimenta pure l'ideale di perfezione integralità che anima sempre l'impresa ermeneutica. Tale esperienza ontologica tende poi a esplicitarsi e a consolidarsi in metafisica attraverso la pratica del sapere rigoroso proprio dell'*episteme*. Per quanto riguarda i contenuti ci si sofferma su due evidenze ontologiche fondamentali intorno alle quali s'incentra la riflessione di tutto il volume: l'essere inteso soprattutto come esistere, *atto d'essere* (IV capitolo) che permette l'apertura alla totalità e che fonda le diverse dimensioni trascendentali e la *persona umana* (V capitolo). Lo stesso essere, in cui siamo immersi e che ci circonda, si manifesta in noi e negli altri uomini come *vita* e come *intelligenza* (dimensione personale). Fra essere e persona e fra ontologia ed etica si delinea poi il fondamentale tema dei beni, dei valori e della loro gerarchia.

Nel quinto capitolo si tirano le fila della riflessione sull'esperienza umana nel suo complesso, cercando di cogliere alla luce dei contributi delle scienze umane e delle acquisizioni ontologiche le sue implicazioni per un approccio filosofico all'uomo (*antropologia filosofica*). Questa disciplina si trova, infatti, nel punto di confluenza delle diverse riflessioni-discipline cui si è accennato. La riflessione filosofica sull'uomo costituisce in certo senso la chiave di accesso privilegiata alla realtà: l'esperienza che l'uomo compie di sé stesso come ente in azione, aperto alla totalità e all'altro, costituisce il punto di sintesi fra dimensione speculativa-constatativa e dimensione pratica dell'unica ragione. Un approccio integrale al mondo quale quello che si è cercato di descrivere nei capitoli precedenti, presuppone già, di fatto, una equilibrata concezione dell'uomo, in cui sensibilità e ragione, percezione e argomentazione, dimensione speculativa e dimensione pratica della ragione, corpo e psiche siano fra di loro armonizzati. Queste dimensioni, in realtà, appaiono nell'uomo distinte e, insieme, profondamente unite. La persona umana si manifesta come un ente “fra” la sfera dello fisico-psichico, che contraddistingue anche gli animali superiori, e quella dello psichico-spirituale, in quanto aperta, grazie al suo peculiare linguaggio, all'essere e alla dimensione dei valori.

Che la natura dell'uomo, il senso della sua esistenza si chiarifichino solo a partire da una prospettiva *realistica ed integra*, significa considerare l'uomo nella sua specificità non come *qualcosa*, ma come *qualcuno*. Ciò implica per l'io riflettere sui suoi rapporti con il mondo, con gli altri uomini e in genere con l'essere. In tale prospettiva si mostra che l'uomo scopre la sua dignità di persona in quanto dipende da un ordinamento di beni e di valori che egli non pone, ma che scopre e riconosce. Tale ordine trova il suo culmine nell'idea di *perfezione-integralità*, alla cui formulazione le nozioni di *atto d'essere* e quella di *persona* contribuiscono in modo fondamentale.

Nel sesto capitolo la riflessione metafisica si rivolge al problema centrale per l'uomo dell'esistenza e della natura dell'Assoluto, cercando di esplicitare e di fondare quanto è già implicito, in particolare, nell'esperienza religiosa. Nel desiderio e nell'affermazione di Dio domanda morale e religiosa di senso e di salvezza e domanda speculativo-metafisica di essere, dimensione speculativa e dimensione pratica della ragione, trovano, infatti, il loro compimento. In quanto si riflette da filosofi, si tratta di determinare se a quel *Senso-Perfezione* somma cui l'uomo aspira a partire dall'esperienza quotidiana dell'essere e della persona corrisponda un effettivo *riferimento* nella realtà. Questo è il problema cui intende rispondere la teologia filosofica.

Nel settimo e ultimo capitolo si cerca di rileggere la realtà del mondo e dell'uomo da cui si è partiti, tenendo conto delle fondamentali prospettive metafisiche e, in particolare, di quella creazionistica. Dall'*etica della ragione* si perviene, così, alle *ragioni dell'etica* come si suggerisce nel titolo della conclusione. Si tratta di ritrovare le più profonde ragioni di un *assenso* all'essere e, innanzitutto al proprio essere, ai quali da sempre, nolenti o volenti, si dà un'iniziale *consenso*. L'alternativa decisiva che s'impone all'uomo è quella fra *assenso e risentimento* di fronte all'essere.

Infine alcune avvertenze: innanzitutto sono consapevole del fatto che trattare in breve spazio temi assai diversi, benché fra di loro strettamente connessi, può prestare inevitabilmente il fianco a molteplici critiche. Tuttavia ho voluto consapevolmente correre questo rischio sia perché credo che la ricerca filosofica non può mai – neppure oggi – anche a costo di apparire inattuale, trascurare uno approccio integrale alla realtà e all'uomo sia soprattutto per ragioni didattiche: si trattava di offrire, in particolare agli studenti, una prospettiva tendenzialmente completa su alcuni temi fondamentali che hanno riferimento con l'antropologia filosofica, suggerendo un filo rosso fra le diverse discipline ed evitando l'elencazione “neutra” e arida di tipo enciclopedico. Il volume può essere letto, infatti, sia in chiave *metodologica*, come possibile percorso dell'esperienza e della riflessione su di essa, sia in chiave *contenutistica* come trattazione di alcuni temi-chiave. L'ampia bibliografia, l'indice tematico e l'apparato di note e di rimandi permettono, in parte, di ovviare alla brevità e alla parzialità delle trattazioni e di approfondire le singole tematiche o all'interno del volume o facendo ricorso ad altri testi e soprattutto ai classici. Il fatto poi che per documentare e rafforzare certe tesi si ricorra talora a citazioni di filosofi appartenenti a diversi e perfino contrari filoni di pensiero non è casuale. Si vuole, infatti, suggerire che, su alcuni punti fondamentali, si riscontra nella tradizione filosofica la possibilità di un accordo più vasto di quanto si possa di primo acchito immaginare.

In conclusione sento il dovere di ringraziare numerosi amici e colleghi che in diversi modi hanno contribuito alla stesura di questo volume, in particolare alcune persone che in fasi diverse hanno letto il testo, fornendomi preziosi consigli, in particolare i Proff. Luca Obertello e Carmelo Vigna, il Dott. Franco Camera, il Dott. Luigi Baldi e, per quanto riguarda la revisione del testo, la Sig.na Emanuela Castello. Ho imparato molto nei Summer Thomistic Institute promossi annualmente dal Jacques Maritain Center dell'University of Notre Dame (Usa). Sono, perciò, profondamente grato ai promotori e ai partecipanti. Ringrazio infine i miei studenti per le domande di chiarificazione e di approfondimento che mi hanno rivolto durante le lezioni che hanno preparato la stesura di questo volume. Ovviamente delle sviste e degli errori sono responsabile soltanto io.

Avvertenze:

I rimandi ad altre parti del testo sono indicati con cfr., il numero romano per quanto riguarda il capitolo, il numero arabo per quanto riguarda il paragrafo. Quando è indicato soltanto il numero arabo s'intende che si tratta di un paragrafo dello stesso capitolo. I volumi e gli articoli citati in nota sono indicati con il nome dell'autore e l'anno di pubblicazione dell'edizione in lingua originale o, quando c'è, della traduzione italiana cui si è fatto riferimento. Quando più opere fossero pubblicate nello stesso anno, viene riportato il titolo. Nel caso dei classici sono indicate le ripartizioni dell'edizione originale. Le opere di più autori sono indicate con il titolo e l'anno di pubblicazione. Tutte le opere citate nel testo sono elencate in bibliografia

CAPITOLO I: LE DIMENSIONI DELL'ESPERIENZA

“...non pensare, ma osserva! (Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, I, 66)

“È che bisogna cogliere il presente nel presente stesso, e non attendere un pochino, perché è proprio questo pochino che fa sì che non si abbia più il presente. Che c'è nel presente un essere proprio. E che attendere per conoscerlo meglio, e per conoscerlo tranquillamente, è già fargli subire la sola alterazione che conti. È alterarlo nel suo stesso essere, in ciò per cui è esattamente il presente. È ciò per cui non somiglia a nient'altro. E soprattutto agli incastri del passato, fosse anche il più recente” (Péguy 1997, pp. 495-96).

“...odiano la verità per amore di ciò che credono verità. L'amaro quando *splende*, l'odiano quando *li riprende*. Non vogliono *essere ingannati* e vogliono *ingannare*, quindi l'amaro allorché *si rivela*, l'odiano allorché *li rivela*” (Agostino, *Confessioni* X, 23, 24).

“Dove sono? Che cosa vuol dire: il mondo? Che cosa significa questa parola? Chi mi ha giocato il tiro di tuffarmi nel grande tutto e di lasciarmi ora? Chi sono? Come sono entrato nel mondo? Perché non sono stato consultato, perché non mi hanno fatto conoscere gli usi e i costumi invece d'inquadrarmi nei ranghi come se fossi stato arruolato da un impresario marittimo?” (Kierkegaard, *La ripresa* 2 parte, 11 ottobre 1990, p. 144.)

“Chi lascia che tra sé e le cose si frappongano concetti, opinioni, cose passate, libri, chi, dunque, nel senso più largo della parola, è nato per la storia, non vedrà mai le cose per la prima volta e non sarà mai, egli stesso, una tale cosa vista per la prima volta” (Nietzsche, *Opere* a c. di C. Colli e M. Montanari vol. III, tomo 1; Adelphi, Milano 1992).

“Quello che mi piace dell'esperienza è che si tratta di un cosa così onesta. Potete fare un mucchio di svolte; ma tenete gli occhi aperti e non vi sarà permesso di spingervi troppo lontano prima che appaia il cartello giusto. Potete aver ingannato voi stessi, ma l'esperienza non sta cercando d'ingannarvi. L'universo risponde il vero quando lo interrogate onestamente” (Lewis 1994, p. 131).

1) Esperienza e riflessione

Per facilitare l'esposizione dei contenuti principali della nostra riflessione lungo tutto lo svolgimento del testo si farà riferimento ad un esempio che riprenderemo da diversi punti di vista.

Un professore – posso essere io stesso – sta parlando in un'aula. Egli ha di fronte a sé altre persone. Questa situazione implica tutta una serie di evidenze e di certezze della persona che sta parlando che possono essere tematizzate. Tali certezze costituiscono il necessario presupposto di altre certezze, come pure di interrogativi e di problemi aperti. Consideriamone alcune che poi riprenderemo nel corso della trattazione. Innanzitutto il professore ha delle certezze di carattere ontologico. L'uomo che parla è certo della sua esistenza, della sua identità e della sua continuità nel tempo (egli si percepisce altro rispetto a ciò che ha di fronte e che intenziona con la conoscenza). Egli è consapevole pure dell'esistenza di diverse persone e cose di fronte a lui, come pure del fatto che la realtà è molto più vasta di quel piccolo ambito in cui si trova e anche di quel mondo che può riuscire a percepire; addirittura egli è certo dell'esistenza della totalità della realtà (come tale assoluta), comunque poi egli intenda l'Assoluto. Egli è consapevole dell'esistenza di un ordine e di alcune fondamentali necessità, insite strutturalmente nella realtà delle cose: se, ad esempio, una pallina di carta cadesse sulla cattedra, chiederebbe immediatamente “chi è stato?”

Il professore ha poi delle certezze di secondo grado sulla portata della sua e altrui conoscenza della realtà (ovvero certezze di carattere epistemologico e psicologico). Egli è certo di affermare qualcosa di vero riguardante la realtà di cui sta parlando. Egli distingue implicitamente fra i segni verbali ai quali fa ricorso e la realtà di cui parla. Inoltre egli è certo che gli studenti, nonostante le possibilità di fraintendimento connesse alle differenze individuali e culturali, siano fondamentalmente in grado di comprendere ciò che afferma. Egli è almeno in grado di comprendere con una certa facilità se essi non abbiano capito. In tale prospettiva, pur non potendo accedere all'interiorità delle persone, egli interpreta i loro atteggiamenti come espressioni di estraneità, di consenso o di incomprensione-dissenso.

Come gli studenti ai quali si rivolge, il professore possiede molte evidenze di cui non ha mai avuto diretta esperienza: egli sa, ad esempio, che il giorno dopo vi sarà sciopero dei treni, perché si fida di ciò che ha letto sui giornali. Così pure egli è certo che un filosofo del passato come Aristotele sia esistito e che si possa, nonostante la distanza di secoli, confrontarsi utilmente con il suo pensiero.

Il professore ha pure delle certezze di carattere morale. Benché possa essere pessimista o addirittura cinico, benché possa essere incoerente con le sue convinzioni etiche, egli è convinto che le persone che ha di fronte posseggano una perfezione ontologica, un valore che non ha pari nelle altre cose che costituiscono la realtà circostante. Perciò esse non dovrebbero essere trattate come le altre cose. Così pure egli è certo di parlare per uno scopo buono che ha a che fare in misura maggiore o minore con la sua felicità e con quella degli altri o - almeno - che il suo parlare ha un senso per lui e per gli altri che lo ascoltano. Egli, infatti, è pronto a dar ragione delle sue affermazioni di fronte alle domande degli ascoltatori e anche di

fronte ad un ipotetico interlocutore che lo interrogasse. Pur ammettendo poi che egli sia pienamente convinto del valore di ciò che sta facendo, il professore è anche certo dei limiti strutturali del suo tentativo di comunicare, come di ogni analogo impegno etico, quando lo si confronti con quello che reputa essere il senso globale della vita umana e le aspirazioni degli uomini (anche dei suoi studenti). Si può parlare a questo proposito di certezze riguardanti la dimensione della domanda radicale di senso e l'esperienza religiosa.

Accanto a queste e ad altre certezze, connesse più intimamente con l'esperienza dell'insegnamento in una classe, il professore come ogni uomo possiede molte altre certezze di vario genere. Ad esempio: egli è certo di avere dei figli, del fatto che esiste una nazione come l'Islanda, pur senza averla mai visitata, che una certa persona (per esempio sua madre) gli vuole bene ecc.

Queste e moltissime altre sono le certezze (di carattere ontologico, gnoseologico, etico e religioso) dell'uomo che parla. Esse sono alla base del suo stesso congetturare o dubitare. Ma egli per lo più non le pone a tema, esplicitandole, a meno che non sia sollecitato a farlo da avvenimenti o persone che mettano in discussione queste certezze. Di qui emerge l'importanza ai fini della riflessione del confronto interculturale. Si potrebbe affermare più precisamente, ricorrendo alla terminologia del Newman, che il professore che parla, come ogni uomo, formula sempre degli *assensi* (piano dell'esperienza - tutta l'esperienza è intessuta di assensi alla realtà), ma non sempre li pone a tema, problematizzandoli e facendoli diventare *certezze* (piano della riflessione).

Come si può apprezzare anche in base agli esempi addotti, gli assensi non sono riducibili alle inferenze cui pure sono connessi. Le inferenze, infatti, sono sempre *ipotetiche* (dipendono dalle premesse), mentre l'assenso è sempre *categorico*, l'inferenza non richiede una conoscenza dei termini delle proposizioni di cui è composta (tanto è vero che ogni proposizione può essere sostituita da simboli), mentre l'assenso la richiede. Che l'assenso si ponga su altro piano rispetto all'inferenza traspare dal fatto che spesso non sappiamo dire quali inferenze ci abbiano condotto a formulare un dato assenso. Ad esempio: sono certissimo dell'esistenza dell'Australia o di un fatto della storia passata, ma non so esplicitare tutte le inferenze che sono alla base di tale assenso. Dal momento che gli assensi e le inferenze che abbiamo fatto oggetto di riflessione sono per lo più impliciti nell'esperienza, in questo I paragrafo si tratterà del rapporto tra esperienza e riflessione.

Un problema non può essere evitato quando si comincia a discorrere di filosofia: da dove iniziare a filosofare? Se si distingue fra *inizio* o concreto e storico *cominciamento* della filosofia da un lato e *fondamento* della stessa sotto il profilo speculativo dall'altro, non è decisivo da dove s'inizia, ma quale sia il fondamento. Allora l'inizio può essere suggerito da considerazioni di carattere pratico-esistenziale. In questa prospettiva oggi è opportuno partire dal problema *pratico* del *senso* globale della vita, perché esso soprattutto è in questione. È, infatti, in discussione nell'attuale clima culturale influenzato dal nichilismo il *senso* stesso della domanda di *senso*. Si tratterà in seguito, riflettendo, di far emergere il fondamento che sottende l'esperienza stessa del senso, in cui si è immersi.

Partire dal problema del *sensu* della vita non implica che questo problema si ponga sempre in modo esplicito con la formulazione di precise domande. La formulazione esplicita è per lo più suscitata da determinati avvenimenti che mettono in crisi l'esperienza (ad esempio: un grande dolore e una grande gioia) e dal rapporto con determinate persone (ad esempio: l'innamoramento o la responsabilità per l'educazione di un figlio, come pure l'incontro con persone giudicate significative); il sentimento della delusione, per cui qualcosa che una volta sembrava soddisfare, ora non soddisfa più, favorisce la disposizione a mettere in discussione la propria esperienza.

La cultura e, in particolare, la filosofia si costituiscono sempre come *riflessione su un'esperienza*. Che si possa riflettere costituisce certo una possibilità affascinante, segno della grandezza dell'uomo rispetto agli altri esseri, ma che per conoscere in modo metodico e pienamente consapevole si *debba* riflettere su un conosciuto *già dato* è pure segno di un limite radicale: la nostra conoscenza non coincide con una intuizione immediata dei suoi contenuti. In altri termini: è sempre necessario tornare sui nostri passi. Di qui la necessità della riflessione.

Si riflette dall'interno di un'esperienza in atto e a partire da essa. Ovviamente s'intende qui esperienza non secondo l'accezione *empiristica* del termine (come esperienza sensibile), ma in senso lato come la dimensione dell'*atematico*, che precede e sottende ogni tematizzazione. *Atematico* è ciò che è conosciuto, ma non in modo esplicito; è lo sfondo necessario di ciò che è conosciuto in modo esplicito. Ad esempio: attenendoci all'esempio iniziale, io ora vedo e intenziono con la conoscenza quest'aula, ma implicitamente, senza rifletterci, sono consapevole che al di là di quest'aula c'è un mondo più vasto, di cui essa è solo piccola parte. Sul piano linguistico nel quale l'esperienza si manifesta, venendo a parola, si può parlare a questo proposito di *contesto*. Riflettere sull'esperienza significa esplicitare il contesto, ovvero i presupposti non esplicitati che sottendono sempre ogni discorso parlato o scritto. Sotto questo profilo le espressioni del linguaggio ordinario sono estremamente significative per la riflessione filosofica. Se, ad esempio, esclamo: "Che mondo!" tale espressione, apparentemente banale, presuppone evidentemente un confronto con altri mondi reali o possibili, quindi un'apertura metafisica nell'uomo, la quale può essere tematizzata nella riflessione. Più precisamente: si riflette sempre a partire da un *io in azione* spazialmente e temporalmente situato, costitutivamente in rapporto *con altri* e che intenziona determinati significati all'interno di un orizzonte globale di senso. Approfondiremo in seguito queste dimensioni che qui ci limitiamo ad enunciare.

La ragione discorsiva rappresenta la capacità di esplicitare e di articolare, riflettendo, ciò che è implicito nell'esperienza. La riflessione permette di riappropriarci "del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio" e, insieme, dell'esperienza che intimamente li accompagna. La portata delle generalizzazioni della riflessione dipende sempre dalla ricchezza e dalla compiutezza dell'esperienza originaria su cui essa si esercita. La ragione discorsiva, tuttavia, non può mai manifestare in modo pienamente adeguato l'esperienza. Non tutto dell'esperienza può essere integralmente esplicitato sul piano del discorso filosofico. E ciò, in primo luogo, perché *conoscere* e *riflettere* su ciò che si conosce costituiscono due momenti diversi e mai pienamente riducibili l'uno all'altro. Non a caso il piano della *conoscenza* (anche quando è fondata) non coincide con quello della riflessione sulla *giustificazione* della conoscenza. In secondo luogo, perché esprimere con

strumenti concettuali la dimensione di *profondità* che è insita nell'esperienza interiore, benché necessario, implica in certa misura un più o meno consapevole tradimento. Questo ha luogo anche perché nell'esperienza la *verità oggettiva*, che la ragione riconosce, non è mai scissa dalla *verità soggettiva*, la quale coinvolge l'uomo nella sua interezza, comprendendo anche le dimensioni affettiva, estetica ed etica. Qualora si pretenda esplicitare ciò che dell'esperienza non può essere manifestato sul piano discorsivo-filosofico ne va, come vedremo, sia dell'originalità dell'esperienza sia della specificità e dell'autonomia della filosofia stessa (cfr. II, 5). È opportuno, tuttavia, precisare che *riflessione* non significa necessariamente travisamento e corruzione dell'esperienza che si esplicita. È, infatti, pur sempre lo stesso uomo con la sua ragione che *fa esperienza e che riflette sull'esperienza*. Questa capacità di comunicazione fra esperienza e riflessione si rende evidente nel fatto che l'esperienza, benché non sia mai riducibile a linguaggio (si tratta, infatti, di esperienza *del reale* – cfr. III, 3), è pur sempre informata dalla dimensione linguistica come lo è, a maggior ragione, la dimensione della riflessione.

Nella riflessione e massime nella riflessione filosofica la conoscenza speculativa ovvero *per puro amore della conoscenza* viene a coincidere con l'interesse al *compimento dell'io* che anima già l'esperienza stessa, anche nei suoi stadi più iniziali. L'interesse che muove l'esperienza umana, sollecitandola a svilupparsi, è quello stesso che esige ad un certo momento la riflessione. Grazie alla riflessione l'esperienza viene sempre più arricchita. Così ciò che una volta era esito di riflessione ora fa parte dell'esperienza. È vero, perciò, che se da un lato non vi è riflessione senza esperienza, dall'altro l'esperienza non è propriamente umana se non si offre alla riflessione, se assolutizza se stessa. È nella riflessione, infatti, che ad ogni esperienza particolare viene assegnato il posto che le compete in funzione di una realizzazione compiuta della persona umana. In altri termini: è riflettendo che mi accorgo di essere cresciuto umanamente, di “aver fatto esperienza”.

L'esperienza poi può essere, in certa misura, esplicitata nella riflessione filosofica, in quanto essa non è mai mera esperienza sensibile o affettiva, chiusa nella soggettività dell'io, ma è sempre pervasa, oltre che di passione (nel senso etimologico di passività), pure di intenzionalità conoscitiva (noetica), affettiva, ontologica ed assiologica, grazie all'apertura all'ente trascendentale quale orizzonte di senso. Tale intenzionalità ontologica è percepita dall'io come segno di grandezza e, insieme, come denuncia di un limite, di un costitutivo bisogno di completamento, che dà ragione dell'urgenza di sviluppare l'esperienza. L'esperienza si sviluppa, infatti, attraverso successive negazioni. Si nega ciò che si percepisce come un limite che delude le aspettative, perché si è già aperti ad una prospettiva più ampia, in ultima analisi all'orizzonte dell'essere. Dal momento poi che l'esperienza è sempre esperienza della realtà e del fatto che la realtà è più grande di noi, *perciò non dei nostri sogni*, è sempre possibile imparare dall'esperienza, se si è attenti ad essa:

“Quello che mi piace dell'esperienza è che si tratta di un cosa così onesta. Potete fare un mucchio di svolte; ma tenete gli occhi aperti e non vi sarà permesso di spingervi troppo lontano prima che appaia il cartello giusto. Potete aver ingannato voi stessi, ma l'esperienza non sta cercando d'ingannarvi. L'universo risponde il vero quando lo interrogate onestamente”.

L'apertura intenzionale che contraddistingue l'esperienza si accompagna ad una riflessione *concomitante*, per cui l'io è cosciente delle azioni che compie ed è in grado di confrontare implicitamente, ma *realmente*, con la realtà che incontra le sue *istanze costitutive* quali emergono alla coscienza (esigenze di felicità, di bene, di verità). Di qui l'espressione *fare esperienza* che, tuttavia, non valorizza adeguatamente la dimensione propriamente manifestativa e ricettiva che è implicita nell'esperienza dell'essere in quanto tale. La riflessione *concomitante* l'azione rende possibile a sua volta la riflessione *tematica* vera e propria (che è quella che è richiesta - ad esempio - a colui che, scrivendo queste pagine, riflette su questi temi). Nella riflessione tematica, che ritroviamo paradigmaticamente nel filosofare, s'intenziona il conoscere stesso e non soltanto il suo oggetto. Infine più l'esperienza in atto è *integra*, cioè tiene conto possibilmente di tutte le dimensioni dell'uomo e della realtà - e questo è, come si vedrà, essenzialmente un problema morale - più essa reca già in sé stessa una capacità critica e valutativa, più può diventare fonte di certezze e più la riflessione sull'esperienza si renderà necessaria e sarà ricca e significativa.

In sintesi: si sono distinte tre accezioni di esperienza: esperienza sensibile, esperienza come atematico ed esperienza come maturazione della persona nel rapporto con la realtà. Soprattutto sull'esperienza nelle due ultime accezioni si eserciterà la riflessione nel seguito del discorso.

2) Lo spazio delle esperienze ontologico-metafisica, morale ed estetica

Nonostante la presenza in essa di diverse articolazioni, l'esperienza umana si manifesta nel suo complesso come un tutto unitario. Perciò, benché per ragioni di brevità si faccia talora riferimento a molteplici *esperienze*, sarebbe più corretto parlare di diverse *dimensioni* di un'unica esperienza. Questa unità dell'esperienza emerge dal fatto che non v'è alcuna esperienza estetica o morale che non sia pure esperienza di qualcosa o di qualcuno (esperienza ontologica). Di qui il primato dell'esperienza ontologica sotto il profilo della costituzione dell'esperienza. D'altra parte non v'è esperienza ontologica che non si possa pure relazionare all'esperienza estetica, morale e religiosa. Inoltre, come non v'è esperienza estetica che non rechi in sé stessa un germe di esperienza morale e religiosa, così non v'è autentica esperienza morale e religiosa che non sia radicata nell'esperienza del bello. Se così non fosse non sarebbe in grado di affascinare.

Onde suggerire l'idea dell'unità dell'esperienza può forse aiutare un esempio: sono in casa di un amico, scorgo un oggetto di fronte a me (esperienza ontologica), che mi colpisce per la sua bellezza (esperienza estetica), che tuttavia sento di non poter sottrarre perché appartiene ad un altro (esperienza morale) e che mi evoca il senso della brevità della vita rispetto all'eternità (esperienza religiosa). Sul piano temporale tali esperienze non sono per lo più successive: l'oggetto, in forza della sua peculiare struttura ontologica, mi si presenta immediatamente con una coloritura insieme estetica, etica e religiosa.

In alcune emozioni fondamentali (di stupore, pietà, ribrezzo, pudore ecc.), massime di fronte all'altro uomo, si evidenzia l'unità sorgiva, non ulteriormente scomponibile, dell'esperienza. In particolare: essa non appare scomponibile in *giudizio* che constata una determinata realtà (dimensione speculativa) e in *motivazione* ad agire (dimensione pratica). Questo fondo unitario di speculativo e di pratico tende a venir

meno nella misura in cui, riflettendo, ci si allontana gradualmente dall'esperienza con la sua forte componente emotiva. Ciò spiega, ad esempio, perché persone che hanno sviluppato un'affinata capacità argomentativa in campo etico possano nel contempo aver affievolito il loro senso morale nella vita quotidiana.

Vale la pena sottolineare che la nozione unitaria di esperienza che qui si propone si distingue da una nozione di esperienza frammentata nei diversi giochi linguistici (come è suggerita dal secondo Wittgenstein). E ciò è possibile proprio perché lo sfondo di ogni esperienza pratica o di ogni gioco linguistico, con i suoi aspetti squisitamente pratici è pur sempre costituito da una certa apprensione dell'essere e del suo ordine che s'impone al pensiero. Non si possono mai divaricare troppo dimensione speculativa e dimensione pratica se si vuole comprendere l'esperienza in atto.

Dopo aver anticipato alcuni punti della trattazione, consideriamo ora in dettaglio come si struttura l'esperienza. V'è, come si è notato, all'origine dell'esperienza un primato della manifestazione dell'essere. L'essere si manifesta da un lato come avvenimento, cioè come energia esistentiva (*atto d'essere*) e, quindi, anche come orizzonte di senso (condizione di ogni significare) e, insieme, come apparire di determinati significati (piano dell'*essenza*) ovvero classicamente nella sua dimensione *trascendentale* e *categoriale* (cfr. IV, 2). L'essere s'impone alla percezione e al desiderio, precedendo e fondando, ogni distinzione di vero e di bene, di speculativo e di pratico e rendendo possibile, così, la riflessione *concomitante* l'azione (coscienza) e quella *sussequente* (riflessione in senso forte). La riflessione, infatti, può aver luogo perché l'intenzionalità conoscitiva e desiderante dell'uomo non riesce mai ad eguagliare l'ampiezza trascendentale dell'apertura all'essere e deve, perciò, ritornare presso di sé. Ciò spiega il fenomeno tipicamente umano dell'autocoscienza.

Di questo primato dell'essere e di questo suo imporsi all'uomo diventiamo particolarmente consapevoli attraverso l'esperienza dello stupore, della meraviglia che ci interpella personalmente. Occorre precisare che l'esperienza dello stupore non coincide per lo più con l'esperienza di qualcosa di eccezionale, ma significa, invece, che improvvisamente il quotidiano e il banale assumono una nuova luce, manifestando il loro essere nella sua irriducibile unicità (cfr. IV, 5): l'esistere e l'unicità di ciò che esiste si manifestano nella stessa esperienza. Allora il *vedere* diventa un *guardare*, un riflettere su ciò che si vede.

L'esperienza dell'essere si manifesta originariamente come un'esperienza di un certo ordine strutturato che possiede una connotazione estetica (*bello*), che si manifesta come *intelligibile* (vero) e come appetibile-*bene* sotto il profilo ontologico (in quanto accordo-armonia dell'essere con se stesso, particolarmente evidente nella tendenza di ogni ente ad autoconservarsi e a compiersi, rapportandosi ad altri enti) (cfr. IV, 3). In questa prospettiva la dimensione della necessità logica (evidente nei primi principi quali il principio di non contraddizione) non è un "optional" di cui si possa fare a meno, perché ha che fare da sempre con un'apprensione-manifestazione dell'essere e con un iniziale e implicito consenso all'essere come *vero* e come *bene*. Tale ordine dell'essere colpisce, insieme, l'affettività e la ragione prima di ogni moto di attrazione o di repulsione che la realtà possa esercitare su di noi. A tale ordine si concede da sempre un implicito *consenso*. Infatti, se non vi fosse una previa esperienza della realtà e dell'essere, non potremmo mai desiderare che le cose esistano realmente, cioè siano vere (pensare o sognare qualcosa sarebbe lo stesso). Da dove altrimenti

avremmo tratto quella nostalgia del vero, del bene e del bello, quell'originale nozione del vero, del bene e del bello che muove la nostra ricerca della felicità nonostante tutti i disordini, le contraddizioni e le sofferenze di cui la vita è intessuta? Così pure da dove avremmo tratto quella tensione alla ricerca delle regolarità e delle cause dei fenomeni, di una conoscenza – al di là degli esiti – il più possibile esauriente e stabile (*episteme*) che muove la nostra ricerca intellettuale? Tale *consenso* all'essere, pur coinvolgendo l'affettività, non riguarda la sfera del pratico o della morale in senso forte (in questo caso si parlerà di *assenso* libero e motivato). Esso, tuttavia, fonda e rende possibile il pratico o la morale in senso forte. Proprio perché v'è un'adesione apriorica *all'essere come bene* è possibile lo sviluppo della dimensione morale quale tendenza al *bene come compimento dell'io*. Così pure tale esperienza dell'essere fonda lo speculativo in senso forte. Proprio perché all'origine della ragione v'è una dimensione di riconoscimento dell'essere e delle sue leggi (innanzitutto delle prime evidenze universali) – possiamo parlare di *speculativo in senso debole* – la si può ritrovare pure alla fine (nell'argomentazione rigorosa delle scienze nelle loro diverse accezioni fino all'*episteme*), in quanto compimento del percorso della ragione. In quest'ultimo caso si parlerà di *speculativo in senso forte* (cfr. III, 3).

L'esperienza dell'essere si sviluppa, quindi, nella continua interazione e compenetrazione di affettività e di ragione (non v'è conoscenza senza desiderio e viceversa) e di uso pratico (*saggezza pratica*) e di uso speculativo della ragione. Talvolta per brevità si parlerà di *ragione speculativa* e di *ragione pratica*, pur trattandosi sempre di dimensioni dell'*unica* ragione. Nell'atto stesso in cui, per stare all'esempio iniziale, il professore parla, le due dimensioni sono entrambe compresenti, occupando alternativamente una delle due l'intenzionalità manifesta della ragione, ma rimanendo sempre presente in secondo piano l'altra. Così, ad esempio, chi parla può in momenti diversi cercare innanzitutto di chiarire a sé stesso il contenuto dei suoi pensieri (dimensione speculativa), oppure può essere teso soprattutto a raggiungere un certo scopo pratico (convincere l'uditorio, essere moralmente autentico, affrettare la conclusione). Non appare, quindi, possibile in concreto separare nettamente all'interno dell'esperienza questi due diversi usi della ragione che pure sono da distinguersi, perché manifestano una distinta intenzionalità. In sé la dimensione speculativa in senso lato rappresenta la ragione in quanto costitutiva ricettività e, insieme, apertura trascendentale all'essere nella sua intrinseca manifestatività. Ciò corrisponde all'*esperienza ontologica o metafisica*. Su questo piano, insieme con l'apprensione dell'essere, si ha pure l'apprensione dei primi principi o prime evidenze della ragione (principio di non contraddizione, principio secondo cui il tutto è maggiore della parte ecc.). D'altra parte la ragione pratica rappresenta *la stessa ragione* in quanto finalizzata all'azione.

Nell'ambito della ragione pratica si ha poi un primato dell'agire morale sul fare o attività produttiva (*poiesis*), in quanto la produzione di oggetti non è fine a se stessa, ma l'agire morale lo è. Così mentre l'attività tecnica implica sempre una previa opzione morale (riguardante anche il senso o il fine di una certa produzione di cose), l'agire morale, non è di per sé finalizzato ad alcuna produzione di beni. Quest'ultimo, infatti, è guidato dalla saggezza pratica, la quale ha di mira soltanto il senso o fine dell'esistenza umana nel suo complesso. D'altro lato è pur vero che, se ogni fare in senso tecnico comporta sempre un agire (ovvero l'accettazione almeno implicita di un senso o fine della vita per cui

vale la pena fare), nell'uomo, anche l'agire comporta sempre un fare. Ogni agire morale, infatti, si traduce - prima o poi - in una operatività tecnica. Ad es.: se voglio bene ad una persona debbo provvedere a mantenere un rapporto coerente con lei. Ciò significa, ad esempio, telefonarle, andarla a trovare ecc. E, più radicalmente, anche ogni atto di conoscenza e di pensiero presuppone sempre un *fare*, un atteggiarsi di fronte alle cose. Anche per questa ragione non si possono mai separare nettamente nell'esperienza la dimensione conoscitiva e quella pratica e, nell'uomo, la psichicità e la corporeità.

La ragion pratica che presiede all'agire (*praxis*) rappresenta la stessa ragione che intenziona l'essere, ma in quanto "trapassata" dalla tendenza alla felicità, riflesso sul piano psicologico del bene come compimento della persona, o, in termini rovesciati, la tendenza (*orexis*) al bene in quanto si confronta con l'istanza di verità e di universalità-intersoggettività, prerogativa della ragione e del linguaggio umano in quanto tali. L'amore come tendenza è più universale ed originale della verità (esso, infatti, è presente pure negli altri viventi), ma nell'uomo non può aver luogo a prescindere dal vero. Qui si apre classicamente lo spazio della volontà come *tendenza (appetito) ragionevole*, in cui dimensione conoscitiva aperta all'universale e dimensione affettiva s'incontrano intimamente e che è in grado di abbracciare tutte le tendenze dell'uomo. Occorre notare, infine, che mentre la "via" del bene, che tende immediatamente all'oggetto amato come è in sé stesso, può attuarsi in quanto tale soltanto come esperienza, non così è del cammino del vero. Esso si sviluppa anche (ma non solo!) sul piano riflessivo-discorsivo. Non v'è, quindi, agire morale senza da un lato la tendenza al bene e alla felicità come appagamento della volontà (altrimenti l'agire non scatterebbe) e, dall'altro, senza l'apertura della ragione che fa i conti con il vero (in particolare nella considerazione della propria e altrui *natura razionale* e nel confronto dialogico e argomentativo con gli altri – i due aspetti sono inseparabili), quindi, con l'essere e con il suo ordinamento. Diversamente l'agire non sarebbe morale. Il problema morale ovvero del *senso della vita*, della *mia vita* nel suo complesso si situa esattamente all'incrocio di questi due poli.

A differenza di quanto avviene sul piano della riflessione, all'interno dell'esperienza la dimensione pratica svolge un ruolo prevalente rispetto alla dimensione speculativa, meramente ricettiva-constatativa della ragione. Tuttavia, come si è notato, le due dimensioni non si possono mai scindere nettamente a motivo dell'unità della ragione. Benché possa sembrare a prima vista paradossale, l'uomo non desidera solo il piacere o la felicità, ma anche il rapporto *vero* con la realtà. Senza quest'ultimo, il piacere non lo può soddisfare. Un atteggiamento che trascurasse o minimizzasse il ruolo dell'intenzionalità ontologico-veritativa avrebbe gravi implicazioni sul piano etico oltre che sul piano speculativo. Come già notava Aristotele, il nostro aspirare non è appagato perché godiamo, ma godiamo perché l'aspirare è appagato. A riprova della tesi secondo cui accanto ad un *principio del piacere* esiste un *principio di realtà* (ovvero che l'uomo normale non desidera illudersi oltre misura), si possono suggerire alcuni esperimenti mentali. Ad esempio: si sente ripugnanza di fronte all'ipotesi che una macchina, agendo direttamente sul nostro cervello, ci procuri tutto il piacere che desideriamo da oggi fino alla nostra morte, perché "l'esperienza della realtà... ben lungi dall'essere ostacolo al compimento della nostra vita, ne è al contrario l'autentico contenuto".

Tale è la sinergia di dimensione speculativa e di dimensione pratico-morale della ragione che

“il mio punto di vista, in quanto coincide nella sua immediatezza con un determinato apparire dell'essere, è un ‘dato’ del quale ricevo le condizioni. Ma in quanto è saputo nella sua coincidenza con un determinato ‘credito’ rivolto alla coscienza, è una dislocazione nell'essere della quale porto la responsabilità. La cura per l'*affidabilità del mio punto di vista* – dai due lati, cioè come ‘attitudine a ricevere il dato’ dell'essere e come disposizione a valutare il ‘posto’ della coscienza, è lo stesso che *la ricerca della verità*. E il problema delle condizioni di quella cura è lo stesso che il problema della giustizia. Se dunque ‘essere nella verità’ è la figura sintetica della giusta collocazione/scelta, allora essere nella verità è l'ideale stesso della libertà della coscienza: che si realizza appunto come cura della sua affidabilità quale attestazione/rappresentazione della giustizia dell'essere e della giustificazione dell'agire”.

Il luogo dell'esperienza morale cioè di quella sinergia di tendenza e di ragione, di apertura al bene, al vero e all'essere, di dimensione speculativa (in senso lato) e di dimensione pratica della ragione, cui si è accennato, è, nell'uomo, la libertà come *libertà di scelta* e insieme come *libertà di determinazione-responsabilità*, possibili grazie all'apertura necessitata al bene universale. L'esito di questa sinergia è la continua tendenza alla perfezione, al compimento morale dell'uomo, alla libertà come *liberazione*. Non ci si può perfezionare moralmente, diventare sempre più sé stessi (*autonomia*), se non dipendendo da una dimensione che è percepita nettamente come *altra* rispetto a sé (*eteronomia*). Come nota Agostino, l'uomo è facilitato ad amare la verità quando risplende e lo sazia intellettualmente (dimensione *speculativa* della verità), ma egli è chiamato ad amare *la stessa verità* anche quando lo riprende e lo sollecita alla sua responsabilità (dimensione *pratica* della verità).

Sul piano della libertà e dell'esperienza morale, ha luogo quella continua ripresa dell'uomo dalla dispersione nella dimensione temporale, di memoria del passato e insieme di apertura al futuro e, in ultima analisi, almeno implicitamente all'Assoluto, di cui hanno trattato, tra gli altri, Agostino e Kierkegaard. In altri termini: una visione di compimento integrale di sé stessi *in quanto uomini* è sempre presente alla coscienza qualunque sia il grado della sua determinazione precisa. Che l'uomo sia sempre in ogni attimo di vita proiettato verso il proprio compimento e quindi verso l'avvenire, emerge significativamente dal fatto che nel linguaggio parlato si usi correntemente il tempo presente per indicare azioni che avranno luogo nell'immediato futuro. Così si è soliti affermare, ad esempio: “Domani *vado* a Roma”. Occorre notare infine che l'esperienza morale, se è possibile grazie all'apertura speculativa della ragione all'essere, a sua volta condiziona sul piano dell'esercizio le altre dimensioni dello spirito, in particolare la stessa dimensione conoscitiva, in quanto presiede al loro pieno sviluppo. Si conosce meglio ciò che veramente interessa e che tiene desta l'*attenzione*. Anche di qui emerge l'importanza decisiva della dimensione pratico-etica che pure non assorbe in sé tutta la ragione.

Se si considerano in modo più approfondito i contenuti fondamentali di ogni esperienza, questa (nella sua dimensione insieme metafisica e morale) appare sempre sottesa da un lato da un'apertura *trascendentale* e, dall'altro, da un'intenzionalità che ha di mira la determinazione *categoriale*, più in particolare da una fiducia implicita nell'*essere* e nella *persona* (in cui – non a caso – apertura trascendentale e dimensione categoriale s'incontrano intimamente). V'è da sempre una previa conoscenza dell'essere e della persona, un previo

consenso all'essere come bene e alla persona come bene, a sé stessi e all'altro, che precede e sottende ogni discorso, ogni successiva ed esplicita affermazione oppure negazione dell'essere e della persona. Si può percepire il limite e il male, perché si è aperti alla totalità e al bene. Tale apertura intenzionale si manifesta, a ben vedere, come implicito riconoscimento di un'armonia sul piano ontologico, quindi come un *consenso* ancor prima che come un esplicito e libero *assenso*. L'ente viene *veramente* colto soltanto in un atto che è, insieme, speculativo e pratico, un atto di *consenso* all'ente presagito come *dono*. Questa armonia di speculativo e di pratico si manifesta particolarmente nel rapporto con l'altra persona, in cui l'effettiva conoscenza della sua peculiare natura va di pari passo con un atteggiamento di rispetto (cfr. IV, 3 e V).

È innanzitutto la persona come originale e concreta manifestazione dell'essere, del suo ordine e della sua bontà ontologica, in quanto aperta intenzionalmente a tutto l'essere, (l'esperienza della singolarità irriducibile del *tu*, del suo amore) ad alimentare il desiderio e a spalancare, nel contempo, per l'io lo spazio trascendentale dell'essere, della fiducia simultanea nell'io, nella sua ragione e nell'essere. Così, in particolare, accade che la coscienza umana si risvegli nella chiamata amorosa della madre, che il bambino riconosce felice. Con il suo volto e con il suo linguaggio la persona come *tu* svela l'essere e testimonia della trascendentalità dell'essere. Manifestazione dell'essere e manifestazione di quel particolare ente che è il *tu* si alimentano a vicenda, contribuendo a sviluppare l'esperienza. Non a caso attraverso l'implicita fiducia nella testimonianza dell'altro, in quanto aperto all'orizzonte integrale di senso, e la mediazione del linguaggio che accomuna, noi apprendiamo i diversi *significati* che ci permettono di conoscere la realtà e i *valori* che rendono possibile il conferimento di senso e l'apprezzamento della realtà stessa. A sua volta è l'apertura dell'io a tutto l'essere a rendere sensibili nei confronti della specificità del *tu*. V'è, tuttavia, una precedenza logica e cronologica dell'esperienza del *tu* (come *io* che si rivela a me), contraddistinta da una certa passività, rispetto a quella dell'io. Così la *testimonianza* dell'altro precede e fonda la capacità di *attestazione* dell'io, infondendo ad esso certezza. Ciò appare con maggior nettezza nell'attuale clima nichilistico, in cui si è costretti, infatti, a risalire alla radice *non pensata* del pensare umano. Appare, così, che l'apertura costitutiva dell'io all'altro (*l'altro nell'io*) e dell'io all'essere (*l'essere nell'io*) sia condizione dello stesso domandare e, quindi, del pensare "tout court".

E' così intimamente stretto il nesso essere-persona che l'esperienza morale, al di là delle scelte in cui successivamente si attua, suppone sempre come sua inevitabile e radicale scaturigine la previa e libera accettazione della propria persona e del proprio essere come bene, cioè della naturale e istintiva tendenza all'autoconservazione e all'autocompimento, resa a sua volta possibile dalla tendenza dell'ente finito all'essere in quanto tale e dall'accettazione di sé stessi da parte di altri. Ciò è tanto vero che, come ha notato Agostino, anche colui che intende suicidarsi, di fatto non desidera veramente per sé il nulla, ma piuttosto un "bene più grande".

La naturale e spontanea accettazione di sé che sottende l'agire umano, qualora la si cerchi di esplicitare, significa da un lato accettazione del fatto apparentemente casuale, non voluto e non richiesto della propria nascita, quindi di tutto se stessi, dei propri dinamismi costitutivi (e innanzitutto della propria ragione quale facoltà che permette tale riconoscimento) e, dall'altro, accettazione del proprio destino, del proprio *vero sé*,

del futuro verso cui si è irrimediabilmente lanciati con la nascita (il che implica certo la prospettiva del proprio compimento, ma anche la propria morte). Che poi l'uomo ami piuttosto l'ideale, l'io, cui si sente destinato, anziché la propria stessa vita, traspare dal fatto che in casi estremi egli è talora disposto a sacrificare questa pur di salvaguardare quello. In ogni caso non si può amare veramente sé stessi senza amare nel contempo il proprio destino.

Quando si ricorre all'espressione "fare esperienza" s'intende che la propria libertà è coinvolta. Precisamente l'*esperienza morale*, o *esperienza in senso forte*, sorge quando si *acconsente* liberamente all'io, al quale naturalmente e implicitamente si *consente*, e, insieme, nella prospettiva di una gerarchia di beni, all'essere, al quale si è già in certa misura naturalmente aperti. Questo assenso si esprime nel giudizio e nell'azione conseguente.

Ciò che contraddistingue l'esperienza in senso forte è il fatto di comprendere il *sensu* delle cose e degli avvenimenti, la loro finalizzazione, perciò il loro carattere di *segno* per la vita dell'uomo. Se le cose e gli avvenimenti sono per noi opachi, se non assumono il valore di segno, non v'è esperienza in senso forte. Emerge qui, ancora una volta, l'impossibilità di separare nell'esperienza dimensione speculativa-constatativa e dimensione pratica della ragione. Da un lato, se non fossi interessato al mio compimento, la realtà sarebbe muta per me, dall'altro se avessi l'impressione di determinare totalmente con le mie scelte e con le mie azioni il significato delle cose e degli avvenimenti, non potrei affermare di "fare esperienza" nel rapporto con la realtà. E questo carattere di *segno* delle cose e degli avvenimenti emerge soltanto in connessione con un contesto più ampio che rende possibile la valutazione. I due aspetti (assenso a sé stessi nella propria originalità individuale come pure ad un mondo di significati e di beni-valori attraverso i quali l'essere ci si manifesta e si rende appetibile) si sviluppano di pari passo, perché l'uomo è un essere strutturalmente autointerpretante (cfr. IV, 3 e 4). La nozione d'identità personale, infatti, ci riporta sempre a certe valutazioni che sono essenziali perché sono l'indispensabile orizzonte o fondamento a partire dal quale noi riflettiamo e valutiamo in quanto persone. Come è stato notato:

"io posso definire la mia identità soltanto sullo sfondo di cose che hanno un'importanza. E accantonare la storia, la natura, la società, le esigenze della solidarietà, insomma ogni cosa tranne ciò che trovo in me stesso, significherebbe eliminare tutti i candidati a una qualunque importanza. Soltanto se esisto in un mondo in cui la storia o le esigenze della natura o la necessità dei miei simili, o i doveri della cittadinanza, o l'appello a Dio, o qualcos'altro di questo genere ha un'*importanza* essenziale, posso definire un'identità per me che non sia banale. L'autenticità non è il nemico delle istanze che provengono dall'esterno dell'io; anzi essa le presuppone".

La dimensione del *valore morale* emerge già nell'atto di tendere all'essere, nella percezione *appetitiva* di una intima convenienza fra il soggetto della tendenza e l'essere. Vi sono materie di significanza per gli esseri umani che sono peculiarmente umane, e non presentano nessuna analogia con il mondo degli animali. Si tratta, ad esempio, di materie di orgoglio, vergogna, bontà morale, malvagità, dignità, senso del valore ecc. Una concezione della vita cui si aderisce coincide sempre con un particolare ordinamento-gerarchizzazione dell'esistenza in base a questi beni-valori, all'interno dell'originaria apertura all'essere. La valutazione *forte*,

che contraddistingue la dimensione propriamente morale, sceglie nettamente fra beni-valori in contrasto che hanno un fondamento ontologico. Ciò rende possibile l'esperienza morale.

Un linguaggio costituito di valutazioni forti contraddistingue intimamente la nostra natura di uomini. I diversi beni vengono riconosciuti come ordinati necessariamente intorno ad un *bene supremo*. I *beni supremi* sono quei beni che, oltre ad essere incomparabilmente più importanti degli altri, rappresentano il punto di vista a partire dal quale gli altri beni vanno valutati e scelti. Sono così possibili diverse concezioni morali fra di loro contrastanti, secondo le diverse gerarchizzazioni che hanno luogo in base ai diversi *beni supremi*. In questa prospettiva diventa fondamentale per la riflessione filosofica sulla morale verificare se vi siano beni incommensurabili e inconfutabili (ad es. la vita, la razionalità ecc.) e se questi siano gerarchizzabili in qualche misura (cfr. II, 4; IV, 4).

L'articolazione di un mondo di *beni-valori* è il mezzo che ci consente di avere una consapevolezza di ciò che era già nostro, anche se in maniera irriflessa. Noi articoliamo i significati che ci provengono dall'esperienza, in cui individuo e contesto culturale, affettività e ragione sono da sempre intimamente connessi. L'articolazione coincide con un'interpretazione: "Ad ogni stadio, ciò che noi sentiamo è una funzione di ciò che abbiamo già articolato ed evoca l'incertezza e la perplessità che un'ulteriore comprensione può risolvere". L'articolazione "organizza" i nostri sentimenti, propositi, desideri, delineando così un'"unità narrativa" che ci rende più coscienti di noi stessi. Esprimendo la nostra situazione emotiva a livello consapevole, noi diamo forma ai nostri sentimenti e, in modo spontaneo, articoliamo e riarticoliamo continuamente le nostre esperienze, costruendo di volta in volta unità narrative che sono destinate ad essere integrate e reinterpretate in nuove articolazioni. Ciò permette una crescita dell'esperienza personale e un rapporto con altri. Le valutazioni forti, che sono condizioni dell'articolazione delle nostre esperienze e che hanno sempre un riferimento ontologico, si rafforzano gradualmente qualora dimostrino di reggere al confronto con altre gerarchie di valore. Lo statuto del ragionamento pratico, infatti, è comparativo. Esso è, in larga misura, modellato sul racconto biografico: siamo convinti che una certa opinione sia superiore perché abbiamo sperimentato una transizione che interpretiamo come una riduzione dell'errore.

Ritornando alle precedenti riflessioni, emerge che l'esperienza morale dell' *assenso* all'essere e alla gerarchia dei beni si manifesta come un'esperienza di ragionevolezza e, insieme, di *libertà di determinazione* che rafforza quella *libertà di scelta* che scaturisce non appena l'uomo si apre all'essere nella sua trascendentalità. *Libertà di scelta* e *libertà di determinazione* come adesione all'essere si rafforzano a vicenda nell'esperienza morale della persona. In questa prospettiva l'immoralità ha luogo quando il riconoscimento dell'essere nelle sue dimensioni valoriali costitutive non si traduce in un moto affettivo di adesione, ma si riduce ad una astratta affermazione intellettuale o, inversamente, quando l'affettività perde il suo riferimento all'essere nella sua trascendentalità e alla ragione che lo manifesta nella sua valenza assiologica, disperdendosi così nei particolari e disgregando la persona. Troppo intellettualismo o, inversamente, troppa istintività nuocciono all'esperienza morale.

A partire dall'esperienza della libertà come *libertà di scelta* e come *libertà di determinazione*, matura l'esperienza della libertà come *compimento* e come *liberazione*. E quest'ultima cresce con l'esercizio delle

disposizioni virtuose. Più l'uomo, infatti, compie azioni elevate, più egli impara a conoscersi e a stimarsi. La stima di sé accompagna la gerarchizzazione delle nostre azioni. A sua volta la sollecitudine per gli altri svolge le dimensioni ontologiche implicate nella stima di sé. È così fondamentale la qualità dell'amore secondo cui l'io ama sé stesso, cioè acconsente a sé stesso, che essa costituisce la misura del desiderio, dell'amore nei riguardi degli altri uomini, quindi della sua moralità. L'esperienza della dignità della persona propria e altrui, in quanto ente che si manifesta come *più di quello che è*, in quanto aperta alla totalità dell'essere, e che come tale suscita rispetto e talvolta amore, costituisce, perciò, come meglio si mostrerà in seguito (cfr. III,1), il fondamento della morale.

Infine, nella prospettiva di un'esperienza umana *integrale*, l'*esperienza estetica* è determinata dalla percezione di un'intima compenetrazione di ragione e di sensibilità, di intelligibilità e di bene, perciò di un'intima unità dell'io con l'essere, che si manifesta particolarmente nell'esperienza della meraviglia. Questa suppone, a sua volta, la percezione del fascino che esercita l'essere nella pienezza del suo ordine, delle sue molteplici forme e determinazioni e, insieme, il sentimento della gratuità di fronte all'essere che si svela. L'esperienza estetica accompagna, precede e segue l'esperienza morale e ogni altra dimensione dell'esperienza. Le precede, in quanto per prima si distacca dall'immediatezza dei bisogni, le segue in quanto dimensione che rende compiuta ogni esperienza. È significativo il fatto che l'uomo esprima il suo assenso sintetico ed entusiastico all'essere e alla persona come bene, l'esperienza dell'armonia, della pace e della gioia in ultima analisi in termini estetici. Ciò traspare dalla frequenza nel linguaggio ordinario di espressioni quali: "Che bello!" e, per contrasto: "Che brutto!" o espressioni equivalenti.

In quel particolare tipo di esperienza che è l'esperienza poetica, l'esperienza estetica, poi, esalta il momento della libertà e della creatività fine a sé stessa:

“L'operazione artistica è un processo di invenzione o di produzione esercitato non per realizzare opere speculative o pratiche o altre che siano, ma solo per se stesso: formare per formare, formare perseguendo unicamente la forma per sé stessa: l'arte è pura formatività”.

In questa esperienza di formatività l'uomo manifesta ciò che egli è nella sua natura più profonda, di cui egli è in buona parte inconsapevole. In quanto esperienza di consenso all'essere, di libertà e di gratuità, l'esperienza estetica prepara l'esperienza morale e l'esperienza religiosa, nella quale raggiunge la sua espressione più elevata. Qualora invece l'esperienza estetica venga assolutizzata, smarrisca il suo carattere di rimando ad altro da sé, di anticipazione e di manifestazione affascinante di un'armonia ontologica, morale e religiosa che la rende possibile e venga ricercata soltanto per sé stessa, essa determina lo smarrimento del senso unitario della vita e finisce per lacerare la persona ed ostacolarne il suo pieno sviluppo: chi cerca il piacere per il piacere non trova alla lunga neppure il piacere. Così pure, se è vero che l'esperienza poetica evoca un'esigenza di autenticità e di creatività valida a tutti i livelli, qualora si assolutizzi il momento creativo-estetico rispetto all'esperienza umana nel suo complesso, si ricade nel rischio appena accennato.

In sintesi: dal punto di vista dell'oggetto dell'intenzionalità, l'uomo si manifesta a se stesso come apertura, mediata dall'esperienza fondamentale dell'altra persona, all'ente, inteso come uno, vero (intelligibile), bene e bello (cfr. IV, 3). A questa articolazione dell'apertura trascendentale corrispondono rispettivamente, sul piano degli usi linguistici, il *descrivere*, il *prescrivere*, il *raccontare*, il *pregare*. Si delineano, così, le fondamentali dimensioni metafisica, etica, estetica e religiosa implicite nell'esperienza umana.

3) La domanda radicale di senso e l'esperienza religiosa

La domanda di un senso unitario della vita, la quale determina il piano della morale, implica già, in quanto tale, un'apertura all'essere. Tale apertura all'essere suppone a sua volta un'apertura ad una dimensione di assolutezza, perché l'apprensione dell'essere comporta l'affermazione della totalità dell'essere, e tale totalità è *assoluta*, in quanto è priva di nessi con altro da sé. Non solo: la totalità dell'essere pone il problema del principio-fondamento di tale totalità, ovvero dell'*assoluto* in senso forte (cfr. VI, 2). Ciò che interessa rilevare è che, se approfondiamo alcune considerazioni proposte nel paragrafo precedente, emerge che l'uomo di fatto prende sempre posizione nei confronti dell'Assoluto. In forza di tale apertura alla dimensione dell'Assoluto, l'uomo può assolutizzare qualsiasi cosa (fare di sé e di qualsiasi altra cosa un *idolo*) oppure riconoscere l'assoluto Mistero.

Occorre riconoscere che l'Assoluto si presenta sempre di primo acchito come un Mistero: l'essere la cui esistenza non possiamo mettere in dubbio, che pervade intimamente noi stessi e ciò che ci circonda (è *immanente*), ma che pure ci sovrasta e la cui natura non possiamo mai determinare pienamente (è *trascendente*). Quando la domanda di senso della vita, che è propria della dimensione morale, fa i conti con l'essere finito dell'uomo e del mondo, alla luce dell'apertura all'essere trascendentale e, in ultima analisi, all'Assoluto, la domanda di senso diventa una domanda *radicale di senso* ovvero una *domanda di salvezza* tendenzialmente rivolta allo stesso assoluto Mistero. Tale domanda si apre necessariamente alla dimensione religiosa per delle ragioni indipendenti dalla volontà umana. In un senso molto generale si può affermare che ogni uomo, (quindi anche l'agnostico o l'ateo) è aperto alla dimensione religiosa, perché almeno in qualche momento della sua vita non può non affermare un desiderio di compimento, di salvezza al quale non è in grado di rispondere con le sue sole forze (cioè sul mero piano dell'etica o di una qualsiasi operatività tecnica). Certe affermazioni del linguaggio ordinario o certi atteggiamenti dell'uomo soprattutto di fronte al dolore e alla morte, ma anche di fronte ad una grande gioia, confermano il carattere naturalmente umano della dimensione religiosa intesa in senso lato.

Di fronte a questo desiderio di salvezza, che è costitutivo dell'uomo, le alternative possibili sembrano ricondursi, in sintesi, alle seguenti:

a) ignorare deliberatamente questo desiderio, benché ciò, come appena notato, non appaia di fatto realisticamente possibile e conduca comunque, inevitabilmente, ad un'assolutizzazione di aspetti particolari dell'esistenza umana (*idolatria*), innanzitutto dello stesso *io* finito, proprio in forza dell'apertura dell'uomo

all'assoluto. Questa posizione si può chiamare indifferentismo o ateismo pratico. Essa può essere dettata da un clima culturale generale che favorisce il desiderio di evasione.

b) riconoscere la centralità della domanda radicale di senso, ma negare la possibilità che si dia una risposta da parte di Dio. In questi caso si è soliti parlare di *ateismo*. L'ateismo in senso forte è quello postulativo e ottimistico, che afferma che l'uomo o l'umanità è in grado di rispondere prima o poi alle sue domande fondamentali (ad esempio: scientismo, marxismo, anarchismo ecc.). Invece la posizione tragico-nichilistica, che afferma l'impossibilità che si dia risposta alla domanda radicale di senso (o perché Dio non esiste o perché non s'interessa dell'uomo), è quella più prossima alla posizione religiosa in senso forte (punto c), perché vive tragicamente l'alternativa fra senso e non senso.

Un'obiezione tradizionale nei riguardi della fede religiosa è data dalla tesi in base a cui la religione nasce dalla paura di fronte all'ignoto. Si può tuttavia controbattere che il timore non dà ragione della genesi dell'idea di assoluto e di Dio (che se mai lo precede), e che il timore non è soltanto timore del male e della morte, ma timore del *non senso* della vita e della morte. Anche qui l'idea di un *sensu* ovvero di una positività è precedente e fondante. Si tratta di dare ragione del *perché* cerchiamo un senso.

c) affidarsi a questo desiderio, coltivandolo, con la speranza o la certezza che ad esso si dia risposta da parte dell'assoluto Mistero. Quest'ultima è la posizione religiosa in senso stretto che può anche condurre all'adesione ad una data religione. Qualora non si coltivi la domanda radicale di senso o senso religioso, si profilano due rischi opposti: da un lato la negazione previa e irragionevole di una risposta risolutiva, dall'altro, quando si aderisca ad una religione determinata, il formalismo religioso. In questo caso la risposta non c'entra con le istanze umane costitutive.

Se, quindi, la domanda religiosa appare naturale ed è in certa misura ineliminabile, non è tuttavia scontata la risposta che l'uomo dà ad essa. Essa, infatti, può essere esaltata e legittimata, oppure ignorata e addirittura repressa. Qui entrano in gioco la libertà umana ed i condizionamenti culturali. Appare, tuttavia, difficile negare di primo acchito che la posizione religiosa in senso forte, la quale è disponibile ad una risposta da parte dell'Assoluto e che non è mai del tutto estranea a qualunque uomo (benché non sempre ne sia consapevole), appaia come quella umanamente più conveniente. Se l'uomo, infatti, è strutturalmente desiderio di compimento che si scontra con dei limiti oggettivi e se, d'altro lato, la sua situazione umana è determinata dall'assoluto Mistero, perché escludere a priori che la risposta al suo desiderio possa derivare da quello stesso Mistero che lo ha posto nell'esistenza? Se vi è una risposta radicale, infatti, essa non può non derivare se non da *ciò* o, meglio, da *Chi* conoscesse profondamente il desiderio dell'uomo perché ne è all'origine.

Precisiamo, quindi, il significato dell'atteggiamento religioso consapevole di sé: nella prospettiva del compimento integrale della persona s'impone il primato della domanda di *salvezza* e della relativa esperienza religiosa, in quanto sintesi "all'infinito" delle dimensioni trascendentali (uno, vero, bene, bello) che qualificano la costitutiva apertura dell'uomo all'essere e, insieme, riconoscimento di dipendenza radicale dall'Assoluto (comunque lo s'intenda). La domanda religiosa è una domanda radicale di senso, di compimento pieno, di *salvezza*. Essa coincide, perciò, con la domanda di felicità, coincidente con la tendenza

al bene-unità della persona e che, condotta alle sue estreme conseguenze, fa necessariamente i conti con l'istanza di verità della ragione (non posso voler ingannarmi - domanda di *sensu*, propria del piano della fede pratica e della morale) e, perciò, anche con la percezione dell'essere (dell'ente finito, contingente, segnato dal limite e dal *male* alla luce dell'essere nella sua trascendentalità e, in ultima analisi, dell'Essere infinito) e che si apre, infine, alla speranza di un compimento definitivo. Speranza e invocazione di salvezza (preghiera) sono momenti determinanti del religioso. Alcune osservazioni su quanto affermato:

1) nella prospettiva ora proposta la dimensione religiosa si pone sulla linea della esperienza morale, pur distinguendosi da essa, e non in netta alternativa, come avviene ad esempio in Kierkegaard. L'esperienza religiosa costituisce una radicalizzazione alla luce dell'esperienza metafisica dell'esperienza morale, la quale peraltro implica già, come si è rilevato, un "fare i conti" con l'essere. Prova della continuità esistente fra esperienza morale ed esperienza religiosa è il fatto che il desiderio di senso non si manifesta soltanto nella forma del domandare e dell'invocare salvezza, ma è già intrinsecamente presente nella dimensione del *consenso* o della *fiducia originaria* nell'essere e nella persona che anima fin dai primordi l'esistenza umana e, in particolare, l'esperienza morale, al di là della diversità delle convinzioni personali. È a questo proposito significativo che il linguaggio in genere e quello religioso in particolare vivano sempre di un'anticipazione del senso globale della realtà. Infine l'istanza religiosa in senso proprio scatta qualora si prenda sul serio il desiderio di felicità in tutta la sua ampiezza, senza commisurarla immediatamente a quelle che paiono essere di primo acchito le risposte *realistiche* presenti nel contesto. L'apertura all'essere, costitutiva della ragione, rende, infatti, il desiderio dell'uomo infinito.

2) Per l'intimo nesso che sussiste fra vero amore di sé e amore degli altri, nella dimensione religiosa, se autentica, l'intenzionalità è rivolta alla salvezza del proprio essere ed, insieme, ineludibilmente, alla salvezza degli altri e del mondo nella prospettiva irripetibile in cui si svela ad ogni io. V'è sempre una dimensione comunitaria del religioso.

3) la domanda di salvezza, al pari del desiderio di felicità e di senso da cui scaturisce, è ineliminabile. Anche la struttura finalistica del desiderio, sul piano pratico, come sul piano logico-ontologico il principio di non contraddizione, è inconfutabile. Colui, infatti, che affermasse di non desiderare la felicità, nell'atto stesso di affermarlo mostrerebbe di perseguire pur sempre quella felicità che a parole nega di desiderare. Inoltre, qualora si pretendesse eliminare di diritto la domanda religiosa, essa si afferma di fatto, assolutizzando dei particolari della realtà (ad esempio: la razza, la nazione, la classe ecc.). La storia delle grandi ideologie secolarizzate, sorte come tentativi di superamento della religione, costituisce una conferma della tesi affermata. A motivo poi della sproporzione fra l'apertura infinita del desiderio ed il singolo oggetto finito in cui si ripone la speranza, si tende a determinare una corsa senza fine (la "cattiva infinità" del desiderio – cfr. VI, 2).

4) da quanto osservato emerge che la stessa domanda religiosa è possibile in forza di una precedente rivelazione dell'Essere, dell'Assoluto, dell'Infinito, dell'Eterno o del Mistero che dir si voglia, di fronte alla cui trascendenza si prova stupore. Che l'uomo faccia esperienza dell'assoluto emerge dal fatto che egli è in grado di assolutizzare dei particolari. Tale capacità di assolutizzare non sarebbe possibile se l'uomo, già sul

piano dell'atematico, non fosse in grado, grazie alla sua strutturale apertura all'essere, di aprirsi all'assoluto inteso sia come *totalità* dell'essere e sia come *principio-fondamento* unificante di questa totalità. E ciò accade qualsiasi sia la concezione metafisica o religiosa alla quale esplicitamente si aderisce.

E' stato osservato che il nome più adeguato per questa manifestazione del Mistero, in quanto più rispettoso dell'autentica intenzionalità religiosa (anche quando non se ne è consapevoli) e della dimensione interpersonale costitutiva dell'uomo, è quello, in senso personalistico di *Tu* o di *Ego*, a seconda che si accentui rispettivamente la dimensione dell'invocazione (o anche dell'imprecazione) oppure quella della manifestazione. Se l'Assoluto non si manifestasse, insieme, come *Persona* e come *Essere*, come *Principio di senso* e come *Fondamento d'essere*, non sarebbe ciò che può dare *senso* alla vita umana (cfr. IV, 2). A suffragare questa tesi starebbe il fatto che l'impersonalità in religione sembra essere frutto più di un processo speculativo che di un atteggiamento autenticamente religioso. A questo proposito può essere significativo rilevare che una religione multiforme, ma la cui metafisica è fundamentalmente monista e impersonalista, quale l'induismo, conosce pure una forma di religiosità rivolta a divinità personali (la *bahkti*) e, sul piano della pietà popolare, il culto di numerose manifestazioni (*avatara*) del divino che hanno un carattere personalistico. Così pure è significativo che il Buddismo originario, che a stento può considerarsi una religione, si sia spesso evoluto nel senso di una divinizzazione della persona del Buddha ed abbia accettato nella sua forma Mahayana il culto di divinità minori.

5) che sia il manifestarsi dell'Assoluto mistero a permettere il sorgere della dimensione religiosa implica che la trascendenza non possa coincidere con la mera tensione al trascendimento che contraddistingue la dinamica del desiderio. Il desiderio religioso, se è autentico, non significa *pretendere di diventare Dio con le proprie forze*. Proprio perché la dimensione religiosa può sorgere grazie al previo riconoscimento di un'Alterità che si manifesta all'uomo, essa tende a partecipare di questa Alterità. Si tratta di voler *partecipare a Dio*, non di *pretendere di essere Dio*.

Sembra impossibile pensare che anche in un'altra vita la conoscenza umana possa diventare onticamente infinita, così da adeguarsi pienamente all'infinità divina. Anche in questo caso la tradizione cristiana, ad esempio, ammette che per grazia si possa *contemplare Dio faccia a faccia*, ma mai *diventare Dio*. Lo stesso vale anche per le religioni che possiedono una metafisica di tipo monista, per le quali la fusione dell'anima umana con il divino non può mai significare di fatto, nonostante le dichiarazioni di principio, una piena coincidenza con esso.

Proprio perché all'origine della dimensione religiosa è il Mistero che si rivela, il naturale desiderio di salvezza personale tende ad ampliarsi e a risignificarsi in disponibilità-domanda fiduciosa che "il Mistero faccia di me ciò che vuole". Si tratta di una radicalizzazione di quell'*assenso* all'essere cui si è accennato a proposito dell'esperienza morale.

6) sia la dimensione pratica della ragione sia quella speculativa influiscono sulla formulazione dell'intenzionalità religiosa nel suo complesso. La percezione della dimensione estetica, della bellezza dell'oggetto religioso, quindi della sua gratuità, sembra costituire la sintesi dei due momenti speculativo e pratico. Tuttavia la dimensione religiosa dell'invocazione e della fede (piano del desiderio e della ragion

pratica), pur richiedendo, come notato, un'esperienza metafisica precedente, trascende la mera dimensione speculativa: sul suo piano essa è intrascendibile. In filosofia e, in particolare, in metafisica, invece, la dimensione contemplativo-speculativa ha la preminenza (anche quando ha come suo oggetto di riflessione l'ambito della ragion pratica). V'è sempre nell'esperienza religiosa un primato della ragion pratica e del desiderio, perché l'invocazione e l'attesa sopravanzano sempre il dato riconosciuto come vero e come bene.

In conclusione: la dimensione religiosa nella sua apertura all'infinito costituisce il momento sintetico dello spirito (sintesi di desiderio e di ragione, di apertura ai diversi trascendentali classici: in quanto tensione verso l'essere, il bene-uno, il vero, il bello, di uso pratico e di uso speculativo della ragione). Essa si manifesta particolarmente nell'apertura alla dimensione della *speranza*. La dimensione religiosa è anche dimensione trascendentale, comune a tutti gli uomini, come pure modo autonomo e struttura della coscienza. Benché sia dotata di una sua autonomia, infatti, essa è presente all'interno delle altre dimensioni dello spirito. V'è, ad esempio, una tensione *religiosa* nel filosofare o nella produzione artistica, pur non essendo il filosofare e l'attività artistica riducibili a religione.

Può essere utile rilevare che ciò che definisco *dimensione religiosa* o *esperienza religiosa* corrisponde, in certa misura, a quella che Agostino e, a partire da lui, tutta la tradizione medioevale e umanistica chiamano sapienza (*sapientia*), intendendo l'ideale del compimento umano possibile in questa vita, che precede, fonda e comprende in sé stesso il momento propriamente riflessivo-speculativo della filosofia e della teologia. Essendo l'esperienza religiosa, in base a quanto finora rilevato, al vertice dell'esperienza umana considerata nel suo complesso, qualora essa non venga adeguatamente sviluppata, tutte le altre dimensioni dell'esperienza ne risentono (cfr. 4).

La riflessione filosofica, in quanto per definizione ricerca esclusivamente umana, non può rispondere radicalmente all'esigenza religiosa di salvezza, per il fatto che questa è, in ultima analisi, domanda che il Mistero, che è alla radice del proprio essere e della realtà tutta, si riveli. L'uomo, infatti, si percepisce come ontologicamente *più* di quello che conosce di se stesso e del proprio destino. Egli non domina la scaturigine di sé e dei propri atti. Osserva Agostino: "Io stesso non riesco a capire tutto ciò che sono. Dunque lo spirito è troppo piccolo per possedersi". E Pascal: "L'uomo supera infinitamente l'uomo". Aggiunge Blondel: "...proprio perché agendo scopriamo in noi una sproporzione infinita, siamo costretti a cercare all'infinito l'equazione della nostra azione". Non si spiegano altrimenti l'inesauribilità della conoscenza della realtà e dell'io come pure l'infinitudine del desiderio. Perciò sembra plausibile che nessuna soluzione progettabile a partire dall'uomo e attuabile con le sole sue forze possa venire a capo *in modo risolutivo* del problema dell'uomo. La filosofia è in grado, tuttavia, come si vedrà, di ostacolare oppure di favorire la maturazione della domanda e dell'esperienza religiose (cfr. III, 2).

Si tratterà innanzitutto di riaffermare che la consapevolezza, pur acuta e drammatica, della domanda religiosa non coincide con la risposta. Altrimenti si cade in una sorta di autocompiacimento estetizzante del domandare. A ben vedere già la stessa dinamica del desiderio non può essere mai interamente proiettata nel futuro, ma si traduce anche in un'attenzione al *qui ed ora*. Il fatto che il desiderio implichi, platonicamente, già un parziale possesso di ciò a cui si tende e pure che si sviluppi nel rapporto interpersonale è segno di

questo suo radicarsi nella dimensione del presente. D'altro lato il desiderio genuino, benché contenga in sé stesso il presagio di una risposta (secondo l'espressione pascaliana: "Tu non mi cercheresti, se non mi avessi già trovato"), non costituisce mai, per quanto lo si possa intensificare, la risposta ricercata.

7) In quanto da un lato è aperta all'essere nella sua trascendentalità, ma dall'altro ne intenziona di volta in volta solo una parte, la ragione è pure naturalmente aperta al senso della *possibilità*. Come si è notato, la risposta radicale alla domanda religiosa non può per definizione dipendere *in prima istanza* dall'uomo. È ragionevole, quindi, che essa si manifesti, se si manifesta e secondo le modalità in cui si manifesta, come un avvenimento imprevedibile. È significativo del resto che la nozione di religione presupponga, per definizione, almeno questo: che la domanda religiosa dell'uomo trovi una risposta essenzialmente attraverso una manifestazione, una qualche forma di *rivelazione* del Mistero, del divino e non attraverso l'intelligenza e l'operatività dell'uomo. Come è stato osservato da Schelling:

“A quale scopo si darebbe una rivelazione, o a quale scopo se ne manterrebbe solo in generale il concetto, se noi attraverso tale rivelazione infine non progredissimo, o non divenissimo consapevoli se non di ciò che anche senza di essa o da noi stessi già sappiamo o potremmo sapere?... E' dunque facile riconoscere o che il concetto di una rivelazione non ha nessun senso e deve venire completamente superato, o che diventa necessario ammettere che il contenuto della rivelazione è tale che *senza* di essa non soltanto non lo si sarebbe saputo, ma non lo si *potrebbe* sapere. Qui la rivelazione viene dunque determinata anzitutto come una specifica e particolare fonte di conoscenza”.

La domanda umana di senso può incontrare una offerta di senso che l'alimenta, la chiarifica e sempre, in qualche modo, pure la riformula. Vi sono perfino istanze ed evidenze profondamente umane che non si sarebbero sviluppate senza il determinante contributo delle rivelazioni religiose. Di qui l'importanza delle religioni storiche.

Che l'apertura religiosa e la stessa esperienza morale per sussistere ed incrementarsi debbano attingere, in ultima analisi, a *concrete e storiche* rivelazioni ed esperienze religiose e non semplicemente ad una vaga religiosità magari coincidente con la riflessione filosofica, emerge con particolare evidenza nell'epoca del nichilismo”. Quest'ultimo, infatti, può essere legittimamente interpretato come l'esito coerente di un approccio moderno alla realtà improntato al “mito” dell'oggettività scientifica o della assolutezza della ragione, il quale ha preteso censurare, criticandolo esplicitamente o cercando d'inverarlo, quel *mondo della vita* che è strettamente intrecciato con l'esperienza religiosa e, in Occidente, con il cristianesimo. Tuttavia i valori (anche i “valori religiosi”) non possono mai essere oggetto di un *dominio* ad opera della ragione: in quanto ci superano, essi possono essere soltanto riconosciuti e testimoniati. E riconosciuti in quanto testimoniati. Il razionalismo assoluto è, in quanto tale, incapace di generare valori; esso può, se mai, modificare, dei valori preesistenti. Perciò, qualora si pretenda ridurre l'essere e, quindi, il valore alla soggettività razionale (come avviene nel caso del *razionalismo*, soprattutto nelle sue forme *gnostiche*), l'esito inevitabile non può che essere, prima o poi, il loro vanificarsi ovvero il *nichilismo*, come la storia della modernità dimostra.

8) Fra le motivazioni dell'adesione ad una particolare religione, trattandosi di un annuncio, il cui contenuto non è per definizione evidente, il ruolo della testimonianza personale appare decisivo. Basti pensare all'importanza della autorevolezza e della dimensione comunitaria nella vita e nella dottrina delle diverse religioni, al fine di preparare e di consolidare *l'assenso reale* ad esse. *L'assenso reale* ad una religione può essere descritto come l'adesione di tutto sé stessi ad una *realtà presente* che assume un significato *simbolico*, in quanto possiede in se stessa un senso che la trascende. Esso è capace di suscitare certezza (*certezza morale*), perché connesso intimamente alla testimonianza di Dio e all'esperienza e alla testimonianza di altre persone (cfr. II, 2).

Come si è in parte anticipato, già sul piano dell'esperienza umana e religiosa in genere, non connotata nel senso dell'adesione ad una determinata religione, il ruolo della testimonianza appare determinante. La fiducia dell'uomo in sé stesso e nella propria ragione, la possibilità di far fronte alla sfida determinata dallo scetticismo che mina le naturali pretese della conoscenza, trova alimento nell'avvenimento dell'altra persona e nella fiducia in essa, che, in quanto aperta all'essere trascendentale quale orizzonte di senso, sola può rispondere, seppur provvisoriamente, al desiderio e alla speranza che animano l'uomo. Nella testimonianza dell'altra persona quale madre, padre, maestro che svela significati e dimensioni a noi sconosciuti dell'esistenza umana e del mondo ha luogo, quindi, la sintesi di risposta al desiderio e alla ragion pratica da un lato, e di apertura della ragione speculativa dall'altro. La riflessione contemporanea sul "primato dell'etica", sull'agire comunicativo e, quindi, sulla comunità di vita e di comunicazione che sottende l'impresa intellettuale e morale, appare come una conferma di ciò. Questa annotazione sulla centralità dell'altra persona nell'esperienza religiosa e nell'esperienza in genere non ha, tuttavia, meramente un significato psicologico e sociologico (secondo una facile interpretazione riduttiva), ma trova il suo fondamento, come meglio vedremo in seguito, in considerazioni di carattere ontologico (cfr. IV, 4 e V).

4) L'ordine e lo sviluppo dell'esperienza

Da un punto di vista *esistenziale* o *esperienziale* (quindi non pienamente riflessivo e critico), ovvero dal punto di vista della maturazione del nostro interesse per la vita e per la realtà, che è quello che soprattutto sviluppiamo in questo testo, l'esperienza umana nella sua unità si manifesta articolata progressivamente nei seguenti livelli: esperienza estetica, esperienza etico-religiosa, quindi esperienza ontologico-metafisica. Infatti, la realtà ci attrae (o ci ripugna) inizialmente colpendo la sensibilità e l'immaginazione (esperienza estetica). In quanto ci apre alla dimensione trascendentale del bene (fondamento del libero arbitrio) e, quindi, a quella del bene *per noi*, ci sollecita ad agire in base ad un'opzione morale (esperienza morale); ne possiamo cogliere, quindi, il suo intrinseco rimando ad *Altro* che interessa il problema della salvezza (esperienza religiosa), e la sua implicita dimensione metafisica (esperienza metafisica). L'essere, infatti, sottende ogni nostra esperienza. Occorre rilevare che questi livelli dell'esperienza s'implicano intimamente a vicenda. Si

tratta soltanto – è opportuno sottolinearlo ancora – della prevalenza sotto il profilo fenomenologico di una dimensione sull'altra, mai dell'esclusione delle altre dimensioni là dove una di loro prevale.

Se invece, riflettendo criticamente, consideriamo l'esperienza, di cui finora si è trattato, nelle sue componenti elementari costitutive, che come tali non appaiono se non alla riflessione filosofica, ricapitolando e in buona parte anticipando quanto verrà approfondito nel seguito del discorso, possiamo distinguere i seguenti livelli in ordine ascendente (ogni successivo livello comprende e arricchisce quelli precedenti) :

a) *Esperienza sensibile*. Questo primo livello dell'esperienza, in cui trova il suo fondamento la nostra apprensione della spazialità e della temporalità e in cui svolge un ruolo sintetico la dimensione affettivo-emotiva e quella pragmatica, è condizione di ogni altro successivo livello: nulla può essere da noi pensato o desiderato che non abbia alcun riferimento all'esperienza sensibile. Tuttavia, a differenza di quanto avviene nell'animale, nell'uomo il piano dell'esperienza sensibile non può mai essere considerato a prescindere dagli altri livelli. Non esiste per l'uomo un'esperienza sensibile *pura*. Ad esempio: se sento improvvisamente un dolore acuto, penserò immediatamente: "che cos'è?" Ma "cosa" è già, pur sempre, una nozione universale atta a significare più enti o fenomeni, frutto dell'attività della ragione che informa la percezione sensibile. Se poi esclamo: "mio Dio!", ciò evidenzia che l'esperienza sensibile è in intimo rapporto, grazie alla ragione, con la dimensione metafisica e religiosa. Tuttavia, se da un lato è difficile per noi concepire una esperienza sensibile non informata dalla ragione, perciò chiusa alle altre dimensioni dell'esperienza, dall'altro non si può non distinguere fra sensibilità e ragione. Altrimenti pensare qualcosa significherebbe percepirla presente. Così, ad esempio, pensare un marziano significherebbe percepirlo qui ed ora.

All'interno dell'esperienza sensibile si può distinguere un momento prevalentemente passivo (connesso alla fisiologia dei diversi sensi), e un momento attivo o percezione, che subisce l'influsso della ragione e dei superiori livelli di esperienza. Questo momento svolge già una funzione di unificazione dei diversi dati sensibili. Sotto il profilo epistemologico, occorre notare che i referti fenomenologici dei sensi sono suscettibili soltanto di una giustificazione di tipo circolare, perciò non sono ulteriormente giustificabili se non su un piano pratico. Infine il carattere *situato* e *prospettico* dell'esperienza umana, connesso alla corporeità, alla sensibilità e alla dimensione spazio-temporale, viene trasceso, benché mai del tutto, grazie ai livelli successivi dell'esperienza. A differenza dell'animale l'uomo è capace di decentrarsi rispetto al proprio ambiente: egli è *aperto al mondo* (cfr. V, 1).

b) *Esperienza ontica*. Si tratta, in primo luogo, del piano dell'apprensione dei diversi enti e dei diversi significati universali che corrisponde alla domanda: "che cosa è?" e, classicamente, all'operazione che astrae l'universale dal particolare. Su questo piano, che è quello stesso dell'interpretazione, si collocano anche le scienze. L'esperienza ontica culmina nell'atto del giudizio, che corrisponde alla domanda: "è veramente così?", e in cui si afferma (o si nega) l'effettiva esistenza di un determinato ente o stato di cose, raggiungendo una certa verità. Grazie al suo rapporto con l'esperienza sensibile, l'esperienza ontica è contraddistinta pure da una tonalità emotiva, in cui le dimensioni conoscitiva e pratica sono strettamente correlate (cfr. 2).

c) *Esperienza eidetica*. È il piano della tematizzazione delle determinazioni-essenze in quanto tali, astratte dal loro contesto ontico cioè dagli enti che ci sono presenti. Rientrano in questo livello l'approccio fenomenologico (in senso husserliano) e l'esperienza della contemplazione estetica. Questa tematizzazione delle essenze è possibile perché, come ha notato Wittgenstein, il linguaggio umano è in grado di fornire delle descrizioni.

d) *Esperienza ontologica* (ovvero dell'*esistenza* e, più precisamente, dell'*atto d'essere* quale energia esistentiva che attua l'ente – cfr. IV, 3). Essa attinge la dimensione *verbale* dell'essere come *atto* e come *esistere* ed è *transoggettiva*, ponendo in questione l'esistere stesso dell'oggetto e, insieme, del soggetto nella riflessione su di sé. Sul piano preconconcettuale l'esperienza ontologica si manifesta già nell'esperienza del mito e della creazione artistica, sul piano concettuale nel momento del giudizio, sul piano postconcettuale nella dimensione della meditazione.

e) *Esperienza metafisica*. Attraverso l'esperienza dell'*atto d'essere*, l'esperienza metafisica spalanca all'assoluto come totalità e, più radicalmente, all'Assoluto quale origine e fondamento dell'ontico. Essa è alla base dell'esperienza religiosa.

f) *Esperienza religiosa*. In essa il rapporto con il Mistero, inteso per lo più in senso personalistico, investe la persona umana in tutte le sue dimensioni, ivi compresa quella affettiva. Non basta più all'uomo sviluppare soltanto la dimensione conoscitiva, soprattutto quando si relaziona all'"Oggetto immenso". Un atteggiamento che attenuasse la drammaticità del rapporto implicherebbe inevitabilmente, anche al di là delle intenzioni, un approccio riduttivo al Mistero.

Nello schema che si è esposto i livelli inferiori preparano quelli superiori e questi, a loro volta, incidono su quelli inferiori e li inglobano in sé stessi. L'esperienza religiosa (intesa in senso lato), in cui il vertice della dimensione speculativa e della dimensione pratica dell'unica ragione convergono, costituisce in questa prospettiva quel culmine dell'esperienza umana, che maggiormente incide anche sui livelli precedenti, pur rispettandone la relativa autonomia. Più si approfondisce la domanda radicale di senso e l'esperienza religiosa (e questo è essenzialmente un problema morale), più ne trae incremento l'esperienza umana nel suo complesso. Gli altri livelli dell'esperienza rischiano, altrimenti, di atrofizzarsi e di appiattirsi gli uni sugli altri. A motivo dello stretto nesso esistente fra queste dimensioni, se non si svolge l'esperienza umana fino in fondo, cercando di rispondere alla domanda radicale di senso che è vitale per l'uomo, lo stesso dinamismo conoscitivo della ragione riflettente come riconoscimento della realtà nella sua imprevedibilità e come affermazione dell'evidenza, può risentirne. Le conseguenze più frequenti sul piano conoscitivo e pratico sono, rispettivamente, l'essentialismo e lo scetticismo, da un lato, e il relativismo etico dall'altro (cfr. II, 5). Quanto appena osservato non significa ovviamente che, ad esempio, un uomo non possa essere un buon scienziato se non sviluppa integralmente la sua esperienza fino ai livelli più elevati, ma che, in questo caso, v'è un ragionevole rischio non solo che egli divenga un uomo dimezzato, ma che interpreti in modo inadeguato la sua stessa attività scientifica, assumendo acriticamente una filosofia implicita, non rispettosa della sua stessa esperienza di scienziato.

In effetti, come meglio si vedrà in seguito, piano della conoscenza speculativa e piano della morale sono intimamente connessi. In particolare: se vi è un influsso in senso ascendente dell'esperienza morale sull'esperienza religiosa (come purificazione di quest'ultima), ve ne è pure un altro altrettanto importante, questa volta in senso discendente, della concreta esperienza religiosa sulla morale (cfr. III, 2). L'esperienza religiosa autentica, infatti, costituisce una conferma e un arricchimento dell'esperienza morale. Come si è già notato, ciò si rende particolarmente evidente nell' "epoca del nichilismo".

All'interno dell'esperienza il ruolo della morale – possiamo parlare di *esperienza morale* – si rivela fondamentale. Essa corrisponde alla domanda: "che cosa è bene fare?" Si deve parlare di un primato dell'esperienza morale, in quanto questa presiede grazie alla libertà, allo sviluppo dell'esperienza nella sua interezza. Non a caso un uomo si dice realizzato in quanto tale non tanto quando le sue facoltà fisiche, artistiche e intellettuali sono sviluppate, ma quando la sua dimensione morale lo è. Proprio a motivo della sua centralità nell'esperienza umana complessiva, l'esperienza morale non occupa un posto particolare nello schema proposto. Anche per questo, come è stato notato, quando i valori che contraddistinguono l'esperienza morale diventano oggetto di specifica intenzionalità (vengono ricercati in quanto tali), essi rischiano di snaturarsi e di corrompersi, scadendo la morale nell'ipocrisia e nel moralismo.

In questa prospettiva l'esperienza morale consiste essenzialmente nel riconoscimento amorevole e tendenzialmente attivo della gerarchia di perfezioni e di valori insita nell'esperienza (virtù della *giustizia*), che ha il suo vertice nelle esperienze coimplicantesi dell'essere e della persona, quindi nell'imperativo di sviluppare l'esperienza nella integralità delle sue dimensioni (conoscitive, morali e religiose) affinché tale ordinamento si manifesti sempre più chiaramente alla ragione e sia affermato fattivamente dalla volontà. Da un lato *la pratica della vita morale* permette la verifica e il rafforzamento delle motivazioni che sono alla base dell'esperienza morale (secondo la crescente stima di sé che si accompagna allo sviluppo dell'esperienza e alla gerarchizzazione delle nostre azioni), dall'altro la riflessione etica chiarifica e fonda tali motivazioni, incentivandole a sua volta. In ogni caso occorre tenere ben distinte pratica della virtù morale e teoria etica. L'una non è mai riducibile all'altra (cfr. III, 1).

Date queste premesse, sviluppare l'esperienza come compimento della persona ("fare esperienza") non è qualcosa di automatico, ma significa coltivare, attraverso l'esercizio del giudizio e dell'azione conseguente, delle *disposizioni* intellettuali e affettive (*habitus*) che sono nell'uomo. Così ogni esercizio di un atto di conoscenza è l'attuazione (*atto secondo*) di una disposizione che è essa stessa l'attuazione (*atto primo*) di una capacità. Anche la capacità di formulare concetti va pensata in termini di *disposizioni* da mettere in atto e non di *processo mentale accessibile* ad un "senso interno". Sviluppare tali capacità o disposizioni di base coincide con l'acquisire quelle che classicamente si chiamano *virtù*. Le virtù e con esse l'esperienza si sviluppano nella misura in cui cresce la nostra immedesimazione conoscitivo-affettiva con la realtà. Quando le disposizioni non sono correttamente sviluppate si parlerà di *vizi*. Si possono distinguere, secondo la classificazione aristotelica, virtù etiche e virtù intellettuali. In questa prospettiva sembrerebbe doversi riconoscere una maggiore prossimità fra virtù etiche e virtù intellettuali, quindi fra etica ed epistemologia, di quanto una tradizione risalente ad Aristotele sembrerebbe ammettere. Ciò appare evidente già dal fatto che

il linguaggio della ragione speculativa e dell'epistemologia risentono spesso del linguaggio della morale. Pensiamo ad espressioni come *giustificazione*, *coraggio intellettuale*, *onestà intellettuale*, *apertura mentale*, *equilibrio* ecc. come pure ai vizi che si oppongono a queste ultime virtù. In effetti anche le virtù intellettuali rientrano all'interno del problema *etico* dello sviluppo complessivo della persona. Non a caso si formulano giudizi assai negativi sulla ristrettezza mentale o sulla facilità a cambiare idea di certe persone come se si trattasse di vizi di natura morale. Inoltre vale anche per molte virtù intellettuali il criterio aristotelico della medietà. Anche in campo intellettuale è bene essere coraggiosi, evitando gli eccessi dell'avventatezza e della pusillanimità, è bene essere aperti, evitando di essere scriteriati o chiusi di fronte al nuovo ecc. In sintesi: la dimensione normativa presente nelle virtù intellettuali spinge a considerarle all'interno della grande sfera dell'etica come ciò che concerne il compimento complessivo dell'uomo. Si spiega così – tra l'altro – il titolo di questo volume.

In conclusione: in questo capitolo abbiamo esaminato la distinzione di esperienza e di riflessione, la nozione di esperienza e la sua struttura, la sinergia di ragione speculativa e di ragione pratica etica, l'esperienza religiosa come momento sintetico dello spirito, la centralità della virtù nello sviluppo dell'esperienza. Possediamo così delle nozioni che ci permettono di comprendere i temi che verranno trattati nel capitolo successivo.

CAPITOLO II: ETICA DELLA RAGIONE

«Il bene deriva da una causa integra» (Tommaso d'Aquino, *Somma teologica* I-II, 19, 6)

«Un sistema è una realtà monca; voi che siete fedele a tutta la realtà, non ne sarete mai, non potrete esserne che l'interprete; e dopo di voi ogni amante della realtà non andrà affatto a cercare la vostra interpretazione, il vostro linguaggio, bensì il linguaggio della realtà stessa. Al contrario quel signore che deliberatamente o velatamente ha troncato, alterato la realtà, ha fatto un sistema; c'è poco da dire: questo è un sistema; la sua fortuna è fatta; il suo nome è immortale: chiunque voglia, chiunque sia e in qualsiasi momento per intraprendere una storia dei sistemi, bisognerà proprio che vi metta quel sistema con la sua data, al suo posto, col suo nome» (Péguy, *Lo spirito del sistema* in Péguy 1998, p. 53).

«Imparare a vedere – abituare l'occhio alla pacatezza, alla pazienza, al lasciar-venire-a-sé; rimandare il giudizio, imparare a circoscrivere e abbracciare il caso particolare da tutti i lati. È questa la propedeutica prima della spiritualità» (Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 6).

“L'uomo non sopporta troppa realtà” (Eliot, *Quattro quartetti* I, 44 -45)

«Ai realisti. Voi siete uomini equilibrati che vi sentite corazzati contro la passione e i capricci della fantasia, voi che vorreste gloriarvi del vostro vuoto e e pavoneggiarvi con esso, vi chiamate realisti e date ad intendere che il mondo sia realmente costituito nel modo che appare a voi: davanti a voi soli la realtà sarebbe senza veli e voi stessi ne sareste forse la parte migliore – o care immagini di Sais! Ma non siete voi pure – ove vi trovaste senza veli - creature oscure, ancora supremamente appassionate a confronto con i pesci e sempre ancora troppo simili ad un artista innamorato? E che cos'è "realtà» per un artista innamorato? Continuate ancora a portare in giro con voi stessi le valutazioni delle cose che hanno la loro origine nelle passioni e nei vagheggiamenti dei secoli trascorsi. Continuate ancora a incarnare nel vostro equilibrio una ebrietà segreta e inestinguibile! ... Per noi non ci sono «realtà» e nemmeno per voi – gente equilibrata; – non siamo affatto così estranei gli uni agli altri, come pensate e forse la nostra buona volontà di tirarci fuori dall'ebbrezza è altrettanto rispettabile quanto la vostra convinzione d'essere in generale incapaci d'ebbrezza» (Nietzsche, *La gaia scienza*, fr. 57, pp. 78-79).

«La lealtà verso la totalità dei fatti può richiedere un provvisorio spregio della logica, per timore che la complessità dei fatti dell'esperienza venga negata in nome di una coerenza logica prematura» (Niebuhr 1964, I, pp. 278-79).

1) I principi di realtà, d'integralità e di carità

Come si è osservato, la maturazione complessiva della persona e, quindi, della sua ragione, suppone lo svolgimento dell'esperienza tendenzialmente nella totalità e nella gerarchia delle sue dimensioni, cioè delle disposizioni virtuose e, innanzitutto, delle dimensioni morale e religiosa, in base a quello che chiamerò *principio d'integralità*¹. *Integralità* significa totalità (sia che si tratti di un particolare sia della totalità dell'essere) e, insieme, ordine e gerarchia delle parti fra di loro. Così essa concerne il piano *trascendentale* e quello *categoriale*. A sua volta il *principio d'integralità* riguarda sia il piano *pratico* sia quello *speculativo* e suggerisce, pur nella distinzione, un rapporto di sinergia fra entrambi.

Sul piano pratico dello sviluppo della persona, tale principio si può formulare in questo modo: non potendo non agire (anche il non volere, l'inazione implica sempre una scelta, quindi un'azione²) l'uomo è chiamato ad accettarsi (opzione morale fondamentale) e a svolgere *integralmente* (cioè in linea di principio interamente e soprattutto *gerarchicamente*) le tendenze di cui è naturalmente dotato. Il fatto di sentirsi chiamati a svolgere le tendenze significa che l'io non coincide mai con i suoi concreti e attuali desideri. Egli ha in se stesso delle capacità che riconosce essere un bene sviluppare (è il tema delle virtù), ma che finora può non aver sviluppato o che per il momento può anche non voler sviluppare. Ovviamente ciò può accadere a spese della maturazione della sua umanità. Aristotele identifica il bene con l'attuazione delle capacità umane, quindi con l'attività e non con la mera passività:

«Quando penso a quali dei miei desideri attuali dovrei soddisfare, intendo soddisfare di più piuttosto che di meno; e più riesco a soddisfare meglio è, a parità di condizioni (la riserva è qui necessaria per tener conto del grado d'importanza che attribuisco ad alcuni desideri in relazione ad altri). Se deliberiamo allo stesso modo rispetto alle capacità, abbiamo ragione di preferire l'attuazione di più capacità piuttosto che di meno. Siamo interessati, infatti, all'io inteso come un tutto, e se delle capacità

¹ Il termine «integralità», che richiama "integrità" è stato particolarmente usato dal pensiero filosofico d'ispirazione cristiana in questo secolo probabilmente per reazione a quelli che venivano giudicati come umanesimi parziali. Basti pensare all'opera di Blondel (è sua la nozione di "realismo integrale"), di J. Maritain (di questo autore cfr. *Umanesimo integrale*) e anche di Soloviev e di Florenskiy. Qui si è preferito adottare il termine *integrità* anziché *integralità*, perché quest'ultimo termine potrebbe suggerire erroneamente che si tratti di una prospettiva totalizzante sull'intero come nel razionalismo moderno e nei suoi esiti idealistici. Il termine *integrità*, invece, se si elimina ogni riferimento esclusivo all'etica e, a maggior ragione ad una mera coerenza moralistica, sembra più adeguato a significare una prospettiva aperta all'intero dell'essere e dei singoli enti, rispettosa delle interne differenze, ma pur sempre a partire da un punto di vista finito e determinato. Questo termine (*integritas*), che Tommaso d'Aquino ritrova – tra l'altro – in Dionigi e che utilizza per significare perfezione (*perfectio*) in campo metafisico, antropologico, etico, religioso ed estetico, ma che si differenzia da perfezione perché sottolinea la dimensione di negazione del limite (cfr. *De div. nom.* II, I, 80) è assai presente nella cultura della sua epoca. Basti pensare, ad esempio, ai versi del canto XXVII del Paradiso di Dante: "O gioia, o ineffabile allegrezza, o vita integra d'amore e di pace, o senza brama sicura ricchezza". Cfr. Campodonico 1997, pp. 10-11.

² Cfr. Blondel 1993, p. 95.

vengono lasciate inattuare, negheremo loro ogni attuazione e soddisfazione all'interno dei nostri progetti; e non riusciremo così ad avere un'idea dell'io intero nelle nostre deliberazioni»³.

Ad esempio: una persona può decidere di acquistare un libro di carattere filosofico o religioso, perché comprende che la sua lettura ha che fare, in qualche misura, con la sua crescita umana e con la sua felicità, pur non avendo al momento alcuna intenzione di coltivare la dimensione filosofica o quella religiosa. Tuttavia occorre rilevare che, anche qualora per ipotesi fosse desiderabile, è impossibile attuare ugualmente tutte le disposizioni o tendenze. Anche di qui la necessità di riconoscere l'esistenza di una gerarchia fra di loro.

Svolgere gerarchicamente le tendenze implica che, in certi casi, una tendenza può essere moderata o addirittura sacrificata in nome di un livello superiore dell'esperienza, una virtù in nome di un'altra virtù. In questa prospettiva, quindi, *sviluppare* ordinatamente le potenzialità dell'uomo può significare anche *liberarlo* dalle incrostazioni che possono ostacolare l'emergere della sua peculiare natura. Come notato (cfr. I, 2), tale natura si manifesta meglio quando si afferma nettamente un *bene supremo* in grado di gerarchizzare gli altri beni. Il principio d'integralità assume una fondamentale importanza di fronte alla sfida del nichilismo, che mette radicalmente in questione i criteri che classicamente presiedono alla conoscenza e alla morale e che presuppongono sempre l'esistenza di una *natura* umana⁴.

Che il principio in questione implichi il riconoscimento di una *gerarchia* di esperienze e di beni corrispettivi, comporta che esso si opponga allo sviluppo indiscriminato di tutte quante le possibilità dell'uomo⁵. Se così fosse, l'esito inevitabile sarebbe il «politeismo dei valori», la lacerazione dell'unità della persona, la perdita del senso della vita, quindi il nichilismo: proprio ciò che s'intende esorcizzare⁶. Non a caso questa pare essere, secondo una certa interpretazione, l'origine del nichilismo contemporaneo. Che vi sia invece una gerarchia di fini e di valori traspare, come si è notato, da una ricognizione fenomenologica dell'esperienza e trova, come si mostrerà in seguito, pure una giustificazione di carattere ontologico (in particolare nella centralità della persona propria e altrui a motivo della sua natura *razionale* e della sua dipendenza dall'Assoluto).

Per chiarire il contenuto del principio in questione consideriamo attentamente la sua struttura. Esso si può articolare in due fondamentali evidenze fra di loro intimamente connesse: in primo luogo non possiamo non aprirci alla totalità di noi stessi (la volontà abbraccia le altre tendenze che ci costituiscono) e, insieme, alla totalità della realtà che intenzioniamo con la conoscenza e il desiderio (e ciò comporta,

³ Cfr. Irwin 1996, p. 449.

⁴ Cfr. Spaemann 1998, p. 209.

⁵ Soltanto in questa prospettiva *gerarchica* una morale dello sviluppo delle potenzialità umane appare compatibile con una morale dell' "immagine», in base a cui occorre liberare l'immagine vera dell'uomo che è in lui dalle incrostazioni che vi si sono sovrapposte. Cfr. Sciuto 1994 pp. 126-149.

⁶ L'espressione "politeismo dei valori» è di M. Weber. Cfr. Habermas 1986, I, pp. 346-47 e 350-55.

come si vedrà fra poco, anche un'apertura agli altri io e alle loro prospettive sul mondo)⁷. I due aspetti sono strettamente connessi. Quest'apertura è, per definizione, intrinseca alla ragione e al desiderio, alla loro capacità d'informare il nostro approccio a noi stessi e al mondo. Ovviamente non s'intende qui una comprensione esaustiva delle dimensioni che ci costituiscono e dei contenuti che costituiscono la realtà nel suo complesso-cosa che sarebbe impossibile – ma di un'apertura tendenzialmente comprensiva di queste dimensioni. In secondo luogo non possiamo privilegiare indiscriminatamente tutto di noi e della realtà. Una gerarchizzazione s'impone pena la non unificazione e attuazione di noi stessi come persone dotate di una continuità nel tempo (piano della morale) e, parimenti, l'incomprensione della realtà che ci circonda (piano speculativo). Si può affermare che, se l'unificazione e la gerarchizzazione sono rese possibili dall'apertura all'orizzonte della totalità, che permette anche il manifestarsi della nostra finitudine e del carattere limitato del nostro approccio al mondo, esse sono rese necessarie dalla finitudine stessa del nostro approccio a noi stessi e alla realtà tutta. Si tratta, infatti, a motivo della brevità della vita e dell'impossibilità di svolgere tutte le nostre potenzialità, di trovare una chiave interpretativa adeguata, in grado di unificare noi stessi e la realtà circostante. Si tratta, in altri termini, del problema del senso. Ma riconoscere un senso della vita e comprendere la realtà implicano un'unificazione del molteplice che sia rispettosa dei dati che si unificano senza fare violenza ad essi. Così, sul piano morale, da un lato non si può non riconoscere la supremazia della ragione (ciò che garantisce l'unità e la stabilità dell'uomo) sulla dimensione sensibile e passionale. Come è stato notato:

«1) Noi crediamo che la virtù sia una condizione stabile della persona e non un tipo di cosa che dimentichiamo o mutiamo facilmente. La nostra opinione è giustificata perché un agente razionale ha un interesse per se stesso in quanto agente stabile con stati di carattere relativamente determinati, e ha quindi ragione di curare quegli stati che sono tanto stabili quanto le virtù sono ritenute essere. 2) Noi crediamo in genere che la virtù sia guidata in modo distintivo dalla retta ragione...A prima vista, la retta ragione sembra non essere caratteristica della virtù più che del vizio calcolato e prudente, che si basa su un ragionamento strumentale corretto. Aristotele afferma che la persona virtuosa valuta correttamente se stessa in quanto agente razionale, e dà forma alla propria concezione del bene pensando a se stessa come agente razionale, e non come a un semplice strumento per soddisfare i suoi desideri non razionali. La persona virtuosa è quindi guidata in modo distintivo dalla retta ragione»⁸.

Se da un lato, quindi, non si può non riconoscere la supremazia della ragione sulle passioni (virtù della temperanza), dall'altro non si può non coltivare pure le dimensioni non razionali dell'uomo quali la sensibilità e le passioni. Altrimenti il rischio è rappresentato dall'aridità. E ciò alla lunga non è privo d'influenza sulla stessa ragione:

⁷ Nagel ha sottolineato la dialettica esistente fra la "visione dall'interno" e quella "dall'esterno". La prospettiva dell'io, maturando, integra in sé stessa, le due dimensioni. Cfr. Nagel 1988.

⁸ Irwin 1996, p. 472.

«Un progetto minimalista potrebbe sembrare la cosa migliore per un carattere stabile: meno sono le cose a cui miro, meno conflitti fronteggio, e meno sono costretto ad adattarmi alle circostanze. Inoltre, un livello superiore di interesse per i beni esterni rende anche più difficile coraggio e temperanza: infatti, più beni esterni richiedono più rischio e pericolo, quindi più situazioni che danno timore, e più azioni che richiedono un freno di appetito e inclinazione. Aristotele ritiene che un progetto minimalista non possa dare spazio ad una «vita completa»: si aspetta infatti che la persona virtuosa assuma pretese più che minimaliste sulle risorse esterne. La persona temperante non dovrebbe ridurre i suoi appetiti corporei al minimo psicologicamente possibile, anche se non sente dolore o privazione. Aristotele condanna le persone ‘insensibili’, senza indicare che subiscono i dolori della frustrazione»⁹.

Una dimensione d'*inermità* e di *fragilità* di fronte agli avvenimenti è inevitabilmente insita in una vita morale che voglia essere integra¹⁰. In questo e in altri casi, l'atteggiamento virtuoso deve evitare gli eccessi e raggiungere una posizione mediana. Sul piano etico l'integralità significa *medietà* fra opposti vizi¹¹. L'uomo dovrà selezionare tra le realizzazioni possibili di capacità quelle che sembrano impedirne meno altre, quelle che sembrano di più incoraggiarne altre, e quelle che consentono un esercizio più completo della condotta razionale. Ciò implica, aristotelicamente, un'esaltazione dell'attività e, in particolare, dell'attività razionale¹². Una vita fondamentalmente passiva implica, infatti, una subordinazione alle circostanze che male si concilia con la dignità della natura umana. Come afferma Aristotele:

«Nessuno sceglierebbe di vivere con il livello di pensiero di un bambino nel corso della propria vita, anche se provasse il maggior piacere possibile in quel tipo di cose che piacciono ai bambini, o di gioire nel fare le azioni più vergognose, anche se non andasse mai incontro al dolore»¹³.

In sintesi: sviluppo equilibrato della persona significa integralità delle virtù fra di loro e, in particolare, armonia fra *apprensioni-assensi reali* che riguardano il concreto e coinvolgono intimamente la dimensione affettiva e *apprensioni-assensi nozionali* che riguardano le idee:

«Esercitare l'apprensione nozionale significa possedere una mente ampia, ma non profonda; l'esercizio dell'apprensione reale è per chi ha mente profonda, ma angusta. Al secondo modo è affidata la conservazione del sapere, al primo il suo progresso. Incapaci di apprensione astratta, gireremmo in perpetuo in una piccola cerchia di cognizioni; privi di appiglio fermo nei dati concreti, ci perderemmo in speculazioni vaghe. Ma delle due, l'apprensione reale è quella a cui spetta la precedenza: è il fine vero e la pietra di paragone della conoscenza. Più pieno è il nostro intendimento delle cose o di ciò che prendiamo per cose, più esso è fertile nel renderne gli aspetti e più esso è pratico nel definirle»¹⁴.

⁹ Irwin 1996, p. 470.

¹⁰ Cfr. Nussbaum 1996.

¹¹ Aristotele, *Etica nicomachea* II, 1106a – 1107a 27.

¹² Aristotele, *Etica nicomachea* X 1178a8, 1178b 28ss.

¹³ Aristotele, *Etica nicomachea* X, 1174a 1-5.

¹⁴ Newman 1980, III, p. 21.

Precisa Schiller: «...il pensatore astratto ha, perciò, molto spesso un cuore freddo, per il fatto che analizza le impressioni che invece commuovono l'animo unicamente come un tutto; l'uomo pratico ha assai spesso un cuore angusto, per il fatto che la sua capacità d'immaginazione, chiusa nella cerchia uniforme della sua attività professionale, non può allargarsi ad altri modi di rappresentazione»¹⁵.

Il problema dell'uomo che tende ad uno sviluppo integrale sarà quello di mantenere sempre vivo il rapporto fra il livello astratto e quello concreto legato al ruolo delle istanze-emozioni fondamentali, cioè fra riflessione ed esperienza.

Queste osservazioni permettono di passare dalla considerazione del principio d'integralità sul piano etico alla sua applicazione sul piano speculativo: come sul piano pratico-morale il principio d'integralità, assumendo la globalità dell'umano, privilegia organicamente una finalità fra le altre, onde unificare e compiere l'uomo, così sul piano speculativo lo stesso principio apre alla totalità dell'essere e la interpreta alla luce di quell'aspetto dell'esperienza che giudica più sintetico, ovvero più radicale e pervasivo. Come emergerà dal seguito della trattazione, nel primo caso la finalità sintetica è data originariamente dalla conservazione e dal compimento dell'uomo secondo la gerarchia delle sue dimensioni (stabilita dalla ragione, in quanto ciò che è specifico dell'uomo fra gli enti del mondo) e, nel secondo caso, il carattere sintetico è dato, sul piano *trascendentale*, dall'*essere* e, in particolare, dall'*atto d'essere* come dimensione unificante ciò che è conoscibile e, sul piano *categoriale*, dalla *persona* umana (cfr. IV, 4; V, 3). Occorre, tuttavia, precisare che, a motivo della centralità della persona (in quanto aperta all'essere), l'esperienza dell'uomo in azione coincide con quella dimensione-precomprensione *implicita* o *tacita* che costituisce il punto di sintesi fra dimensione pratica e dimensione *speculativa* dell'unica ragione. Nelle espressioni più elevate della *vita* umana, vertice dell'evoluzione, l'esperienza dell'integralità ha il suo fulcro.

Come si è anticipato (cfr. I, 2), v'è ricerca di un'integralità sul piano etico, scientifico e filosofico, perché da sempre si fa una certa esperienza dell'integralità. Appare significativo che, già sul piano della comune esperienza conoscitiva, l'oggetto o evento individuale viene colto sempre grazie all'intervento di certi universali, cioè entro una prospettiva integrale¹⁶.

Come chiarisce Polanyi:

«Quando comprendiamo una particolare serie di oggetti come parti di un tutto, il fuoco della nostra attenzione si sposta dai particolari, fino a quel momento non compresi, alla comprensione del loro significato unitario. Questo spostamento di attenzione non ci fa perdere di vista i particolari, dato che ci è possibile vedere un tutto soltanto vedendo le singole parti, ma cambia interamente il modo in cui siamo consapevoli dei particolari. Ne diventiamo consapevoli in termini del tutto sul quale abbiamo fissato la nostra attenzione. Chiamerò questo processo *consapevolezza sussidiaria* dei particolari in contrasto alla

¹⁵ Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, VI, p. 129.

¹⁶ La psicologia della *Gestalt* ha avuto il merito di sottolineare il ruolo delle *forme* nella percezione.

consapevolezza focale, che dovrebbe concentrare l'attenzione sui particolari in sé stessi e non come parti di un tutto»¹⁷

Tutta la conoscenza – a qualsiasi livello essa si ponga – mostra questa struttura dualistica, da un polo *prossimale*, il polo dell'esperienza sussidiaria che appartiene al mio essere, alla mia situazione (conoscenza tacita o implicita), ad un polo *distale*, il polo dell'esperienza focale, che, in virtù di questo processo di attenzione critica, colloco a distanza da me stesso:

«La conoscenza tacita esercita in ambedue i casi le sue facoltà caratteristiche d'integrazione, immergendo il sussidiario nel focale, il prossimale nel distale. Quest'ultima esemplificazione, soprattutto la definizione del tacito come prossimale, cioè come prossimo a me stesso, appartenente alla mia situazione, al mio essere nel mondo, alla mia stessa interiorità, chiama in causa il ruolo attivo del soggetto conoscente nell'esercizio della conoscenza, quella che Polanyi chiama senza reticenze 'la partecipazione personale' (*personal participation*)¹⁸.

Le due prospettive: quella tacita-sussidiaria, da un lato, e quella focale-distale, dall'altro, benché non interscambiabili, sono entrambe necessarie e complementari, ma non interscambiabili:

«Questa distinzione tra "atomi" e «interi" va chiarita. Innanzitutto, gli atomi non sono dati precedentemente all'intero, ma possono essere distinti con una sua analisi, in cui appaiono come sue componenti. In secondo luogo, lo stesso intero o *Gestalt* può servire per organizzare altri e diversi atomi, ed in questo senso è universale. In terzo luogo gli atomi stessi possono essere identificati perché essi a loro volta hanno una certa *Gestalt* (il che ci permette di dire che essi sono gli stessi atomi - il platonico «riconoscere" - quando sono organizzati in diverse strutture o interi). In conclusione, non vi è alcun momento in cui la nostra conoscenza possa fare a meno dell'universale, sia perché necessitiamo dell'«unità della molteplicità", sia perché dobbiamo essere in grado di cogliere «il permanente nel mutevole... Ma una volta compiuto questo passo, si ha la tentazione di farne un altro: se veramente riusciamo a scoprire le caratteristiche più universali della realtà, perché non utilizzare tali caratteristiche per spiegare aspetti o componenti particolari della realtà?... Il motivo della debolezza di questo modo di pensare non è difficile da vedere: è ben difficile dedurre da una *Gestalt* i dettagli concreti dei suoi componenti. Essi non sono dati senza la *Gestalt*, ma non ne sono nemmeno logicamente implicati, essi devono essere 'accertati'»¹⁹.

Se il principio d'integralità è già implicito sul piano della normale esperienza conoscitiva, applicare tale principio sul piano speculativo (in senso forte) significa abbracciare i particolari di un insieme, rispettandone la specificità, in base ad un principio unificante. Sotto il profilo metodologico ciò significa tenere conto di diversi metodi di approccio alla realtà (osservazione, introspezione ecc.) senza scartarne

¹⁷ Polanyi 1973, pp. 24-25

¹⁸ Vinti 1999, pp. 71-72.

¹⁹ Agazzi 1995, pp. 15-16. Significativamente le leggi scientifiche possono rimanere fondamentalmente inalterate, nonostante l'evolversi delle teorie. Cfr. Agazzi 1976.

a priori nessuno²⁰. In questa prospettiva, sul piano epistemologico, il *coerentismo* (secondo cui una teoria è valida quando unifica il tutto entro un insieme coerente) si sposa con l'esigenza (che è propria invece del *fondazionalismo*) di ancorare i dati alla realtà (quello che chiameremo *principio di realtà*)²¹. Altrimenti, se si assolutizzasse la prospettiva coerentista, qualunque teoria esplicativa potrebbe andare bene in ogni caso. Il che, di fatto, non accade, poiché l'esperienza può confutare la teoria in questione²². Se, invece, si assolutizzasse la prospettiva fondazionalista, molto spesso non si potrebbe contare su fondamenti adeguati soprattutto quando si cerca di giustificare una credenza. L'immagine che può aiutare a capire è quella di una palaffita che si fonda su più piloni (fondamenti) quali punti di appoggio e che per reggersi richiede pure un'unità (o coerenza) al suo interno. Questa posizione epistemologica di equilibrio fra *fondazionalismo* e *coerentismo* suppone, a sua volta, in antropologia, un'armonizzazione di evidenza sensibile (fenomenologica) e di evidenza-argomentazione razionale (cfr.V, 1).

Sempre sotto il profilo epistemologico il principio d'integralità permette pure un punto d'incontro fra *internalismo*, il quale richiede che tutti i fattori necessari perché una credenza sia giustificata per una data persona siano cognitivamente accessibili a quella persona, interni cioè alla sua prospettiva conoscitiva, ed *esternalismo*, che ammette che almeno alcuni dei fattori giustificanti non necessitino di essere accessibili in tal modo, così da poter essere esterni alla prospettiva conoscitiva del soggetto. L'integralità, come si è notato, è sia legge di sviluppo delle facoltà della persona coglibile anche «dall'esterno» (*esternalismo*), sia criterio «interno» di valutazione di una teoria e di una prospettiva morale (*internalismo*).

Una volta esaminati nella loro generalità i contenuti del principio in questione, che poi riprenderemo in dettaglio, consideriamo i fondamenti del suo carattere eticamente *normativo*. Il *principio d'integralità* si fonda in primo luogo su una *tendenza naturale* dell'uomo a promuovere ordinatamente l'essere (quindi per inclusione la vita, la conoscenza e la libertà). Esso non rappresenta, quindi, qualcosa di totalmente estrinseco rispetto alla dimensione premorale: se non fosse incoattivamente presente nell'uomo a livello

²⁰ Questo approccio è tipico di Aristotele. Cfr. Wieland 1993: "La forza di Aristotele consiste per Hegel nel fatto che egli, a differenza dei suoi predecessori, non trascura il particolare a favore dell'universale, ma proprio alle cose concrete dedica la sua attenzione. *Ogni oggetto deve essere definito secondo tutti i suoi aspetti*. Tutti gli oggetti vengono perciò recepiti così come essi sono rappresentati nella coscienza ordinaria irriflessa... Il pensiero filosofico, in contrapposizione al pensiero che si applica alla comprensione del quotidiano, mostra la sua specificità proprio nel non arrestarsi ad osservare l'oggetto che di volta in volta gli si presenta sotto un'unica determinazione, ma nell'*esaminare l'uno dopo l'altro i molteplici punti di vista dai quali l'oggetto può essere osservato* In questo senso Hegel intende il concetto di *empiria totale*....».

²¹ Questa problematica è sviluppata in Sosa 1980.

²² Cfr. Audi 1998, pp. 320-321. A. valorizza l'esigenza coerentista soprattutto sul piano della giustificazione di una credenza. Ma, nella sua prospettiva, il processo della giustificazione non dovrebbe dominare la nostra comprensione di ciò che significa per una credenza semplicemente *essere giustificata* Altro è il piano dell'esperienza, altro quello della riflessione (cfr. I, 1).

di tendenza, esso non potrebbe mai attuarsi, sarebbe cioè un'astrazione. In questa prospettiva la tendenza del proprio essere a svilupparsi è segno della tendenza dell'essere, in quanto tale, a persistere e ad affermarsi²³. Sulla base di questa tendenza la ragione nel suo uso pratico riconosce che occorre promuovere l'essere, il proprio essere, perché l'essere in quanto *attualità* e *positività* è «meglio del nulla»²⁴. La promozione della vita secondo la gerarchia delle sue dimensioni si manifesta alla ragione come un *bene* dal punto di vista morale e non perciò come un mero dato di fatto o come un valore d'uso, in quanto la ragion pratica che presiede all'agire fa i conti con l'essere nella sua trascendentalità²⁵. Si noti inoltre che, dal momento che nella prospettiva proposta l'essere si manifesta dotato di un suo finalismo intrinseco, sembra non valere in questo caso la cosiddetta «legge di Hume» che vieta di dedurre obbligazioni da fatti²⁶. Non si deducono, infatti, proposizioni normative da proposizioni descrittive.

Ma, nonostante ciò, si può obiettare: come può una tendenza tradursi in un dovere morale? Non v'è il rischio di assumere una visione eccessivamente naturalistica della morale? È stato giustamente osservato che

«dalla coappartenenza di natura e ragione viene che sia di pertinenza della natura il fornire alla ragione le indicazioni ontologiche prime sui termini perfettivi cui essa tende e quindi, si potrebbe dire, sulle sue proprie oggettive esigenze. Altrettanto, deriva da quella coappartenenza che pertenga alla ragione l'assumere l'indicazione della natura come contenuto della sua valorizzazione e della sua promulgazione, cioè del suo apprezzamento istitutivo di valore e della sua statuizione normativa. La ragione, così facendo, trasforma l'ontologia in deontologia sulla base della riconosciuta teleologia della natura; fondamento che elimina la difficoltà della fallacia naturalistica. Così, in definitiva, se l'elemento materiale, contenutistico del valore morale è la convenienza con le esigenze naturali, quello formale sta nella conformità alla ragione che decreta l'obbligatorietà del valore. Più precisamente, la ragione riconosce le esigenze della natura, cioè i termini del suo dinamismo finalistico, e istituisce così il valore di quelle esigenze per il soggetto; infine decreta, in rapporto al possibile agire del soggetto, cioè in quanto ragione pratica, l'obbligatorietà del valore, ovvero la sua funzione normativa per l'azione del soggetto stesso».

Ciò può aver luogo perché

«la ragione, riconoscendo le inclinazioni, afferma se stessa, ma in quanto affermazione della sua costitutiva teleologicità, riconosce le inclinazioni come da assecondare, pena il distruggersi come

²³ Anche Nietzsche ha il merito di sottolineare, seppur attribuendole un segno negativo, questa dimensione di fiducia nella vita che anima l'esperienza e che sottende la stessa attività conoscitiva. Cfr. *La gaia scienza*, ad es. fr. 57.

²⁴ Cfr. Jonas 1990, p. 104.

²⁵ Cfr. Jonas 1990, p. 107.

²⁶ Cfr. Berti 1987, pp. 63-64. Occorre notare che l'obiezione che si avvale della "legge di Hume" sembra fondarsi sulla confusione, invero piuttosto frequente, fra piano dell'esperienza morale o della saggezza pratica e piano speculativo della riflessione sulla morale (cfr. III, 1).

ragione, cioè il contraddire la sua rettitudine. La ragion pratica teleologica nell'atto stesso del suo reale esercizio è perciò necessariamente ragione deontologica" ²⁷.

Un'altra e più radicale obiezione contro il carattere normativo del principio d'integralità è possibile. Nell'attuale temperie culturale contraddistinta dal decostruttivismo e dal nichilismo, è per lo più implicita la negazione del fatto che l'uomo e la sua ragione possiedono un finalismo intrinseco verso il bene e il vero. Tale negazione è spesso sorretta da un'epistemologia empiristica che esclude per principio ogni finalismo²⁸. L'esclusione del finalismo è, a sua volta, connessa alla negazione delle prime evidenze della ragione speculativa e pratica, che sono i cardini della filosofia classica antica e medioevale²⁹. Tuttavia coloro che negano a parole tali principi primi, non soltanto non riescono a spiegare la concreta pratica scientifica e morale, ma se intendono dar ragione del progresso che le loro posizioni rappresenterebbero all'interno della storia del pensiero, devono inevitabilmente ricorrere a quello stesso finalismo e quella stessa concezione della verità e del bene che a parole affermano di rifiutare³⁰. Altrimenti quelle opzioni, non potendo essere teoreticamente argomentate, risultano prive di valore filosofico. Colui che, ad esempio, volesse negare valore al *principio d'integralità*, dovrebbe affermare che la sua prospettiva è più adeguata alla realtà, che è più coerente, che tiene conto coerentemente di un maggior numero di dati inconfutabili ecc., riaffermando così implicitamente la validità del principio stesso.

Una volta affermata la legittimità del *principio d'integralità*, s'impone una precisazione fondamentale che sarà ripresa nel seguito del discorso: dal momento che il principio d'integralità implica l'accettazione piena di sé stessi e, in linea di principio, della propria apertura intenzionale al mondo con gli enti e i contenuti che essa manifesta (i due aspetti sono inseparabili), esso non è formulabile a prescindere da un'adesione alla realtà (*principio di realtà*) e, quindi, da una previa esperienza della realtà. L'esperienza dell'essere, infatti, è alla base di ogni altra dimensione dell'esperienza (cfr. I, 2). Per questa stessa ragione il principio d'integralità non può mai significare affermazione dell'autosufficienza del soggetto. Che le

²⁷ Botturi 1992, pp. 28-35 *passim*. In questa prospettiva si deve precisare che il *principio d'integrità* non deriva dall'esperienza (intesa in senso riduttivo come mera esperienza sensibile), ma si fonda sull'esperienza *integrale* ovvero sulla tendenza insita nell'esperienza quale ambito dell'atematico, la quale richiede la sanzione da parte della ragione (che valorizza certe tendenze naturali rispetto ad altre). Si può, così, rispondere a certe critiche nei riguardi di una fondazione ontologica dell'etica. Cfr., ad es., Galvan 1992, p. 90: "... il principio secondo il quale realizzare le potenzialità insite negli oggetti è bene è un principio-ponte che non può essere derivato dall'esperienza; esso è, al di fuori della visione ontologica aristotelica, anche poco plausibile, dal momento che niente esclude che certe potenzialità siano in se stesse negative». Ciò è vero soltanto se s'intende l'esperienza in senso empiristico.

²⁸ La critica del finalismo è spesso rafforzata anche da un'accettazione acritica dell'evoluzionismo. Ma, in quanto tale, l'evoluzionismo non significa necessariamente negazione del finalismo (cfr. VI, 2; VII, 3).

²⁹ Nella filosofia aristotelica v'è un nesso stretto fra *principi* e *fini*. Infatti per la ragione nel suo uso pratico ciò che è *principio* è pure *fine*.

³⁰ Cfr. Mc Intyre 1990.

cose stiano così è già implicito nel fatto che, come si è notato, la stessa tendenza a sviluppare l'esperienza e le facoltà umane secondo una precisa gerarchia può aver luogo grazie all'apertura della ragione all'essere nelle sue dimensioni *trascendentale* e *categoriale*, e alla conseguente coscienza del carattere finito e intenzionale dell'uomo, perciò bisognoso di completamento. È del tutto comprensibile, perciò, che lo sviluppo integro della persona e della sua ragione, seppur richiesto dalla natura del singolo uomo, maturi attraverso avvenimenti ed incontri che in quanto tali non possono essere programmati. V'è, alla base della maturazione integrale dell'uomo, una polarità ineliminabile di immanenza e di trascendenza, di tensione all'espressione delle potenzialità dell'individuo e di apertura alla realtà e all'altro, Il principio in questione significa, quindi, in primo luogo, apertura all'essere, realismo, docilità nei confronti di ogni indicazione che l'esperienza del mondo e, soprattutto, delle altre persone, suggerisce. È la realtà, nelle sue diverse configurazioni, che deve suggerire il metodo adeguato di approccio ad essa. In altri termini: il *principio d'integralità* comporta, in quanto tale, il *principio di realtà*³¹. Anche se il *principio d'integralità* è primo sotto il profilo della tendenza al compimento e alla comprensione che sottende l'esperienza, il *principio di realtà* è primo sotto il profilo ontologico. Contro Nietzsche che critica la «passione per la realtà», si deve affermare che non v'è contraddizione fra affermazione-compimento di sé e accettazione del reale³². È certamente anche interesse dell'uomo essere realista, perché egli da sempre si percepisce costitutivamente *parte dell'essere, destinato all'essere*. Non a caso chi volesse confutare il principio di realtà (la concezione della *verità come adeguazione alla realtà*), così facendo affermerebbe pur sempre una concezione della realtà e della verità come adeguazione³³.

Infine, a motivo della centralità sotto il profilo ontologico dell'altra persona (cfr. I, 2), il principio d'integralità e quello di realtà implicano, a bene vedere, quello che possiamo chiamare *principio di carità*

³¹ Come si vedrà meglio in seguito, qui *realismo* significa che nell'esperienza si ha direttamente a che fare con un mondo strutturato in una certa misura indipendentemente dalla nostra esperienza di esso. E' significativo che le critiche di alcuni esponenti del pensiero contemporaneo di indirizzo ermeneutico si scagliano proprio contro il *principio di realtà*, in nome dell'affermazione di un totale relativismo in campo interpretativo. Cfr., ad es., Vattimo 1994, in particolare pp. 3-19. Cfr. pure Rorty 1993 (soprattutto vol. I).

³² Cfr. Nietzsche, *La gaia scienza*, in particolare fr. 57, pp. 78-79: «Ai realisti. Voi siete uomini equilibrati che vi sentite corazzati contro la passione e i capricci della fantasia, voi che vorreste gloriarvi del vostro vuoto e e pavoneggiarvi con esso, vi chiamate realisti e date ad intendere che il mondo sia realmente costituito nel modo che appare a voi: davanti a voi soli la realtà sarebbe senza veli e voi stessi ne sareste forse la parte migliore - o care immagini di Sais! Ma non siete voi pure - ove vi trovaste senza veli - creature oscure, ancora supremamente appassionate a confronto con i pesci e sempre ancora troppo simili ad un artista innamorato? E che cos'è "realtà" per un artista innamorato? Continuate ancora a portare in giro con voi stessi le valutazioni delle cose che hanno la loro origine nelle passioni e nei vagheggiamenti dei secoli trascorsi. Continuate ancora a incarnare nel vostro equilibrio una ebrietà segreta e inestinguibile! ... Per noi non ci sono «realtà» e nemmeno per voi - gente equilibrata; - non siamo affatto così estranei gli uni agli altri, come pensate e forse la nostra buona volontà di tirarci fuori dall'ebbrezza è altrettanto rispettabile quanto la vostra convinzione d'essere in generale incapaci d'ebbrezza».

³³ Cfr. Alston 1996.

³⁴. Stando all'esempio iniziale, se nella classe in questione il professore pronunciasse una parola apparentemente incomprensibile, sarebbe dovere dello studente che vuole imparare, dare credito al fatto che essa abbia un significato. Ma il *principio di carità* non è solo condizione per cogliere i significati: si tratta di aprirsi alla realtà dell'*altro*, accordando alla sua testimonianza un'iniziale fiducia e imparando sia da una tradizione di pensiero, di cui si fa parte sia dalle altre prospettive culturali e dalle obiezioni degli avversari, cercando di contemplarle nelle risposte e di integrarle dialetticamente entro una sintesi superiore³⁵. La fondamentale accettazione della realtà (*assenso*), condizione previa di ogni altra accettazione, è, infatti, l'accettazione dell'altro, delle sue ragioni. Il metodo del dialogo platonico o della *quaestio* scolastica riflette bene questo spirito. Chi volesse confutare il *principio di carità* cadrebbe in contraddizione con il suo desiderio di conoscere il reale e di «avere ragione», confrontandosi con la propria tradizione e con le altrui culture³⁶. D'ora innanzi, quindi, quando si tratterà del principio d'integralità si farà pure riferimento a quei principi che sono in esso e con esso inscindibilmente compresi.

Vale la pena sottolineare che, in forza dell'armonia esistente fra i tre principi, la posizione che si è inteso delineare si oppone di fatto ad ogni esaltazione unilaterale dell'uno rispetto agli altri: quindi ad ogni filosofia «essenzialistica» che non faccia integralmente i conti con la realtà nella sua concretezza, unificando violentemente ciò che non appare in sé unito, ad ogni affermazione del particolare che prescindendo dall'intero dell'essere, perciò ad ogni affermazione dell'istanza di compimento dell'uomo a prescindere dalla realtà, come pure, inversamente, ad una filosofia «naturalistica», che non contempli l'istanza d'integralità-compimento dell'uomo, sia ad una filosofia realistica, che prescindendo dalla centralità

³⁴ L'espressione, come è noto, è originariamente di Davidson (cfr. Davidson 1984) anche se qui assume un significato assai più ampio.

³⁵ Questo aspetto è stato particolarmente sottolineato in Mc Intyre 1993. Che il principio d'integralità sia intrinsecamente connesso al principio di carità (ovvero di apertura alle ragioni dell'altro) emerge dalle sue applicazioni nel campo della filosofia del diritto. Cfr. Dworkin 1989, p. 169: "I principi d'integralità politica sono due: un principio legislativo, che richiede ai legislatori di sforzarsi di garantire che l'intero insieme della legislazione sia moralmente coerente, ed un principio della decisione giudiziaria, che prescrive che, nei limiti del possibile, il diritto sia considerato in un'analogia ottica di coerenza»; p. 246: "L'integralità si differenzia dalla giustizia e dall'equità, tuttavia, esse sono legate tra loro nel seguente modo: l'integralità non ha senso se non tra persone che vogliono sia l'equità e la giustizia». Anche in etica si percepisce l'esigenza d'integralità e di coerenza (cfr. III, 1).

³⁶ Cfr. Bague 1998, p. 128: «...ogni cultura è seconda. Lo è a livello individuale, in ognuno di quelli che ne portano l'impronta: anche se essa è acquisita nella primissima infanzia, cosa che la fa apparire 'tutta naturale', la cultura è acquisita, e mai innata. E, a livello collettivo, ogni cultura è erede di quella o quelle che l'hanno preceduta. In questo senso ogni cultura è terra d'immigrazione. Ma c'è di più; la secondarietà culturale mi sembra avere nel caso dell'Europa, e solo di essa una dimensione supplementare. L'Europa ha in effetti la particolarità di essere, per così dire, immigrata in sé stessa. Con ciò intendo dire che il carattere secondario della cultura vi è non soltanto presentato come un fatto, ma esplicitamente saputo e deliberatamente voluto».

della persona e della sua testimonianza, sia, inversamente, ad un'etica dell'*agire comunicativo* o dell'*altro* che non salvaguardino pienamente i diritti dell'essere nella sua globalità³⁷.

Raccogliendo quanto già osservato e anticipando quanto verrà approfondito nel seguito del discorso, si può affermare, in sintesi, che il principio d'integralità, così come i principi di realtà e di carità che ad esso sono intimamente connessi, si sviluppa a partire da un'iniziale esperienza d'integralità o di ordine nell'apprensione della realtà (cfr. I, 2), attraverso l'esperienza di un'articolazione organica ed integra delle diverse esperienze umane (cfr. I, 4), fino a diventare criterio regolativo nella scelta di un'ipotesi di vita morale e religiosa, onde raggiungere una certezza al riguardo (cfr. II, 2) e ad attuarsi, in ultima analisi, come imperativo di svolgere una riflessione sistematica e critica sull'esperienza della realtà in grado di dare ragione nel modo più possibile integrale dell'oggetto considerato, in base alle caratteristiche peculiari di tale oggetto (cfr. II, 3 e 4, III). Svolgere pienamente quest'ultimo aspetto non è strettamente necessario ai fini del compimento della persona. Non è necessario per essere realizzati umanamente essere filosofi nel senso tecnico del termine. Tuttavia non è mai possibile, per l'uomo, ignorare del tutto quest'ultima dimensione.

L'ideale della perfezione o integralità si sviluppa, così, attraverso una sorta di circolo ermeneutico che, a partire da un'iniziale esperienza dell'essere e delle sue evidenze, attraverso l'esperienza morale del compimento della persona, matura gradualmente per mezzo dei diversi approcci dell'uomo a sé stesso e alla realtà, arricchendosi delle diverse interpretazioni e dell'esercizio, anche solo ad un livello embrionale, di un sapere rigoroso di tipo epistemico (già implicito nell'esperienza originaria dell'essere). In questa prospettiva l'ideale regolativo di un sapere capace di dare ragione in modo esaustivo attraverso una conoscenza delle cause (*per causas*) o almeno in modo saldo³⁸, perché incontrovertibile (*epistème*), influenza intimamente lo stesso ideale conoscitivo che anima l'ermeneutica (cfr. 3 e III, 3).

2) La logica dell'adesione ad una concezione della vita

Prima che nell'ambito della riflessione speculativa e sistematica in senso stretto, il principio d'integralità si applica sul piano della ragione pratica e dell'esperienza morale e religiosa, non soltanto come criterio di sviluppo organico delle istanze e delle disposizioni fondamentali dell'uomo (cfr. I, soprattutto 4), ma anche come criterio per rispondere ad esse nella concreta adesione ad una concezione

³⁷ Quest'ultimo (l'etica senza ontologia) potrebbe essere il rischio presente in una posizione – per tanti aspetti condivisibile – quale quella di Lévinas.

³⁸ Questo è il significato originario di *episteme* (da *epistamai*= stare saldo).

della vita. In particolare: nel contesto sociale e culturale pluralistico nel quale viviamo dobbiamo sempre fare i conti con concezioni della vita che richiamano il nostro assenso o dissenso (cfr. V, 2)³⁹. Non v'è sviluppo dell'esperienza e dell'uomo senza reale disponibilità a rispondere alle domande fondamentali nel confronto con la realtà, ovvero senza desiderio di acquisire certezze a questo riguardo. Si tratta, in questo caso, della domanda sul *sensu* della vita (piano dell'esperienza morale) e della domanda di *salvezza* (piano dell'esperienza religiosa). Ovviamente è sempre possibile evadere di fronte a questi interrogativi fondamentali⁴⁰. Consideriamo ora, sommariamente, i possibili criteri in base a cui rispondere a queste domande.

In generale le concezioni della vita o «culture», le religioni e le ideologie costituiscono storicamente diverse modalità di rispondere all'esigenza di senso che contraddistingue l'esistenza umana e che si manifesta drammaticamente di fronte agli aspetti più contraddittori della vita⁴¹. Una concezione della vita si fonda su evidenze e su «fedi». Non a caso anche a proposito delle grandi concezioni etiche e ideologiche (e non solo a proposito delle religioni) si parla spesso di fedi. Si può rilevare in linea generale che ogni concezione della vita ha sempre delle ragioni, ma che non tutte sono ugualmente ragionevoli e non tutte rispondono in maniera soddisfacente alle esigenze di ogni uomo.

In primo luogo una visione della vita appare meritevole di adesione qualsiasi siano i motivi contingenti (psicologici, sociologici ecc.), spesso non conosciuti, che possono avermi condotto ad aderire ad essa, se risponde a certe caratteristiche. La visione della vita deve essere rispondente alle mie esigenze (in particolare: all'esigenza di felicità che non può essere disgiunta da quella di verità-ragionevolezza). Ragionevolezza significa che le motivazioni in base a cui si aderisce, benché abbiano aspetti di unicità connessi alla storia personale di ciascun individuo, devono essere tendenzialmente universalizzabili, comunicabili e comprensibili anche da altri. La ragionevolezza, connessa alla nostra dignità di uomini, appare come una caratteristica ineliminabile della scelta di una determinata concezione di vita. Ciò è tanto vero che si cerca sempre di giustificare a posteriori su un piano di universalità ogni scelta fatta (anche quelle sbagliate).

Normalmente si aderisce ragionevolmente ad un'ipotesi di vita in base alle seguenti ragioni:

I) *Le caratteristiche dell'opzione*: la scelta di aderire è tanto più necessitata quanto più ci si trova di fronte ad un'opzione vivente cioè concreta, stringente (come accade di fronte ad alternative nette) e, soprattutto, riguardante temi decisivi per la vita. Questo tema è presente nei *Pensieri* di Pascal, in particolare nel famoso frammento sulla scommessa («pari») ovvero sulla convenienza di scegliere per

³⁹ Cfr. Bochenski 1967. Bochenski 1994; Muck 1975.

⁴⁰ Si tratta di quell'evasione ("divertissement"), criticata da Pascal nei suoi *Pensieri*. Cfr. fr. 205-208.

⁴¹ Per quanto riguarda una definizione un'ampia definizione di cultura cfr. V, 1.

un'eternità di vita e di felicità, quindi per l'infinito, anziché per il finito⁴². Esso è felicemente chiarificato da William James:

«Vi invito a chiamare ipotesi tutto ciò che può essere proposto alla nostra credenza ... Le opzioni possono essere di diversi tipi: 1. Vive o inerti; 2. obbligate o evitabili; 3. importanti o insignificanti; rispetto allo scopo che mi propongo in questo saggio, possiamo definire autentica ogni opzione che riunisca i tre caratteri della vitalità, dell'obbligatorietà e dell'importanza. A) Un'opzione è viva solo quando entrambe le ipotesi sono vive. Ciò significa che l'ipotesi fra due alternative deve essere realistica: ad es. essere cristiano o agnostico. B) ... se dico: «accetta questa verità o rifiutala" – vi costringo ad un'opzione obbligata, non essendoci infatti, in questo caso, scappatoia all'alternativa. Qualsiasi dilemma basato su una contrapposizione logica assoluta, quando non soffre alcuna possibilità di sottrarsi alla scelta, è un'opzione obbligata.... C) ...l'opzione è insignificante, quando l'occasione è tale da ripresentarsi, quando la posta è senza valore, oppure infine quando la decisione presa è revocabile, una volta che sia risultata avventata. Nella vita scientifica, per esempio, le opzioni insignificanti abbondano. Un chimico può giudicare un'ipotesi abbastanza viva da passare un anno a verificarla: a tal punto vi crede. Ma se i suoi esperimenti si rivelano inconcludenti in entrambe le direzioni, lascia stare quella perdita di tempo senza alcun danno vitale"⁴³.

Il carattere decisivo della scelta riguardante il senso della vita accresce l'aspettativa, l'interesse e la capacità d'impegnarsi nella verifica di un'ipotesi di vita e, in ultima analisi, costituisce anche una ragione fondamentale per aderire ad essa. V'è notevole differenza, sotto questo profilo, ad esempio fra un problema di carattere scientifico ed una scelta di carattere esistenziale riguardante il senso della mia vita. Nel secondo caso l'aspettativa e l'impegno nel ricercare la risposta sono molto maggiori. Posso perfino fare mia un'ipotesi di vita, concedendo ad essa un'iniziale fiducia, non avendo altre migliori alternative, per l'interesse determinante che essa riveste per me, anche se le probabilità che sia vera mi appaiano inizialmente assai scarse. Così, ad esempio, un uomo disperso segue *ragionevolmente* l'unico indizio di salvezza che gli si manifesti, anche se le sue possibilità di salvarsi fossero in realtà quasi nulle.

In ogni caso senza genuino interesse è difficile che si possa trovare una risposta. La speranza anima l'impegno e dona acume alla ricerca: voglio credere, la logica della mia vita morale postula qualcosa, mi spinge a cercare in una certa direzione. Mi interessa che la vita abbia senso, non il non senso, mi interessa ciò che alimenta la speranza e incentiva la vita e l'impegno con essa, non ciò che favorisce la disperazione e blocca il moto vitale. Allora bisogna pur scegliere. *Non scegliere* significa di fatto *scegliere* o, meglio, *essere scelti*. L'interesse pratico che una proposta di vita assume per me in certi momenti può giungere a bloccare il processo interpretativo. Di fatto la posizione scettica di chi rinuncia a scegliere senza motivi adeguati costituisce una scelta. Anche lo scettico possiede un presupposto inconfessato, in base al quale *sceglie di non scegliere*: la perdita della verità è un rischio migliore della possibilità dell'errore. Ma non sembra che il dubbio universale costituisca la presunzione migliore:

⁴² Cfr. Pascal, *Pensieri*, fr. 451.

⁴³ James 1993, pp. 56-58 *passim*.

«... vi sono autori che sembra vadano oltre un ragionevole grado di scetticismo e tengono per norma rigorosa che in materia filosofica è illecita ogni presunzione: si deve partire dal dubbio universale. Questa tuttavia, di tutte le presunzioni, è la più grande; se proibiamo ogni altra presunzione dobbiamo proibire anche questa. Il dubbio è uno stato positivo che implica un dato abito mentale, e quindi presuppone un sistema di principi suo proprio. Ancora: se niente è da presumere, forse il nostro stesso metodo di ragionare non è presunto? E la nostra stessa natura? Già il senso di piacere e di dolore, una delle parti più intime della nostra persona, si traduce inevitabilmente in presunzioni mentali. Nell'alternativa, preferirei addirittura sostenere che si deve cominciare col credere tutto quanto ci è proposto. Questo almeno può sembrare il vero modo d'apprendere. Abbiamo il modo di venire presto a scoprire, e scartare, tutte le proposizioni che si contraddicono; e poiché l'errore ha sempre una parte di verità, e la verità ha una realtà che non appartiene all'errore, così procedendo, e se le intenzioni di coloro che discutono sono buone e le menti sono lucide forse possiamo contare di farci strada nel ragionamento: l'errore si sfronda man mano e la verità guadagna terreno"⁴⁴.

In sintesi: il carattere stringente dell'alternativa, che è accentuato dalla brevità della vita, e l'impossibilità di una verifica esauriente di tutte le ipotesi presenti sul «mercato delle idee" sollecitano a scegliere.

II) *Un'ipotesi di vita diventa interessante e alla lunga convincente per me: per il modo in cui mi giunge: se mi è testimoniata in modo vivo e credibile da persone che ne sono intimamente convinte, che giudico ricche d'esperienza sotto un particolare profilo e, perciò, degne di stima. Come nota Aristotele:*

«...bisogna tener conto delle affermazioni non dimostrate, cioè delle opinioni degli uomini di esperienza e dei più anziani, ovvero dei saggi, giacché essi, per il fatto di avere un occhio formato dall'esperienza, vedono correttamente"⁴⁵.

Così una concezione di vita può apparirmi, in modo prima imprevedibile, adeguata a me, alle mie esigenze. La testimonianza di altri favorisce un'attenzione: se tale ipotesi è diventata convincente per altri che non mi paiono radicalmente dissimili da me, potrebbe diventarlo anche per me (cfr. *il principio di carità*). La centralità dell'altra persona sotto il profilo ontologico e non meramente psicologico e, quindi, della sua testimonianza, è già emersa alla riflessione. Comprendere una testimonianza implica un'immedesimazione simpatetica con l'altro e con le sue convinzioni. Per potersi fidare di qualcuno è utile una certa convivenza, la quale permette di meglio comprendere le ragioni dell'altro. La certezza della testimonianza ricevuta si fonda su una serie di indizi convergenti che rendono credibile la persona del testimone. La testimonianza percepita come autorevole blocca il pur necessario processo

⁴⁴ Newman 1980, pp. 232-233.

⁴⁵ Aristotele, *Etica nicomachea* VI, 43b 11-14. Cfr. pure il passo di Esiodo (*Opere e giorni* 293, 295-97) nella stessa opera (I, 1095b 10-13): "L'uomo assolutamente migliore è colui che tutto pensa da sé; buono è pure quello che presta fede a chi ben lo consiglia: ma chi non è in grado di pensare da sé, né ciò che sente da un altro sa accogliere nel suo spirito, è un buon a nulla».

interpretativo che, altrimenti, rischierebbe di non avere fine e renderebbe impossibile la certezza dell'adesione ad un'ipotesi di vita⁴⁶.

Addirittura la fiducia in altre persone potrebbe permettere un'adesione ad un'ipotesi di vita anche quando fossero carenti altri importanti aspetti. S'impone, infatti, la necessità di scegliere. La sola testimonianza tuttavia non appare alla lunga sufficiente. Non posso desiderare di credere in qualcosa soltanto per la stima o per l'affetto che provo nei riguardi di certuni che lo testimoniano, se non ne sono personalmente convinto attraverso una verifica in prima persona della sua adeguatezza alle mie esigenze costitutive.

III) *Un'ipotesi di vita è interessante per i suoi contenuti*. Un'ipotesi di vita interessante per i suoi contenuti, ma inizialmente estranea alla mia esperienza, può diventare gradualmente mia attraverso un processo fatto di ascolto, d'immedesimazione e d'imitazione che implica il desiderio di superare un'estraneità percepita come non sostenibile e di ritrovare un punto d'incontro con il mondo dell'altro attraverso quella che Gadamer ha chiamato «fusione di orizzonti»⁴⁷. Mc Intyre ha parlato, a questo proposito, di qualcosa di analogo al tentativo d'imparare una lingua⁴⁸. Condizione dell'esperienza dell'interpretazione è il cosiddetto «circolo ermeneutico»: si tratta di leggere una singola espressione all'interno del testo o del discorso parlato nel suo complesso, come pure all'interno del contesto o esperienza non tematizzata che in profondità accomuna me e l'altro e che costituisce una *precomprensione*. Ciò che in ogni caso mi accomuna all'altro uomo è il desiderio di felicità, di bene e di verità, l'apertura all'essere e all'assoluto. Attraverso un gioco di domanda e di risposta a partire da una iniziale *precomprensione* mi è possibile comprendere meglio il contenuto della proposta in questione⁴⁹. Ma devo superare il piano meramente intellettualistico e provare a vedere che cosa essa significhi praticamente, giocando la mia ragione e la mia affettività nell'azione, se voglio acquisire qualche certezza al riguardo. Ciò si spiega alla luce del *principio d'integralità*: soltanto tutto l'uomo (ragione, affettività, azione) è in grado di verificare un'ipotesi di vita che pretenda essere globale. Un uomo dimezzato non è in grado di coglierne la pertinenza né di raggiungere una certezza⁵⁰. Non è strano che né l'intellettualismo da un lato né il sentimentalismo dall'altro non siano in grado di raggiungere certezze radicate e durature, capaci di muovere ad agire. L'uno, infatti, rischia l'astrattezza, l'altro la discontinuità.

In particolare: un'ipotesi di vita poi può diventare mia perché

⁴⁶ Cfr. zubiri

⁴⁷ Cfr. Gadamer 1987, pp. 312-350.

⁴⁸ Cfr. Mc Intyre 1995, pp. 198-220.

⁴⁹ Cfr. Gadamer 1987.

⁵⁰ Cfr. Giussani 1997, III.

– risponde al mio desiderio nella sua integralità (rispettandone la logica profonda), ovvero non riduce il mio desiderio e, insieme, tiene conto delle istanze della ragione. Essa può perfino rendermi consapevole di esigenze e di evidenze costitutive che, prima di averla conosciuta e praticata, non sapevo di avere.

Ciò significa concretamente:

– di primo acchito l'ipotesi di vita si manifesta come esteticamente bella, in quanto esercita su di me un certo fascino per la sua capacità di formulare con un linguaggio nuovo e con nuove metafore la risposta alle mie fondamentali esigenze⁵¹.

– più profondamente: tiene conto della mia esigenza di felicità e di compimento ovvero di *sensu* della mia vita nella sua interezza senza trascurare di spiegare aspetti della realtà (innanzitutto della mia realtà), in particolare quelli che sembrano più chiaramente contraddire il mio desiderio di felicità (dolore, morte ecc.). Non si tratta di rispondere in modo esauriente ad ogni domanda, ma innanzitutto di riconoscerle, di chiarificarle e di suggerire la certezza che ad esse vi sia una risposta. In questa prospettiva le domande fondamentali, anziché placarsi, possono anche intensificarsi⁵², perché possono liberamente dispiegarsi. Una risposta che placasse totalmente le domande fondamentali non sarebbe umana (cfr. 1).

Come già accennato, *integralità* significa che il *bene supremo* all'interno di una concezione della vita unifica ed entro certi limiti relativizza gli altri beni, ma non li elimina. L'esigenza di unificazione è fondamentale, perché senza unità, *bene supremo* o *fine ultimo* non v'è *sensu* della vita, ma tale esigenza non può fare violenza agli altri beni. Perciò una concezione della vita si manifesta adeguata quando valorizza le tendenze naturali e i beni corrispondenti, che sono incommensurabili, inestirpabili e, come tali inconfutabili⁵³, ma gerarchizzandoli e rendendoli eticamente normativi alla luce dell'idea di perfezione che è prerogativa della ragione⁵⁴. L'unico criterio di ordine coerente con la nozione di bene, che è fondamentale e primordiale per la ragion pratica, è il criterio della perfezione che può essere espressa anche come integralità. Il concetto di perfezione-integralità, infatti, esplicita una nota presente nel concetto di bene:

⁵¹ Cfr. Rorty 1994, cap. I.

⁵² Come afferma Agostino a proposito della ricerca di Dio, “lo si cerca per trovarlo con maggior dolcezza, lo si trova per cercarlo con maggior ardore” (Agostino, *La trinità* XV, 2, 2).

⁵³ Le contraddizioni teoriche e le contraddizioni pratiche possono essere rispettivamente espresse (dette) e vissute, ma mai esse possono venir tematizzate realmente: rispettivamente pensate e volute. Così, ad esempio, anche lo scettico radicale afferma pur sempre una verità (sia che affermi che nulla è vero, sia che affermi che tutto è problematico – in questo caso esiste almeno il problema), anche chi decide di suicidarsi vuole pur sempre la vita (una vita migliore), anche chi deluso dai rapporti umani si ritirasse in solitudine lo farebbe pur sempre in polemica con gli altri e, quindi, in relazione a loro.

⁵⁴ L'intelligibilità pratica (cioè che qualcosa sia considerato come un bene in sé) non coincide con la normatività etica e, tuttavia, ne è una condizione. Il presupposto dell'obbligatorietà di una scelta o di una norma è l'intelligibilità del fine che essa si propone di raggiungere.

«l'idea di perfezione non contraddice affatto alla incommensurabilità dei beni umani... Infatti l'ordine che essa introduce tra i beni umani non è un ordine di mezzi relativi a fini, dove la bontà dei mezzi è derivata dalla bontà dei fini. Nell'ordine di perfezione ogni bene mantiene il suo specifico valore, irriducibile a quello degli altri beni e incommensurabile con esso nella sua specificità; ma riceve una nuova *dignità* dalla sua ordinabilità a un bene più *eccellente* e più *nobile*, perché più perfetto. L'ordine tra i beni non significa che si può trascurare il meno eccellente per il più eccellente; ma che i beni meno eccellenti devono essere coltivati nella loro specificità proprio perché solo così essi fanno possibile l'accesso ai beni più eccellenti: in ciò sta la loro dignità e la ragione ultima della loro inviolabilità»⁵⁵.

Così, benché vi sia una gerarchia di perfezioni, in base a cui quelle più elevate sono assiologicamente superiori, occorre pure sottolineare che i beni inferiori sono imprescindibili e anche più resistenti rispetto agli altri⁵⁶. In sintesi: l'ideale dell'*integralità* suppone che l'essere e la singola *natura* in quanto tali abbiano un senso: se nell'uomo vi sono delle istanze *naturali*, anche infime, occorre pure riconoscere loro un significato all'interno del progetto umano globale. Questo tema presenta importanti conseguenze sul piano dell'adesione ad un'ipotesi di vita.

Proviamo a comprendere che cosa significhi in concreto che un'ipotesi di vita è convincente per me: l'ipotesi di vita appare *convincente* quando è in grado di dare un senso al presente, di risignificare e dare valore al proprio passato e di aprire al futuro, anticipandolo positivamente, senza temere in linea di principio il confronto con fatti imprevedibili e apparentemente contraddittori e con altre e alternative ipotesi di vita, ma piuttosto crescendo e rafforzandosi nel confronto con esse. In particolare: dare senso al passato significa interpretare gli avvenimenti accaduti nella propria vita, cogliendo in essi e attraverso di essi, un senso unitario. Si attua, così, un'unità di tipo narrativo che contribuisce ad unificare l'io⁵⁷.

Come si è già notato, un'ipotesi di vita, se intende rispondere globalmente al problema umano, può essere verificata soltanto *con tutto l'uomo*. Essa si manifesta vera per me nella pratica se chiarifica e intensifica le mie fondamentali esigenze, se risponde ad esse, in una parola se esalta la mia umanità nel confronto con la realtà. Si potrebbe obiettare che le mie esigenze sono sempre già interpretate e, quindi modificate dall'ipotesi di vita alla quale aderisco. Io sarei sempre condizionato da essa. Se ciò è, in parte, indubbiamente vero, tuttavia alla lunga la realtà, in quanto imprevedibile, mi permette di verificare effettivamente l'ipotesi in questione. La sua eventuale adeguatezza o inadeguatezza emergerà alla prova dei fatti. Altrimenti, su un piano analogo, se i fatti, in quanto sempre già interpretati all'interno di una teoria scientifica, non permettessero di verificare la validità di tale teoria, non sarebbe possibile il progresso scientifico. Così pure, benché possiamo nutrire dei pregiudizi nei confronti di una persona, la sua frequentazione prima o poi ci permetterà di conoscerla, confermando o smentendo i nostri

⁵⁵ Abbà 1995², p. 195.

⁵⁶ Questa concezione è presente nel pensiero di N. Hartmann. Cfr. Da Re 1996, in particolare p. 30.

⁵⁷ Cfr. Ricoeur 1993,

pregiudizi⁵⁸. Anziché essere di ostacolo il pregiudizio (o precomprensione), oltre che ineliminabile, purché non sia assolutizzato, si rivela utile al fine di verificare un'ipotesi.

Il processo che conduce alla convinzione si sviluppa poi nel continuo confronto con ipotesi alternative. Le concezioni di vita, comunque siano formulate, sono fra di loro confrontabili – quindi si può mostrare la superiorità di una rispetto ad un'altra – grazie all'apertura trascendentale all'essere e al bene che contraddistingue la natura razionale dell'uomo e grazie alla presenza nell'esperienza di *beni-valori* da tutti accettati come tali, seppur variamente gerarchizzati (anche in base ai diversi *beni supremi* – cfr. I, 2). Questi *principi* o *valori fondamentali* (quali la vita, la conoscenza, la libertà, l'amore ecc.), che costituiscono il nucleo stabile di una concezione di vita possono restare fundamentalmente inalterati, pur mutando le concezioni esplicite alle quali si aderisce. Secondo il Newman accade talora che lungo il corso della vita ci si accorga che ciò in cui implicitamente da sempre si credeva e che costituiva l'ossatura permanente della propria concezione di vita (*principi*) è meglio espresso da una nuova concezione esplicita della vita (*dottrina*) alla quale finalmente si aderisce (è il caso di molte «conversioni» religiose)⁵⁹.

In linea di principio l'ipotesi di vita deve essere in grado di integrare le istanze valide presenti nelle ipotesi alternative, rispondendo ad esse e manifestandosi, così, come un'ipotesi più comprensiva. E ciò senza perdere in semplicità, cioè in unità e coerenza logica, formulando ipotesi *ad hoc*⁶⁰. Si tratta del principio d'integralità, questa volta sul piano speculativo⁶¹. L'ipotesi di vita, quindi, appare valida se, oltre a rispondere alla logica del desiderio o della ragion pratica, risponde a precise istanze della ragione

⁵⁸ Cfr. Von Kutschera 1991, in particolare pp. 241-251.

⁵⁹ Cfr. Newman 1969, pp. 191-92: "I principi sono astratti e generali, le dottrine si riferiscono a dei fatti. Le dottrine si sviluppano, ciò che a prima vista non avviene per i principi. Le dottrine crescono ed evolvono, i principi sono permanenti. Le dottrine appartengono all'ordine intellettuale, mentre i principi sono di ordine più immediatamente pratico e morale. I sistemi vivono poggiando su dei principi e pongono in evidenza le dottrine". Cfr. pure Newman 1980.

⁶⁰ Cfr. Bochenski 1967; Bochenski 1994; Muck 1975.

⁶¹ Secondo Newman 1969 questi sono i criteri per verificare lo sviluppo autentico di una dottrina o concezione della vita: 1) la permanenza di un unico tipo 2) la continuità dei principi 3) Il potere di assimilazione 4) la coerenza logica 5) L'anticipazione dello sviluppo futuro 6) L'azione conservatrice sul passato 7) Il vigore perenne.

Secondo W. James (cfr. H. Putnam 1992, p. 91) questi sono i criteri per verificare se un'ipotesi è valida: la conservazione della dottrina passata ("manteniamo inalterata tanta conoscenza vecchia e tanti pregiudizi e credenze vecchi quanto è possibile»), la semplicità ("Una nuova credenza conta come 'vera' nella misura in cui appaga il desiderio di un individuo di assimilare alle sue credenze in blocco ciò che nella sua esperienza è insolito»), la coerenza ("Ciò che si adatta a ogni aspetto della vita nel migliore dei modi e si armonizza con l'insieme delle richieste dell'esperienza, senza che nulla venga tralasciato»). Nel caso di asserzioni scientifiche: l'utilità per la previsione ("una straordinaria fertilità nelle conseguenze verificabili dai sensi»). Ciò significa anche che, in certi casi, un'ipotesi può essere abbandonata. Cfr. a questo proposito James 1993, p. 149: "I casi sono due: o si sono lasciati cadere dalla sua rete alcune impressioni sensibili (quelli che noi chiamiamo i fatti della natura), oppure ha lasciato nella zona della teoria e della definizione una gran quantità di incoerenze e di passaggi non motivati; oppure, infine, non ha lasciato ad una o più delle nostre fondamentali facoltà attive ed emotive alcun oggetto esterno a cui reagire o per cui vivere. Ognuno di questi difetti è fatale per il suo completo successo».

nel suo uso speculativo ossia della ragione «tout court». Precise istanze speculative della ragione, infatti, sono presenti nella ragione pratica, in quanto ragione che pur sempre conosce il vero, ma finalizzandolo al senso dell'agire, al compimento della vita. Questa comunicazione fra le due modalità della ragione non deve stupire perché la ragione è *una*.

In altri termini: quanto appena affermato costituisce una riprova del fatto che il *principio d'integralità* o di perfezione è sempre in rapporto nel suo stesso formularsi con il *principio di realtà*. Non basta trovare nell'ipotesi prescelta conferme al proprio passato, alle proprie scelte precedenti, anche se questa costituisce un'istanza umana fondamentale. L'uomo, infatti, sente l'esigenza che la concezioni di vita cui aderisce non sia meramente illusoria, ma sia *vera*, cioè adeguata alla realtà (sua e del mondo). Ciò è tanto vero che un'ipotesi di vita che rispetti il *principio d'integralità* tende a cercare, per quanto è possibile, una conferma sul piano riflessivo della filosofia della morale (etica), della filosofia della religione e, soprattutto, della metafisica. Queste conferme, qualora abbiano luogo, hanno a loro volta una ricaduta, ma non in modo meccanico, sui motivi dell'adesione ad una concezione della vita. L'esigenza di compimento armonioso della persona (piano della ragion pratica), seppur determinante, si apre all'esigenza di compimento sul piano della ragione speculativa sempre in base al principio d'integralità. Se così non fosse, *mancherebbe* qualcosa d'importante. Benché le due istanze possano non essere sempre, di fatto, fra di loro coordinate in modo armonioso e, nonostante ciò, vi possano essere talora motivi sufficienti per aderire ad un'ipotesi di vita, l'esigenza di tale coordinazione resta fondamentale nell'uomo⁶².

4) La certezza. In conclusione: tutte le suddette istanze, pratiche e speculative, qualora ritrovino adeguate e convergenti conferme nell'esperienza così da incidere sulle *dimensioni conoscitiva* e, insieme, *affettiva* della persona, possono condurre ad una certezza sufficiente in base a cui aderire ad un'ipotesi di vita. La certezza è un assenso esplicito o riflesso, nozionale (in quanto verte sulla proposizione in cui si articola un precedente assenso), il quale resiste alle obiezioni e sulla cui irreversibilità il soggetto riposa⁶³. Oggi è diffusa la convinzione che sia impossibile raggiungere una certezza fondata in qualsiasi campo. Di fatto non solo si posseggono sempre delle certezze in svariati campi (anche quando non se ne è consapevoli), ma è plausibile che la suddetta convinzione derivi dall'assenza di un metodo adeguato per acquisire certezza in quegli ambiti che più sono decisivi per la vita dell'uomo.

⁶² Ad esempio: la fede in Dio, benché non si fondi soltanto o prevalentemente sugli argomenti della teologia filosofica, tuttavia può trovare in questi un'ulteriore conferma.

⁶³ Cfr. Newman 1980, VII. In questo il N. porta il seguente esempio riguardante l'irreversibilità della certezza: di notte posso confondere un albero con una persona e cambiare diverse volte opinione. Ma una volta raggiunto l'albero acquisisco una certezza irreversibile al riguardo.

Per quanto concerne il metodo, un concorso di probabilità convergenti, qualora riguardino fattori giudicati determinanti dal soggetto, può condurre e di fatto conduce alla tranquilla determinazione di aderire ad una data ipotesi di vita e di tener fede ad essa. Diverse ragioni che hanno fondamenti fra di loro indipendenti sotto il profilo epistemologico, ma i cui esiti sono convergenti, finiscono per confermarsi a vicenda e per corroborare una certa ipotesi:

«Forse è un errore cercare una sola fondazione della propria fede che stia salda in modo infallibile, indubitabile e incorreggibile, senza bisogno di avere il supporto di nessun altro fondamento. Forse nessun sistema di credenze può essere fondato in tal modo. Forse un'aspirazione più ragionevole per la condizione umana è di fare ricorso a molteplici fonti che fungano da supporto cosicché, sebbene ognuna di queste possa essere discussa e nessuna renda qualcuna delle nostre credenze assolutamente certa, tali fonti si prestano supporto vicendevolmente così come prestano supporto pure alle credenze per le quali vengono invocate; cosicché in base alla modalità in cui l'intero insieme si assembla noi abbiamo ragioni per assumere tali credenze come vere" 64.

Dal momento che l'assenso si pone su altro piano rispetto all'inferenza che ha condotto ad esso, le ragioni precise in base a cui si aderisce possono essere anche poi dimenticate, ma la certezza rimanere salda. Come è stato notato:

«È chiaro che una sequela logica formale non è il mezzo con cui noi si possa raggiungere la certezza del concreto; e non meno chiaramente risulta da quanto ho già detto quel è il procedimento effettivo e necessario. Esso consiste nell'accumulo di probabilità autonome attinte alla natura e alle circostanze del caso particolare in esame; probabilità troppo tenui da valere separatamente, troppo sottili e complicate da lasciarsi convertire in sillogismi, troppo numerose e disparate perché convenga una tale conversione anche quando fossero convertibili"65.

Può essere significativa la precisazione di Alston:

«Ognuna delle credenze prima della loro interazione, possiede sufficienti e autonomi fondamenti così da servire come fonte di giustificazione per altre credenze, ma non in misura tale da non poter trarre profitto da un ulteriore rafforzamento. Questa costituisce una modalità atta a costruire un supporto reciproco che ci preservi dai paradossi del coerentismo estremo"66.

In base al principio d'integralità la ragione dell'uomo determina qualcosa che la scienza non può determinare: il limite delle probabilità convergenti, le ragioni sufficienti alla prova. L'esempio più adeguato può essere quello di una ruota dentata i cui denti (le istanze del desiderio e della ragione di fronte alla realtà) gradualmente combaciano con i corrispondenti incavi di un'altra ruota di un ingranaggio (l'ipotesi di vita). Newman porta l'esempio di un poligono che gradualmente, con la progressiva riduzione della lunghezza dei lati (la moltiplicazione e il progressivo reciproco

⁶⁴ Cfr. Alston 1996, p. 306.

⁶⁵ Newman 1980, p. 176.

⁶⁶ Ibid, p. 300.

rafforzamento dei fondamenti della certezza), tende ad assumere la forma di un cerchio (il raggiungimento della certezza)⁶⁷. L'adesione certa ha luogo, come si è notato, anche a motivo dell'importanza del tema e della necessità comunque di scegliere per un'ipotesi di vita. Colui che non sceglie, seppur provvisoriamente, è scelto, cioè è costretto ad impostare la vita pur sempre in base ad una determinata ipotesi (ma in questo caso non scelta da lui). Infine molte difficoltà e molti problemi aperti nelle ipotesi di vita cui si aderisce non determinano necessariamente un dubbio, se un uomo possiede adeguate motivazioni in sé stesso per aderire ad un'ipotesi di vita. Così il processo interpretativo che di per sé e a rigore sarebbe senza fine, si arresta sul piano delle scelte pratiche (a motivo dell'importanza del tema in questione, della forza della testimonianza altrui e della convergenza di probabilità) come pure, come si vedrà (cfr. III, 3), sul piano riflessivo-speculativo della metafisica (in quanto questa ha a che fare con quelle evidenze logiche e con quelle forme elementari dell'esperienza che non sono mai totalmente soggette ad interpretazione).

La facoltà che permette di aderire e di raggiungere una certezza riguardo ad una concreta ipotesi di vita (*assenso reale*) è, secondo il Newman, la saggezza pratica (*phrònesis*) o capacità di giudicare dei particolari, la quale è intimamente connessa alle virtù etiche ed è variamente presente fra gli uomini:

«Ciò che è probante per un intelletto non lo è per un altro; a guardar bene, la certezza d'una proposizione sta insomma nella certezza della mente che se la propone. Questo può essere detto senza pregiudizio dell'obbiettiva verità o falsità d'una proposizione. Il fatto che non tutti gli uomini discriminano nello stesso modo non significa che certe proposizioni non siano vere, e basate su esatte ragioni, e altre invece false, e basate su false ragioni"⁶⁸.

Poichè l'uomo non può vivere senza certezze e desidera soprattutto acquisirle riguardo a temi fondamentali per la sua vita, il raggiungimento della certezza in questi campi costituisce la fondamentale risposta al suo desiderio. Infine per le ragioni cui si è accennato in questo paragrafo un'ipotesi di vita, che di per sé potrebbe rispondere alle istanze di una persona, può anche essere rifiutata perché:

- a) non si ha la fortuna di conoscerla adeguatamente per ragioni non dipendenti dalla propria volontà
- b) si applica un metodo non adeguato all'oggetto. In base al «principio di realtà», infatti, il metodo non deve essere stabilito a priori, ma deve essere suggerito dall'oggetto⁶⁹. Non è la stessa cosa, ad esempio, acquisire una certezza in campo matematico o in campo etico-religioso. Nel secondo caso si esige sicuramente un impegno più globale da parte della persona.
- c) non si sono sufficientemente e armoniosamente sviluppate la dimensione razionale e affettiva, quindi la saggezza con le connesse virtù etiche, le quali permettono di vagliare il valore dell'ipotesi in questione.

⁶⁷ Cfr. Newman 1980, p. 197.

⁶⁸ Ibid, p. 180.

⁶⁹ Cfr. Giussani 1997.

d) non si è disposti a compiere quei sacrifici che l'adesione ad un'ipotesi di vita comporta. Quest'ultima posizione può condurre anche a delegittimare in partenza quell'ipotesi di vita, l'adesione alla quale sembra comportare rinunce giudicate troppo onerose. La disponibilità della volontà ad arrendersi di fronte alla verità costituisce una condizione fondamentale senza di cui non è possibile l'adesione.

3) La logica della riflessione filosofica sull'esperienza

In base al *principio d'integralità* si tratta innanzitutto di sviluppare l'unica esperienza umana nella complessità delle sue articolazioni (cfr. I, 4). V'è, in altri termini, una *logica dell'esperienza*. Ciò significa, in primo luogo, coltivare in modo equilibrato da un lato la tendenza connessa alla dimensione appetitiva-affettiva e, dall'altro, la ragione. E ciò implica necessariamente – già sul piano atematico proprio dell'esperienza – cercare di rispondere alle istanze costitutive dell'uomo, aderendo ad una concreta ipotesi di vita. Non v'è sviluppo armonioso dell'esperienza senza il tentativo di rispondere alle sue istanze costitutive, acquisendo, per quanto possibile, certezze a questo riguardo (cfr. 2). L'esigenza poi di chiarificare l'esperienza (riflessione sull'esperienza) risponde ad una fondamentale esigenza umana e trova la sua espressione più rigorosa nella filosofia (cfr. I, 1).

Se da un lato l'esperienza (la vita) ha una sua autonomia rispetto alla riflessione sull'esperienza, dall'altro è la stessa ragione nel suo uso esplicito e speculativo in senso forte (come si manifesta particolarmente nella pratica della filosofia), in quanto radicata nell'integralità dell'umano e in quanto riflessione su un'esperienza già in atto, a richiedere che l'esperienza sia sviluppata al massimo grado possibile onde poter svolgere, così, tutte le sue virtualità. Ne va, infatti, dello svolgimento delle potenzialità della stessa ragione speculativa⁷⁰. Ma ciò è possibile soltanto se il desiderio persegue questo compimento. Si può agire, infatti, sul piano affettivo e morale dell'intenzione che muove la ragione (e, quindi, indirettamente sul piano speculativo), anziché direttamente su quest'ultimo piano. V'è, perciò, un'intima sinergia di volontà e di ragione, di ragione pratica e di ragione speculativa, di virtù etiche e di virtù intellettuali alla base dello sviluppo integrale dell'esperienza.

Si può affermare, in certo senso, che lo svolgimento dell'esperienza spalanca sempre nuove possibilità alla ragione filosofica⁷¹. Ciò è vero, in particolare, per quanto concerne l'esperienza religiosa, in quanto

⁷⁰ D. Von Hildebrandt distingue tra filosofie "organiche», in quanto riflessioni sull'esperienza, e filosofie "inorganiche» staccate dall'esperienza. Soltanto le prime sono veramente integrali e rispettose della realtà. Cfr. Von Hildebrandt 1991.

⁷¹ Lo svolgimento dell'esperienza concerne anche la pratica di diversi linguaggi: parlato, scritto, informatico-multimediale. Ognuno di essi non sembra in grado di sostituire gli altri. Vale anche in questo caso il *principio d'integrità*.

vertice dell'esperienza umana nel suo complesso (cfr. I, 3). Sono, infatti, già impliciti nell'esperienza, quando è coltivata, i criteri che permettono di fare fronte in concreto alla vita in tutti i suoi aspetti. Come si è mostrato, l'opzione adeguatamente motivata per un'ipotesi di vita etica o religiosa favorisce, benché non in modo automatico, la maturazione dell'esperienza dell'unità dell'uomo e, quindi, il corretto sviluppo della stessa ragione filosofica. Diventa così possibile *distinguere nell'unito* dell'esperienza fra le diverse dimensioni dello spirito (prospettiva dell'esperienza personale) e, perciò, *distinguere per unire* fra le diverse discipline (prospettiva dell'ordinamento del sapere)⁷². La distinzione nell'unità fra le diverse dimensioni dello spirito e i diversi usi della ragione è possibile qualora s'inserisca la ragione filosofica all'interno di un'esperienza ricca e organicamente strutturata, la quale possiede costitutive dimensioni metafisiche, morali e religiose. Per sopportare le distinzioni, senza da un lato confondere i piani (come fa spesso, ad esempio, una diffusa tendenza gnosticheggiante in filosofia) o senza, d'altro lato, assolutizzare un singolo piano (ad esempio, la pur fondamentale dimensione linguistica), occorre essere intimamente uniti, perciò rapacificati. Tale unità dell'esperienza implica, innanzitutto, come si è osservato, lo svolgimento dei livelli superiori dell'esperienza umana. Così, per rifarsi ad un esempio, un albero si sviluppa, articolandosi nei suoi *diversi* rami (le diverse dimensioni dello spirito), perché l'*unico* tronco affonda le sue radici in un terreno da cui può assorbire la linfa.

In particolare: vi sono delle precondizioni di carattere morale (le *virtù etiche*) alla base della conoscenza in genere e, soprattutto, della conoscenza filosofica. Come è stato osservato con realismo, l'uomo «non può vivere senza diletto, e in mancanza di diletto spirituali egli passa a quelli carnali»⁷³. Il problema dell'uomo e del filosofo è, in sintesi, quello di provare piacere per gli oggetti a lui più adeguati. Non si può «astrarre dall'astrarre" ovvero prescindere dall' *interesse* che muove la ragione nei riguardi di certi oggetti piuttosto che di altri»⁷⁴. Colui che non prova piacere sui piani più elevati dell'esperienza deve necessariamente provare piacere su piani inferiori (nell'affermazione di sé, nell'esaltazione di aspetti parziali della persona umana – anche in filosofia), in una parola nell'incapacità di un'umile, paziente fedeltà all'essere e, innanzitutto, a sé stessi, al proprio essere nella gerarchia dei suoi dinamismi costitutivi.

Le virtù etiche alle quali si è fatto riferimento consistono, quindi, essenzialmente nell'umiltà e docilità di fronte alla manifestazione dell'essere e delle sue evidenze, nell'impedire cioè che la soggettività faccia prevalere nella conoscenza esigenze di natura extrateoretica⁷⁵. A ben vedere il vero pericolo per il compimento dell'uomo è dato soprattutto dall'autonomia della volontà, non dalla ragione. Quest'ultima,

⁷² Cfr. Maritain 1981.

⁷³ Tommaso d'Aquino, *Somma teologica* II-II, 35, 4, ad 2.

⁷⁴ Il tema è presente in Kierkegaard 1972, p. 424.

⁷⁵ Cfr. il saggio *Essenza della filosofia e condizione morale della conoscenza filosofica* in Scheler 1972, pp. 173-213.

infatti, benché possa errare, in quanto tale è portata a riconoscere sempre ciò che la trascende (la realtà) e a sottomettersi ad essa. La libertà (che pure non sarebbe possibile senza la ragione, ovvero senza il riconoscimento di una dipendenza dall'essere) può, invece, volere l'autonomia della ragione di fronte all'essere. Ma, non essendo attuabile tale desiderio (la ragione, infatti, intenziona sempre l'essere), ciò significherebbe, di fatto, soltanto la sottomissione della ragione alle passioni e, in ultima analisi, al desiderio di affermazione dell'io.

Alla radice dell'atteggiamento intellettuale d'infedeltà all'essere sta spesso, quindi, un'opzione previa della libertà che sconvolge il corretto ordine del sapere. Nell'uomo la libertà ha la capacità di incidere sull'uso di quella stessa ragione che pure la rende possibile⁷⁶. Tuttavia il fatto che lo sviluppo della dimensione speculativa della ragione dipenda *anche* dalla libertà non toglie che vi sia una logica autonoma intrinseca alla dimensione speculativa in quanto tale. In altri termini: l'indagine sui criteri per stabilire la verità non coincide con l'indagine sulle condizioni della ricerca della verità. La libertà può non riconoscere la logica intrinseca alla dimensione speculativa, ma mai eliminarla. Del resto già l'esperienza morale e religiosa s'instaurano soltanto grazie al riconoscimento di un'alterità (esperienza dell'essere o *principio di realtà*). Al movimento dell'uomo verso il proprio compimento corrisponde, quindi, il riconoscimento di ciò da cui l'uomo dipende. E questo è, in ultima analisi, l'essere.

La filosofia è essenzialmente apertura all'essere, capacità di adattarsi alla realtà nell'integralità dei suoi aspetti e delle sue gerarchie e di non imporre schemi all'essere. Ciò richiede un corretto atteggiamento speculativo, capace di svolgere tutto il dinamismo conoscitivo fino in fondo. Ma, come si è notato, la filosofia nelle sue varie articolazioni richiede ancor prima come condizione previa un corretto atteggiamento etico, il quale si radica nella prima opzione della libertà come capacità di assecondare o meno l'innata tendenza al bene. Se tale disposizione non è adeguatamente coltivata, l'opzione fondamentale della libertà può condurre ad una sorta d'*immunizzazione* di fronte all'essere sul piano della vita pratica e della teoresi filosofica. La ricerca dell'originalità a tutti i costi, perciò dell'affermazione di sé a spese della realtà, rappresenta, ad esempio, un vizio di natura etica che diventa un vizio intellettuale il quale incide negativamente sul lavoro di ricerca⁷⁷. Ciò può condurre ad assolutizzare un aspetto della conoscenza e a non considerarne altri, ad esempio a privilegiare

⁷⁶ Come ha efficacemente notato R. Niebuhr. Cfr. Niebuhr 1964, II, pp. 21-23.

⁷⁷ Cfr. Zubiri 1985, p. 43: la "difficoltà della questione è che la filosofia non è qualcosa di già fatto, che sta lì e di cui ci si può servire a discrezione, solo allungando le mani. In ogni uomo, la filosofia è una cosa che deve essere costruita con uno sforzo personale. Non è che ognuno debba incominciare da zero o inventare un proprio sistema. L'esatto contrario: proprio perché si tratta di un sapere radicale e ultimo, la filosofia è posta, più di qualunque altro sapere, in una tradizione. Ciò di cui si tratta è che, anche ammettendo filosofie già fatte, l'iscrizione ad esse sia il risultato di uno sforzo personale, di un'autentica vita intellettuale. Il resto è un brillante "apprendistato" di libri, o una splendida confezione di lezioni 'magistrali'. In effetti, si possono scrivere tonnellate di carta e consumare una lunga vita su una cattedra di filosofia, senza aver sfiorato, nemmeno alla lontana, la più lieve traccia di vita filosofica. Reciprocamente si può mancare in assoluto di 'originalità', e possedere nel fondo più recondito di sé stessi, l'intimo e silenzioso movimento del filosofare".

esclusivamente la coerenza delle idee a spese del rapporto con la realtà, venendo meno così al principio d'integralità.

Il *principio d'integralità* vale, come si è anticipato, non soltanto sul piano dell'esperienza e della ragione pratica (che in essa svolge un ruolo prevalente e che condiziona la stessa attività speculativa), ma anche sul piano della stessa conoscenza riflessa e della riflessione filosofica in particolare, la quale è sollecitata in base ad esso a svolgere *tutta* l'intenzionalità cognitiva, rispettando l'essere quale si manifesta alla conoscenza, le sue leggi intrinseche e la gerarchia delle dimensioni in cui esso si articola. Questo è tradizionalmente il piano delle virtù *intellettuali*⁷⁸. Su questo piano il *principio d'integralità* si traduce in primo luogo nella tesi secondo cui è *meglio argomentare anziché non argomentare*. In altri termini: non basta al filosofo testimoniare una convinzione (piano della certezza); occorre, per quanto possibile, argomentare la verità di una concezione (piano dell'evidenza). La filosofia, infatti, risponde alla domanda sul *perché*⁷⁹.

In secondo luogo, è opportuno sottolineare che anche sul piano dello sviluppo intellettuale della persona è fondamentale l'ideale o virtù *dell'integralità (principio d'integralità)* come capacità sia di moderare gli eccessi, onde dar luogo alle virtù, sia di coordinare in unità le diverse virtù intellettuali, riconoscendo a ciascuna un suo spazio all'interno dell'impresa conoscitiva. Il fatto di incentrare la dimensione normativa dell'epistemologia sulle virtù intellettuali quali espressione dello sviluppo complessivo (perciò anche etico) della persona, anziché su determinati caratteri sistematici delle teorie o sugli atti della ragione nella loro puntualità, permette di evitare un'immagine schematica e monoculturale (essenzialistica) della filosofia, come pure rispondere meglio ad alcuni problemi dell'epistemologia contemporanea⁸⁰.

Cercando di chiarificare e di argomentare meglio quanto appena affermato, il principio d'integralità, se applicato alla ragione nel suo uso speculativo, si può articolare sinteticamente, quindi, nei seguenti momenti:

– In primo luogo radicamento della ragione nell'esperienza dell'essere moralmente e anche religiosamente orientata⁸¹. Si può parlare, in questo caso – l'espressione è solo apparentemente paradossale – di «intellettualismo esistenziale», dove le due dimensioni (esistenza ed esperienza da una parte e intellettualità o razionalità dall'altra) s'implicano a vicenda. Infatti, senza il radicamento in un'esperienza piena, contraddistinta da una relativa autonomia e certezza di sé, la ragione discorsiva s'inaridisce e diventa formalistica, rinunciando così a conoscere l'essere. E' il caso, ad esempio, della

⁷⁸ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 1103a 4-6; II.

⁷⁹ Cfr. Agazzi 1995.

⁸⁰ Si tratta degli eccessi dell'*internalismo* e dell'*esternalismo* in epistemologia. Cfr. Zagzebski 1996.

⁸¹ Cfr. Maritain 1973, II, p. 20.

contemporanea tendenza ad assolutizzare il pur necessario approccio linguistico, la quale può condurre ad una *metafisica del linguaggio* che rinuncia a conoscere la realtà⁸². Il problema fondamentale della riflessione filosofica e, più in generale, di ogni atteggiamento pienamente umano, è dato *dall'attenzione alla propria esperienza*: si tratta, in certo senso, di *sorprendere* l'esperienza in atto. Ciò implica lo sviluppo dell'esperienza e della capacità di attenzione ad essa; questa richiede a sua volta un'adeguata disposizione morale. Ad esempio: riflettendo sulla propria esperienza l'uomo comprende che può essere sé stesso solo grazie al suo essere interpellato da parte di *altri*⁸³.

Vi sono tuttavia aspetti che sfuggono all'attenzione del soggetto che filosofa, perché connessi con il contesto storico-culturale in cui ha luogo la riflessione. Di qui l'importanza di una consapevolezza, da parte del filosofo, dell'evoluzione della tradizione culturale e filosofica e degli inevitabili condizionamenti che la storicità, con le sue varie accentuazioni, esercita sul pensiero. Pretendere una piena adeguazione di esperienza e riflessione filosofica è il rischio del razionalismo e, in particolare, dell'idealismo hegeliano⁸⁴. La filosofia che non riconosce un «surplus» dell'esperienza sulla riflessione diventa inevitabilmente cattiva filosofia⁸⁵.

– In secondo luogo, se si svolge integralmente l'esperienza, si deve svolgere pure l'intenzionalità dei sensi e della ragione (in quanto forma più elevata di vita: «intelligere est vivere»), incentivando quella fiducia nell'intelligibilità dell'essere, alla quale tale intenzionalità è naturalmente connessa. Il principio d'integralità implica, quindi, l'accettazione sul piano riflessivo (*assenso* che presuppone un *consenso* – cfr. I, 2) della natura umana, con le sue facoltà sensitive e razionali insieme con i pregi e i limiti che le sono connessi e, quindi, della speranza di trovare una risposta risolutiva al desiderio di conoscenza e di verità che intimamente ne anima l'intenzionalità⁸⁶. Come è stato dimostrato, tutte le pratiche conoscitive e, in particolare, la percezione sensibile, benché non siano suscettibili di una giustificazione sul piano speculativo che non sia circolare, appaiono adeguatamente affidabili almeno in prima battuta sul piano della ragione pratica⁸⁷. In esse siamo da sempre imbarcati⁸⁸. Ciò vale oltre che per la

⁸² Cfr. Marsonet 1990, in particolare p. 186.

⁸³ Come ha sottolineato, in particolare, E. Lévinas. Cfr., ad es., Lévinas 1991.

⁸⁴ Tuttavia occorre notare che Hegel è per lo più felicemente incoerente con certe sue dichiarazioni di principio.

⁸⁵ Cfr. Shakespeare, *Amleto* : «Vi sono più cose al mondo, Orazio, di quanto ve ne siano nella tua filosofia..”....

⁸⁶ Cfr. Ladriere 1989, pp. 5-30.

⁸⁷ Cfr. Alston 1993, in particolare, pp. 157 e 183.

⁸⁸ In opposizione al soggettivismo fenomenistico occorre notare che, essendo la percezione strettamente connessa al comportamento (cfr. I, 2), si fa da sempre esperienza della realtà e non dei fenomeni.

conoscenza sensibile, anche per la memoria, per la conoscenza degli altri e pure per le pratiche più propriamente razionali⁸⁹. Come osserva acutamente Newman:

«Noi siamo in un mondo di fatti e ne facciamo uso; in effetti non vi è null'altro da usare. Non entriamo in discussione con essi, ma li prendiamo come sono, e ci serviamo di quel che possono fare per noi... Ma ciò che siamo ancor meno in grado di fare oggetto di dubbio e di eliminare, arbitrariamente o meno, è quel che costituisce insieme la controparte e la testimonianza dei fatti, ossia noi stessi. Noi siamo consci degli oggetti della natura esterna, riflettiamo e agiamo su di essi, e chiamiamo nostra razionalità questa coscienza, riflessione ed azione. E come usiamo i cosiddetti elementi senza sottoporre a critica preliminare ciò su cui non abbiamo alcun potere, così è molto più privo di senso in noi il criticare o il fare obiezione alla nostra stessa natura, che non è altro che noi stessi, invece di usarne secondo i modi che essa ordinariamente consente. Il nostro essere, con le sue facoltà (ossia la mente e il corpo), è un fatto che non ammette di essere posto in discussione, giacché tutte le cose sono necessariamente riferite ad esso, non esso ad altre cose... se non faccio uso di me stesso non ho altro io da usare... Quel che devo accettare sono le leggi sotto le quali vivo. Il mio primo ed elementare dovere è quello dell'accettazione delle leggi della mia natura, quali che siano; la mia prima disubbidienza sta nel non sopportare quello che sono, nell'indulgere a desiderare ambiziosamente di essere quel che non posso essere, nel nutrire una mancanza di fiducia nelle mie facoltà, e nel desiderare di cambiare leggi che s'identificano con me stesso"⁹⁰.

Da queste riflessioni, interpretate alla luce del *principio d'integralità*, emerge che non si possa sfuggire al dovere di svolgere l'intenzionalità conoscitiva insita nelle nostre facoltà senza eccessive pretese e senza neppure indulgere alla sfiducia (cfr. 5). Tale dovere, sanzionato dalla ragione, si radica nella stessa tendenza naturale delle facoltà conoscitive il cui svolgimento – come del resto quello di tutte le facoltà – costituisce anche motivo di peculiare e elevato piacere. In altri termini: la ragione, come già la sensibilità, è animata da un'implicita fiducia nelle sue potenzialità e nell'intelligibilità del suo oggetto. Tale certezza implicita è rafforzata sul piano della riflessione dai tradizionali argomenti adottati contro lo scetticismo radicale (cfr. 4)⁹¹. Perciò le motivazioni in favore della ragione non sono mai equiparabili a quelle contro la ragione. L'originalità, o meglio, l'unicità del caso qui considerato consiste nel fatto che la stessa ragione, in quanto *natura*, costituisce pur sempre una tendenza e, in quanto *ragione*, è fonte di normatività.

La fiducia nella ragione si fonda sulla sua naturale finalizzazione all'essere e al vero. Infatti, anche quando sono afflitto dal dubbio e cerco di superarlo, non posso mettere in dubbio il mio *essere per la verità*⁹². Tuttavia è bene precisare che, come si è notato, soltanto un appello credibile all'umanità di ognuno – di qui l'importanza della figura del maestro e di una comunità di vita e di ricerca – è in grado di smuovere le energie intellettuali di una persona sfiduciata nella possibilità di trovare una risposta alla

⁸⁹ Cfr. Plantinga 1967 e 1993.

⁹⁰ Newman 1980, p. 213 (trad. riveduta rispetto all'edizione italiana).

⁹¹ Cfr. Rescher 1980.

⁹² Cfr. Stich 1996.

domanda di senso e di verità (il che non è infrequente nell'attuale clima nichilistico). L'argomentazione, infatti, serve se si ammette che abbia senso argomentare. Sotto questo profilo anche l'argomentazione più rigorosa presuppone pur sempre una tacita fiducia (*consenso*) nell'affidabilità delle proprie facoltà naturali, la quale viene incentivata con l'uso e grazie alla testimonianza altrui. Questa fede o fiducia può essere ulteriormente fondata sulla fede in un Dio personale che abbia creato la ragione umana e, insieme, il mondo che si offre alla conoscenza⁹³. In ogni caso *fede* (come certezza sulla base della testimonianza altrui) e *ragione* (come constatazione di evidenza), benché non abbiano mai o lo stesso contenuto o lo stesso contemporaneamente dal medesimo punto di vista, non sono mai dimensioni fra di loro irrelate, bensì si rafforzano a vicenda: non v'è ragione che non presupponga una fede (almeno in senso lato) e non v'è fede che non abbia dalla sua qualche ragione. Si può parlare a questo proposito di *fede ragionevole* e di *ragione fiduciosa*.

Qualora non si abbia fiducia nelle proprie facoltà conoscitive, soltanto la testimonianza (anche di colui che argomenta) può far balenare la maggiore convenienza di una concezione del mondo e della vita rispetto ad un'altra. In questa prospettiva si può affermare che chi è più realizzato umanamente ed è più autenticamente lieto *ha più ragione*. Non si può mai dimenticare, infatti, che l'attività conoscitiva s'inserisce nella globalità del dinamismo umano e, benché di fatto, sia comune a tutti gli uomini, essa richiede per svilupparsi armoniosamente e costruttivamente di alcune precondizioni di carattere morale e interpersonale. Senza lo sviluppo della dimensione affettiva ed etica che investe la ragione stessa, l'obiezione cartesiana del genio maligno che mette in dubbio ogni certezza non può essere radicalmente smontata⁹⁴. Come è stato notato:

«Se qualcuno mi puntasse una pistola sulla testa affinché formulassi una sola e fondamentale ragione dell'opposizione nei riguardi del realismo nei confronti della verità, penso che direi: 'incapacità di tollerare la vulnerabilità'. Supponendo che ciò che crediamo e asseriamo sia reso vero o falso nella misura in cui ciò intorno a cui la credenza o affermazione ha luogo è come la credenza o asserzione affermerebbero che fosse, noi riconosciamo una possibilità di falsità che si trova fundamentalmente al di fuori di ogni nostro controllo. Noi possiamo certamente prendere tutte le precauzioni che vogliamo onde assicurarci che queste condizioni della verità siano soddisfatte. Ma in ultima analisi la verità di ciò che diciamo è determinata non da qualcosa che pensiamo o facciamo, ma dal modo in cui le cose sono – le cose di cui stiamo parlando. Questa vulnerabilità nei confronti del mondo esterno, questa soggezione a fatti caparbi e inflessibili al di là del nostro pensiero, della nostra esperienza e del nostro discorso, sembra a molti fortemente ripugnante, perfino intollerabile»⁹⁵.

Se è vero, che può esservi una resistenza ad accettare la realtà così come è a motivo di una fragilità di natura morale, occorre ammettere che lo sviluppo dell'uomo e della sua ragione, benché richiesto dalla

⁹³Cfr. Plantinga 1993, in particolare pp. 216-237. Secondo P. l'evoluzionismo naturalistico deve fondarsi sul soprannaturalismo.

⁹⁴ Cfr. Descartes, *Meditazioni metafisiche* II.

⁹⁵ Alston 1996, p. 264.

sua natura, è connesso anche all'avvenimento di incontri imprevedibili, perciò ad una inevitabile dimensione di gratuità (*principio di realtà*). In questa prospettiva il metodo della riflessione trascendentale sull'esperienza, che è prerogativa della ragione filosofica, pur fondamentale, deve essere integrato e alimentato dalla dimensione dell'*incontro*, la necessità deve fare i conti con la libertà. Del resto la stessa possibilità per la ragione di accedere alla verità, in particolare alla verità piena, deve essere pure considerata come un avvenimento non necessitato, una possibilità gratuita⁹⁶.

Quanto affermato sul dovere morale di accettare la propria intenzionalità conoscitiva e, in particolare, la propria ragione, implica a sua volta il riconoscimento dell'ineludibilità di un orizzonte di *senso* (è il piano della fede come *fiducia* che sorregge la ragione pratica). Ogni agire, infatti, implica un senso. Anche il nichilismo, a ben vedere, suppone un orizzonte di senso in base a cui si può giudicare il mondo come *niente*, cioè come privo di significato e di valore⁹⁷. L'angoscia esistenziale non è, quindi, originaria, in quanto suppone la percezione di una positività, in forza della quale si denuncia il limite.

Tuttavia ciò non appare ancora sufficiente: occorre il riconoscimento dell'insufficienza della sola ragione pratica (cioè del piano della fede morale e della postulazione di un senso dell'esistenza). La ragione pratica («fatto» di per sé già metafisicamente significativo), se sviluppata coerentemente fino alle sue estreme conseguenze, apre alla ragione speculativa in senso forte (piano riflessivo della domanda del perché). La *certezza* desidera la verità, l'evidenza del suo oggetto. Già la logica dell'adesione ad un'ipotesi di vita implica, come si è osservato, fare i conti con la dimensione speculativa della ragione (anche se, in questo caso, si resta ancora sul piano della mera certezza o di una *fede ragionevole*). Inoltre la riflessione sulla ragione pratica (piano della filosofia morale), inevitabile se si svolge il naturale dinamismo della conoscenza, implica il porsi sul piano veritativo-metafisico della ragione speculativa. Tuttavia l'etica non basta, se intende (e non può non intendere) costituire una guida sicura della vita. Si tratta precisamente di stabilire se quello che costituisce, *di fatto*, il fine della nostra vita lo sia *pure di diritto*. Sotto questo profilo la questione della verità dell'etica non può mai essere risolta pienamente dall'etica⁹⁸. Il compito di stabilire la verità dell'etica in filosofia non può essere, in ultima analisi, che di una teoria del senso dell'essere, ovvero di un'ontologia. Se poi è vero che spesso l'agire morale si fonda sugli imperativi di un credo religioso, anche in questo caso resta aperto il problema di una fondazione filosofica dell'etica (cfr. III, 1).

Soprattutto nel passaggio dall'esercizio della ragione pratica alla ricerca speculativa in senso proprio è fondamentale il ruolo del maestro e della comunità di vita e di ricerca⁹⁹. Soltanto se il desiderio trova

⁹⁶ Cfr. Ladrière 1989.

⁹⁷ Cfr. Caracciolo 1983, p. 22.

⁹⁸ Ciò non sembra essere vero per un filosofo quale E. Lévinas, il quale afferma il "primato dell'etica».

⁹⁹ Cfr. Mac Intyre 1993, pp. 128-130, 183-199, 231.

una sia pur provvisoria risposta e conferma nell'esperienza, la teoresi può svilupparsi in piena libertà senza essere asservita meccanicamente a preoccupazioni di carattere pratico (attinenti anche la sfera più elevata del pratico, quella etico-religiosa). In questa prospettiva l'adesione all'insegnamento e alla testimonianza del maestro (o di maestri) richiede il potenziamento del desiderio del bene connesso alle classiche *virtù etiche* e, insieme, della saggezza pratica, la quale comporta una conoscenza del contingente che si basa sul concorso di probabilità, e che è in grado, tuttavia, di raggiungere una sufficiente certezza sull'autorevolezza del maestro. L'armonizzazione fra la disposizione al bene e la saggezza pratica comporta il raggiungimento di quella che è stata definita *verità pratica*, la quale è segno dell'*integralità* di una persona (nel senso che l'espressione ha oggi assunto nel linguaggio comune)¹⁰⁰.

Seguire il maestro implica poi «provare a guardare il mondo con i suoi occhi». Non avremmo mai saputo veramente che cosa significhi la ragione nel suo concreto esercizio, quali siano le sue possibilità e i suoi limiti, se non avessimo conosciuto paradigmi d'intelligenza in atto, persone che giudicano in modo originale e non avessimo mai provato ad imitarle. Attraverso la sequela del maestro la *saggezza* (tradizionalmente virtù intellettuale che presiede alla vita etica, la quale permette di raggiungere la certezza riguardo ad un'ipotesi di vita) fa da mediazione fra le virtù etiche e le virtù intellettuali. La saggezza, quindi, prepara e guida inizialmente le grandi opzioni speculative. Essa orienta la ricerca filosofica, incentivando uno sviluppo equilibrato delle virtù intellettuali. Il successivo sviluppo della ragione speculativa conferma o smentisce le opzioni della saggezza. Il fatto poi che non si riesca ad argomentare integralmente le proprie credenze, non significa che le proprie certezze debbano essere poste in discussione. Così, ad esempio, il fatto che talora non si riesca a dimostrare l'esistenza di Dio non significa che non vi siano, pur sempre, molte buone ragioni per continuare a credere in Dio.

Come si è anticipato, v'è un nesso stretto e, quindi, una certa consequenzialità fra i due aspetti del *principio d'integralità*, fra l'apertura all'integralità dell'umano nella gerarchizzazione delle sue tendenze (problema morale e religioso, connesso alle virtù etiche, che tende alla certezza) e l'apertura all'essere intenzionato in tutti i suoi aspetti (problema speculativo-metafisico connesso alle virtù intellettuali che tende alla piena evidenza del suo oggetto). S'impone, infine, lo svolgimento nella sua integralità del dinamismo insito nella ragione speculativa e delle virtù intellettuali che lo rendono possibile. Tale svolgimento è richiesto dalla sproporzione che esiste sempre fra l'apertura della ragione alla totalità dell'ente da un lato, e il carattere limitato delle determinazioni che s'intenzionano dall'altro. L'*alterità* è la passione che anima l'intelligenza, dal momento che l'uomo, trascendendo l'ambiente circoscritto al *qui ed ora*, proprio della sfera animale, si apre all'orizzonte infinito dell'essere.

¹⁰⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica* I-II, 64, 4. La *verità pratica* richiede la rettitudine della ragione. Si può affermare che la ragione è retta quando giudica sulle scelte concrete, aperta almeno implicitamente all'Assoluto, grazie alla disponibilità della volontà al bene, rafforzata dalle disposizioni virtuose. Cfr. De Finance 1962 p. 309.

Parallelamente allo sviluppo del dinamismo intenzionale della ragione, s'impone pure l'affermazione (di fatto) del principio *realistico* e antinichilistico, verificabile in concreto, dell'armonia tra sviluppo progressivo ed integrale della conoscenza e progressiva manifestazione dell'essere. La pratica della scienza contemporanea costituisce un'implicita conferma di questo principio. Alla base di esso v'è, classicamente, la fiducia in una *similitudine-partecipazione ontologica* che accomuna soggetto e oggetto, e che è testimoniata da quell'esperienza radicale di *con-senso* fra l'essere uomo e l'essere circostante, cui si è precedentemente accennato. Tale somiglianza si potrebbe spiegare anche su un piano naturalistico, alla luce della moderna teoria evoluzionistica, quale frutto di un progressivo adattamento dell'organismo umano al mondo circostante. Questa concezione potrebbe richiedere, a sua volta, la presenza di un Dio finalizzatore¹⁰¹. In ogni caso essa sembra escludere la presenza di quella incommensurabile differenza ontologica fra soggetto e oggetto della conoscenza (e della determinante prevalenza del primo), che è alla base della moderna *metafisica del soggetto* e che determina una cesura incolmabile fra l'io e la sua libertà, da un lato, e il mondo dall'altro (cfr. V, 1).

In sintesi: ciò che emerge dalle considerazioni svolte è una concezione *purificata e integrale* di realismo, che si oppone da un lato ad ogni astratto *realismo presupposto* al pensiero di tipo empiristico-fenomenistico (per cui si pressuppone contraddittoriamente l'esistenza di una realtà, che tuttavia si afferma non potersi conoscere)¹⁰², dall'altro ad ogni riduzione idealistica dell'essere al pensiero. Non v'è manifestazione dell'essere senza pensiero¹⁰³, ma che l'essere non si riduca al pensiero costituisce un'evidenza fenomenologica che emerge ad una sana riflessione sull'intenzionalità noetica e affettiva. Come si è già accennato, realismo significa qui che nell'esperienza «abbiamo immediatamente a che fare con un mondo strutturato così e così indipendentemente dalla nostra concezione di esso»¹⁰⁴. Con questa definizione si sottolinea giustamente l'inseparabilità di realismo ontologico e di realismo epistemologico. Ciò significa che qualcosa esiste indipendentemente da noi e che questo qualcosa è almeno parzialmente conoscibile come è in sé stesso. In effetti sotto il profilo fenomenologico (di ciò che immediatamente ci consta) si evidenzia un ordine che appare essere un ordine della realtà e non un ordine che noi creiamo nella realtà. Noi non percepiamo mai un disordine totale, ma facciamo sempre esperienza di un certo ordine. In ogni caso, benché si possa ammettere che l'ordine della realtà sia – parzialmente – una nostra propria creazione, non possiamo non riconoscere che siamo parti di una natura

¹⁰¹ Cfr. nota 172.

¹⁰² Cfr. Bontadini 1996. Cfr. pure Vanni Rovighi 1983⁸, pp. 117-118.

¹⁰³ Cfr. Bontadini 1971, I, pp. 11-37.

¹⁰⁴ Haldane 1993, p. 32.

che possiede un ordine ad essa inerente, e che è impossibile creare ordine dove non vi sia previamente alcun genere di ordine¹⁰⁵.

È opportuno infine sottolineare, in un'epoca contraddistinta da una forte sensibilità nei riguardi del pluralismo culturale, che il realismo, lungi dal costituire motivo d'incomprensione e d'intolleranza degli uomini fra di loro, costituisce l'unico vero fondamento per affermare la possibilità di una collaborazione serena nella ricerca della verità. Soltanto se v'è la possibilità di conoscere il reale, si possiede il criterio per imparare, oltre che dalle scoperte, anche dagli errori propri e altrui¹⁰⁶. Infine i *principi d'integralità, di realtà* e di carità implicano, in linea di principio, che la verità debba essere comunicata, non essendo un nostro possesso, ma ciò di cui partecipiamo¹⁰⁷.

4) Alcune evidenze fondamentali

È un fatto che, come emerge dall'esempio iniziale, anche se non sempre sappiamo *giustificare* le nostre conoscenze, noi *conosciamo*. Come osserva un noto epistemologo contemporaneo:

“Perfino se non si fosse in grado di mostrare che vi siano delle conoscenze o credenze giustificate, da ciò non segue che non ve ne sia alcuna. Da ciò non segue anche che non abbiamo qualcosa di molto meno difficile da acquisire della conoscenza giustificata, benché di significativo nella maggior parte dei casi: una credenza che sia ragionevole.

Ma v'è certamente conoscenza e credenza giustificata. Invero credo con fondamento di conoscere che quel prato verde è davanti a me. Quei canti di uccelli non sono fantasia. Il mio flusso di pensieri è senza dubbio evidente. Perfino il mio ricordo che ho tagliato dell'uva dalla vite è chiaro ed evidente. Sono giustificato nel credere che l'ho fatto, e sicuramente lo so. Ho una enorme storia di credenze di questo e di altro tipo, incluso innumerevoli credenze formate per via di testimonianza. Queste credenze formano una struttura di grande complessità, con innumerevoli elementi mutevoli che riflettono la mia continua esperienza e pensiero, le mie azioni ed emozioni, il mio imparare e dimenticare, il mio rivedere e rigettare, il mio parlare ed ascoltare. Quella struttura è fondata in me: nella mia memoria, nelle mie abitudini di pensiero, nelle mie capacità mentali e percettive, nella mia natura razionale. La conoscenza delle verità razionali sorge all'interno della struttura stessa, una volta che possediamo i concetti necessari. Per mezzo della nostra coscienza di ciò che è dentro di noi e il nostro personale impegno con ciò che è al di fuori di noi, con il mondo sociale così come con l'ambiente fisico, questa struttura è ancorata, sia esternamente che internamente, al mondo. Quell'ampia e variegata realtà è la sorgente prima e, insieme, l'oggetto della nostra conoscenza empirica»¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Inoltre anche se si assume l'ipotesi dell'esistenza degli "schemi concettuali" che danno ordine ad una realtà informe, bisogna pur sempre riconoscere che i nostri schemi (che fanno parte della realtà) possiedono un ordine conoscibile. Tanto vale ammettere con il senso comune che l'ordine della realtà che intenzioniamo ci è da sempre conoscibile.

¹⁰⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* I, 15-16.

¹⁰⁷ Cfr. Millán-Puelles 1997.

¹⁰⁸ Audi 1997, p. 324.

Abbiamo considerato nel paragrafo precedente perché sia ragionevole affidarsi alle nostre facoltà conoscitive (sensibilità e ragione), almeno finché non vi siano fondate ragioni in contrario. Esaminiamo ora alcune evidenze o certezze fondamentali (alle quali si dà sempre assenso), le quali corroborano quella fiducia in prima battuta cui si è accennato. Il professore, al quale si è fatto riferimento nell'esempio iniziale, ha coscienza di sé, della realtà intorno a sé (compresi gli altri uomini). Queste certezze, come si mostrerà, hanno un carattere originario. L'assenso all'evidenza costituisce il momento centrale del processo conoscitivo in cui la ragione riposa, e da cui non può mai prescindere. Esso non dipende in modo meccanico dalle inferenze che lo precedono. Altrimenti non avrebbe senso ricorrere ad un nuovo termine quale «assenso».

1) Riflettendo sull'intenzionalità noetica che è prerogativa della ragione emergono alcune evidenze fondamentali, che possono essere oggetto di ritorsione di fronte alle obiezioni dello scettico. Innanzitutto non è possibile il dubbio totale, ma si può dubitare di qualcosa, presupponendo sempre qualche verità¹⁰⁹. Anche il dubbio è possibile sul fondamento di un certo significare. Infatti quando dubito intendo almeno che cos'è il dubitare e che cosa è il suo opposto: la certezza. Per me è vero almeno il fatto che dubito¹¹⁰.

Si può mostrare che colui che obietta contro la possibilità di affermare qualsiasi verità cade in una contraddizione performativa, in quanto è costretto a riaffermare di fatto con il suo comportamento concreto (*in actu exercito*) la verità che nega a parole (*in actu signato*). La ritorsione, tuttavia, implica l'intuizione dell'evidenza che sempre la precede e la fonda¹¹¹. Fra le evidenze prime, prerogativa della ragione speculativa, s'impongono:

a) *Il principio di realtà-oggettività o della verità come adeguazione*: nell'atto del giudizio (assenso), vertice della conoscenza, sempre si afferma o si nega qualcosa della realtà. Colui che cercasse di negarlo affermerebbe pur sempre una verità sull'essere. Così pure anche chi affermasse di essere incerto, afferma la verità della sua incertezza. In altri termini: la nozione di verità come adeguazione non può essere eliminata, né sostituita da altre concezioni di verità le quali, anzi, la presuppongono¹¹². Ogni posizione che affermi che non si conosce la realtà (es. fenomenismo, trascendentalismo moderno ecc.) si autocontraddice. Conoscere qualcosa come fenomeno o come costruzione del soggetto, presupporrebbe implicitamente una previa conoscenza della realtà «in sé»,

¹⁰⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In XII Libros Ethicorum*; Kant, *Logica*, Introd., p. VII; Wittgenstein 1978.

¹¹⁰ Cfr. Rescher 1980.

¹¹¹ La *ritorsione* ritrova alla base stessa dell'obiezione una convinzione spontanea, previa, intuitiva di colui che obietta, un'adesione reale alla tesi da lui attaccata. Cfr. Isaye 1987, pp. 122-146.

¹¹² Cfr. Alston 1996. In questo volume si criticano le concezioni epistemiche e coerentiste della verità (Bradley, Dummett, Putnam), mostrando che esse sempre presuppongono la nozione di verità come adeguazione e, implicitamente, anche quelle concezioni quali quella di Rorty che affermano la superfluità della stessa nozione di verità.

rispetto a cui il fenomeno e la costruzione si discostano¹¹³. Occorre invece affermare che il rapporto conoscitivo è essenzialmente un rapporto intenzionale, in cui non mutano radicalmente la natura dell'oggetto conosciuto e del soggetto conoscente. La specificità della conoscenza umana non si spiega, ricorrendo prevalentemente al modello meccanico della causalità *efficiente* (in chiave passiva come nel fenomenismo o attiva come nel trascendentalismo), ma alla causalità *formale*¹¹⁴.

La concezione della verità come adeguazione è strettamente connessa a quella di autocoscienza. Senza autocoscienza, infatti, non v'è riconoscimento della verità. Come la nozione di verità è originaria, così pure la relazione a sé stessi è originaria nel senso che non può essere costruita attraverso alcuna delle componenti che entrano a far parte della sua costituzione ed in questo modo essere resa comprensibile attraverso un processo di ricostruzione. Come la nozione di verità essa deve essere sempre presupposta. La «situazione originaria» è data, quindi, da una polarità *io-mondo* (in cui sono compresi anche gli altri io), all'interno dell'orizzonte trascendentale dell'essere.

b) *Il principio di non contraddizione (o principio di significanza)*: colui che negasse che i termini del discorso possiedono un significato preciso è inevitabilmente costretto a riaffermare tale principio, dal momento che pretende che il suo stesso discorso abbia un significato¹¹⁵. In altri termini: per confutare il negatore del principio di non contraddizione basta farlo parlare.

c) *Il principio del predicato universale*: colui che negasse che sia possibile formulare affermazioni o negazioni di carattere universale, si contraddirebbe in *actu exercito*. V'è contraddizione, infatti, fra quello che intende affermare e ciò che di fatto afferma con il suo comportamento concreto.

2) Parallelamente alla conoscenza di sé stessi, matura progressivamente la conoscenza degli altri uomini che ha, tuttavia, un carattere d'immediatezza (distinguiamo subito l'altro uomo anche quando non lo conosciamo ancora in modo approfondito)¹¹⁶. Una maturazione dell'io non sarebbe possibile senza una relazione agli altri uomini, la quale come la conoscenza di sé stessi e del mondo è pure originaria e indeducibile da altro.

¹¹³ Cfr. Mc Dowell 1999. Ma già Bontadini 1996.

¹¹⁴ Cfr. Haldane 1998. Intendere le *specie intenzionali* degli scolastici come enti materiali (sul modello della causalità efficiente) ha storicamente influenzato il sorgere del fenomenismo. Cfr. Gilson 1984.

¹¹⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica* IV.

¹¹⁶ Cfr. Hartmann 1971, p. 171: «Impariamo a conoscere a poco a poco una personalità in base ai suoi atti, al suo comportamento, alle sue prese di posizione: per comprenderla, dobbiamo prima farne esperienza. La personalità, in quanto tale, invece, è data immediatamente con l'individualità umana, prima di ogni ulteriore esperienza. In questo senso, si può facilmente riconoscere, nell'intuizione di persona, un elemento di apriorità che la determina immediatamente, comunque e dovunque un individuo spirituale entri nel nostro raggio visivo». Precisa Deridda: «Se l'altro non fosse riconosciuto come alter *ego* trascendentale, sarebbe per intero nel mondo e non, come me, origine del mondo. Rifiutare di vedere in lui un ego in questo senso è, nell'ordine etico, il gesto stesso di ogni violenza. Se l'altro non fosse riconosciuto come ego, tutta la sua alterità svanirebbe» (Deridda 1990, p. 159).

Acquisiamo poi fondate certezze sui sentimenti e sulle opinioni degli altri, pur non avendo accesso alla loro interiorità, soprattutto in base al loro comportamento. Tali certezze sono il necessario presupposto della conoscenza per via di testimonianza¹¹⁷. Per questa via si acquisisce normalmente una conoscenza certa della realtà circostante¹¹⁸. Non è vero che la conoscenza certa sia soltanto quella che l'individuo acquisisce a prescindere dal suo rapporto con gli altri (come afferma per lo più una lunga tradizione di pensiero filosofico tendenzialmente solipsistica). Se, ad esempio, una persona (massime se conosciuta e fidata) mi dice: «c'è una mela sul tavolo», tale affermazione diventa immediatamente mia come se io stesso avessi visto la mela. Vale in questo caso il «principio di carità» di Davidson, cioè la naturale tendenza a fare affidamento sulla testimonianza altrui quando non vi siano particolari obiezioni in contrario (cfr. 1). Così, analogamente a quanto accade nel caso del negatore del principio di non contraddizione, colui che volesse escludere l'influsso degli altri sulla sua conoscenza del mondo dovrebbe a rigore non proferire parola.

3) Si stabilisce, quindi, implicitamente una gerarchia del conoscere e del conosciuto in base alla maggiore comprensività e insieme semplicità degli atti conoscitivi (principio del rapporto fra il principio unificante o forma e la materia)¹¹⁹. Così, procedendo in senso ascendente, all'attività dei sensi corrisponde classicamente dalla parte dell'oggetto dell'intenzionalità la *materia* (in quanto mera potenzialità), all'apprensione dell'universale o *astrazione* la *forma* o *natura* (in quanto principio di determinazione: questo non è quest'altro), al *giudizio* che coglie l'esistenza della cosa *l'atto* (in particolare *l'atto d'essere*). Ciò implica un primato dell'essere e dell'intelligenza come immedesimazione intenzionale con l'essere (intendere come *intus-legere*, *insight*¹²⁰) nei confronti del mero piano dei concetti e dell'inferenza logica, la cui assolutizzazione conduce all'essenzialismo (cfr. 5). Occorre notare che queste nozioni come in generale l'esperienza dell'essere o esperienza metafisica, connessa al senso comune e tradizionalmente all'ontologia, sono alla base della stessa conoscenza scientifica. In effetti ad esse si ricorre sempre, quando si rende necessario chiarificare i concetti più tecnici, cui fanno ricorso le diverse scienze.

4) Al progressivo compimento del dinamismo conoscitivo e affettivo corrisponde pure una maggiore consapevolezza dei propri atti d'intelligenza e di volontà, come pure dell'esistenza e della natura del

¹¹⁷ Sul tema della conoscenza per via di testimonianza cfr. Wittgenstein 1976; Coady 1992, in particolare, pp. 62-68 e 176.

¹¹⁸ A proposito dell'importanza della testimonianza per la nostra conoscenza cfr. Audi 1998, p. 319: "Ad essere sicuri, noi non potremmo acquisire nessuna giustificazione sulla base di testimonianza se non ne avessimo nessuna che non derivasse da una fonte immediata, ma avremmo alla meglio assai meno giustificazioni di quanto ne abbiamo se le sole nostre conoscenze e giustificazioni provenissero da fonti-base o perfino da fonti-base e dalle inferenze che si ricavano sulla base delle loro asserzioni".

¹¹⁹ Cfr. Wallace 1996.

¹²⁰ Cfr. Lonergan 1993.

soggetto conoscente e agente nel suo complesso. «Io conosco" o «Io cerco di conoscere", «Io voglio qualcosa", «Io agisco» implicano «Io esisto", «Io vivo", «Io sono dotato d'intelligenza", «Io sono autocosciente», «Io sono libero", «Io sono capace di gratuità". L'affermazione della verità implica il disinteresse, la gratuità. Così pure il desiderio di felicità quale motore di ogni agire umano si manifesta come un'evidenza alla riflessione. Colui che negasse di voler essere felice, nell'atto stesso in cui propone la sua tesi, afferma implicitamente di voler essere felice. Le dimensioni dell'essere, della vita e della ragione-libertà si manifestano come nettamente distinte, strettamente connesse e gerarchicamente ordinate. Esse non appaiono riducibili l'una all'altra, né avrebbe senso operare tale riduzione (come avviene nel caso del naturalismo in senso forte (cfr. IV, 4)). A questo livello di consapevolezza dell'esperienza di sé stessi si apre lo spazio della riflessione sull'esperienza morale e sull'esperienza religiosa (etica e filosofia della religione) e, in ultima analisi, sull'essere in quanto tale (metafisica).

5) In prospettiva ontologica s'impone, quindi, un primato (benché non in modo esclusivo), nell'interpretazione della realtà conosciuta, delle categorie desunte dalla riflessione sul soggetto in quanto esistente, conoscente e agente¹²¹. L'esperienza del proprio io, infatti, si manifesta al soggetto come quella più accessibile e, soprattutto, come quella più perfetta. Ciò implica un primato dal punto di vista ermeneutico-metafisico di ciò che è più unito e, insieme, più comprensivo, ovvero più *semplice*¹²² (la percezione della semplicità è connessa intimamente alla dimensione dello psichico); *dell'atto d'essere* (principio dell'esistenza degli enti-piano ontologico) sulla *determinazione-essenza* (piano ontico), della *vita* sulla morte (piano biologico), degli *atti d'intelligenza* sulla mera *concettualità* (piano della conoscenza) e della *libertà-gratuità* sulla *necessità* (piano della morale). Si istituisce, così, la tradizionale gerarchia delle perfezioni: *essere, vivere, conoscere, amare*¹²³. Tale gerarchia, come pure principi quali il *principio di ragion sufficiente* e quello di *finalità*, si scoprono e si chiarificano per via della riflessione sui propri atti. Chiunque negasse questi principi, li riaffermerebbe, infatti, implicitamente nel tentativo di dare ragione della sua posizione. La formulazione esplicita dello stesso *principio d'integralità* presuppone una previa apprensione in sé stessi del bene come fine e della gerarchia delle esperienze e dei valori.

6) Una concezione del sapere umano che rispetti i principi d'integralità e di realtà deve essere in grado di adattare la metodologia di approccio al suo oggetto. È l'oggetto (la realtà) che deve suggerire il metodo adeguato. Non applicare alla realtà che si vuole conoscere una metodologia adeguata comporta fare violenza a tale realtà, in ultima analisi non conoscerla. Come la conoscenza scientifica non permette di conoscere ogni aspetto del reale, così pure accade alla conoscenza metafisica. Occorre, in particolare,

¹²¹ Per quanto riguarda la critica della critica dell'antropomorfismo in metafisica cfr. Gilson 1969, p. 129.

¹²² *Semplice* ha qui il significato di sintetico. in questa prospettiva Dio è il semplice per eccellenza.

¹²³ Cfr. Hartmann 1971, in particolare sez. II.

distinguere fra piano delle scienze empiriche che oggettivano aspetti della realtà onde permettere un sapere intersoggettivamente valido e particolarmente rigoroso, piano dell'ermeneutica che riguarda essenzialmente il mondo dell'uomo e delle sue opere e piano della *ontologia-metafisica*, che pone a tema la dimensione più radicale e comprensiva della realtà (quella dell'essere). Mentre le scienze considerano gli enti (ad esempio: questo tavolo) da diverse prospettive, in base a diversi modelli¹²⁴ corrispondenti a diverse oggettivazioni (così è possibile un approccio fisico, chimico, economico ecc. allo stesso ente), la filosofia e la metafisica considerano invece un ente nella sua totalità e alla luce della totalità dell'essere fino a porre a tema la stessa totalità¹²⁵. In particolare:

La differenza fra scienza e metafisica «può essere trovata soltanto nei loro rispettivi 'ambiti concettuali' e nei loro 'interessi intellettuali': per la metafisica, l'ambito d'indagine è quello della realtà nel suo complesso e l'interesse è quello di trovare la spiegazione ultima di tale ambito. Per la scienza, l'ambito d'indagine è limitato a certi aspetti delle caratteristiche empiricamente accertabili della realtà e l'interesse è quello di spiegare queste caratteristiche nell'ambito di un inquadramento preliminarmente circoscritto di strumenti concettuali e operativi"¹²⁶. È tanto vero che la scienza non può esaurire tutto il sapere, in particolare che essa non copre l'ambito della metafisica, che «per essere corretti – cioè per non confondere la scelta 'contingente' del punto di vista dell'intero dell'esperienza' che caratterizza la scienza, con un requisito 'necessario' di ogni discorso significativo – coloro che sostengono questa posizione dovrebbero dimostrare che l'intero coincide con l'intero dell'esperienza'. Certamente una tale dimostrazione non esiste nell'intera storia della filosofia, ed una simile affermazione deve essere considerata puramente dogmatica. Per di più, se una tale dimostrazione potesse mai essere proposta, sarebbe necessariamente metafisica, poiché per dimostrare che l'intero coincide con l'intero dell'esperienza', non si può evitare di assumere il 'punto di vista dell'intero', il che significa adottare un atteggiamento metafisico"¹²⁷.

La pratica scientifica con le sue scoperte può determinare, a sua volta, dei problemi di natura filosofica, che non interessano la scienza in quanto tale, del tipo: di quale genere di realtà si occupa la microfisica?; quale è il senso di una determinata interpretazione del cosmo? ; quale è il significato dell'evoluzione? V'è spazio, quindi, anche dopo la «nuova scienza», per una *filosofia della natura*¹²⁸. In questa prospettiva la nozione di *forma* come principio unificante o principio d'ordine appare tuttora insostituibile¹²⁹.

Occorre poi sottolineare lo stretto nesso esistente oggi fra scienza e tecnologia:

¹²⁴ Cfr. Wallace 1996.

¹²⁵ Cfr. Agazzi 1994, pp. 17-19.

¹²⁶ Agazzi 1995, p. 31.

¹²⁷ Ibid., p. 43 *passim*.

¹²⁸ Cfr. Agazzi 1995..

¹²⁹ Cfr. Wallace 1996.

“...il processo di conoscenza avanza piuttosto in interazione con quello tecnologico e ciò nel senso più intimamente vitale: per i propri scopi *teorici* la scienza ha sempre più bisogno di una tecnologia sempre più raffinata e fisicamente potente come strumento che essa stessa produce per sé, cioè commissiona alla tecnica. Quello che essa scopre con tale aiuto diviene il punto di partenza per nuove imprese nell'ambito *pratico*, e questo nel suo complesso; vale a dire, la tecnologia all'opera nel mondo fornisce a sua volta alla scienza attraverso le sue esperienze un laboratorio in grande, un'incubatrice per nuovi problemi, e così via in un circolo senza fine. Le apparecchiature sono quindi ciò che accomuna il regno della teoria e quello della pratica; ovvero la tecnologia compenetra la scienza tanto quanto la scienza la tecnologia”¹³⁰.

La classica contrapposizione tra l'ideale della vita contemplativa e quello della vita attiva rischia di avallare pesanti fraintendimenti se non si tiene conto del carattere speculativo presente nell'impresa tecnoscientifica:

“...mentre continua a esistere un'attività pratica volta alla produzione di oggetti e di beni (dove la conoscenza è funzionale alla produzione), si aggiunge l'attività delle scienze sperimentali, in cui il fare e il pensare, il momento tecnico e quello speculativo sono intimamente connessi, contribuendo così alla costruzione, pratica e teorica, dell'immagine dell'intera realtà...L'ideale puramente speculativo della filosofia continua a sussistere perché essa cerca di cogliere le strutture permanenti del reale e assolve, perciò, un compito che è escluso dalle scienze sperimentali, le quali, però, vantano un successo pratico/conoscitivo che tende a minimizzare la rilevanza teorica di quanto non pongono ad oggetto del loro studio (e, spesso, peraltro, presuppongono)”¹³¹.

La tecnologia contemporanea, costituendosi in stretta relazione con l'impresa della scienza, mira a escludere ogni dualità, costituendosi come l'orizzonte globale entro cui rispondere anche a quelle domande (che alcuni vorrebbero conservare nell'ambito dell'opzione religiosa o di una cultura umanistica in grado di sottrarsi al processo tecnologico) che appartengono alla dimensione della soggettività. In altri termini: v'è una *filosofia implicita* nella tecnologia di cui occorre tener conto soprattutto per le sue conseguenze sul piano della bioetica.

Nella prospettiva dell'ordinamento dei saperi oggi s'impone, in particolare, la valorizzazione della dimensione del *simbolico*, con la connessa metodologia di approccio rappresentata dall'ermeneutica dei simboli. A differenza del semplice segno, il simbolo cela un'intenzionalità doppia: sull'intenzionalità prima o letterale si edifica un'intenzionalità seconda. All'opposto dei segni tecnici, perfettamente trasparenti, che dicono solo ciò che vogliono dire ponendo il significato, i segni simbolici sono opachi, perché il senso primo, letterale, patente mira a sua volta analogicamente ad un senso secondo che non è dato analogicamente che in quello. Si tratta di riconoscere che

«il simbolico è la forma di significazione che si è imposta come idonea alla identificazione e alla integrazione di quell'ordine obiettivo – ontologico e metafisico – della realtà che è costituito dal vincolo

¹³⁰ Jonas 1997, p. 17.

¹³¹ Pessina 1999, p. 47

affettivo. Vincolo questo che rappresenta il motore della donazione e del riconoscimento di senso a tutti i rapporti che l'uomo intrattiene con la realtà: esperienza al di fuori della quale il semantico stesso non si accende, non si definisce, non vive. La differenza dell'innamoramento e della paura non è una scarica; non più di quanto possa essere una differenza di visione metafisica (o psicologica) dell'eros. L'adrenalina è stupida in fatto di differenze simboliche; e la metafisica è cieca nei confronti dei legami personali. Ma l'ordine simbolico degli affetti, venendo alla luce, consente l'integrazione significativa di entrambe (l'adrenalina e la metafisica) nella sfera dell'esperienza degli effetti umani, naturali e storici, che hanno a che fare con la differenza dell'innamoramento e della paura. In nessun altro modo, l'adrenalina e la metafisica dell'eros sarebbero diventate segni significanti di un'esperienza reale. Né a partire da esse, alcunché sarebbe stato appreso dall'esperienza circa la possibilità di iscrivere una costellazione di eventi reali nell'orizzonte effettuale del loro apparire. perché appunto sarebbe mancato il termine stesso di quella associabilità"¹³².

Sotto il profilo del metodo l'ermeneutica come ricerca del significato si colloca fra il sapere oggettivante e per definizione falsificabile delle scienze e quello della metafisica che tende in linea di principio alla stabilità dell'*episteme*. Stando al nostro esempio iniziale, la classe in questione può essere considerata sotto il profilo delle scienze, ovvero della sociologia, della psicologia, della biologia, della chimica, della fisica ecc., come pure facendo ricorso a nozioni generalissime proprie della metafisica quali sostanza, relazione, atto d'essere. Ma ci si può pure chiedere anche, ad esempio, quale sia il senso dell'insegnare o dell'imparare e della gioia o del dolore che si provano mentre s'insegna o s'impara. Così pure ci si può chiedere quale è il senso di quel testo che il professore commenta. Qui è lo spazio dell'interpretazione o ermeneutica. A differenza della metafisica come sapere forte, la quale riguarda le forme elementari e più comuni dell'esperienza, l'ermeneutica ha a che fare essenzialmente con i referti fenomenologici che interpreta. L'ermeneutica procede in base ad un ideale regolativo che è dettato dallo stesso principio d'integralità. Nell'esaminare un oggetto essa cerca di sopperire all'impossibilità di un sapere stabile, domandandosi: c'è dell'altro?, c'è qualche fattore o punto di vista che può arricchire la mia prospettiva? Così, se essa non raggiunge la stabilità dell'*episteme*, l'ideale regolativo che la guida si alimenta pur sempre all'esperienza originaria della necessità e della totalità, che è prerogativa delle prime evidenze della ragione e, quindi, della scienza come *episteme*. Come si è notato, da sempre si dà una certa nozione di realtà, d'integralità e di necessità.

7) Per la sua radicalità e comprensività (il suo oggetto è l'essere), la conoscenza metafisica svolge un ruolo fondamentale in filosofia. In forza di questi caratteri, nella metafisica la ragione cerca classicamente risposta all'ideale, che costitutivamente l'anima, di un sapere riguardante la *totalità* che si svolga secondo *necessità* (in grado, perciò, di resistere a tutte le possibili obiezioni) e che acquieti il desiderio di certezza e di evidenza che è nell'uomo¹³³.

¹³² Sequeri 1996, pp. 480-81.

¹³³ Cfr. Vigna 1992, p. 187.

La metafisica si manifesta da un lato come apertura alla totalità dell'essere quale sfondo di ogni apprensione o desiderio e, dall'altro, come intenzionalità rivolta ad una particolare determinazione dell'ente, quindi come ricerca di un principio sintetico di spiegazione della totalità in base all'integrale e adeguata ricognizione di un particolare. In forza del principio d'integralità l'approccio metafisico implica, correlativamente, dal punto di vista del soggetto, la corretta considerazione, armonizzazione e gerarchizzazione di tutte le diverse prospettive trascendentali e conoscitive sull'essere e la conseguente relativizzazione degli approcci parziali. Come è stato giustamente notato:

«... quando si chiede ad un filosofo di modificare il suo punto di vista sul primo principio, questo ritiene che gli si chieda di abbandonarlo, e poiché ogni trascendentale è vero, è il vero che non vuole tradire tenendo fermo il suo punto di vista. La sterilità delle discussioni metafisiche non riguarda il fatto che principi veri non riescano a manifestare la loro verità, ma è piuttosto il rimanere aggrappati a verità parziali che impedisce l'accesso alla verità assoluta»¹³⁴.

In altri termini: la metafisica come la filosofia in genere richiede sia la virtù dell'audacia (come acume dello sguardo-capacità di sintesi nell'apprensione della realtà, che implica anche il superamento della paura di fronte al nuovo) sia la virtù della saggezza che implica ampiezza di respiro, equilibrio, capacità di collegamento e di soppesare tutti i fattori nella prospettiva dell'intero¹³⁵. Alla prima virtù corrisponde, a ben vedere, *l'assenso reale*, alla seconda *l'assenso nozionale* (cfr. 1). Senza la compresenza di entrambe queste virtù intellettuali, che sono alla base dell'ideale dell'integralità sul piano speculativo, un filosofo non è completo¹³⁶. In questa prospettiva alla lunga appare più decisiva la posizione «virtuosa» della astratta correttezza dei contenuti filosofici. Un atteggiamento conoscitivo adeguato alle diverse situazioni, infatti, è sempre in grado di correggere una carenza nell'approccio ai singoli problemi (cfr. I, 4).

8) Infine sotto il profilo epistemologico di un corretto uso della ragione, s'impone la verifica della coerenza fra le affermazioni di principio riguardanti l'etica, la filosofia della religione e la metafisica da un lato e il concreto esercizio della ragione pratica e speculativa dall'altro. Accade spesso, infatti, che la pratica della ragione smentisca le teorie etiche, metafisiche e gnoseologiche che si assumono come valide. Occorre, perciò, affermare in base al *principio d'integralità*, che sul piano della ragione speculativa può chiamarsi anche *principio d'integrazione*, il primato di quella teoria ontologica, etica, sulla religione, epistemologica ecc. che, in base ai suoi propri principi, sia in grado di dare ragione

¹³⁴ Gilson 1993 , pp. 41-42.

¹³⁵ Ad esempio: G. Hottos evidenzia giustamente i rischi insiti in un atteggiamento contraddistinto dalla paura di fronte alla diffusione delle biotecnologie. Cfr. Hottos 1993, p. 28-31 . D'altra parte occorre rilevare che un eccessivo ottimismo potrebbe condurre a decisioni avventate. Di qui l'importanza che *l'audacia* del pensiero sia equilibrata dalla *saggezza*.

¹³⁶ Cfr. Maritain 1978, pp. 19-24.

rispettivamente dell'intenzionalità ontologica, dell'esercizio della morale, della religione e della conoscenza senza essere smentita da queste, come accade invece alle teorie rivali¹³⁷. S'impone quella teoria che è in grado di sciogliere quei nodi problematici che le altre non riescono a risolvere, e di integrare le visuali meno ampie in quelle più vaste. Vale, a questo proposito, il principio secondo cui *chi ha più verità ha più ragione*.

5) Rischi della riflessione filosofica

Qualora non si tenga conto di tutti quegli aspetti su cui ci si è soffermati nei precedenti paragrafi e che sono fra di loro strettamente collegati, possono determinarsi dei rischi e degli errori nell'approccio filosofico. A motivo della finalizzazione della ragione alla verità, è bene precisare, tuttavia, che tali rischi non possono mai determinare un errore totale:

«... ogni errore in cui l'intelletto umano può cadere è solo parziale e in ogni giudizio erroneo deve esserci sempre qualcosa di vero... un uomo non può mai sbagliarsi completamente, vi è sempre qualcosa di vero nella sua conoscenza»¹³⁸.

L'errore, quindi, non consiste mai in una totale negazione della verità, ma se mai nel privilegiare, assolutizzandola, una verità a spese delle altre. Come afferma con acume Chesterton:

«L'eretico, che è anche sempre fanatico, non è colui che ama troppo la verità; nessuno può amare troppo la verità. Eretico è colui che ama la propria verità più della verità stessa. Preferisce alla verità intera scoperta dall'umanità, la mezza verità che ha scoperto lui stesso. Non gli piace che il suo prezioso piccolo paradosso, il quale si regge solo con l'appoggio di una ventina di truismi, vada nel mucchio della sapienza di tutto il mondo»¹³⁹.

In altri termini: l'errore risente fortemente del desiderio – talora inconsapevole – di anteporre sé stessi, la propria originalità o la propria istintività alla realtà e alla verità.

Consideriamo in sintesi, ma senza pretese di completezza, alcune delle principali parzialità e deviazioni in cui possono incorrere la riflessione e, in particolare, la razionalità filosofica. Anche queste deviazioni sono fra di loro collegate dal punto di vista genetico. Tutte derivano, in ultima analisi, da un'insufficiente

¹³⁷ Cfr. Mac Intyre 1993, p. 208. Il Mac Intyre attribuisce, in etica, il primato al metodo tradizionale aristotelico-tomista rispetto a quelli illuministico-enciclopedico e a quello genealogico (che ha in Nietzsche il suo maggiore rappresentante).

¹³⁸ Kant, *Logica*, Introd., p. VII.

¹³⁹ Chesterton 1955, pp. 34-35.

sviluppo dell'esperienza dell'uomo nell'integralità delle sue dimensioni e, quindi, della sua ragione, in quanto riflessione su un'esperienza:

- 1) Innanzitutto, come si notava, in ordine di priorità v'è il rischio di concepire l'esercizio della ragione indipendentemente dall'uomo nell'integralità delle sue funzioni, dal suo radicamento nell'esperienza e, in particolare, dalla morale come finalizzazione al bene. Ciò implica, con il graduale venir meno della concezione classica e cristiana della *sapientia*¹⁴⁰ come compimento integrale dell'uomo (che non si esaurisce in un sapere), pure la perdita del senso della verità come ideale regolativo in filosofia e, quindi, dell'unità degli uomini nella ricerca della verità. Così accade spesso che nel razionalismo moderno la ragione si manifesti, anziché come apertura simpatetica nei riguardi della realtà, come rigorizzazione di un progetto di affermazione dell'io, di dominio sulla realtà. L'estrapolazione e l'assolutizzazione anche in filosofia del metodo delle scienze, che non richiede per lo più precondizioni di carattere morale perché si possano ottenere risultati validi nel loro ambito, può anche aver favorito questo esito nella cultura moderna e contemporanea.

L'ideale del razionalismo moderno nella sua forma più rigorosa e ottimistica consiste nella tesi secondo cui non vi sono più misteri (realtà in sé intelligibili, ma non esauribili dalla ragione umana), ma soltanto problemi (cioè difficoltà prima o poi risolvibili dalla ragione). Ma ciò contrasta con l'evidenza che l'uomo non ha creato la realtà e sé stesso. Perciò il razionalismo ha poi determinato, soprattutto in epoca contemporanea, reazioni irrazionalistiche. Tuttavia questa posizione contrasta, a sua volta, con l'evidenza in base a cui la realtà è sempre, in certa misura, intelligibile dall'uomo. S'impone, perciò, l'esigenza di una posizione equilibrata fra i due estremi del razionalismo e dell'irrazionalismo. Questa posizione, secondo cui la realtà è in sé intelligibile, ma non esauribile dalla ragione umana, si potrebbe definire *intellettualismo*¹⁴¹.

- 2) Vi sono poi per la medesima ragione errori derivati da un disordine fra le diverse dimensioni dello spirito sia inconscie o preconsce (piano dell'esperienza) sia conscie (piano della riflessione)¹⁴². Ciò avviene, ad esempio, quando, magari per reagire al razionalismo della metafisica moderna, si confonde il linguaggio della filosofia con quello della testimonianza morale, della poesia della mistica, dimensioni

¹⁴⁰ In particolare: nella concezione patristica e medioevale la riflessione filosofica (che si può denominare *sapientia minor*) trova spazio all'interno dello sviluppo integrale dell'uomo ovvero della sapienza in senso forte (*sapientia maior*). Cfr. Campodonico 1989, pp. 17-46.

¹⁴¹ Temi radicali come l'origine del cosmo, la struttura ultima della materia e il rapporto mente-corpo non sembrano a priori suscettibili di essere mai chiariti in modo definitivo. Soltanto un ipotetico creatore della realtà potrebbe giungere a tanto.

¹⁴² Cfr. nota 6 in questo volume.

dell'esperienza che, a motivo del coinvolgimento affettivo che le contraddistingue, non possono essere adeguatamente esplicitate sul piano della concettualità filosofica ¹⁴³.

In particolare: non rispetta la diversa e peculiare intenzionalità di ragione speculativa e di ragione pratica il fatto di confondere i rispettivi piani. È un errore, perciò, subordinare la ragione speculativa, prerogativa della metafisica, alla ragione pratica, finalizzata all'agire morale o alla produzione di artefatti. Un primo caso, all'interno di questa tipologia, è dato dall'assorbimento della metafisica nella morale. La conoscenza contemplativa viene meccanicamente funzionalizzata alla morale, alla domanda di senso della vita. Così può accadere, ad esempio, che l'opposizione di contrarietà pratica (*reale*), che contraddistingue la vita morale, per cui il desiderio non è mai pienamente soddisfatto, sia letta erroneamente come contraddizione speculativa (che riguarda invece solo il piano *intenzionale*). Questo esito è provocato dall'assunzione di una metafisica immanentista che, rifiutando la possibilità della trascendenza, rende radicalmente impossibile l'eliminazione della «cattiva infinità» del desiderio¹⁴⁴.

Consideriamo le cose più attentamente. Per un significativo rappresentante del pensiero greco classico come Aristotele l'unico infinito è quello potenziale. Inversamente il Cristianesimo con il suo annuncio della gratuita manifestazione di Dio rivela l'esistenza di un'infinità attuale trascendente, ma partecipabile in questa vita e meta dell'uomo nell'altra vita. Grazie alla «scoperta» del teismo ovvero della trascendenza «personale» il desiderio e l'autocoscienza dell'uomo, possibili in forza dell'apertura trascendentale della sua ragione, vengono esaltati. Ciò non poteva essere privo di conseguenze in filosofia. In particolare: Hegel e le ideologie ottimistiche che si sono sviluppate sulla base della sua eredità rappresentano il tentativo di inglobare gnosticamente nella filosofia il contenuto dogmatico cristiano. Ma nella prospettiva immanentista che viene così a determinarsi, l'opposizione di contrarietà pratica, che riguarda il piano della vita etica (il desiderio non trova piena e definitiva soddisfazione in questa vita), tende a diventare contraddizione speculativa. L'assolutizzazione dell'orizzonte immanentistico moderno conduce a confondere – contro Aristotele – piano della ragione pratica e piano della ragione speculativa, opposizione o contraddizione pratica (*reale*) e contraddizione teorica (*intenzionale*), come avviene paradigmaticamente in Hegel e in Marx. E la ragione è la seguente: «... la contraddizione pratica trapassa nella contraddizione speculativa, se subisce un processo di totalizzazione (cioè, se non se ne vede il superamento necessario mediante un incremento ontico)»¹⁴⁵.

¹⁴³ M. Heidegger corre, a mio parere, il rischio di confondere il linguaggio concettuale della filosofia con quello della poesia. Questo rischio è stato denunciato anche da T.W. Adorno a proposito del pensiero di Kierkegaard. Cfr. Nardi 1993, p. 30: "L'autoriduzione della filosofia a poesia vanificherebbe ogni regolazione ideale del sapere, volta a conservare pregnanza e urgenza al discorso umano che, attraverso i concetti e nel confronto con la realtà oggettiva, può vedere quest'ideale, opportunamente, smentito, corretto, confermato».

¹⁴⁴ Vigna 1994, pp. 15-40.

¹⁴⁵ Vigna 1994, p. 29.

Ma qualora non si ammetta la possibilità della trascendenza, che è protetta dal principio di non contraddizione, la dinamica del desiderio diventa radicalmente insolubile (cfr. V, 3).

La difficoltà cui si è accennato vale anche per la stessa reazione antirazionalistica, antihegeliana e antimarxiana, a motivo del permanere in essa della chiusura nei confronti della possibilità della trascendenza. Così anche in Nietzsche e in coloro che s'ispirano al suo pensiero, la negazione dell'impossibilità del regresso all'infinito sul piano dei principi ontologici, logici e pratici (cioè dell'acquisizione aristotelica) non sembra essere soltanto l'esito di un naturalismo «forte», che nega la dimensione intenzionale e trascendentale della conoscenza, ma nasconde un'istanza etica di senso, in forza della quale l'opposizione di contrarietà pratica tende a diventare una contraddizione speculativa. La domanda di senso non soddisfatta si manifesta surrettiziamente nella negazione del realismo, delle leggi della realtà e della ragione. Il desiderio di unicità, di autenticità, di originalità, di libertà e di creatività, esito della promessa biblico-cristiana, si traduce paradossalmente, anziché in un *assenso* all'essere cui da sempre implicitamente si *consente* (come tra i primi ha notato Aristotele) in una negazione della realtà, della verità, delle leggi del pensiero e della realtà, in forza di una forma di risentimento¹⁴⁶. Ma, a differenza di quanto afferma il relativismo etico contemporaneo nelle sue varie forme, soltanto colui che intimamente riconosce verità e valori che lo trascendono, può vivere veramente un'esperienza di unicità e di autenticità, senza ricerca dell'originalità a tutti i costi e senza disgregazione dell'io¹⁴⁷.

Il rischio di subordinare la ragione speculativa alla ragione pratica (*prassismo*) è presente, paradigmaticamente, in Fichte e in certe espressioni del pragmatismo novecentesco. In questo primo caso si tende a non riconoscere quel primato della realtà che è alla base della stessa prassi nelle sue dimensioni tecnica, etica, religiosa¹⁴⁸. Il rischio opposto (*teoreticismo*) è dato dall'assorbimento della morale nella teoresi. In quest'ultimo caso la morale perde la sua autonomia, e la filosofia la sua dimensione drammatica e propriamente umana, coincidendo con una sorta di 'visione beatifica' su questa terra¹⁴⁹. Ma i giudizi di valore e gli imperativi etici surrettiziamente presenti in queste filosofie mostrano come non si possa fare mai a meno dell'esperienza morale.

Secondo alcuni autori, entrambe le posizioni, fra di loro contrarie, sembrano svilupparsi quando la metafisica come disciplina filosofica e la morale non sono subordinate ad una sapienza superiore aperta

¹⁴⁶ Cfr. Arendt in Conclusioni

¹⁴⁷ Su questo tema cfr., oltre all'opera di E. Lévinas, anche Taylor 1994, in particolare p. 48.

¹⁴⁸ Questo rischio è presente anche nell'antropologia di A. Gehlen. Cfr. V, nota

¹⁴⁹ Paradigmatica, a questo proposito, è la posizione di B. Spinoza. Cfr., in particolare, *Ethica more geometrico demonstrata*. Cfr. Marion 1994, pp. 240-260.

al trascendente e, a sua volta, espressione di un'esperienza religiosa corrispondente¹⁵⁰. In ogni caso queste concezioni filosofiche, per quanto affinate, non riescono a dar ragione della presenza, sia sul piano dell'esperienza sia, soprattutto, sul piano della riflessione, di un'intenzionalità morale e di un'intenzionalità speculativa, fra di loro complementari, ma pure irriducibili l'una all'altra, che le smentiscono.

Un altro rischio per la filosofia deriva dalla corruzione dell'esperienza poetica che, pretendendo di diventare un sapere di tipo concettuale ed assumere la concettualità filosofica, si snatura e snatura così la metafisica. Infatti, a differenza della metafisica che si serve di concetti oggettivi e che implica sempre una riflessione distaccata, «la poesia manifesta l'io e l'altro insieme attraverso una sorta di connaturalità affettiva, un patire insieme e svolge la sua peculiare natura soltanto quando si esprime in un'opera d'arte e non in un sapere"¹⁵¹. Se la poesia non svolge la sua funzione *poietica*, se non si esprime in un'opera, può diventare cattiva filosofia, cattiva metafisica¹⁵². In altri termini: i filosofi devono sì «ascoltare i poeti"¹⁵³, ma non «fare i poeti"¹⁵⁴.

Un ulteriore rischio – sempre sullo stesso piano – risiede nel ridurre la conoscenza concettuale propria della sapienza metafisica ad una sorta di mistica religiosa di tipo monistico¹⁵⁵ o anche teistico. Ma, in questo modo, la mistica religiosa, sapere non concettuale o sopraconcettuale, smarrisce il suo peculiare carattere e la metafisica pure.

3) Connessi ai precedenti sono poi possibili errori derivati da un'inadeguata presa di coscienza del naturale dinamismo conoscitivo della ragione speculativa, dal fatto cioè di bloccare la riflessione filosofica sull'esperienza conoscitiva ed affettiva in qualche stadio precedente la sua completa attuazione. E ciò è favorito, a sua volta, da un'insufficiente sviluppo dell'esperienza, ovvero da una carenza di radicamento della ragione nell'esperienza. Le conseguenze, sul piano filosofico, sono rappresentate, ad esempio, da approcci parziali quali il sensismo, l'essenzialismo e sue varianti quali lo scientismo. Le scienze, infatti, presuppongono l'implicita apprensione dell'ente e dell'atto d'essere, ma non lo pongono a tema come invece fa la metafisica. In questa prospettiva Etienne Gilson mostra dettagliatamente come la filosofia di Abelardo sia stata danneggiata dalla logica, come la filosofia agostiniana del XIII secolo (in particolare, quella di san Bonaventura e di Giovanni Duns Scoto) abbia

¹⁵⁰ Cfr. Maritain 1974, pp. 210-11. Per Maritain la sapienza metafisica e l'etica sono subordinate alla sapienza teologica e mistica. Cfr. Maritain 1981, VI.

¹⁵¹ Maritain 1973, pp. 171-72.

¹⁵² Cfr. Maritain 1973, *ibid.*

¹⁵³ Come ci richiama Heidegger 1988.

¹⁵⁴ Il rischio di non distinguere fra poesia e filosofia è presente anche in Rorty 1994, in particolare, cap. I.

¹⁵⁵ Cfr. Maritain 1978, p. 196.

subito un condizionamento negativo da parte della teologia, la filosofia di Cartesio dalla matematica, quella di Kant dalla fisica newtoniana e infine quella di Comte dalla sociologia¹⁵⁶.

Riflettiamo, in primo luogo, sulla possibilità di intendere parzialmente e, perciò, erroneamente il processo conoscitivo del soggetto. Già si sono segnalati i rischi connessi al fatto d'intendere la conoscenza come contraddistinta, anziché dalla causalità formale, dalla causalità efficiente (cfr. 4). Così pure interpretare la conoscenza umana nel suo complesso alla luce dell'attività dei sensi è estremamente facile dal momento che ogni nostra conoscenza inizia dai sensi. Ma il fatto di appiattare la ragione sui sensi conduce a pensare l'attività della ragione come un vedere sul modello della sensibilità, e non innanzitutto come un compimento di sé (dimensione immanente della conoscenza) e insieme come un immedesimarsi con la realtà (dimensione intenzionale della conoscenza)¹⁵⁷. La conoscenza razionale implica certamente un constatare, un arrendersi di fronte all'evidenza, ma ciò non si può tuttavia confondere con un vedere (prospettiva del fenomenismo¹⁵⁸ – cfr. 4). È un fatto, ad esempio, che noi non «vediamo» una legge scientifica che pure ammettiamo pacificamente come vera. Allora, qualora si ammetta giustamente che la ragione non è in grado di vedere la realtà, può accadere che, per dare ragione della conoscenza, o si proponga in alternativa un'immagine di ragione concepita come un'attività costruttiva, trasformatrice della realtà sul modello dell'attività pratica e dell'azione transitiva (criticismo-idealismo), perciò violenta e, in ultima istanza, nichilistica, oppure si cada nello scetticismo. Quest'ultimo è l'esito dell'empirismo radicale nelle sue varie forme, il quale suppone una spiegazione della conoscenza che si manifesta del tutto inadeguata a formulare la stessa teoria empiristica¹⁵⁹. Hume e Kant, ad esempio, non avrebbero potuto formulare la loro gnoseologia se la ragione umana fosse soltanto quella che essi descrivono nelle loro opere.

3) Di conseguenza, se consideriamo ora la cosa dal punto di vista dell'oggetto dell'intenzionalità, si può sviluppare parallelamente un errore che si denomina variamente *formalismo*, *logicismo*, *scientismo* o *essenzialismo*, in una parola l'«oblio dell'essere» in quanto *esistenza* e *atto d'essere*, nelle varie forme che esso può assumere (cfr. IV, 2). Se, infatti, l'essere nella sua pienezza si manifesta soltanto grazie all'integralità dell'esperienza noetica (che perviene al giudizio di esistenza), e grazie alla ricchezza delle diverse prospettive trascendentali – ciò che permette di concepire la sua bellezza e la sua bontà ontologica – un'insufficiente sviluppo della riflessione

¹⁵⁶ Cfr. Gilson 1937, parte I, I e II; parte II, V; parte III, IX e X.

¹⁵⁷ Cfr. Lonergan 1993.

¹⁵⁸ L'errore del fenomenismo risiede nel fatto di presupporre di conoscere quella realtà che non è fenomeno e rispetto alla quale il fenomeno si dovrebbe differenziare. Cfr. Bontadini 1996; Vanni Rovighi 1962, vol. I, pp. 117-118. Significativamente per T. Reid Hume non ha ancora sufficientemente spinto il suo scetticismo fino in fondo, perché crede nell'esistenza dell'idea.

¹⁵⁹ Cfr. Lonergan 1993, pp. 234-35.

sull'esperienza conoscitiva ed affettiva determina il rischio di perdere di vista la sua densità ontologica e di ridurlo alla mera determinazione «essiccata». Come è stato notato:

«Se al *verum* manca quello *splendor* che per Tommaso costituisce il contrassegno del bello, allora la conoscenza della verità rimane sia prammatica sia formalistica. Essa si riduce, infatti, alla constatazione di leggi e di realtà esatte, per quanto le ultime leggi dell'essere possano essere categorie o idee"¹⁶⁰.

V'è, infatti, una tendenza nell'uomo a trascurare tutto ciò che non riesce a dominare con la sua conoscenza (l'essere innanzitutto), riducendolo in qualche misura a se stesso: «la ragione ha un solo modo di spiegare ciò che non viene da sé stessa, ed è di ridurlo a nulla"¹⁶¹.

Una mancanza di saggezza e di equilibrio come capacità di soppesare tutti i fattori nella riflessione sull'esperienza, si può tradurre facilmente in un privilegiamento eccessivo della dimensione della coerenza logica rispetto a quella della percezione sensibile e della connessa intuizione dei principi che permettono l'aggancio con la realtà. Questo è il rischio di ogni forma di relazionismo e di coerentismo (idealismo, ermeneuticismo) che tende a sostituire l'ordine e la connessione delle idee con l'ordine e la connessione delle cose. Come nota il Gilson:

«Tutta la forza dell'Idealismo deriva dalla coerenza con cui esso sviluppa le conseguenze del suo iniziale errore. Si ha dunque torto di rifiutarlo, rimproverandogli la sua mancanza di logica; si tratta al contrario di una dottrina che non può vivere che di logica, poiché l'ordine e la connessione delle idee sostituisce l'ordine e la connessione delle cose. Il salto mortale che precipita la dottrina nelle sue conseguenze, è anteriore alla dottrina, e l'idealismo può tutto giustificare per mezzo del suo metodo salvo l'idealismo stesso, poiché la causa dell'idealismo non è idealista, essa non è neppure nella teoria della conoscenza: essa è nella morale"¹⁶².

È bene precisare che l'idealismo e il relazionismo che trovano il loro paradigma più coerente in Bradley¹⁶³, si possono presentare talora in forme deboli, meno ottimistiche di quelle proprie dei grandi sistemi idealistici, senza per questo rinunciare alla loro tendenza antirealistica.

Inversamente (almeno in apparenza) l'altro possibile rischio è dato dall'assolutizzazione della sensibilità e della dimensione spaziale-quantitativa ad essa connessa. Questa riduzione della realtà nella sua totalità alla materia, eliminando le *forme* della vecchia filosofia, è stata favorita dal successo della scienza moderna che si fonda sulla quantificazione. La realtà è concepita in maniera univocistica in base al principio che «non v'è null'altro che» materia quantificabile. Questa concezione, che trova la sua esaltazione in Hobbes e in certi esiti della filosofia di Cartesio, finisce spesso per tradursi, in epoca

¹⁶⁰ Von Balthasar 1971, I, p. 12.

¹⁶¹ Meyerson cit. in Gilson 1982, p. 1.

¹⁶² Gilson 1935, p. 294.

¹⁶³ Cfr. Bradley 1984.

contemporanea, in una concezione nichilistica della realtà e della vita, a motivo della totale estraneità del corso del mondo rispetto alla domanda di senso che contraddistingue l'uomo. In questa prospettiva l'atteggiamento *antirealista* di molta filosofia moderna e contemporanea si spiega sulla base del fatto che la realtà viene identificata «tout court» con la realtà quale è conosciuta dalle scienze. Perciò, per affermare i diritti della libertà e del senso, si finisce per negare la realtà.

Anche lo scientismo o assolutizzazione dell'approccio conoscitivo delle scienze costituisce una forma di essenzialismo, in quanto l'oggettivazione e quantificazione, prerogativa del metodo delle scienze moderne, tendono per loro natura ad escludere la riflessione sul soggetto e sull'essere (i due aspetti sono, come si è notato, complementari) dalla conoscenza della realtà, soffermandosi invece sul formalismo delle leggi naturali. In questo modo lo scientismo si priva – ma solo nella misura in cui riesce – di quel fondamentale approccio conoscitivo alla realtà che è dato dalla riflessione dell'uomo su di sé e dal senso comune. Paradossalmente lo scientismo essenzialista, mentre da un lato sviluppa una prospettiva antropocentrica e funzionalizza il mondo all'uomo, oggettivandolo in base all'affermazione «scientia propter potentiam»¹⁶⁴, dall'altro svaluta lo specifico umano e, onde evitare l'antropomorfismo, esclude dalla conoscenza l'apporto della riflessione sull'uomo: esso deve, quindi, negare la somiglianza esistente fra l'ente uomo e la realtà circostante¹⁶⁵. Lo scientismo costituisce, così, inevitabilmente una forma di alienazione dell'uomo. In ultima analisi il rischio dello *scientismo* o *naturalismo forte* (*riduzionismo*) è quello di *unificare*, facendo violenza alla realtà, fino a cadere in contraddizione con le sue stesse premesse, negando autonomia e validità all'epistemologia e alla morale. Lo scientismo finisce così per negare sé stesso¹⁶⁶. Come già notava Frege in dialettica con quella forma con lo *psicologismo*:

“...tu calcoli $2 \times 2 = 4$; ma non sai che questa rappresentazione numerica si è trasformata col trascorrere dei secoli, che possiede tutta una storia? Si può invece dubitare che essa abbia raggiunto già da molto il grado di sviluppo che ora ha. Chi ti assicura, dunque, che essa fosse vera, fin da quei lontani tempi ai quali ti riferisci? Non potrebbe darsi, invece, che gli esseri allora viventi avessero in mente $2 \times 2 = 5$, e da questa loro rappresentazione sia poi sorta, solo lentamente, attraverso una faticosa selezione naturale nella lotta per l'esistenza, l'affermazione attuale $2 \times 2 = 4$, che a sua volta potrebbe essere destinata a trasformarsi nell'altra $2 \times 2 = 3$?...Se nel flusso ininterrotto di tutte le cose non esistesse proprio nulla d'immobile, di eterno, allora cesserebbe la conoscibilità del mondo, e tutto precipiterebbe in una grande confusione. Qualcuno pensa – a quanto pare – che i concetti germogliano, nell'anima, come le foglie sulle piante, e pensa che debba essere possibile cogliere la loro essenza, cercando proprio di seguire questo modo di formarsi e cercando di spiegarlo psicologicamente per mezzo della natura dell'anima umana. Ma una tale concezione trascina tutto nel soggettivo e finisce, se sviluppata nelle sue ultime conseguenze, di sopprimere la verità”¹⁶⁷.

.

¹⁶⁴ La scienza moderna servirebbe, secondo Francesco Bacone, ad aumentare il potere dell'uomo sulla natura.

¹⁶⁵ Cfr. Spaemann 1987.

¹⁶⁶ Cfr. Campodonico, *Attualità e inattualità di Aristotele*, 1999.

¹⁶⁷ Frege 1948, pp. 23-24.

In realtà, come si è già osservato, l'unica opzione previa anche di natura etica che s'impone di fronte al problema filosofico e metafisico è quella di rispettare la verità e, quindi, la realtà, l'ente. È l'ente stesso a dettare questa legge al pensiero e a chiedergli di aderirvi liberamente. Perciò in filosofia, più dell'attenzione al rigore dei nessi logici, è decisiva l'attenzione alle domande dell'uomo nella loro integralità e al confronto di queste con la realtà circostante. Il primo realismo consiste nel fatto di tener conto della natura dell'uomo che è rapporto intenzionale con la realtà, apertura, domanda rivolta alla realtà. Una filosofia ha valore più che per il rigore che la contraddistingue (aspetto logico), per il fatto che rispetta l'ente nella sua ampiezza e complessità (aspetto fenomenologico-ontologico).

In questa prospettiva molta della tradizionale filosofia analitica, contro cui si oppone il contemporaneo tentativo di «naturalizzazione», se rappresenta per certi aspetti una ripresa dell'analisi aristotelica, spesso non valorizza adeguatamente la dimensione intenzionale della ragione, la sua apertura trascendentale e le sue implicazioni, aspetti questi che pure sono fondamentali in Aristotele. Di qui discende anche la sua tendenza a non arrestare il processo all'infinito nell'argomentazione, non cogliendo la specificità dell'argomentazione trascendentale, ma appiattendola sul piano oggettivante e monodimensionale del ragionamento apodittico¹⁶⁸. La sfiducia nelle possibilità della ragione filosofica sembra basarsi a sua volta su un presupposto ingiustificato sul piano speculativo: la ragione umana non sarebbe in grado di intenzionare l'essere, ma soltanto il fenomeno¹⁶⁹. Così, per timore del pensiero forte, si cade nel dualismo presupposto. Questi sono probabilmente i motivi per cui molta filosofia analitica sembra offrire una debole resistenza di fronte agli attacchi e del naturalismo «forte» e del relativismo dalle ascendenze nietzschiane.

Il *realismo* in filosofia non coincide, quindi, con l'*oggettivismo* (riduzione del reale a qualcosa di misurabile e di manipolabile quali gli «oggetti» delle scienze, che sono frutto, pur sempre, di

¹⁶⁸ Cfr. P. Pagani, 1999, p. 476-479 *passim*: «Una logica di tipo puramente apodittico (potremmo anche dire derivativo), rinvia all'anapodittico, senza però poter sfuggire al trilemma aristotelico degli *Analitici*, di cui i teoremi gödeliani di incompletezza possono forse essere interpretati come una geniale conferma[...] L'apodittica, dunque, è destinata in ogni modo ad assumere una forma aperta, nel senso che non le è possibile ritornare su di sé per derivare nel proprio linguaggio tutte le proprie assunzioni. In termini più tradizionali, l'incompletezza semantica strutturale, cui è destinato il discorso apodittico, dice che esso ha un valore ipotetico. Ma si potrebbe anche descrivere l'apodittica – nelle sue diverse forme, istituite artificialmente mediante qualche standardizzazione illocutoria – come linguaggio programmaticamente monodimensionale, che, in quanto tale, ha tra le sue possibilità quella di progredire nell'operare la derivazione, o quella di arretrare nel ricostruirla, arrestandosi però all'accettazione di regole primitive di derivazione. Invece, la riflessione propriamente filosofica, pur muovendosi a partire da innumerevoli presupposti, è in grado di ritornare su di essi per riscattarli – appunto, elenticamente[...] La coerenza, insomma, è preceduta dalla verità – cioè dalla manifestazione dell'essere – e si fonda in essa. Va dunque riconosciuta «regredendo» al modello trascendentale, che è l'essere stesso. Questa, del resto, è anche l'indicazione più tradizionale, che viene dal pensiero dei classici, secondo cui i principi primi sono strutture che hanno luogo nell'essere, e li vengono individuati e astratti. In ontologia, perciò, non si tratta di stabilire un'assiomatica sull'essere, ma piuttosto di esprimere di esso le strutture portanti (*archai*)».

¹⁶⁹ Sul carattere contraddittorio del «dualismo presupposto», che contraddistingue gran parte del pensiero moderno e su cui già si era soffermato Hegel, cfr. Bontadini 1996.

un'astrazione rispetto alla realtà nella sua complessità e ricchezza). Non si prende seriamente in esame il problema della filosofia ignorando la «situazione metafisica» dell'uomo o minimizzando in modo irrealistico le istanze di cui egli è costituito, l'interesse che lo motiva, l'intenzionalità che contraddistingue la sua ragione, e rifugiandosi in un oggettivismo distaccato. Ciò può valere, invece, per le scienze che, per definizione, ritagliano dimensioni parziali della realtà onde oggettivarle e che, perciò, sfuggono al problema dell'intero dell'essere. *Realismo* significa, quindi, innanzitutto sviluppare integralmente e armoniosamente le diverse prospettive trascendentali costitutive dell'apertura all'ente propria dell'uomo, in base alla gerarchia che fra di loro s'impone. La struttura conoscitiva ed etico-religiosa della persona fa parte a pieno diritto di quell'essere di cui occorre realisticamente prendere atto e che occorre rispettare e sviluppare secondo il suo finalismo intrinseco, se si vuole prendere in considerazione seriamente il problema filosofico. Originario, infatti, è anche il desiderio costitutivo dell'uomo. Un'umanità dimezzata implica una filosofia dimezzata e non vera.

Il problema dell'essere, del primato dell'essere è così, innanzitutto problema dell'apertura leale al mio essere, alle sue istanze e al suo finalismo, alle leggi del pensiero e dell'essere (nozioni e primi principi), che lo strutturano. Dal momento poi che io sono strutturalmente apertura intenzionale della ragione e del desiderio all'essere, tener conto delle mie istanze costitutive nella loro gerarchia significa necessariamente fare i conti con l'essere che mi viene incontro. In altri termini, come è stato notato, il *principio d'integralità* (in base al quale sono chiamato a sviluppare ordinatamente le mie facoltà) deve fare i conti con il *principio di realtà*. L'essenzialismo nelle sue varie forme coincide invece con il assolutizzazione unilaterale di uno dei trascendentali classici, senza cogliere la sua convertibilità con l'ente. In base a ciò si possono differenziare diversi modelli di metafisiche (dell'uno, del bene, del vero ecc.¹⁷⁰). Tali metafisiche trovano il loro inveramento nella metafisica dell'essere. Nel seguito del nostro discorso si proverà ad applicare sinteticamente il modello di razionalità proposto sulla base del principio d'integralità all'etica, alla filosofia della religione, alla metafisica e all'antropologia filosofica.

Ricapitolando quanto si è acquisito in questo capitolo: il principio d'integralità implica che non si può svolgere l'esigenza di felicità senza fare i conti con la dimensione del vero e dell'essere (piano della domanda di senso e della morale), non si può non svolgere la dimensione morale dell'esperienza fino al suo sbocco nella domanda radicale di senso o di salvezza (comprensiva delle altre dimensioni), non si può non svolgere tale domanda fino alle ultime implicazioni (cioè fino alla verifica di ipotesi di vita di carattere etico o eventualmente religioso in senso stretto), infine non si può svolgere, in quanto filosofi (ma, a ben vedere, ogni uomo è sempre in certa misura filosofo), il dinamismo insito nella ragione speculativa, prendendo coscienza delle sue possibilità e dei suoi limiti, fino a pervenire alla riflessione etica, religiosa e metafisica. In base al principio d'integralità, quindi, la ragion pratica apre

¹⁷⁰ Cfr. Gilson 1993, IV.

necessariamente alla ragione speculativa, con la quale v'è già un'intima sinergia sul piano dell'esperienza (cfr. I, 2). Una forma di *logica deontica* unisce fra di loro queste affermazioni aventi valore normativo a partire dalla prima.

CAPITOLO III:**DALL'ETICA ALLA METAFISICA**

“È un ‘incomprensione largamente diffusa quella che fonda il concetto di ciò che è giusto per natura su un’ingenua ignoranza della differenza che intercorre tra culture e costumi. Essa è reperibile anche in Pascal. È vero piuttosto il contrario: il concetto di giusto per natura nasce soltanto in relazione a questa scoperta. Solo la differenza tra costumi e culture, infatti, fa sorgere la domanda se disponiamo di un criterio che permette di distinguere tra costumi migliori e costumi peggiori”(Spaemann 1998, p. 210).

“Essi cercano sempre di evadere dal buio esterno e interiore, sognando sistemi talmente perfetti che più nessuno avrebbe bisogno di essere buono” (Eliot 1983, p. 419).

“Occorre che la nostra libertà abbia dei limiti perché possiamo esercitare un’effettiva autonomia” (Frankfurt 1988, p-XI).

“Dei palazzi dei faraoni non si è conservato praticamente nulla; con quanta imponenza, invece, stanno ancora persino i relativamente scarni resti dei templi che essi hanno costruito! L’uomo ha dedicato quanto aveva di meglio agli dei e non è rifuggito neppure da sacrifici umani se pensava di rendersi così gradito alla divinità, per tacere degli innumerevoli animali offerti in sacrificio agli dei. Ed ora si pensi che tutto questo è dedicato ad uno sconosciuto; solo pochissimi asseriscono, di volta in volta, di averlo visto o udito, o corporealmente incontrato! Tutto questo avviene per un mondo che, commisurato alla misura della quotidianità, di per sé non esiste affatto! E questo è ciò che resta incomprensibile: che cioè l’uomo, mai e in nessun luogo si è fatto bastare ciò che è presente e afferrabile, ciò che è *reale e positivo*” (Brunner 1956, p. 2ss.).

1) L'etica come riflessione filosofica sull'esperienza morale

Quando si è costretti a rispondere a delle obiezioni rivolte all'esperienza morale, religiosa e metafisica, si percepisce l'esigenza di una riflessione critica su queste dimensioni. Della dimensione morale si è già in parte trattato (cfr. I, 2 e II, 1, 2). Di essa si riparerà in seguito (cfr. IV, 3 e 4). Più in generale: la morale come tendenza al compimento dell'umano costituisce in certo senso il *leit motiv* dell'intero percorso suggerito in questo volume. Infatti le diverse parti del saggio sono disposte seguendo progressivamente lo sviluppo dell'esperienza umana e della riflessione su di essa. E tale percorso richiede anche un'opzione fondamentale di carattere morale. Tuttavia è sembrato pur sempre utile dedicare un paragrafo all'etica come riflessione filosofica sull'esperienza morale al fine sia di coordinare e approfondire le diverse osservazioni che si effettuano in questo ambito tematico alla luce del cosiddetto *principio d'integralità* sia di confrontarsi con concezioni alternative dell'etica.

Innanzitutto l'etica significa, come già evidenziato, una riflessione filosofica sull'esperienza morale. Ciò comporta che l'esperienza morale la preceda e la fondi. Poiché riflette su tale esperienza, nell'etica la dimensione speculativa della ragione ha il primato quanto alla forma della razionalità, benché il suo fine sia pratico-normativo (a differenza del fine delle discipline speculative e, in particolare, di quello della metafisica). Non così è sul piano dell'esperienza morale, in cui il primato è, invece, della saggezza pratica (*phrónesis*) finalizzata all'agire, che ha che riguarda il particolare concreto. Si può affermare che come la conoscenza speculativa ha il primato sul piano del sapere dell'universale (quindi anche per quanto riguarda i fondamenti della morale), così la saggezza pratica è prima sul piano del sapere dell'individuale. Come la conoscenza metafisica riflette l'individuale nell'universale, così l'uomo *saggio* riflette i casi individuali nella regola universale. Così pure, se l'etica ha per oggetto soprattutto la dimensione trascendentale e necessaria, comune a tutti gli uomini e implicita nell'agire, la saggezza pratica ha a che fare con il particolare, con il contingente, con il probabile. Non distinguere adeguatamente fra i due livelli (esperienza morale ed etica) può generare confusione come mostra la storia dell'etica da Aristotele in poi. In particolare: si rischia di non accorgersi che i giudizi di valore che contraddistinguono la concreta esperienza morale e che sono intimamente connessi con alcune emozioni fondamentali, non deducono norme da fatti, proposizioni normative da proposizioni descrittive, violando la cosiddetta "legge di Hume". L'equivoco può nascere dal fatto di confrontare indebitamente il piano dell'esperienza morale con quello della teoria etica che su questa esperienza riflette. L'esperienza morale invece è sempre contraddistinta da una dimensione normativa. In questa prospettiva, mentre la morale non necessita di tematizzare lo sfondo antropologico e metafisico (benché ogni uomo possieda sempre un'antropologia e una metafisica implicite), l'etica filosofica non può non farlo a motivo della sua istanza di fondazione. Tuttavia si deve notare che

“se la morale è ineludibile, non è corretto prima proporre una concezione del soggetto agente per poi applicargli la morale; bisogna invece partire dal *primum cognitum*, che è la morale ineludibile dalla nostra esperienza pratica, e cercare di capire chi noi siamo, che tipo di soggetti agenti dobbiamo essere per poter essere capaci dell'esperienza morale e di pensare la morale” .

Riflessione sull'esperienza morale significa ovviamente non mera registrazione in senso sociologico dei diversi comportamenti morali, ma anche e soprattutto tentativo di cogliere la dimensione *normativa* insita nella morale comune. Un'etica che proponesse delle norme senza aggancio con la normatività insita già nell'esperienza morale sarebbe, al di là delle sue intenzioni, irrimediabilmente astratta e violenta. Come si è notato, il problema del compimento umano complessivo dipende dal fatto di tenere vivo il legame fra i giudizi connessi alle emozioni fondamentali, che hanno una forte carica motivante, da un lato, ed i giudizi che sono esito di riflessione dall'altro. Questi sono necessari al fine di infondere respiro e ragionevolezza alla morale, ma di per sé non sono altrettanto radicati e motivanti (cfr. II, 1). Tale legame appare tanto più urgente nell'epoca della multimedialità, in cui rischia di affievolirsi il senso della realtà.

Il fatto poi che si rifletta sull'esperienza implica che, quando si pratica l'etica filosofica, non si possa scavalcare, in prima istanza, la dimensione dell'*io* e del *suo bene*, ponendosi su un piano transindividuale o addirittura impersonale. Ciò non toglie che, in seconda battuta, la prospettiva dell'*io* debba fare i conti con la prospettiva degli altri, ma senza mai rinunciare al punto di vista della prima persona. Tutto il tentativo che anima la riflessione etica consiste innanzitutto nell'esplicitare l'esperienza morale in atto dell'*io*, ricorrendo, quando possibile, allo strumento della confutazione o della ritorsione. È forte infatti il rischio di voler applicare al comportamento umano, onde ottimizzarlo, un modello ideale che nulla ha a che fare con le istanze e con l'agire dell'uomo concreto. In tale caso anziché dalla prospettiva dell'*io* si preferisce partire da quella dell'*egli*. Questo è, ad esempio, il rischio dell'*utilitarismo* e del *conseguenzialismo* che finiscono per perdere di vista i criteri secondo cui dovrebbero soppesare le conseguenze delle azioni. L'uomo, infatti, giudica sempre in base ad un ordinamento di valori che ha una pretesa di oggettività e di assolutezza. Se per i fini perseguiti dai soggetti non si possono dare ragioni *oggettive* valide per agire (se non vi è un ideale di *riuscita della vita* valido per tutti, ma i fini sono solo soggettivi), allora non ha senso né massimizzare la soddisfazione per il maggior numero (prospettiva dell'utilitarismo), né proteggere gli agenti umani con massime universalizzabili (prospettiva di derivazione kantiana), né attenersi a regole di collaborazione (prospettiva di derivazione hobbesiana). Nei confronti dell'utilitarismo è stato opportunamente notato che

“La trasformazione degli imperativi etici in imperativi tecnici sfocia in una messa sotto tutela dell'individuo, il quale non può valutare spontaneamente che cosa è male o bene sotto questo aspetto. Il soggetto che agisce e colui che è coinvolto dall'azione di questo vengono in egual modo privati della loro realtà. Il loro posto è preso da due entità astratte: il mondo e la scienza...La pretesa, propria dell'etica consequenzialistica, di assumere la posizione di Dio, dunque, comincia chiedendo all'uomo troppo e finisce domandandogli troppo poco”.

Secondo Spaemann l'utilitarismo si può condensare nei seguenti punti:

“1) perfeziona la tua capacità di contribuire, come strumento della volontà strumentale, al miglioramento del mondo; 2) preoccupati di te in quanto parte del mondo che dev'essere migliorata, facendo sì che da ciò ti venga, in quanto essere vivente, tutto il bene possibile – senza che appartenga a tale star bene, conformemente alla definizione, né la perfezione morale né l'esistenza moralmente desta”.

Entrambi questi imperativi rimangono tuttavia inconciliabili. O sappiamo già che cosa è il bene o non ha significato massimizzare la soddisfazione per il maggior numero di persone.

La morale, nella prospettiva assunta in questo saggio, è innanzitutto, classicamente, il tentativo di dare una risposta alla domanda: *che cosa è bene per me, che cosa mi compie?* oppure, in altri termini: *quale è il fine o il senso del mio agire nel mondo?* L'etica filosofica riflette su questa domanda che ogni uomo, in quanto tale, si pone e sulla risposta che si cerca di dare ad essa. In primo luogo, quindi, la riflessione etica è chiamata a difendere la sua specificità sotto il profilo dei contenuti, ovvero a evidenziare che non si può mai eliminare il suo peculiare oggetto: il *problema morale*. L'uomo, infatti, quando agisce, vuole sempre qualcosa come *bene* (e come essere); egli non tende mai al nulla. Egli vuole il bene, il bene per lui, ciò che possa compierlo. Anche al male egli tende in nome del bene, di ciò che pur sempre appare come bene (anche se fosse soltanto un bene parziale). Il problema morale sorge non appena l'uomo, in quanto aperto alla dimensione universale del bene, che esclude in linea di principio ogni prospettiva particolaristica ed egocentrica, intuisce che *occorre fare il bene ed evitare il male*, comunque poi si specifichi la sua concezione del bene e del male. In prospettiva ontologica si può affermare che il problema morale sorge quando l'uomo percepisce di essere interpellato nella sua *integralità* dall'essere nell'*integralità* delle sue dimensioni e, quindi, si pone la domanda intorno a che cosa fare nel concreto (*qui ed ora*) per essere adeguato a questo richiamo. Perciò la morale riguarda l'uomo nella sua intima essenza (cioè nella sua libertà).

In questa prospettiva si può affermare legittimamente che l'uomo tende sempre a quella corrispondenza fra sé e la realtà (e, innanzitutto, fra sé e quella realtà da compiersi che egli stesso è) che si chiama *felicità* o *riuscita della vita*. Di ciò egli è cosciente quando riflette sul suo agire; ma sul piano concreto la tendenza è rivolta sempre verso quel particolare bene, il quale compie una data potenzialità insita nell'uomo stesso. Non si può mai scindere il desiderio di felicità dalla tendenza naturale al bene, ovvero a sviluppare le nostre disposizioni. Se voler essere felici, infatti, fosse in concreto il nostro *unico* motivo di azione (di fare questo o quello), allora non potremmo mai essere felici, perché non sapremmo mai in che cosa consiste il bene attraverso cui possiamo diventare felici. Come il cibo ci appare come un bene che soddisfa il nostro bisogno di nutrimento, così pure – su altro piano – la ricerca intellettuale o un amico ci appaiono sempre come beni che rispondono al nostro desiderio. Come è stato opportunamente notato:

“La *riuscita della vita* non è affatto uno scopo particolare, in relazione al quale altri contenuti della volontà possono essere degradati al ruolo di semplici mezzi. Esso è piuttosto un concetto determinato, ottenuto riflessivamente, che permette a ogni singolo desiderio di crescere organizzandosi in una totalità

desiderabile...che cosa sia una vita riuscita noi non lo possiamo sapere indipendentemente dai contenuti che costituiscono tale vita; questi, per essere ordinati al tutto, non vengono funzionalizzati, resi ‘mezzi’, e dunque per principio scambiabili l'uno con l'altro”.

Per significare la “riuscita della vita” il paragone più adeguato può essere quello del rapporto esistente fra una sinfonia e le sue parti. Non esiste alcuna azione che miri al fine specifico della riuscita nella vita

Benché l'uomo, quando agisce, di fatto tenda sempre ad un certo bene concreto che lo compia in qualche misura, sviluppando le sue disposizioni naturali, ad una riflessione sulle ragioni del proprio agire complessivo, questo bene può legittimamente chiamarsi felicità. In effetti, se ci chiediamo perché facciamo una certa azione, occorrerà sempre giungere ad un fine-bene ultimo che unifichi e comprenda i nostri fini-beni particolari. Altrimenti non agiremmo. Questo fine è il bene-compimento della persona (la *riuscita della vita*), che coincide con la sua felicità. La felicità costituisce, quindi, l'appagamento della volontà, in quanto classicamente *appetito razionale*, cioè tendenza aperta all'universale grazie all'influsso determinante della ragione. In questa prospettiva la felicità non costituisce un fine fra gli altri: la “riuscita della vita” non è un obbiettivo dell'agire, ma il suo *principio*. Essa può essere legittimamente definita come “il trascendentale dell'agire umano”

Poiché l'uomo è contraddistinto dall'apertura della ragione a tutto l'essere e, quindi, anche della volontà al bene nella sua trascendentalità – apertura che informa anche le altre tendenze – il problema morale consiste nell'individuare quel bene che sia adeguato all'ampiezza dell'apertura della sua ragione e del suo desiderio. In questo modo la ragione informa alla radice il desiderio di felicità, introducendo il tema del *valore morale*, di ciò che merita di essere perseguito in quanto adeguato alla natura dell'uomo:

“abbandonato a sé stesso, il desiderio di felicità rimane cieco e anarchico. Ma dal valore riceve la determinazione formale che farà la ricerca della beatitudine autentica, veramente degna dell'uomo. Così l'intenzione morale conferisce il suo significato ultimo, propriamente umano, al dinamismo del desiderio; inversamente, il desiderio della felicità è necessario affinché l'intenzione morale sia efficace, perché posso volere con energia sufficiente solo ciò che mi appare, a breve o lunga scadenza, come il mio bene. Quindi, tra questi due elementi del dinamismo umano c'è un'implicazione reciproca. Da una parte la virtù conduce alla felicità autentica e ne dona già un presentimento, anche se deve essere amata per sé stessa e non solo come mezzo in vista della felicità. D'altra parte la vera felicità, in quanto pieno sviluppo della natura ragionevole, è moralmente desiderabile, anche se questa bontà morale non è il motivo primo né il più potente per cui la ricerchiamo effettivamente”.

È possibile, quindi, stabilire alcune condizioni trascendentali, cioè valide universalmente, che il fine dell'agire umano deve rispettare per corrispondere al desiderio. In altri termini: è possibile stabilire, alla luce della ragione, una gerarchia di beni. Come si è già notato, centro della gerarchia è la *persona mia e altrui*, in quanto ente concreto e, insieme, aperto a tutta l'ampiezza dell'essere e del senso grazie alla ragione. La persona mia e altrui ha un peculiare valore (*dignità*), proprio in quanto spalanca ad altro, alla totalità dell'essere. Come meglio si mostrerà in seguito, l'apertura dell'uomo all'essere e all'altra persona (in quanto

a sua volta costitutivamente aperta all'essere) permette di pensare la perfezione “tout court” e, quindi, di confrontare fra di loro, gerarchizzandole, le diverse tendenze e perfezioni (cfr. IV, 1 e 2). Il desiderio della persona mia e altrui, il *consenso* alla persona costituisce, nella prospettiva qui proposta, il fondamento della morale, cioè dell'*assenso* da dare ad essa.

Il polo personale, all'interno dell'esperienza, costituisce il criterio che permette l'instaurarsi di una gerarchia di beni. Tra questi la ragione riconosce come *bene*, quindi come normative, partendo innanzitutto dalla mia persona, nell'ordine la mia conservazione, la propagazione della vita, lo svolgimento del dinamismo insito nella mia ragione, che è prerogativa dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi. In questa prospettiva la tendenza e, quindi, la norma inferiore è superata da quella superiore, di cui tuttavia è condizione necessaria. Si tratta del tema classico della *legge naturale*. Questa dimensione normativa originaria si manifesta attraverso alcune emozioni fondamentali (ad esempio: disprezzo per chi non usa della ragione, comportandosi rozza, senso del pudore che coincide con il sentimento di trascendere la mera animalità, senso della pietà per chi è limitato nella sua dimensione vitale o razionale ecc.). Va adeguatamente sottolineato, però, che nella persona sono comprese anche tendenze presenti negli altri enti, come l'autoconservazione o tendenza a perseverare nell'essere (che ritroviamo anche nel non vivente) e la tendenza a propagare la specie e a curare la prole (presente anche negli altri viventi). Quindi, benché la persona costituisca sotto il profilo metodologico la prospettiva che permette di cogliere il fondamento dell'etica, non si tratta tuttavia in questo caso di un'etica rigidamente antropocentrica.

Ma anche il naturale e talora quasi spontaneo rispetto per l'*altra persona*, evidenziato da più parti e che permette la convivenza sociale, ha a che fare con lo stesso fondamento ontologico che mi sollecita a rispettare la mia persona. Solo l'altra persona, infatti, in quanto aperta a tutto l'essere è adeguata all'ampiezza del mio desiderio. Di fronte all'altra persona la naturale tendenza dell'individuo verso il proprio bene può diventare, grazie all'apertura della ragione all'essere, *desiderio* del bene, affermazione disinteressata e incondizionata del bene dell'altra persona: “*delectatio in felicitate alterius*” (diletto nella felicità dell'altro). Si supera, così, all'interno del costitutivo dinamismo verso il bene, la rigida alternativa fra *antropocentrismo* e *amore dell'altro per sé stesso* come pure fra l'esigenza d'imparzialità e quella di amore del prossimo nella sua irriducibile singolarità: “non è l'esigenza d'imparzialità il fondamento di ogni decisione morale, bensì la percezione della realtà dell'altro in modo analogo a quella della mia stessa realtà...”.

Se la tendenza al proprio compimento che costituisce il momento sorgivo dell'etica necessita in primo luogo del rapporto con l'altro come *tu* (momento del riconoscimento del *prossimo*), la percezione della peculiare struttura ontologica della persona non può non aprire anche all'*egli*, al *lontano* (tema della *giustizia*). Anche l'*egli* e l'*estraneo*, infatti, partecipano della stessa struttura ontologica dell'*io* e del *tu*. In particolare: a motivo del conflitto fra gli uomini non si può non passare in etica attraverso il momento del divieto (particolarmente esplicitato dalla morale kantiana). In questa prospettiva, etica di derivazione

aristotelica e morale di derivazione kantiana si possono armonizzare. L'una ha di mira il compimento dell'uomo, l'altra tende a preservare il valore universale della norma attraverso i divieti.

Si può quindi mostrare che, qualora si approfondisca la logica del desiderio, la persona umana, a motivo della sua limitatezza e fragilità ontologiche (particolarmente evidente nell'esperienza della morte e del male morale), non può soddisfare pienamente le aspettative che suscita. Essa, perciò, nell'esperienza religiosa può aprire a Dio in quanto *Tu*, infinito e indefettibile. Ma ciò non significa che sia necessario riconoscere esplicitamente Dio per percepire e vivere la dimensione morale.

Come si notava, il naturale e spontaneo *consenso* alla mia e altrui persona diventa *morale* e, quindi, oggetto possibile di riflessione etica, nell'*assenso* ragionevole e libero ad essa. Tale assenso è possibile grazie all'apertura all'essere evidente nel peculiare linguaggio umano, che implica un distacco rispetto al mondo dei bisogni elementari. Il linguaggio descrittivo tipico dell'uomo, infatti, permette di interpretare i bisogni, di universalizzarli, di gerarchizzarli e di comunicarli ad altri alla luce dell'essere e, quindi, della persona quale "universale concreto". Così la ragione trasforma l'ontologia in deontologia sulla base del riconosciuto finalismo della natura.

L'etica filosofica può mostrare che la presenza all'interno dell'esperienza concreta di una gerarchia di tendenze, di oggetti intenzionati e di beni-valori si può affermare contro chi pretendesse rifiutarla per mezzo di un'argomentazione di tipo dialettico-confutatorio o "per ritorsione". Così, ad esempio, colui che negasse esplicitamente che la verità sia attingibile dall'uomo e che la vita, la felicità, la conoscenza, l'eternità, l'amore gratuito siano desiderabili in sé stessi e secondo un preciso ordine gerarchico, affermerebbe di fatto, con il suo comportamento concreto e nel tentativo di far valere le sue ragioni, ciò stesso che nega a parole. Si tratta, in altri termini, di costringere dialetticamente l'interlocutore che nega l'esistenza di una gerarchia assiologica di tendenze e di oggetti intenzionati a *leggere* la sua stessa esperienza (cfr. IV, 2).

Concludendo questa parte dedicata alla fondazione della morale, si deve notare in primo luogo che il valore morale possiede due importanti caratteristiche: l'*assolutezza* e l'*obbligatorietà*. Esse corrispondono rispettivamente all'aspetto *categorico* e a quello *normativo* dell'etica. Il primo aspetto deriva dal fatto che il valore morale interpella l'uomo nella sua stessa libertà (la sua natura più profonda), mentre il secondo deriva dalla finitezza di essa; finitezza che la fa tendere in modo necessario a qualcosa fuori di sé per raggiungere la sua realizzazione. In secondo luogo occorre rilevare che, se alcune norme morali fondamentali sono di per sé evidenti (è il tema classico della legge naturale), occorre tuttavia un lavoro di esplicitazione e di interpretazione per cogliere le norme che da esse derivano, fino alle loro implicazioni concrete. L'esercizio della morale non può coincidere con l'applicazione automatica di determinate norme generali a motivo della estrema contingenza delle situazioni.

In realtà il bene morale dell'uomo deve essere attuato concretamente *qui ed ora*: non basta conoscere il bene in astratto, occorre fattivamente tendere ad esso. Il suo perseguimento richiede da un lato l'esercizio delle *virtù morali* (disposizioni che sono frutto dell'influsso prolungato della ragione pratica sulle passioni e sulla

volontà), le quali tendono al bene dell'uomo e, dall'altro, della saggezza pratica (*phrónesis*), virtù intellettuale che guida l'agire concreto verso il bene. In questa prospettiva le virtù possono essere interpretate come quelle capacità che rendono concretamente possibile adeguarsi “qui ed ora” all'appello dell'essere, facendo esperienza della libertà come compimento del'io. Come notava già Aristotele le virtù morali e la saggezza ad esse intimamente connessa non s'imparano una volta per tutte come una tecnica, ma devono essere continuamente esercitate per diventare quasi una “seconda natura” ed incidere, così, sull'agire morale concreto. Inoltre, applicando le norme universali per mezzo della saggezza pratica, esse si approfondiscono e si chiarificano sempre di nuovo. Le norme morali, infatti, benché universalmente vere in sé stesse, non sono già bell'e fatte prima della loro applicazione al caso concreto. Esse esigono di essere interpretate. L'esercizio della saggezza pratica comporta quella che è stata chiamata “verità pratica”, ovvero l'accordo armonioso fra la tendenza verso il bene della volontà fortificata dalle virtù morali e la saggezza pratica che formula i giudizi in concreto. Soltanto così è possibile tradurre le norme morali che sono di per sé universalmente vere in indicazioni che siano realmente vere, quindi valide nel caso concreto. La prospettiva sulla morale da noi prescelta si può definire, quindi, classicamente, come un'*etica della virtù* o come un'*etica della riuscita della vita*, la quale integra in sé stessa la dimensione universale e normativa della legge.

Dal momento poi che la morale si pone il problema del bene *qui ed ora*, una riflessione corretta sull'esperienza morale in base al *principio d'integralità* non può limitarsi ad una considerazione astratta e formale, ma deve tener conto di tutti i fattori che concorrono a rendere un'azione *morale*, ordinandoli e gerarchizzandoli debitamente. La scelta morale, infatti, ha sempre un carattere olistico: è compiuta con tutto sé stessi. Ora questi fattori, come ha notato Tommaso d'Aquino, sono il *fine* dell'agire (ovvero l'intenzione per il bene – in altri termini: la risposta alla domanda: “a quale scopo sto facendo questo?”), l'*oggetto* o *materia* dell'agire (ovvero ciò a cui si tende che non è tanto un ente, ma una prospettiva su un determinato ente – in altri termini la risposta alla domanda: “che cosa sto facendo?”) e le particolari *circostanze* dell'azione. Le circostanze fanno parte integrante dell'*oggetto* o *materia* dell'azione. Perciò trascurare una particolare circostanza può rendere malvagia un'azione in sé buona e compiuta per un fine buono. Per quanto riguarda poi le disposizioni buone (*virtù*) che permettono di compiere in concreto un'azione morale, occorre notare, in questa prospettiva, che una virtù non è veramente tale, se non implica le altre virtù. Per di più il fatto di aver compiuto effettivamente l'azione verifica e perfeziona la sola intenzione di compierla. La mera intenzione non è sufficiente. Se non si tiene conto anche di uno solo di questi fattori l'azione non obbedisce ai criteri della moralità. Per essere morale l'agire deve rispettare, quindi, l'*integralità* dell'approccio (l'azione deve essere integra) e la stessa riflessione etica non può non tener conto adeguatamente di ciò. È sufficiente, infatti, che sia assente un fattore perché l'azione non sia moralmente buona.

Rimane aperto un problema: come s'imparano queste dimensioni costitutive della vita morale? Attraverso la mediazione dell'altra persona in quanto aperta a tutto l'essere, l'uomo possiede il criterio per imparare le massime del comportamento morale *leggendole* negli altri, nei loro discorsi e nella loro testimonianza. Si ha

così un circolo ermeneutico (non vizioso) fra criteri trascendentali del comportamento morale da un lato e insegnamenti o esempi *virtuosi*, ricevuti dalle altre persone dall'altro. Il criterio ultimo del bene (grazie alla conoscenza di me e degli altri) è in me stesso (nella mia coscienza, in cui sono presenti i germi della legge naturale), ma tale criterio si purifica, si chiarifica e si concretizza attraverso l'imitazione dei comportamenti altrui. Io riconosco, ad esempio, il comportamento onesto e imparo le sfumature dell'onestà rapportandomi agli altri che già la vivono, perché in me stesso grazie all'apertura all'essere v'è già, seppur confusamente, il senso della dignità della persona e, quindi, delle sue possibili implicazioni morali. Gli altri con il loro esempio e con il loro consiglio risvegliano in me una dimensione presente, ma di cui posso non essere pienamente consapevole. Come nota Agostino, s'impara ad amare in sé stessi gli oggetti più elevati dell'amore e quindi a stimare sé stessi, amando l'amore di questi oggetti negli altri che già li amano. Si riscontra, perciò, un'ineliminabile dimensione di autorevolezza esercitata da parte degli altri nello sviluppo dell'esperienza morale. Inversamente un comportamento non morale da parte di altri può suggerire, per contrasto, quali azioni siano da sfuggire.

La prospettiva etica sinteticamente suggerita in queste pagine presenta alcuni pregi che emergono qualora la si confronti con alcune fra le principali concezioni etiche contemporanee. A tal fine consideriamo, in particolare, due aspetti:

In primo luogo: essa tiene conto della specificità dell'esperienza morale, come è percepita dall'uomo *in azione*, evitando di ridurla alla dimensione involontaria e premorale dell'uomo. Questo è il rischio di una lettura meramente edonistica, utilitaristica, sociologica, psicoanalitica o strutturalistica dell'agire umano. La dimensione del *volontario* si radica certamente nell' *involontario*, ma non si riduce a questo. D'altro lato, a motivo del suo fondamento ontologico, la prospettiva proposta non corre il rischio opposto di esaltare la libertà umana quasi fosse *autosufficiente* e *creatrice* di valori morali (come avviene, ad esempio, nel caso di Sartre e delle morali dell'autenticità) e per certi aspetti anche nel formalismo kantiano. In questa prospettiva, che si rifà alla morale classica, si tratta, infatti, di riconoscere la nostra dipendenza dagli enti e dal bene. Il problema morale fondamentale consiste nell'accettare (*assenso*) ciò che, in noi, non dipende dalla nostra libertà e cioè il carattere, la vita e l'inconscio. L'obbligazione poi è il segno della limitatezza della nostra libertà. La libertà umana emerge, quindi, come una libertà finita.

In secondo luogo: nella società contemporanea l'etica e la filosofia politica cercano per lo più di ovviare alla crisi di "valori" e alla frammentazione sociale, che sono espressioni dell'attuale clima culturale influenzato da un sorta di relativismo nichilistico, o attraverso il richiamo alla necessità di partecipare ad un *ethos* condiviso – è il caso del neocomunitarismo – o affidandosi a delle *procedure* condivise – è il caso dell'etica della comunicazione e del proceduralismo (lasciando da parte l'utilitarismo, cui si è già accennato). Entrambe le prospettive, che si rifanno rispettivamente, in ultima analisi, all'etica sostanziale aristotelica o al formalismo kantiano, presentano aspetti degni di considerazione, ma anche alcuni limiti da più parti evidenziati. Da un lato il limite del *neocomunitarismo* è dato dal fatto che non tiene sufficientemente conto

dell'esigenza di universalità, in una società priva di quadri di riferimento comuni, come pure dal fatto che il suo richiamo alla concretezza si può convertire in passiva legittimazione dello "status quo". D'altro lato il limite dell'etica della comunicazione e del proceduralismo risiede nel suo formalismo, nel fatto cioè che la sua universalità è ottenuta a prezzo della concretezza dell'approccio etico, e rischia di essere solo apparente.

Di fronte alle ingenuità del neocomunitarismo, da un lato, e all'astrattezza del proceduralismo di marca liberale dall'altro è stato giustamente notato che

“la prospettiva personalista può vantare una peculiare concretezza, che pur riferendosi ai diversi contenuti ed alle plurime ermeneutiche, fa appello a comuni strutture di relazionalità e di finalità, secondo dimensioni trascendentali che costituiscono lo spazio fondante per il confronto, il conflitto e la cooperazione politici. Non esistono neutrali procedure universali, ma solo comuni strutture dell'agire pratico, che sono sempre realizzate storicamente entro visioni particolari e secondo interpretazioni determinate. Il riconoscimento di una comunanza trascendentale è condizione necessaria e sufficiente perché diversi progetti storici possano convivere e possano competere...Certamente, secondo la temperie storico-culturale, tale comunanza potrà essere più o meno riccamente riconosciuta nei suoi fondamenti e nelle sue implicazioni assiologiche, ma essa è ciò che non può mancare in senso assoluto, a prezzo del fatto che la realtà politica come tale o si dissolva o non possa affatto comporsi”.

Comunanza trascendentale significa una comune apertura all'essere, al vero e al bene, la quale permette, attraverso il linguaggio, la comunicazione fra gli uomini. Sulla base di un nucleo di *beni fondamentali*, da tutti riconosciuti come tali, è possibile un utile confronto dialettico anche fra soggetti che aderiscono a diverse gerarchie assiologiche (cfr. IV, 4). In sintesi: in questa prospettiva si possono evitare gli opposti e sempre attuali rischi rappresentati da un lato da un'“etica della virtù” senza legge, quindi senza vera esperienza di libertà e senza universalità (che rischia perciò di scadere nel relativismo) e, dall'altro, da un'“etica della legge” universale, ma formalistica, la quale non è in grado di calare la norma nel concreto delle situazioni.

Ciò che un'etica non può mai trascurare è l'esigenza di tenere conto della complessità delle istanze morali, cercando di integrare entro un quadro coerente (*principio d'integralità*). Occorre integrare ad esempio l'esigenza di sviluppare la tecnologia e l'industria con quella di salvaguardare l'ambiente naturale, i cosiddetti “diritti degli animali” con la difesa della peculiare dignità dell'uomo in bioetica, i diritti di tutti con quelli di ogni singola cultura o religione ecc. Questa istanza di coerenza appare spesso trascurata dalla cultura contemporanea, che tende ad accentuare unilateralmente singoli diritti a spese di altri diritti altrettanto degni di rispetto. Infine, come si può apprezzare nella prospettiva etica qui proposta; la morale non può fare a meno dell'esperienza ontologica (*principio di realtà*). Esperienza ontologica ed esperienza morale si fondano entrambe sull'apprensione dell'essere, in particolare dell'altra persona, da parte di un soggetto, in cui conoscenza e amore, apprensione e adesione non sono mai nettamente disgiunte (principio di carità). In particolare: il sentimento di rispetto per la persona propria e altrui, fondamento della morale, è indissolubile dall'apprensione della sua peculiare natura:

“Io non posso considerare l'altro come una pura ‘apparenza’ se divento consapevole della pretesa che proviene dalla sua realtà, e non posso giudicare me stesso come una pura apparenza se faccio esperienza di me come destinatario di questa pretesa”.

Non esiste etica senza metafisica. Per queste ragioni non può essere sufficiente a fondare l'etica la mera tematizzazione della pur fondamentale dimensione pragmatico-comunicativa. Se questa può anche permettere, ma in un secondo momento, di risolvere situazioni sociali conflittuali in un mondo pluralistico, tuttavia non spiega la scaturigine della morale. In altri termini: la prospettiva dell'*egli* non riesce mai a scalzare la prospettiva dell'*io*, cioè la prospettiva dell'esperienza morale, la quale si manifesta alla riflessione come dotata di un fondamento ontologico. Infine la prospettiva dell'*io* non implica, come si è notato, la presenza di un individuo isolato. Anzi: essa richiede, affinché la morale si possa imparare e si possa anche declinare in concreto, l'immanenza dell'uomo all'interno di un contesto sociale eticamente significativo.

2) La riflessione filosofica sull'esperienza religiosa

L'esperienza religiosa costituisce nella nostra prospettiva il vertice dell'esperienza morale e dell'esperienza umana in genere (cfr. I, 3). È inevitabile, quindi, che una riflessione filosofica che voglia essere *integra* debba porre a tema l'esperienza religiosa. Ciò è confermato dal fatto che una sia pur minima riflessione sul religioso è presente fin dagli albori della razionalità filosofica. Tale riflessione troverà in Occidente la sua esaltazione nella grande teologia medioevale; ma la filosofia della religione in senso proprio sorge quando si pone in discussione la religione tradizionale e si rende necessario, quindi, tematizzare e problematizzare quel sottofondo implicito di esperienza religiosa che sottendeva fino a quel periodo la pratica della filosofia stessa. Ciò è avvenuto in seguito al predominio della nuova razionalità scientifica, all'utilizzo nel campo dell'esegesi biblica del metodo storico-critico e alle guerre di religione. Allora ci si è chiesti in che misura le religioni tradizionali fossero compatibili con il nuovo modello di razionalità e con le istanze di ordine morale e politico in favore della pacifica convivenza fra popoli di fedi diverse. A partire da allora una riflessione filosofica sulla legittimità e sullo spazio del religioso, come pure sulle ragioni di adesione ad una singola religione, all'interno di un contesto secolarizzato e pluralistico dove si affrontano diverse e contrastanti pretese di verità, appare a maggior ragione ineludibile.

Prima di trattare della filosofia della religione in quanto tale, occorre precisare brevemente la distinzione di ambito del religioso e di ambito del filosofico come pure il loro rapporto, perché fra di essi sussiste una particolare affinità tematica che può essere permanente fonte di confusione. Consideriamo in primo luogo alcune importanti differenze, senza la pretesa di essere esaurienti:

1) La domanda religiosa e la religione come risposta a tale domanda designano un atteggiamento intenzionale originale e, correlativamente, hanno di mira oggetti specifici (o per lo meno oggetti svelati sotto un aspetto

specifico). Esse non sono mai riducibili a filosofia, a riflessione sul vissuto, perché in loro ha sempre il primato sulla riflessione, pur presente, una dimensione di *avvenimento*, di *esperienza*, di *vita* e una dimensione *sociale*. L'esperienza religiosa non è mai riconducibile semplicemente ad una forma di sapere, anche se contiene in sé anche un sapere. Non solo: non ogni modo di rapportarsi al divino può essere considerato come religioso. Ad esempio: una semplice riflessione teologica su Dio non ha necessariamente carattere religioso. Non si può parlare di atteggiamento religioso se non quando l'uomo si mette in rapporto con il divino come una realtà che lo riguarda incondizionatamente. Al carattere prevalentemente trascendentale della filosofia fa riscontro il carattere prevalentemente individuale e storico (*unicum*) degli avvenimenti religiosi e delle esperienze corrispettive. Perciò il religioso non è mai riducibile ad un *discorso su*, come la morale non è mai riducibile alla filosofia morale, l'arte all'estetica, la scienza all'epistemologia. Ovviamente si può essere, e accade spesso che si sia, buoni scienziati e cattivi epistemologi, validi artisti e cattivi teorici dell'arte, uomini profondamente religiosi (*santi*) e cattivi filosofi della religione. In questa prospettiva si può comprendere perché dal punto di vista religioso lo gnosticismo e il sincretismo alla lunga non soddisfino. Essi, infatti, riducono l'avvenimento religioso nella sua unicità, che per definizione è *altro da noi*, sempre eccedente la nostra misura, ad una nostra sintesi, ad una nostra filosofia, in ultima analisi a noi stessi.

2) Di più: come si è già osservato (cfr. I, 3), la domanda religiosa e la religione, in quanto tali, presuppongono sempre la vivida certezza che l'uomo è *più* di quello che conosce con le proprie forze di sé stesso e del proprio destino. V'è una sproporzione incolmabile fra la domanda radicale di senso e di salvezza da un lato, ciò che possiamo conoscere con evidenza ed esaustività e ciò che possiamo attuare eticamente dall'altro. Questa consapevolezza del limite contraddistingue innanzitutto il religioso, pur essendo presente anche nell'autentico filosofare (v'è pur sempre una dimensione *religiosa* dello stesso filosofare). Tale consapevolezza ha luogo nella misura in cui si avverte la differenza fra l'apertura intenzionale della ragione alla totalità e la finitudine dell'io sul piano dell'essere. Qualora, invece, si accentui soprattutto il primo polo a spese dell'altro, viene meno la consapevolezza del limite che apre al religioso.

3) Nella religione v'è sempre un primato del Mistero sull'uomo che a Lui si rivolge. E' sempre il Mistero, il sacro, il divino, Dio, ad interpellare l'uomo. Soprattutto nelle religioni del libro la dimensione *kerigmatica* (dell'Annuncio) ha la precedenza. Diversi sono, perciò, i sentimenti di meraviglia che sono alla base della religione e della filosofia, nonostante la sinergia esistente fra entrambi. Nel primo caso, infatti, lo stupore di fronte al Mistero rimane sempre tale per l'uomo, nel secondo caso invece, benché si possa ammettere anche qui un primato dell'essere rispetto all'uomo che interroga, lo stupore si traduce prima o poi in problema che esige una spiegazione.

4) Infine v'è una differenza di linguaggio fra filosofia e religioni: da una parte un conoscere per concetti, dall'altra un conoscere nella forma della rappresentazione e del simbolo.

Se consideriamo ora l'interazione di religione e filosofia, notiamo che la filosofia si trova ad aver a che fare sempre con la religione come un fatto altro da sé (le grandi masse di vita religiosa), dotato di una sua autonomia, che la precede (logicamente e cronologicamente), come l'invocazione e l'immagine simbolica precedono il concetto e la riflessione articolata e metodica. D'altro lato la grande filosofia è sempre particolarmente interessata alla religione, sia che la critichi sia che la difenda. Si può convenire con Hegel che scorge nella religione la dimensione dello spirito più prossima alla filosofia a motivo dello stesso contenuto di entrambe (l'Assoluto), pur senza per questo dover accettare integralmente la sua interpretazione del nesso filosofia-religione. Sembra inoltre che, in base anche ad una sommaria ricognizione sulla storia del pensiero, si possa affermare che dal modo in cui s'intende il rapporto della filosofia con la domanda religiosa di salvezza e con la religione ne vada della filosofia nel suo intimo. Vi sono, in base a ciò, filosofie totalmente chiuse alla domanda religiosa, filosofie "religiose" o anche "gnostiche", filosofie attente al religioso, pur nel riconoscimento di una sua autonomia.

Il rapporto filosofia-esperienza religiosa è particolarmente attuale oggi, in cui si assiste ad un notevole rimescolamento di carte fra i diversi ambiti del sapere e la filosofia e, all'interno della stessa filosofia, fra le discipline in cui essa tradizionalmente si articola. Da un lato, infatti, si constata una reciproca e radicale estraneità fra esperienza religiosa e filosofia, dall'altro una confusione di ambiti e di metodi. Tale situazione incide significativamente sul linguaggio stesso della filosofia. Quando la distinzione religione-filosofia non è chiara, accade che la filosofia assuma il linguaggio dell'invocazione e della testimonianza tipico della religione. In quest'ultima prospettiva la difficoltà della situazione odierna sembra data dal fatto che, pur rifiutandosi spesso la netta distinzione scolastica e moderna (esito del cristianesimo) fra filosofia e religione, non si riesce, d'altro lato, a recuperare come se nulla fosse la soluzione greca del rapporto filosofia-religione (cioè la filosofia come ascesi). Non riesce possibile, infatti, dopo l'irruzione della speranza ebraico-cristiana, ritornare all'impostazione del problema umano propria del mondo greco precristiano e, tuttavia, spesso non si è più disposti ad accettare la soluzione cristiana del problema. Nondimeno resta vero, in base a quanto si è precedentemente mostrato (cfr. I, 4 e II, 3), che la ragione filosofica ha sempre bisogno delle certezze dell'esperienza, e dell'esperienza religiosa in particolare, per aver fiducia in sé stessa, per svilupparsi anche sotto il profilo contenutistico e magari, come è talora avvenuto in epoca moderna, per liberarsi dalla religione stessa. Sembra, infatti, che una volta venuto meno il nesso fecondo con la fede e l'esperienza religiose, la ragione oscilli tra la perdita di fiducia nelle sue possibilità e l'esaltazione smoderata di tali possibilità (la quale determina, a sua volta, reazioni di sfiducia). È filosoficamente ragionevole del resto che ciò che può concretamente unificare l'uomo e dare senso alla sua esistenza e alla sua attività conoscitiva sia, in quanto necessariamente trascendente l'uomo, non pienamente attingibile dalla ragione filosofica come ricerca dell'evidenza, ma soltanto da una fede (che non è priva di ragioni) e che è in grado di coinvolgere tutto l'uomo, compresa la sua affettività.

Se quanto precedentemente osservato risponde a verità, religione e filosofia, *fede ragionevole e ragione fiduciosa*, devono liberamente oscillare come due poli di una polarità ineliminabile, che si rimandano a vicenda (cfr. II, 3). Qualora si separino nettamente le due dimensioni, l'una finisce per intrinseca necessità per assorbire l'altra. Gli esiti inevitabili sono il *fideismo* e il *razionalismo-gnosticismo*. Occorre perciò cogliere la diversità di piani in cui entrambe si collocano. Tale diversità e, nel contempo, sinergia di piani determinano una polarità (una dialettica polare) che si rende manifesta al massimo grado dopo l'avvento del cristianesimo. Si può concludere che senza radicamento nell'esperienza religiosa (il che non significa necessariamente in una data religione) la filosofia non è profonda, tendendo a svilupparsi sul piano della ragione formalistica e strumentale e non coinvolgendo pienamente l'uomo, ma qualora si appiattisca sull'esperienza religiosa una filosofia si riduce a mera testimonianza, smarrendo quella dimensione *argomentativa* che è da sempre una sua prerogativa.

Dopo questi brevi cenni riguardanti l'importante tema del rapporto filosofia-religione, prendiamo in esame la filosofia della religione in senso stretto. La filosofia della religione consiste in una riflessione critica e sistematica sull'esperienza religiosa dell'uomo. Per quanto riguarda il suo contenuto occorre distinguere innanzitutto, come si è già in parte anticipato, fra riflessione filosofica sulla dimensione religiosa (comune, in certa misura, ad ogni uomo), e riflessione filosofica sulle religioni, come modalità determinate secondo cui la domanda religiosa è stata per lo più ridestata, coltivata e ha trovato storicamente una risposta. Non distinguere fra queste due diverse dimensioni della riflessione filosofica sul religioso provoca molti equivoci. In questo caso le alternative della filosofia della religione paiono oscillare fra gli estremi da un lato del trascendentalismo in senso forte (cioè di una riduzione della religione a prodotto della soggettività trascendentale) e, dall'altro, di una rivelazione senza domanda religiosa alla maniera di K. Barth.

La filosofia della religione pone a tema, innanzitutto, la *domanda religiosa* o *senso religioso*, sulla cui struttura ci si è già soffermati (cfr. I, 3). E' chiaro che la *domanda religiosa* la si trova sempre in concreto (il che non vuol dire soltanto "all'interno" di una data religione storica). Benché Leopardi, ad esempio, non aderisca veramente ad alcuna religione istituzionalizzata, è difficile affermare che la sua poesia non esprima un profondo desiderio religioso. Così pure è difficile negare che la nostra epoca, segnata in Occidente dalla secolarizzazione, dal nichilismo e in genere da una crisi di appartenenza alle religioni tradizionali, sia, tuttavia, capace di radicali domande religiose. Il compito della filosofia della religione è quindi, in questa prima prospettiva, quello di riflettere sulle condizioni di possibilità del senso religioso, sul suo radicarsi nella natura dell'uomo. Si tratta di porre a tema la legittimità dell'invocazione, in cui si esprime sinteticamente il senso religioso. Ciò significa custodire l'ampiezza dell'apertura del desiderio, il suo non fermarsi al particolare (con il conseguente rischio dell'idolatria), ma anche la sua reale disponibilità ad una risposta imprevedibile (ciò che rende il desiderio autentico e non velleitario). Il rischio di intendere il desiderio religioso secondo una modalità che pregiudica originariamente la possibilità di una risposta (di una qualsiasi risposta) è presente nella riflessione contemporanea sulla religione. In particolare: secondo la prospettiva che

si può far risalire a Lessing, si potrebbe legittimamente aderire soltanto ad una verità universale, non ad un concreto evento storico, seppur dotato di un significato religioso universale. Di fronte a questa obiezione si deve notare che, pur essendo inevitabile riconoscere l'esistenza di un divario fra l'adesione ad una verità storica (ad es. che Cesare sia esistito) e l'adesione ad una verità di fede (ad esempio: che l'uomo Gesù sia il salvatore del mondo), divario che è sempre stato riconosciuto dalla grande tradizione del pensiero cristiano e che solo la Grazia divina può contribuire a colmare, non sembra tuttavia necessario affermare, come fa il Lessing, che le uniche verità universali in materia religiosa siano quelle innate o a priori. Insieme alla negazione della mediazione sacramentale della Chiesa, comune al pensiero riformato, il presupposto della posizione in questione dal punto di vista filosofico-metafisico è una forma di storicismo o di essenzialismo applicato alla storia. In questa prospettiva nulla nella storia può essere *eccezionale* o può essere riconosciuto come tale: la ragione predetermina ciò che può conoscere, chiudendosi alla categoria della possibilità, in ultima analisi all'eventualità della *Grazia*, come avvenimento gratuito possibile nel momento presente. Questo essenzialismo o primato delle essenze universali, diffuso in epoca moderna, rappresenta, probabilmente, a sua volta, l'espressione di una reazione razionalistica al sensismo in gnoseologia. Dal punto di vista gnoseologico la posizione in questione trova la sua radice anche in una sottovalutazione, avvenuta progressivamente in epoca moderna, del ruolo della dimensione interpersonale e, in particolare, della conoscenza per via di testimonianza. Se il primato nell'esperienza umana è, invece, dell'essere come *atto d'essere*, del concreto e della persona, perciò della dimensione storica dell'*avvenimento*, è pensabile che non tutto nella storia sia sullo stesso piano (cfr. IV, 1 e 2). Allora si può accettare in linea di principio che un singolo Avvenimento storico (ad esempio: una persona, una comunità di persone ecc.) possa veicolare una verità e un senso universali. Rimane vero, tuttavia, che l'adesione a tale Avvenimento non si può spiegare soltanto sul piano della conoscenza storica. Alla radice della posizione razionalistica sta, infine, l'incomprensione del fatto che certezza di fede, da un lato, e desiderio di verità e ricerca razionale dall'altro non sono necessariamente dimensioni fra di loro incompatibili.

In secondo luogo la filosofia della religione riflette sul *sensu* delle religioni storiche con tutto ciò che esse comportano (esperienza del sacro, del divino, simboli, rituali ecc.) come modalità determinate secondo cui la domanda religiosa è stata ridestata, coltivata e ha trovato storicamente una risposta. Occorre notare che la riflessione è sempre sulle "religioni", non su una supposta "religione naturale", che è un artificio nato a tavolino, ed inoltre che la notevole diversità delle religioni fra di loro non sempre rende facile l'identificazione di un denominatore comune. La nozione di religione, tuttavia, presuppone, per definizione, almeno questo: che la domanda religiosa dell'uomo trovi una risposta essenzialmente attraverso una manifestazione, una qualche forma di rivelazione del sacro, del divino e non attraverso l'intelligenza e l'operatività dell'uomo. Gli dei o il Dio unico sono principio di senso dell'esistenza umana e del mondo. E sono *principio di senso*, in quanto sono anche *principio della realtà* nel suo complesso.

Sotto il profilo del metodo la filosofia della religione come riflessione filosofica sulle religioni e sulle corrispondenti esperienze religiose non è priva di problemi perché, come la storia della filosofia testimonia, forte è il rischio di ridurre il religioso, che per sua natura si propone come rivelato, e mai soltanto come mera teoria, alla misura della ragione umana. V'è filosofia della religione in senso proprio soltanto se si ammette, oltre alla legittimità della riflessione filosofica, pure l'autonomia e l'irriducibilità del momento religioso. La filosofia può e deve riflettere sul religioso (del resto ciò avviene da sempre), ma essa non lo può ridurre mai pienamente a se stessa (né sul piano della domanda, né, soprattutto, su quello della risposta), se vuole essere fedele al suo oggetto. La filosofia deve sforzarsi di conciliare rispetto del suo oggetto e critica, soprattutto quando si tratta di religione. Altrimenti, vanificandosi la religione, svanisce pure l'oggetto della filosofia "della religione". Pur con importanti eccezioni questa convinzione si è fatta strada nella riflessione filosofica del Novecento. Si tratta di una svolta che segna l'uscita dalla filosofia "moderna" di impronta illuministica. Il rischio opposto rispetto al razionalismo è dato dall'irrelevanza sotto il profilo *filosofico* della riflessione filosofica sulla religione. Tra questi due poli oscilla la filosofia della religione come riflessione filosofica sulle religioni storiche.

Come si cercherà di mostrare, soltanto un approccio *integrale*, che consideri tutti gli aspetti del religioso, facendo uso armoniosamente di diverse metodologie onde approfondire il dato religioso in tutta la sua profondità e poliedricità, e che non pretenda di avere l'ultima parola sulla sovrana libertà del Mistero, è in grado di non fare violenza a questa dimensione. Entro i limiti dettati dalla peculiare natura del suo oggetto, il *principio d'integralità* o metodo dell'integrazione riveste un ruolo determinante anche in filosofia della religione (cfr. III, 3).

Fondamentale, innanzitutto, quando si riflette da filosofi della religione è avere presente il complesso e variegato arco delle religioni. Per fare questo la filosofia della religione deve certamente ricorrere ai dati che emergono dalle indagini delle scienze intorno alla religione (antropologia culturale, storia delle religioni, storia dell'arte ecc.), ma servendosi di un suo proprio metodo, cioè facendoli oggetto di una sua peculiare trattazione. Il metodo filosofico, a differenza di quello delle scienze religiose, consiste, in particolare, nel chiedersi il *sensu* della religione, di quella data religione, di quella determinata forma o figura della religione (il che significa porsi tendenzialmente dal punto di vista dell'intero della realtà, della totalità). Il metodo filosofico si distingue pure dalla riflessione teologica sulla religione, perché non presuppone l'adesione da parte del filosofo ad una data fede religiosa, né privilegia in linea di principio una data religione.

Date queste premesse, possiamo distinguere tre momenti fondamentali nel metodo della filosofia della religione:

1) In primo luogo un momento di conoscenza delle religioni attraverso raccolta e comparazione di dati desunti da particolari esperienze e dalle diverse scienze religiose. Su questo piano la fenomenologia e l'analisi del linguaggio religioso svolgono un ruolo preminente ai fini della coordinazione e comparazione dei dati. In particolare: l'esame della dimensione dell' *invocazione* e della *preghiera*, a motivo del suo carattere

sintetico, svolge in questa fase, un ruolo fondamentale. In generale si deve rilevare che questa prima fase della ricerca, benché dotata di una sua relativa autonomia, è orientata da opzioni di tipo filosofico che vengono tematizzate nelle fasi successive.

2) Un momento successivo contraddistinto dal metodo ermeneutico o trascendentale-ermeneutico (oggi si riduce spesso tutta la filosofia della religione a questo) che consiste nello sviscerare la ricchezza di senso del religioso a partire dai dati della storia (gli *eventi religiosi*), della fenomenologia, dell'analisi del linguaggio .

A ben vedere il metodo fenomenologico e quello trascendentale costituiscono di per sé già due momenti del metodo ermeneutico e ad esso introducono. Se, infatti, si considerano validi i risultati del metodo fenomenologico (specificità ed autonomia del fatto religioso) e di quello trascendentale nella sua accezione *debole* (senso del fatto religioso per l'uomo), cadono le pretese dei vari metodi naturalistici di spiegazione del fatto religioso in base a fenomeni non religiosi, e resta il metodo della comprensione, implicante l'ermeneutica.

L'ermeneutica presenta il pregio di accettare il dato religioso così com'è (anche con il suo preteso carattere di avvenimento, di *unicum* sul piano della storia), senza pretendere di ridurlo a mero prodotto della soggettività trascendentale (trascendentalismo in senso forte). L'ermeneutica riconosce pure il valore e l'autonomia della dimensione simbolica; il simbolo non è più povero rispetto ai concetti della filosofia (cfr. II, 4). Anzi: il simbolo dà da pensare, spalanca nuovi orizzonti, perché i suoi rimandi sono infiniti. Il simbolo e la metafora, caratteristiche soprattutto del linguaggio religioso, spezzano il piano dell'*ontico* e aprono all'*ontologico*, alla dimensione trascendentale dell'essere, cara alla filosofia e alla metafisica. L'ermeneutica dei simboli religiosi arricchisce la filosofia nella sua integralità. Pensiamo, ad esempio, come sarebbe più povera non solo la filosofia della religione, ma anche la filosofia in genere, senza il contributo di senso, apportato dalla fede cristiana, sul valore redentivo della sofferenza. Infine caratteristica dell'ermeneutica in genere e dell'ermeneutica della religione in particolare è la sua apertura al futuro: poiché il senso non può essere colto in modo esaustivo una volta per tutte, esso è aperto a sempre nuove interpretazioni.

3) *Momento critico-veritativo*. La riflessione filosofica sulla religione non può, tuttavia, ridursi in linea di principio soltanto ad ermeneutica e, soprattutto, ad un'ermeneutica settoriale. Essa non può limitarsi a considerare in modo totalmente *disinteressato* come l'uomo riesce a dare un senso alla sua vita alla luce dei contenuti kerigmatici delle diverse religioni (pur essendo questo un fondamentale momento propedeutico). Questo è il rischio oggi di molta filosofia della religione che, forse per timore di essere considerata "confessionale" e intollerante, rinuncia a porsi il problema della *verità* delle religioni. Non si capirebbe, in questo caso, quale sia la differenza fra storia o fenomenologia della religione e filosofia della religione. Come è stato osservato: "La riflessione filosofica non si accontenta di stabilire che cos'è la religione; essa vuole anche esaminare se la religione sia una condotta umana significativa, se essa sia legittimata ad esistere e se realizzi di fatto ciò che asserisce d'essere" . La filosofia della religione non può non chiedersi *che verità* abbia la religione, quella data religione, quella data manifestazione di una determinata religione, e cercare di

rispondere a tale domanda argomentando. La filosofia della religione, infatti, per sua interna logica, tende a raggiungere il piano veritativo e a pronunciarsi sul *sensu ultimo* della religione, sul suo *referente* e sulle *ragioni adeguate* dell'adesione ad essa. La risposta della filosofia in quanto tale, tuttavia, non può, come meglio si vedrà in seguito, rispondere che solo in linea generale e non in modo decisivo alla domanda cruciale per la vita dell'uomo.

I modi attraverso i quali si può cercare rispondere alla domanda di verità in religione sono naturalmente connessi alle pretese veritative delle diverse religioni, le quali suggeriscono diverse aspettative e, perciò, anche metodi diversi di verifica: un Dio può essere misurato soltanto secondo la misura che egli stesso pone, e non in base a criteri totalmente estrinseci. Di ciò si tratta di prendere atto con estrema attenzione. Se, ad esempio, la fede nella storicità dell'uomo Gesù è fondamentale nel cristianesimo, non lo è altrettanto, probabilmente, quella in numerose epifanie di dei ("avatara") nelle religioni che fanno capo al cosiddetto induismo. Così non avrebbe senso valutare il Cristianesimo soprattutto in base ai suoi successi "mondani" quando il suo Fondatore non sembra averli considerati quali "frutti" necessari del suo messaggio di salvezza.

In generale si possono indicare quattro diversi e complementari metodi per cercare di fare i conti in filosofia con il problema della verità della religione.

A) Una prima modalità di rispondere alla domanda sulla verità è strettamente connessa all'ermeneutica dei diversi messaggi religiosi. Si tratta di un'*ermeneutica generale della religione*. La filosofia della religione non può non chiedersi in che misura la religione, quella determinata religione, permetta di comprendere realisticamente il mistero dell'esistenza umana nei suoi vari aspetti, cioè riesca a *saturare la domanda di senso dell'esistenza* (problema ermeneutico metafisico). Si pensi, ad esempio, alle diverse spiegazioni dell'origine del male e al problema della sua compatibilità con l'esistenza di Dio (è il problema della teodicea oggi particolarmente attuale). Ma interpretare significa, inevitabilmente, valutare, stabilire una gerarchia fra le religioni e fra i loro contenuti. Tanto vale riconoscerlo esplicitamente.

Si può obiettare che oggi si mette in discussione da più parti proprio la possibilità stessa di confrontare fra di loro culture e religioni diverse rispondenti a diversi *schemi concettuali*. È il caso del modello *contestualista* per cui certi significati potrebbero essere compresi soltanto nel contesto di quella determinata cultura. Tuttavia a tale obiezione si deve rispondere che il confronto si rivela di fatto storicamente possibile. Ciò è tanto vero che, ad esempio, è sempre possibile la traduzione da una lingua ad un'altra, nonostante le notevoli difficoltà dell'impresa. Inoltre anche se storicamente un dialogo effettivo talora non ha potuto aver luogo o vi sono stati notevoli incomprensioni, ciò non toglie che è sempre possibile accorgersi delle difficoltà e scoprire la ragione di tale incomunicabilità e di tali incomprensioni. La radice della possibilità di comunicare fra uomini di culture e religioni diverse risiede nel fatto che, al di là del piano costituito dalla dimensione linguistica, v'è da parte di ognuno una stessa apertura trascendentale all'essere e al bene, quindi, la possibilità di formare concetti simili (cfr. II, 2 e 4; III, 3). Anche in questo caso la difficoltà di scorgere questi aspetti è motivata dall'implicita adozione di una prospettiva *essenzialista* che privilegia, quindi, le differenze

concettuali e linguistiche anziché soffermarsi sulla dimensione *intenzionale* dell'intelligenza in atto, che accomuna tutti gli uomini e che rende possibile superare, seppur faticosamente, tali differenze.

Occorre, tuttavia, non nascondersi la difficoltà di rivivere personalmente e di fare propri i valori delle altre tradizioni. Si tratta, come è stato opportunamente osservato, di entrare all'interno di un nuovo orizzonte mentale, qualcosa di analogo al tentativo d'imparare una nuova lingua. Inoltre, dal momento che il confronto consiste essenzialmente in un dialogo fra persone, a motivo dello scarto esperienza-riflessione, esperienza-linguaggio, rimane sempre qualcosa da capire nell'esperienza altrui. In generale vale il principio in base a cui più si approfondisce la propria particolare esperienza umana e religiosa, più si è in grado di comprendere l'esperienza religiosa altrui ed eventualmente di trovare reali punti di contatto con essa. Per quanto possa apparire di primo acchito paradossale, solo i vertici delle diverse prospettive religiose s'incontrano veramente. È stato poi opportunamente rilevato che

“il vaglio cui si sottopongono le pretese di verità che le religioni avanzano con le loro affermazioni sull'esistenza e sull'attività degli dei viene effettuato innanzitutto non nella forma di analisi e valutazioni di tipo scientifico, bensì nel processo della stessa vita religiosa. E il criterio di questo esame non è estrinseco alla divinità...Ed è proprio quel che avviene quando le affermazioni che si fanno sulla realtà od attività divine vengono analizzate nelle implicanze che esse hanno per la comprensione della realtà finita del mondo, quando cioè ci si chiede se Dio si dimostri effettivamente nell'esperienza dell'uomo come quella potenza che si ritiene egli sia...La decisione sulla verità di una religione, cioè in prima linea sulla possibilità o meno che gli dei affermati dai suoi aderenti si comprovino come effettivamente tali, è presa dunque nel processo dell'esperienza del mondo e nel tentativo d'interpretarla” (cfr. II, 2).

Sono necessarie, tuttavia, alcune precisazioni al riguardo: per gli aderenti ad una religione, la mancanza della conferma attesa non significa subito una sconfessione della divinità, ma viene sperimentata e sopportata, inizialmente, come una pura tentazione di fede. Inoltre talvolta nella stessa vita religiosa avviene un confronto fra più dei e fra più pretese di verità; infine l'inadeguatezza che traspare dal rapporto dell'uomo con la verità divina ci spiega perché questa verità si manifesti soltanto nel processo di una storia.

In particolare: oggi, nel mutato contesto culturale, contraddistinto, tra l'altro, dalla “svolta linguistica” in filosofia, s'impone il compito di determinare nuovamente il significato del semantema *Dio*. Prima di porsi il problema dell'esistenza di Dio (compito della teologia filosofica), occorre chiedersi *di che cosa si parla*. Il ricorso da parte dell'ermeneutica alla viva esperienza religiosa è, a questo proposito, fondamentale. Non si può, tuttavia, ignorare il fatto che ogni esperienza è sempre già interpretata. Di qui l'importanza, in ultima analisi, di una precisa determinazione dei significati da parte della riflessione filosofica sulla religione. In questa prospettiva, insieme ai limiti dell'approccio neoempiristico, oggi emerge pure l'insufficienza di ogni approccio di tipo meramente “funzionalistico” e antropologico al problema del significato del termine “Dio”. In effetti sembra necessario riconoscere che

“se l'uomo ha bisogno o meno di Dio, questa domanda non si lascia decidere, in ultima analisi, su un piano antropologico. E alla domanda se Dio è o non è non si può rispondere a partire dai bisogni dell'uomo, ma al contrario: se Dio è, allora è solo a partire da Dio che si determina ciò di cui l'uomo ha bisogno”.

Ma con ciò si ripropone di nuovo la domanda sul significato e sull'esistenza di Dio e questa domanda ripropone con sé sempre di nuovo, insieme al tema delle rivelazioni religiose, il problema metafisico in filosofia.

B) Tuttavia l'interrogativo sul senso della religione implica anche immediatamente un giudizio intorno alla religione sul piano antropologico e morale. La filosofia della religione non può non chiedersi se la religione, quella religione, quella particolare dottrina religiosa è in grado di rispondere alla domanda di compimento e di salvezza dell'uomo o se, invece, è fonte di alienazione. Qui vengono recuperate le istanze presenti nella critica della religione. Pensiamo, ad esempio, al rilievo che hanno assunto oggi il problema unicità della verità-pluralismo delle religioni, e quello strettamente connesso verità-tolleranza. La risposta a questo genere di problematica non ha luogo mai sul piano meramente storico, benché questo sia importante (in quanto offre del materiale significativo), ma, in ultima analisi, sul piano speculativo proprio della filosofia morale. A poco servirebbe, ad esempio, rilevare, sul piano storico, che gli aderenti ad una data religione si sono mostrati spesso storicamente intolleranti, qualora non si cerchi di evidenziare se tale fenomeno sia coerente oppure incoerente con i principi di quella religione.

Un giudizio etico sulle diverse espressioni delle religioni implica una precisa concezione dell'uomo (*antropologia filosofica*), e una precisa dottrina del bene e del male (*filosofia morale*). Ma si tratterà innanzitutto di comprendere in che misura e secondo quali modalità le istanze morali che si vogliono far valere sono intrinsecamente coerenti con la proposta religiosa in questione. Ciò può portare ad una reinterpretazione della proposta religiosa stessa. V'è, quindi, una sorta di rapporto dialettico fra religione e morale: da un lato, come si è rilevato, la religione contribuisce a fondare e ad alimentare la morale, dall'altro l'istanza morale favorisce storicamente la purificazione delle religioni.

C) Ogni religione, insieme ad un contenuto kerigmatico, passibile di continua interpretazione, implica una precomprensione di carattere metafisico, che coincide con una certa concezione dell'Assoluto. Ad esempio: l'esistenza di un Dio trascendente e personale è condizione necessaria perché si possa parlare di Rivelazione per le tre grandi religioni monoteistiche. Anche se non tutti sono d'accordo sull'esistenza di un riferimento *reale* delle fedi religiose e sulla sua conoscibilità, è un fatto che i credenti credono effettivamente nella reale esistenza dei loro dei. Il loro è sempre un atteggiamento realistico e la riflessione filosofica sulla religione non può non tener conto di ciò. Compito della filosofia della religione è quello di esplicitare tale presupposto metafisico, o *referente* ultimo della religione, e verificare se esso concorda con i dati dell'indagine filosofica (problema della teologia filosofica). A questo proposito si deve – credo – condividere la tesi tradizionale, secondo cui la filosofia della religione deve, in ultima analisi, aprirsi alla teologia filosofica, a costo di non essere essa stessa filosofia. Osserva il Weischedel:

“E' questo l'autentico modo di parlare di Dio, cioè parlarne solo secondariamente, mentre in prima istanza viene trattato l'atteggiamento religioso?...Ciò appare nel modo più evidente se si considera che, curiosamente, i fenomeni religiosi sono suscettibili di analisi filosofica, indipendentemente dal fatto che agli oggetti in essi presupposti corrisponda o meno una realtà...L'interesse predominante nei confronti dell'operare soggettivo conduce senza dubbio a creare interessanti prospettive attorno al modo con cui gli uomini si rivolgono a Dio. Tuttavia, persistendo in tale atteggiamento, si giunge a paralizzare la possibilità

anche soltanto di orientare l'interrogativo sulla verità e sulla realtà di ciò che l'agire religioso presuppone...Se la filosofia della religione riesce a spingersi oltre, allora essa diventa qualcosa di più di una filosofia della religione condotta secondo quelle intenzioni che abbiamo ricordato. Allorquando renda centrale quello che era il suo tema secondario, la filosofia della religione si trasforma in teologia filosofica”.

In questa prospettiva la filosofia della religione appare, in certo senso, come la modalità privilegiata di aprirsi oggi alla tradizionale problematica metafisica in quanto problema dell'Assoluto. Tuttavia una concezione *debole* di teologia filosofica si limita a scorgerne l'utilità nella sua capacità di elaborare “un concetto quadro per ciò che merita il nome di Dio”, in altri termini a pervenire ad una nozione coerente di Dio. Qui è lo spazio della fondamentale riflessione sui nomi divini. In questo caso la teologia filosofica svolge una funzione fondamentale, ma non supera il piano dell'ermeneutica. Secondo una concezione *forte* di teologia filosofica si può giungere, invece, non soltanto a *postulare* (piano della ragion pratica) ma anche a *dimostrare* l'esistenza e alcuni fondamentali nomi di Dio (piano della ragione speculativa). La stessa *via* della ragion pratica o del postulato di senso esige di essere rinsaldata attraverso una riflessione che espliciti i suoi presupposti metafisici (cfr. VI, 2). Così pure, anche se si ammette che Dio può essere legittimamente creduto per fede senza bisogno di dimostrazione, tuttavia sembrerebbe che la sua esistenza debba essere una verità in linea di principio dimostrabile e dimostrata almeno da alcuni, perché tale fede si possa dire adeguatamente fondata.

In quest'ultima prospettiva, che mi pare a tutt'oggi irrinunciabile, si può affermare che v'è una dimensione per cui la filosofia della religione coincide con la teologia filosofica (nel senso classico di “teologia naturale”) e una per cui coincide con un'ermeneutica del senso religioso, dei simboli e del linguaggio religioso, un po' sulla scorta della distinzione presente nell'ultima filosofia di Schelling fra *filosofia negativa* e filosofia positiva. La prima si limita ad offrire lo schema della possibilità, l'altra presenta il dato storicamente rivelato da interpretare. L'una tende a porsi classicamente come sapere “di diritto” stabile, l'altra, per definizione, come ambito del controvertibile. Tuttavia occorre ribadire che entrambe le dimensioni (anche quella inferenziale oltre a quella simbolica, la filosofia negativa come quella positiva) sono presenti, a diversi livelli, all'interno dell'esperienza umana intesa come ambito dell'atematico. L'esperienza religiosa, qualunque esperienza religiosa, in quanto umana, non è mai priva di un momento di mediazione, di una sua razionalità metafisica, seppur non tematizzata. Sarà compito della teologia filosofica o, se si vuole, della filosofia della religione in quanto teologia filosofica, tematizzarla, esplicitarla, criticarla. Basti, pensare, ad esempio, alla modalità in base a cui la teologia filosofica medioevale ha lavorato su una nozione di derivazione strettamente religiosa, ma estremamente feconda dal punto di vista metafisico, quale quella di creazione. In generale è da assecondare, a mio parere, la tendenza, nuovamente presente in alcune espressioni del pensiero contemporaneo, a non porre un'alternativa radicale tra religione e metafisica. Benché si muovano su diversi piani concettuali, esse s'implicano a vicenda.

D) In ultimo: la filosofia della religione, proprio perché attenta al problema della verità, non può non porsi, questa volta sul piano epistemologico, il problema del possibile fondamento di validità dell'assenso dato ad una determinata religione. E' un fatto che l'adesione ad una religione, qualsiasi sia

il percorso che ha condotto ad essa, implica un assenso incondizionato (fede in senso forte), non confrontabile, perciò, con qualsiasi altra credenza o fede in senso debole. Ciò non toglie, tuttavia, che la fede in senso forte per affermarsi come tale non debba presupporre pure la fede in senso debole. Ciò ha che fare con il processo di formazione delle certezze riguardanti le ipotesi di vita (cfr. cap II, 2). Rientra in questo capitolo il classico problema della ragionevolezza della fede, oggi scarsamente sviluppato, soprattutto al di fuori del mondo anglosassone. La risposta a questa problematica implica necessariamente un'apertura all'epistemologia contemporanea. Si tratta di un'epistemologia in senso lato, che ha come oggetto l'ermeneutica delle scienze storiche legata al tema della testimonianza, la tematica della probabilità, l'epistemologia dell'esperienza mistica, il problema del fondamento della metafisica ecc. Occorre ovviamente distinguere fra epistemologia delle diverse discipline, che confluiscono nella filosofia della religione, ed epistemologia dell'adesione alla religione. Quest'ultimo è l'aspetto determinante.

In particolare: si possono distinguere i seguenti fondamenti dell'adesione di fede al Dio del teismo: percezione diretta di Dio (misticismo), percezione indiretta di Dio attraverso qualcosa d'altro (esperienza di cose o di altre persone che sono immediatamente interpretate come Dio che parla all'uomo), teologia filosofica in senso stretto (ad es.: le tradizionali vie a Dio) e in senso lato (rientra in questo secondo caso la migliore spiegazione-ermeneutica che si può dare della vita con le relative conseguenze di carattere morale), tradizione religiosa, rivelazione (messaggi di Dio attraverso messaggeri, ispirazione divina di scritti, azione divina nella storia come fatti che Dio compie). Occorre notare che non si tratta soltanto, né soprattutto, di ragioni di carattere strettamente speculativo del tipo di quelle che giustificano l'adesione ad una teoria scientifica. V'è anche una disposizione a credere o una "volontà di credere" che si rafforza attraverso l'esperienza di maturazione umana complessiva che la pratica della fede religiosa determina nel credente (cfr. II, 2). Fra questi fondamenti dell'adesione alla religione la fede stessa, spesso concepita come *dono*, può giocare un ruolo determinante. Come si è notato, una concezione della vita è fatta di *evidenze* e di *fedi* che si rafforzano a vicenda (cfr. II, 2). La valutazione del ruolo dei singoli fondamenti nel motivare l'adesione è opera della saggezza pratica (*phrónesis*). In questo contesto anche le "vie" a Dio possono assumere un peso maggiore o minore, a seconda del giudizio complessivo ad opera della saggezza.

Ricapitolando: l'ermeneutica e l'antropologia filosofica si pongono il problema del *significato* della domanda religiosa e della religione per l'uomo, la teologia filosofica quello del suo *referente*, l'epistemologia (intesa in senso lato) quella del *possibile fondamento* dell'adesione ad una determinata religione. Tutti i problemi e tutte le metodologie citate si rendono necessarie al fine di una valutazione non parziale del religioso. Privilegiare soltanto un aspetto determina inevitabilmente una riduzione del fenomeno religioso. Ad esempio: se si accentua il primo aspetto (soprattutto quello antropologico-morale) a discapito degli altri v'è il rischio di una riduzione della religione in chiave antropologica, se si accentua il secondo, si corre il rischio di una riduzione della religione a metafisica, se si accentua il terzo, si rischia di trascurare la dimensione emotiva e ontologica del religioso. Il prezzo che la filosofia della religione deve perciò pagare,

se intende essere fedele alla ricchezza e complessità del suo oggetto, è quello di possedere sì un contenuto, ma non un unico oggetto formale, collocandosi piuttosto al punto di confluenza degli oggetti formali propri a diverse e più consolidate discipline filosofiche.

Fin qui il compito della filosofia della religione. Come si è anticipato, la risposta adeguata al problema religioso, al problema della “mia” religione, qualunque essa sia, è affidata, in ultima analisi, ad una libera decisione personale, per sua natura non universalizzabile, pur non essendo priva di ragioni. La fede religiosa, infatti, oltre a richiedere un'opzione della libertà per il significato, è resa credibile dalla testimonianza della vita e dalla concreta esperienza (*facere veritatem*), mai soltanto da un ragionamento astratto. Ciò è stato precedentemente mostrato (cfr. II, 2) quando si è trattato delle ragioni dell'adesione ad un'ipotesi di vita. Come si è anticipato, è, in particolare, l'accettazione della testimonianza altrui a spezzare il processo interpretativo, quindi a smuovere la libertà, determinando l'opzione. Essendo poi la religione essenzialmente un'esperienza di vita, è plausibile che l'esperienza dell'uomo di fede, del *santo* comprenda l'oggetto della religione meglio del filosofo in quanto tale. Inoltre – e la sottolineatura non è di poco conto – a differenza di quanto avviene sul piano della morale, su quello della personale adesione ad una religione non si può escludere ragionevolmente un'azione da parte del Mistero al quale si aderisce, che contribuisca in modo determinante a favorire e a rinsaldare l'adesione (come peraltro affermano per lo più le diverse religioni). Nella tradizione cristiana si parla, a questo proposito, di azione della Grazia.

Per tutte queste ragioni la filosofia della religione non può rispondere mai in modo esauriente al problema di quale debba essere la *mia* religione. Essa è in grado di fornire delle indicazioni generali e di chiarire una opzione *ragionevole* compiuta in precedenza. Per un'analogia ragione una filosofia morale non può pretendere di rispondere ad un problema concreto di scelta di vita che dipende, invece, dalla saggezza pratica, connessa sempre alla particolare situazione e alla maturazione e libertà della persona. In altri termini: mentre la filosofia e, quindi anche la filosofia della religione, si pone sul piano della ricerca dell'evidenza razionale, la fede religiosa si pone sul piano pratico della certezza su cui impegnare l'esistenza (il problema della fede pratica o della certezza è, peraltro, inevitabile per ogni uomo, anche per chi non aderisce ad alcun credo religioso). Fra i due piani (quello della filosofia e quello della fede religiosa) non vi può essere incomunicabilità. Che vi sia comunicazione fra entrambi i piani emerge dal fatto che già il credente, prima ancora del filosofo e dello stesso filosofo della religione, è costretto a chiedersi se le pretese della sua religione trovino conferma nella sua esperienza personale e nella storia in genere (è qui lo spazio del classico “*fides quaerens intellectum*”). Tuttavia occorre sottolineare altresì che si tratta pur sempre di due piani diversi. Non riconoscerlo determina facilmente quegli equivoci che attraversano la storia del pensiero e che si chiamano, da un lato, *razionalismo* o *gnosticismo* e, dall'altro, *fideismo*.

Infine, proprio per la sussistenza di una diversità di piani, sembra dubbio che l'interesse storico e filosofico per le religioni e la stessa pratica della filosofia della religione possano surrogare l'impegno personale della libertà nei confronti della domanda e della proposta religiosa. Il rischio – oggi non infrequente – è quello dell'estetismo in religione, del “turismo religioso” che elimina, di fatto, il suo oggetto, in quanto non lo tratta con la serietà e con la drammaticità necessarie.

Da quanto osservato emerge che la filosofia della religione è una disciplina, dotata, dato il suo peculiare oggetto, di una sua relativa autonomia rispetto alla filosofia nel suo complesso. Il suo compito primario – credo – sia quello di salvaguardare “filosoficamente”, cioè argomentando razionalmente su un piano in linea di principio accessibile a tutti gli uomini, il suo oggetto: la domanda religiosa dell'uomo e il Mistero cui essa si rivolge. Custodendo il desiderio e il Mistero, la filosofia della religione pone la filosofia, da un lato, di fronte alla sua grandezza (il fatto di avere l'Assoluto come tema fondamentale) e, dall'altro, di fronte al suo limite, ricordandole la sua origine (quella di essere *filo-sofia*, desiderio del sapere, non possesso pieno e definitivo del sapere). Inoltre la sua utilità nella nostra epoca, in cui il pluralismo delle concezioni religiose e delle *Weltanschauungen* in genere emerge in tutta la sua ampiezza, risiede anche nel costituire, a motivo sia del carattere irrinunciabile del suo tema, sia della della sua natura *filosofica*, un terreno comune di incontro e di confronto fra gli uomini. Tale dialogo è possibile, perché al di là della diversità delle dottrine, vi sono evidenze o principi comuni che permettono il confronto fra le diverse prospettive culturali e religiose (cfr. II, 2). Alla base del dialogo correttamente inteso sta il riconoscimento sia di quel bene che è la verità sia di quel bene che è la dignità della persona. L'esperienza religiosa, infatti, presuppone l'esperienza morale che ha il suo centro nel riconoscimento della dignità della persona mia e altrui in quanto naturalmente aperta all'essere e alla verità (cfr. III, 1).

Rispetto alle altre discipline filosofiche la filosofia della religione, se si colloca sul piano della riflessione antropologica e morale (sul fine e sul compimento dell'esistenza) di cui costituisce in certo qual modo il vertice, si apre a sua volta per interna e necessaria logica alla dimensione che è propria della teologia filosofica e, tradizionalmente, della metafisica e a quella della metodologia e dell'epistemologia delle scienze e, in particolare, delle scienze umane. Essa non può ignorare le problematiche e le soluzioni che sono prerogativa delle discipline filosofiche cui si è fatto cenno.

3) Lo spazio della metafisica come disciplina filosofica

Se, per quanto riguarda la dimensione morale e religiosa, si è cercato soprattutto di mostrare che vi sono delle ragioni filosoficamente valide per non rinunciare al desiderio umano di felicità, di senso e di salvezza e alle certezze conseguenti, in questo paragrafo si vorrebbe sottolineare particolarmente che vi sono pure delle ragioni per non ridurre il proprio desiderio di verità. L'esperienza della certezza, tende per sua natura all'evidenza (cfr. II, 2 e 3). Vi sono per ogni uomo numerose certezze che, in quanto tali, non interessano la metafisica. Che, ad esempio, mia madre o un amico mi vogliano bene può essere per me una certezza, le cui ragioni, tuttavia, sono note a me solo, non sono cioè universalizzabili. Tuttavia vi sono degli assensi che si fondano su evidenze che s'impongono a tutti coloro che usano della ragione. Queste evidenze generalissime fanno parte, classicamente, della metafisica. È l'esperienza di queste certezze che costituisce la cornice entro cui s'inquadrano le altre certezze e che è pure la condizione affinché si possa derivare la certezza anche in

altri campi. La metafisica come disciplina filosofica esplicita e pone a tema queste evidenze che s'impongono implicitamente nell'*esperienza metafisica* di ogni uomo. Tale è la centralità di questa dimensione dell'esperienza che, di fatto, di metafisica si è continuato e si continua a parlare anche dopo Kant e le numerose critiche nei riguardi della possibilità della metafisica che a lui si sono succedute.

Dal punto di vista del percorso che conduce ad una progressiva presa di coscienza delle evidenze implicite nell'esperienza – prospettiva prescelta in questo volume – alla riflessione sull'esperienza morale e sull'esperienza religiosa succede naturalmente la riflessione ontologica e metafisica. Se, infatti, da un lato l'esperienza metafisica è condizione dal punto di vista fondativo della possibilità delle stesse dimensioni morale e religiosa, dall'altro la riflessione metafisica si arricchisce notevolmente dei dati emersi dalla riflessione etica e religiosa. Inoltre l'interesse o la disattenzione nei riguardi delle grandi questioni metafisiche è certamente condizionato da precedenti opzioni di carattere morale e religioso che determinano la “forma mentis” della persona. È inevitabile che l'uomo sviluppi la riflessione su ciò che lo interessa profondamente e che pensa meriti di essere conosciuto, massime quando si tratta di una disciplina astratta e difficile. Per questa ragione molto dell'interesse o, inversamente, del disinteresse o del rifiuto nei riguardi della metafisica derivano da opzioni di carattere morale e religioso spesso implicite. Una repulsione esistenziale può facilmente comportare un'opposizione intellettuale, come è emerso dalle riflessioni intorno al *principio d'integralità* (cfr. II, 3).

Ma cerchiamo di chiarire la specificità della riflessione metafisica. Dal momento che ciò che contraddistingue la coscienza umana è la radicalità del suo desiderio di vedere e di sapere, è stato giustamente osservato che

“la riflessione per essere totale e rispondere pienamente alla duplice ed identica esigenza del pensiero e del suo correlato, deve farsi non soltanto trascendentale nell'accezione kantiana o husserliana, ma metafisica. Poiché l'essere c'investe e letteralmente, ci preoccupa, poiché noi siamo in esso e non possiamo scostarci da esso nemmeno per un istante, poiché noi lo troviamo al centro di tutte le nostre distinzioni, nel cuore dell'atto di volere come dell'atto di pensare e fino all'atto stesso per il quale noi vorremmo sospendere la presenza, è esso infine che ci giudica quando crediamo giudicarlo. È dunque la stessa sincerità della nostra riflessione che ci obbliga a sospendere la nostra analisi fino al livello della filosofia prima”.

Oggetto della metafisica è l'“essere in quanto essere”, ovvero *ciò che è* considerato dalla prospettiva più radicale e insieme più universale. La peculiarità e anche le difficoltà dell'approccio metafisico risiedono nel fatto che, a differenza di quanto avviene nelle altre scienze, il suo oggetto, l'essere, investe intimamente e integralmente il pensiero e il soggetto stesso che su di esso riflettono. L'essere, perciò, non può essere mai pienamente oggettivato. Di qui il limite di ogni approccio metafisico naturalistico o scienziato alla realtà che, privilegiando il metodo oggettivante proprio delle scienze, si lascia sfuggire aspetti fondamentali del reale.

Il compito della metafisica come disciplina filosofica, è quello di esplicitare, chiarificare e rigorizzare l'esperienza metafisica comune a tutti gli uomini e implicita nell'esperienza morale e religiosa, ma anche nella stessa conoscenza scientifica. Occorre essere consapevoli della presenza di questa metafisica implicita:

“Chiunque parli di qualcosa in particolare deve avere *inteso* quel qualcosa in un certo modo, modo che a sua volta riflette la comprensione da parte di quella persona di altre caratteristiche più generali della realtà. In questo senso, è impossibile non avere una metafisica inconscia, articolata in vari livelli. La scienza non è un'eccezione a questa condizione, poiché non può essere perseguita senza che si utilizzino certi criteri di intelligibilità che sono antecedenti agli specifici obbiettivi che essa implica. Infatti, ogni progresso di una qualche scienza, che è stato presentato come una 'liberazione dalla metafisica', è stato in realtà equivalente al rifiuto di una *particolare* cornice metafisica ed all'accettazione (spesso inconscia) di una differente. Per esempio, scartare il determinismo nella fisica dei quanti non significò eliminare tutte le prospettive metafisiche dalla microfisica, ma semplicemente rimpiazzare la 'classica' metafisica deterministica della natura con una nuova metafisica indeterministica. Pertanto, è molto più ragionevole essere consapevoli della metafisica che si ha, piuttosto che avere una metafisica senza saperlo”.

Ma è soprattutto l'esperienza religiosa, in quanto momento sintetico dell'esperienza umana, a sollecitare lo svolgimento della riflessione metafisica. In particolare: la domanda e la fede religiosa (che si sviluppano essenzialmente, ma non solo, sul piano della ragion pratica) sollecitano la ragione speculativa a chiarificare il proprio oggetto e, alla luce di esso, la realtà del mondo e dell'uomo, secondo la dinamica espressa nella formula tradizionale “*fides quaerens intellectum*”. E' plausibile, perciò, che all'origine di ogni metafisica vi sia, in ultima analisi, come è stato notato, un grande dolore, da cui scaturisce un'intensa domanda di salvezza, benché la metafisica in quanto tale non possa costituire una risposta adeguata a tale domanda. La riflessione metafisica può soltanto contribuire a chiarificare l'esperienza in genere e, in particolare, l'esperienza morale e religiosa, ma mai sostituirle rispondendo “*in primis*” al dramma dell'esistenza. Qualora pretendesse sostituirsi alle dimensioni morale e religiosa il rischio è, come si è accennato, quello di una corruzione della metafisica stessa, ovvero di un suo meccanico asservimento alla dimensione pratica, o addirittura pratico-strumentale, della ragione. Inoltre proporre oggi una concezione metafisica soltanto perché desiderabile o utile, quasi per un desiderio di ritorno al passato, non soltanto non potrebbe arrestare il nichilismo, ma finirebbe inevitabilmente per incentivarlo.

Questa concezione della collocazione della metafisica come disciplina filosofica all'interno di un'esperienza e di una conoscenza riflessa e articolata permette di rispondere ad alcune critiche contemporanee rivolte alla metafisica. Tali critiche sono per lo più espressione di una reazione (in buona parte giustificata) alle pretese totalizzanti delle metafisiche idealistiche dell'Ottocento e alle ideologie totalitarie che da esse sono scaturite. Occorre notare, innanzitutto, che dal momento che la concezione di metafisica che qui si propone non pretende rispondere (almeno in prima istanza) alla domanda di salvezza e costituire, così, il fondamento adeguato su cui l'uomo poggia la propria sicurezza (questo peraltro non è vero in genere per la metafisica del Medioevo e, in parte, per quella dell'epoca moderna), anche per questa ragione non è corretto accusare in toto la metafisica occidentale di essere all'origine della violenza insita nel dominio tecnocratico e, quindi, del nichilismo contemporaneo. Ciò può valere, se mai, soltanto per quelle metafisiche che abbiano preteso annullare (*razionalismo*) o assorbire in se stesse (*gnosticismo-ideologie totalitarie*) la dimensione dell'esperienza in genere e dell'esperienza religiosa in particolare, su cui tradizionalmente l'uomo poggiava la propria certezza esistenziale. È violenta ogni filosofia dell'*inizio assoluto*, nella quale “*in primis*” l'uomo

ripone la sua speranza. Al contrario, in linea di principio, si deve pensare lo spazio della metafisica come disciplina filosofica all'interno di un'esperienza umana integrale, analogicamente articolata in diversi livelli. In questo contesto la metafisica non si sviluppa in primo luogo per rispondere ad un'esigenza di *assicurazione*, ma come risposta all'esigenza speculativa di comprendere la bellezza dell'esperienza dell'essere, nella sua intrinseca intelligibilità. Una dimensione contemplativa, estetica e ludica accompagna sempre l'autentico atteggiamento metafisico. In questa prospettiva l'esigenza di trascendere l'esperienza, che contraddistingue la teologia filosofica, nasce naturalmente dalla considerazione del carattere limitato e contingente del mondo. La fede nell'esistenza di un Assoluto ed anche di un Assoluto trascendente, già confusamente presente all'interno dell'esperienza intesa come spazio dell'atematico (in cui è in atto la mediazione discorsiva), viene chiarificata e argomentata attraverso l'esercizio esplicito della riflessione nel rapporto continuo e fecondo con la realtà del mondo. Perciò l'accusa di "ontoteologia" rivolta *in toto* alla teologia naturale dell'Occidente appare forzata (cfr. VI, 3).

Se poi si considerano le categorie di cui la metafisica si serve e l'impianto argomentativo che tradizionalmente la sorregge, anche in questo caso l'obiezione heideggeriana non sembra colpire nel segno. E ciò non soltanto perché si può legittimamente discutere se le categorie di cui storicamente la metafisica ha fatto uso rientrano tutte nella sfera dell'*ontico* (cioè di ciò che è presente "qui ed ora"), ma anche perché, se è vero che l'essere che da sempre ci si manifesta è *dato*, così pure è *data* all'uomo, con l'apparire dell'essere nella sua verità e luminosità, una istanza logico-argomentativa pure essa ineliminabile. L'esigenza di raggiungere, almeno su alcuni temi fondamentali per la vita dell'uomo, un sapere dotato di necessità, non testimonia forse del fatto che di questa necessità si è da sempre avuta una certa esperienza? Per di più è attuabile ed è stato effettivamente praticato in metafisica un tipo di procedimento argomentativo adeguato al suo peculiare oggetto, diverso da quello che è prerogativa delle scienze che, per definizione, hanno per oggetto l'*ontico*. Di questo metodo, che non ha la pretesa di essere esaustivo, si tratterà fra poco in questo stesso paragrafo.

Infine si deve notare che l'esigenza di *unificare*, prerogativa della ragione umana, non è eliminabile e, qualora non si manifesti esplicitamente nella metafisica, essa traspare lo stesso, ma surrettiziamente altrove, anche all'interno delle stesse posizioni antimetafisiche. In questa prospettiva è possibile addurre un altro argomento contro la critica heideggeriana della metafisica: essa si rifà spesso in modo storicistico ad una particolare e discutibile interpretazione della storia della metafisica occidentale, secondo cui il suo esito inevitabile sarebbe la violenza del dominio tecnocratico e il nichilismo. Ma tale interpretazione potrebbe ricadere, a sua volta, nella stessa critica che Heidegger rivolge alla metafisica come espressione della "volontà di potenza". Si sceglierebbe cioè, anche in questo caso, un'interpretazione della storia del pensiero funzionale alla propria *assicurazione*.

A parte le critiche di natura *etica* rivolte alla metafisica, connesse per lo più ad una nuova forma di storicismo (che oggi sono tra le più frequenti), vi sono pure delle critiche di carattere epistemologico che affondano le loro radici nella filosofia moderna, in particolare nell'empirismo humeano e pure nel trascendentalismo kantiano. In generale si deve rilevare che ogni negazione a priori della possibilità della

metafisica si contraddice, perché costituisce necessariamente un'affermazione di carattere metafisico. La maggior parte delle critiche di carattere epistemologico derivano dal peso che assume oggi in filosofia la dimensione linguistica con la sua strutturale storicità. Basti pensare al ruolo assunto nell'attuale panorama filosofico dalla filosofia analitica e dall'ermeneutica. Come è stato giustamente notato, ciò che di vero è contenuto in queste posizioni

“è l'intrascendibilità dell'orizzonte linguistico come ambito manifestativo del pensiero, così come il pensiero lo è dell'essere. Potremmo parlare a questo proposito del superamento del dualismo pensiero-linguaggio, in analogia al superamento del dualismo essere-pensiero...Ma come il superamento del 'dualismo gnoseologico' (cioè fra pensiero e realtà) non comporta affatto...la riduzione dell'essere al pensiero ...così il superamento del dualismo ora in questione non può pretendere di identificare il pensiero (e ultimamente l'essere) con il linguaggio”.

Affermare che non conosciamo la realtà, ma soltanto i nostri schemi concettuali e linguistici che ci permettono di strutturarla, presupporrebbe che già conosciamo quella realtà da cui i nostri schemi si discosterebbero. Per di più: su quale base possiamo pretendere di conoscere meglio i nostri schemi della realtà stessa che intenzioniamo, ponendoci così in contrasto con il realismo del senso comune? Occorrerebbe pur sempre dare ragione di quell'ordine in base al quale si strutturerebbe la realtà informe. Tanto vale riconoscere che alcune generalissime evidenze riguardanti la struttura del reale ci sono da sempre accessibili.

Ciò che si deve contestare è, quindi, l'assolutizzazione dell'orizzonte del linguaggio. In ogni affermazione, infatti, è presente un'intenzionalità nei riguardi dell'essere (*principio di realtà*) che precede e trascende lo strumento linguistico, e che l'analisi del linguaggio non può cogliere; d'altra parte la dimensione concettuale è irriducibile a quella meramente linguistica. L'esempio più tipico è dato classicamente dal principio di non contraddizione, la cui negazione si può formulare a parole, ma non si può veramente pensare sul piano concettuale. Accade così che

“la consapevolezza... della sproporzione esistente tra il significato e la sua espressione linguistica – denotante o connotante – che sia, e dunque lo stesso sforzo ermeneutico di ‘portare a parola’, dicono di una irriducibilità del pensiero pensato al linguaggio, che di quello può costituire sia il compimento – come ci suggerisce Cassirer e lo stesso Gadamer – sia l'eventuale dispersione o smarrimento...”.

Così pure è stato opportunamente osservato che

“Se non vi è un ‘fuori testo’ e ‘il mondo’ è alternativamente o la nozione puramente vuota di una causa ineffabile del senso e una finalità dell'intelletto, oppure il nome degli oggetti che l'indagine mette momentaneamente da parte.... se non vi è un soggetto (a prescindere da come poi lo si caratterizzi) in grado di rapportarsi ad un altro soggetto riconoscibile come tale – condizione per poter parlare d'intersoggettività – allora sia il mondo che il soggetto diventano in definitiva epifenomeni di un sistema segnico. In una prospettiva di questo tipo diventa arduo se non impossibile fornire una spiegazione non riduzionistica sia della “resistenza della realtà” che della ‘imprevedibilità’ dell'interlocutore”.

Anche quando s'interpreta un testo, affinché si evidenzii un accordo o un disaccordo fra le diverse interpretazioni o si possa affermare che un'interpretazione è più adeguata di un'altra, occorre almeno che si

sappia che si ha a che fare con *la stessa cosa* e che ci si confronta con interpreti realmente esistenti. La realtà e, in particolare, l'interlocutore trascendono, quindi, la dimensione linguistica.

Che non tutto sia soggetto ad interpretazione emerge dal fatto che è impossibile che ciò che consta nell'esperienza (il fenomenologico immediato – ad esempio: il rosso di questa sedia, il venir meno di quel movimento) coincida con un puro e totale interpretare. Colui che nega il fenomenologico immediato lo può fare, infatti, soltanto sulla base di un originario *aver visto qualcosa*. Per di più, colui che afferma che tutto è soggetto ad interpretazione inevitabilmente si contraddice, perché pretende con ciò affermare una verità (come tale *metafisica*) che non sarebbe soggetta ad interpretazione. Questa confutazione di per sé non risolve il problema di quali siano in concreto le verità da affermare, ma respingendo lo scetticismo radicale, sgombra il terreno da ciò che ostacola la ricerca della verità.

Se è da contestare l'appiattimento della dimensione concettuale su quella linguistica, lo è altrettanto l'assolutizzazione della dimensione concettuale e il connesso oblio dell'intenzionalità ontologica che contraddistingue la conoscenza già sul piano dell'esperienza. Non a caso le nozioni di cui si tratta in questo saggio e che rendono possibile l'inferenza metafisica sono presenti già all'interno dell'esperienza o pensiero irriflesso, che, in base a quanto è stato già notato (cfr. I, 2), non è da intendersi in chiave empiristica (come esperienza sensibile), ma che è ricca di intelligibilità e di metafisicità (cfr. I, 4). Ciò permette di affermare, da un lato, che nell'esperienza come spazio dell'atematico si ritrovano delle unità originarie di significato, che non derivano perciò necessariamente da un soggetto trascendentale che organizza a priori in unità (come avviene secondo Kant e secondo l'odierno empirismo sul piano linguistico) un'esperienza sensibile atomisticamente intesa, ma che sono frutto dell'attività astrattiva della ragione. In altri termini: alla ragione umana si manifesta un certo ordine non soggetto ad interpretazione, che è alla base della stessa attività interpretativa. Occorre rilevare che la fondatezza di questa posizione “realistica” risiede nel fatto che è impensabile un conferimento di senso al mondo da parte della ragione umana che non presupponga che il mondo sia già sensato e intelligibile.

Così, stando all'esempio iniziale di questo volume, nella classe in questione spiccano alcuni centri di unità (le persone) che un uomo, appartenente ad una cultura assai diversa dalla nostra, potrebbe interpretare come svolgenti un ruolo diverso da quello di studenti, ma che chiunque, pur sempre, qualificherebbe come appartenenti alla specie umana. Si può mostrare, in questa prospettiva, che non esistono quelli che Kant chiamava “giudizi sintetici a priori” e sui quali si fonderebbe la possibilità della scienza. I giudizi o sono analitici (il predicato è compreso nel soggetto) o sono sintetici a posteriori (derivano cioè dall'esperienza). Ma anche la maggior parte dei giudizi analitici sono a posteriori:

“Soltanto i giudizi analitici, i quali al posto del soggetto hanno un concetto costruito, possono essere intesi come puramente a priori. Solo la costruzione intellettuale è a priori, eccezion fatta per gli elementi impiegati nella stessa costruzione, che sono per contro tratti dal reale empiricamente conosciuto. Ma la costruzione intellettuale in sé non è conoscenza, benché essa svolga un ruolo importante nell'acquisizione della stessa. La conoscenza in quanto tale, ossia in quanto incontro specifico fra due esseri (il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto), il primo dei quali, l'uomo, l'*animal rationale*, ha conoscenza diretta solo di ciò che cade sotto i propri sensi esterni) è sempre a posteriori: essa è sempre posteriore a un contatto empirico con

ciò che è”. Da un certo punto di vista un giudizio “è insomma, sintetico a posteriori, in quanto posteriore alla conoscenza empirica del reale; da un altro punto di vista è analitico, e in certa misura a priori, e il suo apriorismo è condizionato dal – e subordinato al – suo aposteriorismo: così la comprensione del predicato è contenuta nella comprensione del soggetto”.

Si può concludere che la significatività e la validità delle nozioni metafisiche è connessa alla loro capacità di esprimere e valorizzare l'esperienza dell'essere nell'integralità delle sue dimensioni.

Dopo aver cercato di sgombrare il terreno da alcune preliminari obiezioni di carattere morale ed epistemologico rivolte alla metafisica, consideriamo ora alcuni caratteri fondamentali del suo metodo. Innanzitutto, come si è notato, per il carattere onnicomprensivo del suo oggetto (l'essere), che per sua natura coinvolge anche il soggetto, il metodo della metafisica non può essere oggettivante (come quello delle scienze), ma *riflessivo*. Tramite il metodo riflessivo lo spirito fa ritorno sulla propria attività per risalire ai principi che la costituiscono o la spiegano, vale a dire per liberarne le condizioni di possibilità. Ma, a ben vedere, la riflessione comprende pure i metodi induttivo, deduttivo e trascendentale:

“la riflessione comprende l'induzione, il passaggio dal particolare all'universale, come il risultato del dinamismo dello spirito che unifica ciò che sperimenta nella molteplicità. La deduzione è ugualmente assunta, meno come deduzione formale che come deduzione trascendentale, spiegazione delle condizioni implicate nell'affermazione *exercite* del principio. Per quanto guidi la ricerca piuttosto che concluderla, l'intuizione non è da rigettare poiché il principio è a priori. Il metodo riflessivo accetta dunque gli altri metodi”.

Sotto il profilo del metodo ciò che distingue la metafisica come disciplina filosofica dalla metafisica come interpretazione spontanea della totalità, cioè come dimensione connaturale ad ogni uomo (che ne sia consapevole o meno) è il *rigore*. Rigore poi significa essenzialmente radicalità dell'approccio e logicità dell'argomentazione. Il problema del rigore investe, in primo luogo, la possibilità stessa della metafisica come disciplina filosofica. Innanzitutto occorre notare che nell'“epoca della fine della metafisica”, la metafisica non è venuta meno nella pratica filosofica, ma è sempre almeno surrettiziamente presente. Ma ciò che importa è che la metafisica come disciplina filosofica appare possibile di diritto, nonostante i numerosi divieti succedutisi in epoca moderna, in quanto non riguarda soltanto e soprattutto la dimensione categoriale dell'ente (per sua natura soggetta all'interpretazione), ma la dimensione trascendentale della realtà. L'ente, il bene, il vero, in quanto condizioni trascendentali dell'ermeneutica la trascendono. La dimensione temporale e storica, che contraddistingue l'interpretazione, implica l'apertura ad una dimensione permanente e atemporale. Di fatto, anche quando non lo si riconosce in linea di diritto, l'esercizio dell'interpretazione suppone sempre l'apertura all'essere trascendentale, la tendenza al bene, la fiducia nell'intelligibilità dell'ente. Un corretto atteggiamento fenomenologico deve prendere atto non soltanto delle diverse determinazioni (*essenze*) che si presentano al pensiero, ma anche del fatto che siamo consapevoli d'intenzionare l'esistente in quanto tale. Più in particolare: occorre rilevare che anche alcune evidenze non trascendentali, ma fondamentali per la loro rilevanza sul piano dell'ontologia (quali l'esistenza dell'io, il divenire, l'esistenza di una

molteplicità di enti e di significati ecc.) sfuggono ad una interpretazione infinita e trascendono i diversi *schemi concettuali* che contraddistinguono le diverse culture. Sono queste *forme elementari dell'esperienza* quelle che bastano ad avviare la riflessione metafisica. In realtà la zona dell'esperienza, in cui trova il suo fondamento la metafisica, è costituita dalle strutture costanti, che condizionano ogni singolo fenomeno e che per la loro continua presenza in ciascuna esperienza (*Erlebnis*) finiscono spesso col passare inosservate, anche se esercitano una funzione fondamentale nel contesto globale dell'esperienza. Esse costituiscono normalmente delle esperienze incomplete che devono essere riconosciute come necessario orizzonte di quanto rientra nel piano dell'esplicita intenzionalità.

Rigore, in metafisica significa, quindi, sia attenzione alla realtà, attestataci dall'esperienza (aspetto fenomenologico che ha di mira le forme costanti e generali dell'esperienza), sia applicazione al dato fenomenologico dei principi primi della ragione (aspetto logico-argomentativo implicito anch'esso nell'atematico, che tuttavia va esplicitato e rigorizzato). Entrambe le dimensioni sono egualmente *date* con l'esperienza dell'essere ed entrambe si rivelano imprescindibili alla luce del *principio d'integralità*. In particolare: come notato, benché vi sia un primato della manifestazione dell'essere, occorre affermare che anche la dimensione logico-argomentativa è *data* con l'esperienza dell'essere. Come il mostrare (la pura fenomenologia), pur determinante, è insufficiente in metafisica, così lo è pure l'argomentare razionale. S'impongono sempre, invece, entrambi i percorsi: ciò che si mostra deve essere, per quanto possibile, argomentato o dimostrato. Ciascun percorso rimanda all'altro e non elimina la necessità dell'altro. Come è stato giustamente suggerito da Hillary Putnam:

“Noi vogliamo ideali e vogliamo una visione del mondo, e inoltre vogliamo che i nostri ideali e la nostra visione del mondo si sostengano reciprocamente. Una filosofia che sia soltanto argomentazione non può soddisfare una fame genuina, mentre una filosofia che sia tutta visione globale e niente argomentazione soddisfa sì una fame genuina, ma come può farlo una pappa per bambini”.

Da un lato, infatti, senza la dimensione fenomenologico-ermeneutica dell'esperienza la metafisica non afferrerebbe alcunché della realtà e, per così dire, *girerebbe a vuoto*, dall'altro senza la dimensione logico-argomentativa, l'ermeneutica, pur imprescindibile, si risolverebbe inevitabilmente in una *interpretazione infinita*. La metafisica invece, come noto, aspira classicamente ad essere un sapere dotato di necessità, perciò saldo (*episteme*), in grado di resistere ad ogni possibile critica.

In particolare: la dimensione logico-argomentativa della metafisica come disciplina filosofica significa classicamente eliminazione del contraddittorio. Infatti nel suo nucleo essenziale la metafisica ha a che fare con proposizioni fra di loro contraddittorie e che riguardano, perciò, l'intero della realtà. Ciò presenta innanzitutto un valore euristico non disprezzabile: una delle due proposizioni deve essere necessariamente vera, poiché non v'è possibilità di una terza o di altre alternative. Di più: qualora si riesca a confutarne una delle due mostrandone la contraddittorietà, la verità dell'altra proposizione viene necessariamente dimostrata. Ad esempio: se si riesce a dimostrare che è contraddittorio che tutto della realtà sia soggetto al divenire, si afferma necessariamente che qualcosa necessariamente non diviene.

Sembra, invece, una caratteristica del pensiero contemporaneo (da attribuirsi probabilmente al rifiuto di un sapere totalizzante comune alla reazione antiidealista che ancora oggi lo contraddistingue) il fatto che per affermare la necessità del sapere si neghi la sua capacità di avere come oggetto l'intero o per affermare l'intero si neghi la possibilità di un sapere necessario di esso. Così il rigore riguarda aspetti irrilevanti della filosofia e il problema dell'intero è affidato soltanto all'ermeneutica. Ciò implica separare radicalmente due aspetti che sono complementari ed entrambi fondamentali in una metafisica epistemica.

Nella sua struttura essenziale (a prescindere cioè dal notevole arricchimento di senso che l'interpretazione può apportare ad alcune fondamentali evidenze) la metafisica si pone, perciò, come un sapere di diritto *stabile*. Affermare il contrario implicherebbe ammettere hegelianamente che non si possa avere una verità epistemica (stabile) senza una conoscenza esaustiva dell'intero (cosa per noi ovviamente impossibile). Invece parzialità della verità non significa necessariamente sua permanente controvertibilità. E' possibile, infatti, come si è già accennato, leggere correttamente, anche se non esaustivamente, l'intero dell'essere a partire da alcuni caratteri essenziali delle particolari determinazioni che s'intenzionano. Il legame che salda l'essere del frammento di cui abbiamo diretta esperienza all'intero è dato dal fatto che l'essere del frammento, pur finito e sottoposto al divenire, è in quanto tale soggetto al principio di non contraddizione. Questa osservazione vale, in particolare, in opposizione al contemporaneo relativismo ermeneutico.

Nella nostra prospettiva si deve affermare, perciò, il carattere induttivo, quindi analogico e simbolico, in una parola non esaustivo, della conoscenza metafisica, soprattutto per quanto riguarda la conoscenza del *Primo principio* della realtà: v'è sempre, aristotelicamente, una *differenza*, una *distanza* fra ciò che è *primo in sé stesso* (ontologicamente) e ciò che è *primo per noi* (dal punto di vista gnoseologico). Non si può eliminare questa differenza, appiattendolo l'una dimensione sull'altra. Da un lato, in base a quanto si è notato, il carattere analogico e generalissimo della conoscenza metafisica non elimina la dimensione *epistemica* di tale conoscenza. D'altro lato la stabilità della metafisica non implica che, di fatto, non si debba contrastare periodicamente ogni tentativo di mettere in discussione le verità metafisiche. Inoltre in ogni metafisica è presente pur sempre, come si è accennato, una dimensione ermeneutica che concerne tutti quegli aspetti (e sono i più) che, non riguardando le forme elementari dell'esperienza, sfuggono al sapere epistemico e arricchiscono di significato la nostra conoscenza della realtà. Del resto che l'ermeneutica abbia un ruolo preponderante nella conoscenza non può stupire, dal momento che l'uomo è aperto intenzionalmente all'intero dell'essere, ma di esso conosce sempre solo una piccola parte. Di qui la possibilità di cogliere la realtà sempre da nuove prospettive, tematizzando l'implicito, e il carattere progressivo e temporale del conoscere.

In sintesi: mentre da un lato il sapere *epistemico*, prerogativa della metafisica, pur senza attingere il piano della conoscenza "per causas", che resta per lo più un ideale irraggiungibile dall'uomo, tuttavia raggiunge in certa misura l'*integralità* e la *necessità* del conoscere (in quanto esaurisce tutte le possibili alternative nella prospettiva dell'intero dell'essere), l'ermeneutica cerca invece di sopperire alla mancanza di una conoscenza esaustiva e necessaria, cercando il più possibile di contemplare tutti i fattori e chiedendosi: *c'è dell'altro? c'è*

qualcosa che può arricchire la mia prospettiva? Ma la stessa interpretazione è possibile all'uomo, perché da sempre egli fa esperienza di quella dimensione di *necessità*, insita nell'essere, che la metafisica ha il compito di esplicitare. L'ideale della *migliore interpretazione* richiede, infatti, che si abbia già qualche esperienza-nozione previa di una conoscenza adeguata al suo oggetto (cfr. II, 4).

Dopo queste essenziali premesse di carattere metodologico, la cui pertinenza e validità potrà essere verificata meglio dopo la lettura dei successivi capitoli, entriamo in “*medias res*” nel nostro discorso ontologico. Cercheremo di analizzare *a grandi linee* alcune fondamentali evidenze *ontologiche* presenti all'interno di quell'esperienza umana densa di dimensioni morali, religiose e, appunto, *ontologiche* che si è cercato di tratteggiare nelle sue linee essenziali. La presente ricerca intende privilegiare due nozioni a nostro parere fondamentali: *atto d'essere* (la massima perfezione sul piano esistentivo-trascendentale) e *persona* (la determinazione più perfetta), le quali, benché non siano state ancora pienamente tematizzate, sono già emerse nella nostra ricognizione dell'esperienza. Esse ci permetteranno d'impostare il problema dell'uomo (*antropologia filosofica* – V) e ci apriranno al problema dell'Assoluto (*teologia filosofica* – VI-VII).

CAPITOLO IV: L'ESSERE DEL MONDO

«Essendo l'ente ciò che per primo viene concepito dall'intelletto, qualsiasi cosa che si presenta all'intelletto deve essere intesa come ente e di conseguenza come uno, vero, bene» (Tommaso d'Aquino, *La potenza di Dio IX, 7 ad contra*).

«...la famosa proposizione degli scolastici: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Ora, benché veramente l'uso di questo principio...abbia avuto un valore così miserevole...,tuttavia un pensiero che ha resistito sì lungo tempo, per vuoto che sembri, merita sempre una ricerca della sua origine...» (Kant, *Critica della Ragion Pura*, parte II, § 12, p. 119).

“Dal momento in cui il vero non è più l'essere conosciuto, che cos'è la verità? Dal momento in cui il bene non è più l'essere voluto, che cos'è il bene? E quindi anche, che cos'è la scienza? Che cos'è la morale? È a questo punto che il bene, il vero e il bello hanno cominciato a tramutarsi in 'valori', poiché i valori non sono altro che dei trascendentali che cercano di sussistere dopo aver rotto i legami con l'essere. Ora, a partire dal momento in cui essi non 'sono' più, occorre bene che li si 'fondi' (Gilson 1922, p. 83).

“In un mondo senza bellezza – anche se gli uomini non riescono a fare a meno di questa parola e l'hanno continuamente sulle labbra, equivocandone il senso –, in un mondo che non ne è forse privo, ma che non è più in grado di vederla, di fare i conti con essa, anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione, l'evidenza del suo dover essere adempiuto; e l'uomo resta perplesso di fronte ad esso e si chiede perché non deve piuttosto preferire il male. Anche questo costituisce una possibilità perfino molto più eccitante. Perché non scandagliare gli abissi satanici? In un mondo che non si crede più capace di affermare il bello, gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza di conclusione logica: i sillogismi cioè ruotano secondo il ritmo prefissato come delle macchine rotative o dei calcolatori elettronici che devono sputare un determinato numero di dati al minuto, ma il processo che porta alla conclusione è un meccanismo che non inchioda più nessuno e la stessa conclusione non conclude più. E se è così dei trascendentali, solo perché uno di essi è stato trascurato, che ne sarà dell'essere stesso? Se Tommaso poteva contrassegnare l'essere come 'una certa luce' per l'ente, questa luce non si spegnerà là dove si è disimparato il linguaggio della luce stessa e non si lascia più che il mistero dell'essere esprima sé stesso? La testimonianza dell'essere diventa non credibile per colui il quale non riesce più a cogliere il bello”(Von Balthasar 1975, 1, Introduzione).

1) L'ente

Se si considera in prospettiva *ontologica* l'esempio iniziale della lezione universitaria, si può affermare che si tratta in questo caso di un *evento* che ha luogo in un dato momento del tempo. Questo evento contingente suppone la presenza di *enti* (il professore, gli studenti, l'aula ecc.) che hanno una maggiore stabilità nel tempo dell'evento stesso di cui stiamo parlando (la lezione). Possiamo parlare a questo proposito di *sostanze*. Rivolgendosi agli studenti, il professore fa riferimento a *stati di cose* passati, futuri o puramente immaginari. *Eventi, stati di cose, sostanze*, in quanto *sono*, seppur secondo modalità diverse, sono *enti* che esistono in quanto attuati dall'*atto d'essere*. Consideriamo più in dettaglio queste nozioni, ricorrendo ad una terminologia sia classica sia contemporanea¹⁷¹.

Tutto ciò che è intenzionato dal conoscere si riduce, in ultima analisi, a ente, *qualcosa che è*. Si preferisce usare il termine *ente* (participio presente di *essere* – dal latino *ens*) anziché il termine *essere* onde evitare possibili confusioni con il verbo *essere* e con *esistere* che da esso è significato¹⁷². L'ente esistente *in atto* (ad esempio: questo albero), in forza della sua attualità, s'impone come l'ente per eccellenza, in riferimento al quale si può parlare anche di altre modalità di essere. Anche l'*ente possibile* (in potenza ad essere – ad esempio: il frutto che questo albero *può* produrre)¹⁷³ o l'*ente ideale* (il pensato in quanto pensato – ad esempio: il concetto di albero, ma anche la negazione in certo qual modo è¹⁷⁴)

¹⁷¹ Vale la pena sottolineare che questa sintetica presentazione dell'ontologia non ha pretese di completezza, ma è funzionale alle altre parti del volume e, soprattutto, alla trattazione dell'antropologia.

¹⁷² Significativamente l'*ente* come *ciò che ha l'essere (habens esse)* e non il giudizio di non contraddizione costituisce il primo principio della conoscenza secondo Tommaso d'Aquino. Cfr. *La verità* I, I. Cfr. Gilson 1993, p. 67: «In San Tommaso... il principio assolutamente primo è una semplice apprensione, non un giudizio. E poiché non è un giudizio, San Tommaso non lo esprime sotto forma di proposizione, fosse anche quella che noi oggi chiamiamo *principio d'identità*. Questo principio assolutamente primo è *ens*. Non si tratta qui di un principio formale della conoscenza, come se ci fosse, per il nostro intelletto, qualche necessità intrinseca a priori di concepire qualunque cosa come ente. *Ens* significa *habens esse*. Dire che l'ente è il primo principio significa dunque innanzitutto che ogni conoscenza è quella di un *habens esse*, e che senza un tale oggetto, nessuna conoscenza è possibile. L'*ente* va dunque collocato, al primo posto, tra i *principia rerum*. Ciò che oggi viene chiamato *principio di contraddizione* non è altro che la necessità intrinseca all'essere stesso, che la sua natura impone alla seconda operazione dell'intelletto. Non c'è nulla da aggiungere per ottenere la seconda formula dal primo principio; al contrario, è sufficiente prendere l'ente tale quale è».

¹⁷³ Il *possibile*, di cui parla la filosofia moderna (ad es. i “mondi possibili” di Leibniz), è una figura che va distinta dalla *potenza* aristotelico-tomista. Questa, infatti, inerisce ad una realtà in atto, mentre il primo è pura ipotesi, pura situazione intelligibile, che non inerisce ad una realtà in atto. Il principale analogato dell'ente diventa così il *possibile*, cioè l'incontraddittorio ‘e non più l'attuale, il *tode ti* aristotelico). Cfr., ad es., Wolff, *Ontologia*, Francoforte-Lipsia 1730, p. 144: “...la prima cosa che si concepisce di un ente, è l'essenza (*essentia*) e, senza di essa, non può esserci l'essente” E. Bloch evidenzia che l'esclusione dell'*essere possibile* (in un'accezione vicina a quella aristotelica) favorisce una concezione statica della metafisica. Cfr. Bloch 1994, I, p. 165.

¹⁷⁴ Così la privazione (ad es. la cecità) è un ente ideale, ma ha un riferimento alla realtà. Cfr. Klima 1996.

si dicono, infatti, *enti* in quanto per essere e per essere conosciuti presuppongono l'esistenza dell'ente in atto. L'ente *possibile* presuppone l'esistenza dell'ente in atto (in cui è in potenza ad essere), mentre l'ente *ideale* presuppone l'esistenza *in atto* del soggetto che lo concepisce.

Consideriamo ora alcune fondamentali caratteristiche dell'ente. Ente è una nozione *trascendentale*, in quanto comprensiva di ogni *determinazione* o *categoria* ¹⁷⁵ (non v'è nulla che non sia ente – le differenze degli enti sono pur sempre ente) e *analogica*, in quanto l'ente si attua secondo molteplici modalità¹⁷⁶. In altri termini: nel suo complesso l'ente si presenta non come *univoco* o *equivoco*¹⁷⁷, ma come *analogo*, di un'*analogia di proporzionalità*¹⁷⁸, determinato cioè da unità e diversità, dal *fatto di essere* (che, in quanto tale, accomuna tutti gli enti) e *da ciò che è*, quindi da *esistenza* e da *essenza* (principio di determinazione). Infatti, se fosse univoco, non emergerebbero le determinazioni e differenze, se fosse equivoco non si potrebbero accomunare i diversi enti sotto la nozione di ente¹⁷⁹.

L'apprensione di un singolo ente coincide con l'apertura all'orizzonte trascendentale dell'ente:

¹⁷⁵ Il termine *determinazione* non è in verità il più adeguato, perché presuppone che vi sia qualcosa che determini l'essere il quale sarebbe *indeterminato*. Ma così non è (almeno nella nostra prospettiva). Nonostante ciò facciamo uso di questo termine, perché è invalso nell'uso comune.

¹⁷⁶ Cfr. Aristotele, *Metafisica* IV, 1003b : «L'ente si dice in molti modi» .

¹⁷⁷ Si ha *univocità* quando ad un nome corrisponde un unico significato ed *equivocità* quando ad un nome corrispondono più significati diversi.

¹⁷⁸ Un concetto si predica di vari soggetti secondo *analogia di proporzionalità*, se questi posseggono la perfezione significata in modo simile, cioè *proporzionale* (es.: *vedere* si predica dell'attività della vista, ma anche dello sguardo proprio della ragione). L'analogia di p. trova il suo fondamento in quella di *attribuzione*, Un concetto si predica di più realtà secondo l'analogia di a. quando si dice di una di loro in tutta la sua pienezza e delle altre per partecipazione o in modo derivato (Es. *sano* riferito dell'uomo e del colorito, *ente* riferito alla sostanza e all'accidente).

¹⁷⁹ Per salvare l'unità dell'essere, al di là delle sue differenze, la scolastica « essenzialistica» deve sacrificare la sua capacità di significare gli enti concreti. Invece la nozione analoga di ente che qui si propone si rifà chiaramente a quella tommasiana e si discosta nettamente dalle concezioni di Scoto e di Suarez. Cfr. Marc 1933, pp. 116-117 *passim*: « Queste diverse caratteristiche della nozione di essere presso Scoto, Suarez e San Tommaso hanno d'altro lato una fonte comune. La nozione comporta o non comporta la proporzione dell'essenza all'esistenza a seconda che la sua analisi sia formale o esplicitamente riflessa. Nell'un caso si ha l'essere indeterminato; nell'altro le diverse determinazioni dell'esistenza ad opera dell'essenza. Ora l'essere indeterminato non può esprimere in modo attuale, seppure implicito, delle determinazioni; si potrà spingere l'analisi finché si vuole, mai dall'indeterminato uscirà fuori del determinato che non vi sia implicitamente contenuto. Invece a partire dalla nozione tomista di essere, ciò sarà possibile, poiché essa consiste nell'unione sottile delle diverse essenze nel loro rapporto all'essere, le quali essenze sono precisamente le determinazioni dell'essere. Ora essa è tale poiché San Tommaso la elabora al punto di contatto dell'essere e del pensiero nell'atto oggettivo della conoscenza, che distingue ed unisce nell'essere il conoscente ed il conosciuto, essendo l'affermazione del reale ad opera dello spirito». Cfr. pure Esposito 1995, pp. 572-73: in Suarez «la manifestazione o, se si vuole la visibilità, divina del mondo, passa attraverso una grandiosa assimilazione di tutto il pensiero antico, fino a diventare la rivelazione del mondo stesso, la sua stessa forma. Ma questa forma arriverà, non solo a precedere storicamente, bensì ad includere ontologicamente lo stesso Dio. Dunque il prezzo di questa interpretazione barocca della metafisica cristiana, come metafisica naturale, è una nascosta, ma poi sempre più evidente) debolezza quanto al suo principio d'identificazione. È come se la cattolicità – in questa ininterpretazione forte, ma in realtà già intrinsecamente estenuata retrocedesse, nel senso che agisse retrospettivamente rispetto alla stessa rivelazione, sino a far propria una concezione neutrale o indifferente dell'essere stesso. Con la conseguenza che il trionfo naturale della rappresentazione divina, non solo coesiste, ma costituisce infine l'altro, necessario lato della neutralità dell'essere rispetto a Dio (e quindi della metafisica rispetto alla teologia), ed è sempre pronto a rovesciarsi in essa. Così, paradossalmente, la reazione al protestantesimo porta ad elaborare un pensiero cattolico che può ben fungere anche da condizione per quest'ultimo».

«Accanto alla denotazione...un concetto – incluso quello di ‘essere’ – possiede una intenzionalità, e cioè la proprietà della conoscenza di rimandare a qualcosa che è altro da sé. Ebbene, l'intenzionalità del concetto di ‘essere’ non include il rinvio alla percettibilità empirica, in quanto l'essere appartiene anche ad enti che non percepisco»¹⁸⁰.

Un ente determinato, infatti, proprio in quanto «ente», non è mai percepito se non sullo sfondo del mondo, di più rapportato all'orizzonte dell'ente trascendentale, ovvero dell'ente in tutta la sua estensione. Il nesso singolo ente-ente trascendentale corrisponde, sul piano semantico, al nesso significato-senso e rende possibile l'intrinseca metaforicità del linguaggio umano. La dimensione del *simbolico* si radica nell'*ente* e nell'*atto d'essere* come la dimensione di cui, in maniera analoga, tutto partecipa¹⁸¹. Così, ad esempio, un albero, una roccia, una persona possono evocare significati e dimensioni assai diverse, come traspare, in particolare, dal linguaggio della poesia e della religione (cfr. VII, 1).

Per quanto diversi possano essere gli oggetti che via a via ci si presentano, essi *sono*, si collocano cioè sul piano dell'*essere*, di cui costituiscono delle particolari determinazioni. L'essere non è allora una parola vuota di senso, né un'idea astratta cui si pervenga successivamente all'esperienza dei singoli oggetti, ma è « il nucleo noetico originario che trasforma la molteplicità dei dati sensibili in *una* esperienza »¹⁸². Senza la percezione della dimensione unificante dell'*ente* non sarebbe possibile alcuna esperienza, ma si avrebbero soltanto delle percezioni frammentarie e disperse. Essendo aperto all'ente trascendentale, il pensiero umano, immerso nella storicità, è in grado, come si vedrà (cfr. VI), di problematizzare l'esperienza stessa del mondo e di trascendere la dimensione temporale connessa all'ermeneutica. Il carattere *trascendentale e analogico* dell'ente è, infatti, alla radice dell'insopprimibile tendenza della ragione e del desiderio umani all'infinito.

Ad un'ulteriore riflessione che tenga conto sia dell'ente intenzionato sia del soggetto che intenziona, l'ente si manifesta, in quanto tale, come dotato di proprietà che appaiono di primo acchito essere coestensive all'ente stesso (*trascendentali*): cioè come *res* o *cosa* (ad ogni ente corrisponde una certa determinazione – è sempre un qualcosa) come *uno* (nel suo complesso e nei singoli enti), come *diverso* (*aliquid* – la diversità e la molteplicità sono costitutive dell'essere) come *intelligibile* (trascendentale *vero*), come dotato di valore in se stesso e, quindi, come *appetibile* (trascendentale *bene*). Tali nozioni trascendentali sono, come l'ente, analoghe. Occorre precisare però che una cosa è percepire le dimensioni trascendentali, aprirsi ad esse, altro è fondare in modo rigoroso il loro carattere *trascendentale*, cioè comune a tutti gli enti senza esclusione.

¹⁸⁰ Cfr. Marsonet 1990, p. 47.

¹⁸¹ Cfr. Melchiorre 1982, pp. 169-193.

¹⁸² Faggiotto 1982, p. 68.

Soltanto la dimensione trascendentale dell'ente comprende gli altri trascendentali, senza essere da essi compresa. Nulla, infatti, che non sia ente è uno, vero, buono ecc.¹⁸³. Il che non implica, tuttavia, che il termine *ente* significhi adeguatamente tutte le virtualità che sono nell'ente e che gli altri trascendentali esplicitano: essi, infatti, significano la stessa cosa reale, ma la significano in modo diverso. Per usare la terminologia di Frege, si può affermare che i diversi trascendentali hanno lo stesso *significato* (*Bedeutung*), ma diverso *sensò* (*Sinn*)¹⁸⁴. In questa prospettiva l'espressione tradizionale *filosofia dell'essere* può essere ed è stata facilmente equivocabile. Per poter sviscerare la ricchezza di perfezioni e di determinazioni dell'ente, la ragione umana deve ricorrere necessariamente ad altre dimensioni trascendentali, in particolare al *bene*, che nella realtà s'identificano con l'ente. Solo l'apertura alla totalità delle dimensioni trascendentali nella loro specificità e relativa autonomia rispetto all'ente permette un approccio adeguato all'ente stesso (in base al già menzionato *principio d'integralità*).

Gli oggetti a cui si riferisce il nostro linguaggio quotidiano, cioè i cosiddetti “individui” sono, secondo Strawson, anzitutto le realtà particolari, che noi indichiamo mediante l'uso dei dimostrativi “questo” e “quello”, cioè mediante indicazioni di tipo spazio-temporale¹⁸⁵. Ma, affinché le indicazioni di questo tipo siano sufficienti a identificare un particolare, è necessario che il sistema spazio-temporale al quale facciamo riferimento sia unico per tutti e rimanga costante. Ciò che ci assicura di questa unità e continuità del sistema spazio-temporale è la possibilità di reidentificare gli stessi particolari in condizioni di spazio e di tempo mutate. La condizione per identificare uno stesso particolare che in tempi diversi occupi uno stesso luogo, è quella che Strawson chiama *identità numerica*, mentre la condizione per identificare un particolare, che, in tempi diversi, occupi anche luoghi diversi, è quella che egli chiama *identità quantitativa*, cioè il possesso di una stessa natura, espressa da un termine « sortale », vale a dire da un termine capace di dire “di che sorta è” un particolare.

Inoltre Strawson distingue due tipi di particolari, quelli identificabili senza ricorso ad altri e quelli identificabili mediante il ricorso ad altri. I primi, da lui chiamati *particolari di base*, sono anzitutto i corpi, cioè gli oggetti materiali, che occupano un luogo nello spazio e hanno una certa durata nel tempo. In riferimento ad essi, infatti, noi identifichiamo tutti gli altri particolari, cioè gli eventi, i processi, le proprietà, gli stati, le relazioni, ecc. I corpi sono, secondo S., “anteriori in senso ontologico rispetto a tutti gli altri particolari. E tra i corpi sembrano godere di una posizione privilegiata, sempre come termini di riferimento del linguaggio quotidiano, le *persone*, cioè quei corpi ai quali sono riferibili non solo fatti fisici, come ad esempio una ferita, ma contemporaneamente anche fatti psichici, come ad esempio una

¹⁸³ Cfr. Gilson 1983, p. 70: « La metafisica tomista è assolutamente vera perché la sua nozione di essere permette di giustificare tutte le altre, mentre nessuna delle altre, presa a sé, basta per giustificarla ».

¹⁸⁴ Cfr. Frege 1967.

¹⁸⁵ Cfr. Strawson 1959. Anche l'ontologia che sottende il linguaggio secondo Kripke comporta una nozione dell'ente come qualcosa di *stabile* e, quindi, di sempre nuovamente *identificabile*. Cfr. Kripke 1982.

sensazione di dolore. Sulla base di una semplice analisi del linguaggio quotidiano, cioè delle condizioni che ne rendono efficace l'uso, si stabilisce così una precisa gerarchia ontologica tra gli enti, la quale vede al di sopra di tutto le persone, poi gli altri corpi ed infine gli altri particolari.

Benche Strawson non abbia esplicitamente sottolineato il carattere aristotelico di questa ontologia, esso è stato rilevato da Wiggins e da Hamlyn¹⁸⁶. Il primo ha infatti mostrato che la possibilità di reidentificare i particolari capaci di esistere in condizioni di spazio e di tempo mutate, cioè i cosiddetti *continuants*, è dovuta al fatto che essi sono sostanze nel senso aristotelico del termine, cioè soggetti dotati di certe proprietà essenziali, espresse da termini *sortali*, le quali permangono identiche anche col mutare delle circostanze spazio-temporali, e ha identificato queste proprietà col “funzionamento” nel caso delle sostanze non viventi e con la “vita”, nel caso delle sostanze viventi. Il secondo ha esplicitamente ricondotto questa metafisica all'ontologia professata da Aristotele soprattutto nelle *Categorie*, cioè alla dottrina delle categorie, che concepisce la sostanza individuale (o *sostanza prima*) come soggetto d'inerenza per altri particolari e come soggetto di predicazione per le specie e i generi, cioè per gli universali, detti perciò *sostanze seconde*¹⁸⁷.

In sintesi: sotto altra prospettiva rispetto a quella dei trascendentali (che si può definire *fenomenologica*) l'ente si manifesta articolato al suo interno intorno a dei centri di unità, come ciò che *inerisce* o *non inerisce ad altro*, cioè in termini tradizionali come *sostanza* o come *accidente* di sostanza (dimensione *categoriale*). Gli enti dati nell'esperienza sono: gli uni (esistenzialmente) autonomi (*la sostanza*), gli altri (esistenzialmente) non autonomi (*gli accidenti*¹⁸⁸), e questi ultimi non esistono che in virtù dei – e nei – primi. La sostanza non va intesa necessariamente secondo un'accezione naturalistica, ma piuttosto come *permanenza delle variazioni*¹⁸⁹. Come è stato notato:

«Il concetto di sostanza e quello correlativo di accidente sorgono adunque da una originaria problematizzazione e da una conseguente mediazione di un particolare aspetto dell'esperienza sensibile, la permanenza nel tempo di determinati complessi di qualità, operate alla luce del principio di ragion sufficiente. La sostanza è pensata appunto come la ragion sufficiente, senza la quale il permanere di quel determinato complesso di qualità apparirebbe ingiustificato. Il concetto di sostanza conferisce così al mondo dell'esperienza sensibile una stabilità che va ben oltre la relativa permanenza di certi complessi sensibili»¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Cfr. Wiggins 1980; Hamlyn 1984.

¹⁸⁷ Cfr. Berti 1999 *passim*.

¹⁸⁸ A seconda del tipo di *accidente* si può parlare in termini contemporanei di *qualità*, *eventi*, *stati di cose*.

¹⁸⁹ È opportuno ricordare che diversa è la nozione di sostanza secondo Aristotele (alla quale si fa riferimento in queste pagine) e secondo Cartesio. Cfr.. *Principia philosophiae*, n. 51: sostanza è “ciò che non ha bisogno di nient'altro da sé per esistere”.

¹⁹⁰ Faggiotto 1965, p. 77. Cfr. Wiggins 1980

Così intesa, la sostanza non può essere in alcun modo negata: infatti, se si negasse la sostanza quale sostrato di qualche altra cosa, quest'altra cosa verrebbe ad essere concepita come esistente per sé e, dunque, in questo senso, come sostanza. Problematica non è, quindi, l'affermazione che vi siano delle sostanze, quanto la determinazione di *quali* enti siano effettivamente delle sostanze¹⁹¹. In generale si può affermare che il carattere sostanziale degli enti (la permanenza delle variazioni), la loro concreta individualità e autonomia rispetto all'ambiente circostante, cresce con la loro complessità-perfezione e quindi con la loro capacità di *relazionarsi* e trova nella *persona* la sua massima espressione (cfr. V, 2).

Come si vedrà in seguito, la dimensione dell'*atto d'essere*, fondante l'ente, in quanto lo fa essere, tende a relativizzare la distinzione sostanza-accidente, in specie la netta dicotomia di sostanza e relazione¹⁹², accentuando il carattere dinamico della sostanza capace, perciò, nei suoi livelli superiori di relazionarsi alle altre sostanze¹⁹³ e privilegiando soprattutto l'*ente concreto* (che non coincide necessariamente con la sostanza)¹⁹⁴.

S'impone, quindi, l'evidenza che *qualcosa è*. Questa evidenza prima o giudizio primo si sottrae, in quanto tale, ad una semiosi infinita, anche se può essere infinitamente arricchita nelle sue concrete determinazioni dal momento ermeneutico¹⁹⁵. Come si è già evidenziato (II, 3), affermare che «qualcosa è» significa affermare che «qualcosa esiste» (realismo ontologico) e, insieme, che questo qualcosa possiede in sé stesso delle determinazioni, indipendentemente dalla nostra conoscenza di esso (realismo epistemologico).

Ripercorriamo il processo attraverso cui è emersa l'evidenza dell'ente. L'opzione previa che s'impone al pensiero è quella di rispettare la verità e, quindi, l'ente secondo le sue diverse determinazioni e modalità d'essere che l'indagine fenomenologica attesta. È l'ente stesso nel suo apparire a dettare questa legge al pensiero e a chiedergli di aderirvi liberamente. Non è, quindi, l'atteggiamento di dominio, ma la disponibilità, il servizio ad avere la priorità nella conoscenza dell'ente. La volontà di giustizia, in quanto *volontà di rendere giustizia* all'ente che si manifesta, è già un atto di amore. La conoscenza

¹⁹¹ Cfr. Vanni Rovighi 1962, II, pp. 37-54. Del resto la tradizione scolastica ricorre alla nozione di quiddità (*quidditas*) per significare la sostanza intesa nella sua essenza, ma in quanto si proporziona all'intelletto umano. La sostanza e la sua essenza, quindi, non sono a disposizione dell'intelletto. Non è pensabile, in questa prospettiva, che l'uomo possa conoscere in modo esaustivo l'essenza delle sostanze, la quale è nota soltanto a Dio.

¹⁹² Benché, secondo Tommaso d'Aquino, la relazione «possieda un essere debolissimo», tuttavia essa è pur sempre ente.

¹⁹³ La sensibilità contemporanea valorizza giustamente la dimensione della relazione (in specie per quanto riguarda la dimensione interpersonale e le formazioni sociali).

¹⁹⁴ V'è una tendenza del pensiero a far coincidere l'ente con la sostanza. La filosofia dell'essere diventa, così, una filosofia della sostanza. Tuttavia la tendenza a ridiscutere in concreto il nesso sostanza-relazione è una caratteristica della filosofia e della scienza contemporanee.

¹⁹⁵ Il momento ermeneutico coincide con quella che nella filosofia aristotelico-scolastica è chiamata astrazione e viene superato soltanto nel giudizio che si pronuncia sulla verità delle cose, cioè su come le cose stanno in realtà. Cfr. Lotz 1993, pp. 27-74.

dell'ente in quanto tale, prerogativa della metafisica, quindi, non può essere intesa necessariamente come qualcosa di violento.

L'ente fa da sfondo ad ogni conoscenza umana, perché è appreso implicitamente già nel pensiero irriflesso o esperienza contraddistinto da particolari tonalità affettive (ad esempio: esperienze dello stupore, della gratuità, dell'angoscia, della fiducia, della speranza ecc.), ma viene affermato pienamente soltanto nel giudizio esplicito (il quale suppone tali esperienze), in cui si coglie consapevolmente e la presenza intenzionale di un ente al pensiero e, insieme, il proprio sé come ente¹⁹⁶. Se, invece, si forma la nozione di ente soltanto a partire dall'astrazione, si resta sul piano dell'univocità e dell'« essere presente al mio mondo»¹⁹⁷ (si rimane cioè solo nell'ambito dell'essere attingibile dai sensi) senza raggiungere il piano trascendentale e transoggettivo dell'ente (con il conseguente rischio del fenomenismo e dell'idealismo)¹⁹⁸. Il fulcro della conoscenza dell'ente è, invece, nel giudizio e, in particolare, nel giudizio di esistenza. Nell'atto del giudizio l'io *ripete intenzionalmente* l'esistenza di un ente. Il giudizio rende esplicita l'apprensione dell'ente già avvenuta in forza dell'astrazione. In quanto è in grado di affermare l'incondizionato, il giudizio si manifesta come l'atto conoscitivo maggiormente proporzionato all'ente nella sua dimensione *categoriale* (questo o quell'ente), ma non in quella *trascendentale* che richiede, invece, una piena consapevolezza di tutte le dimensioni trascendentali coestensive con l'ente. Ciò che è presente e che intenziono, conoscendolo, in quanto sempre particolare, non esaurisce mai l'ente nella sua trascendentalità.

Ad esempio, quando affermo: «la sedia è nera» il giudizio è l'atto più proporzionato all'ente di cui si afferma una certa caratteristica; quando invece si prova speranza o timore di fronte al futuro oppure si riflette sul senso dell'essere al mondo, l'ente nella sua globalità richiede un approccio più comprensivo.

Più affinata è la consapevolezza dell'ente intenzionalmente conosciuto, più approfondita è la coscienza dei propri dinamismi intenzionali e del proprio io come unità psico-corporea¹⁹⁹. In realtà conosciamo l'ente prima della differenza soggetto-oggetto come dimensione transoggettiva. Soltanto in seconda battuta l'esperienza dell'ente analogo si articola al suo interno come realtà mondana che ci circonda (colta attraverso l'intenzionalità del pensiero) e come realtà dell'io (colto attraverso la percezione dei

¹⁹⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, I *Sent.* 1, 2, 1, ad 2: «Con la medesima operazione conosco l'intelligibile e conosco d'intendere».

¹⁹⁷ Cfr. Maritain 1973, pp. 35-42.

¹⁹⁸ All'*ens commune* analogo di Tommaso d'Aquino, che fa da sfondo ad ogni conoscenza e a cui si perviene grazie all'apprensione dell'universale (prima operazione dell'intelletto) e al giudizio (seconda operazione dell'intelletto), si sostituisce l'ente univoco di Scoto e, in certa misura, di Suarez, che è invece esito della sola astrazione.

¹⁹⁹ Cfr. la concezione di P. Ricoeur, secondo cui il soggetto del « cogito» approfondisce la conoscenza di sé stesso, interpretando le sue manifestazioni, ad es. in Ricoeur 1993, pp. 75-117.

propri atti)²⁰⁰. L'io è dato perché non si dà mai un pensiero impersonale. Significativamente, non si dà percezione dell'io senza percezione della sua esistenza²⁰¹. Il proprio io, non appena conosciuto, implica la sua esistenza. Ciò accomuna la percezione dell'io a quella dell'ente.

In particolare: rendere giustizia all'ente in atto, intenzionato dal conoscere significa accettarne la determinatezza e il suo darsi come autonoma presenza, cioè non risolverlo immediatamente in altro da sé quale vera realtà, sia quest'altro una *presupposta* realtà *in sé* (è il caso dell'esperienza come ricettività dell'empirismo fenomenistico) sia, invece, un soggetto trascendentale (è il caso dell'esperienza come costruttività nelle varie forme di trascendentalismo e di idealismo). Quest'*altro*, infatti, sarebbe pur sempre un ente intenzionato dal conoscere al pari di quello da cui si è partiti e non avrebbe, perciò, più diritti di quello²⁰².

Si percepisce il singolo ente come ciò che concretamente si manifesta, come ciò che resiste al nulla, in contrapposizione a ciò che muta. Se la percezione del singolo ente presuppone quella del *non essere* e del *divenire*, ciò che non muta e che permette, perciò, di cogliere il divenire, è l'orizzonte trascendentale dell'ente, al quale la ragione è aperta costitutivamente anche quando non lo tematizza. Costatare l'annullamento, infatti, implica già il possesso della nozione di ente. L'immutabilità dell'orizzonte trascendentale dell'ente²⁰³, che in quanto tale esclude radicalmente il nulla²⁰⁴, si fonda sul fatto che l'ente, in quanto tale, non dice rapporto necessario alla mutabilità²⁰⁵, ma trascende questo rapporto. Esso trova, come vedremo, la sua consistenza nell'*atto d'essere*, principio dell'esistenza degli enti.

Mentre il *non essere* (come *non essere più* o *non essere ancora* di qualcosa), che permette la semantizzazione di un determinato ente (dimensione categoriale), coincide con il *divenire*²⁰⁶, invece il *non essere*, che è condizione della semantizzazione dell'ente in quanto tale, è il *nulla assoluto* (che è un'idea della ragione). Sull'attualità dell'ente e sulla radicale esclusione del non essere (quindi su base ontologica e non meramente logica) si fonda il principio di non contraddizione. L'*elenchos* rappresenta poi, in questa prospettiva, l'inveramento dell'*induzione* aristotelica²⁰⁷.

Per conoscere l'ente in atto occorre, insieme, una percezione della sua energia *esistentiva* (dimensione non concettualizzabile adeguatamente perché connessa all'atto d'essere, e, in forza di questa, al suo

²⁰⁰ Cfr. Vanni Rovighi 1983, I, pp. 110-112.

²⁰¹ Cfr. Descartes, *Discorso sul metodo*, parte IV.

²⁰² Cfr. Bontadini 1971, I, pp. 39-69.

²⁰³ Breton 1965, p. 166: « Così ogni movimento della coscienza intenzionale ha origine in qualcosa di più profondo che sarà la presenza immobile innanzi alla totalità dell'essere; e che giustifica in un senso che non era stato previsto l'antico principio: *omnis motus ab aliquo immobili* ».

²⁰⁴ L'accentuazione unilaterale della dimensione trascendentale dell'ente, della sua radicale opposizione al nulla, conduce nella tarda scolastica a dimenticare l'analogia dell'ente (*l'ens commune* di Tommaso) e a sostituirla con una concezione univocistica dell'ente. Cfr. Honnefelder 1990, p. 142. Cfr. pure Courtine 1991.

²⁰⁵ In altri termini: l'ente non è, di diritto, soltanto ente materiale.

²⁰⁶ Il divenire si può definire adeguatamente come « molteplicità di determinazioni fra di loro escludentisi ».

²⁰⁷ Cfr. Pagani 1990, p. 139.

opporsi al non essere) e, insieme, della sua dimensione *perfettiva* (concettualizzabile, perché connessa alla determinazione-essenza)²⁰⁸. Senza cogliere la dimensione esistentiva l'ente si riduce al piano della sua determinazione (*essenzialismo*), ma senza affermare la sua opposizione al non essere, l'ente non emerge in quanto determinato (quel dato ente con quella particolare determinazione). L'ente concreto, infatti, lo si coglie sempre come *essenza + atto d'essere*, mai come essenza o atto d'essere da soli. Emerge, da quanto osservato, che per cogliere l'ente nella sua concretezza e analogicità (determinata dalle dimensioni della molteplicità e del divenire) occorre riflettere sull'integralità del processo conoscitivo che permette tale apprensione. Una riflessione parziale che non tematizzi in particolare il momento del giudizio finisce per porre uno iato incolmabile fra l'idea dell'ente e l'ente in quanto tale²⁰⁹. Rimane vero, infine, che la conoscenza approfondita dell'ente nella sua dimensione trascendentale (e non meramente categoriale) non è data soltanto dal giudizio, ma richiede pure, come si vedrà, un'ulteriore riflessione sulla compresenza delle diverse prospettive trascendentali (res-cosa, uno, diverso, vero, bene, bello), convertibili con l'ente (cfr. 4). Perciò il giudizio, in quanto tale, non è adeguato a cogliere tutta la ricchezza e densità dell'ente²¹⁰.

2) L'atto d'essere

Gli enti con le loro determinazioni-essenze potrebbero non esistere. La loro esistenza non appare necessaria, poiché gli enti che conosciamo vengono all'esistenza e periscono. Per spiegare la loro esistenza reale occorre riconoscere un principio interno all'ente stesso che la fonda²¹¹. Nella tradizione metafisica occidentale esso è stato chiamato *atto d'essere*. Perché rifarsi ad una terminologia oggi per lo più desueta? Perché, per le ragioni che cercherò di evidenziare, credo che tale termine non sia facilmente sostituibile se non si vuole smarrire il peculiare significato della nozione che è qui in questione.

L'atto d'essere è principio dell'esistenza degli enti, della loro attualità, energia *esistentiva* e perciò pure *perfettiva*, comprendente cioè tutte le determinazioni e perfezioni di un dato ente²¹². L'atto d'essere è, quindi, più perfetto delle determinazioni e delle stesse perfezioni trascendentali (unità, bontà, bellezza) e pure (intelligenza, libertà ecc.), perché fa essere e comprende tutta la ricchezza di

²⁰⁸ Si tratta della distinzione scolastica tradizionale di *ens ut nomen* e di *ens ut participium*.

²⁰⁹ Cfr. nota 81 in questo cap.

²¹⁰ Cfr. Lotz 1993, p. 16.

²¹¹ Ovviamente nella prospettiva di Tommaso d'Aquino e della tradizione creazionistica in genere l'atto d'essere non è il *principio* primo in senso assoluto. V'è, infatti, un *Principio primo* (Dio) che crea lo stesso atto d'essere.

²¹² Tra i passi più significativi riguardanti l'atto d'essere cfr. Tommaso d'Aquino, *La potenza di Dio* VII, 2, 9. Vi sono importanti affinità fra l'*essere* di Tommaso e l'*essere* della filosofia dello spirito di Hegel. Cfr. Fabro 1990, pp. 149-177, in particolare p. 27.

determinazioni e di perfezioni trascendentali e pure che altrimenti non sarebbero. L'atto d'essere fonda, quindi, l'intrinseca positività, intelligibilità e bontà ontologica di ogni ente in quanto tale, che si rende manifesta nell'attrazione che esso esercita. In particolare: se è vero che l'essere come *atto d'essere* non si riduce alle essenze e alle perfezioni che attua (*essenzialismo*), esso tuttavia non è neppure estraneo al pensiero come vorrebbero Kierkegaard, Schelling e con loro l'esistenzialismo²¹³. Esso, infatti, si "lascia conoscere" (cfr. 3).

L'*atto d'essere* non coincide con l'*esistenza* intesa quale mero fatto di esserci²¹⁴ (in quanto tale estranea all'essenza che attua e, perciò, identica in tutti gli enti), ma è una perfezione che si adatta intimamente alla singola essenza e al singolo ente, al suo grado di perfezione e alla sua peculiare individualità e unicità. Nell'ente finito l'*atto d'essere* è sempre atto di quella data essenza partecipata. Ad esempio, l'*atto d'essere* di un albero non è identico all'atto d'essere di un uomo, pur avendo entrambi in comune la determinante prerogativa di *far essere*. Perciò l'atto d'essere, è, come l'ente, anch'esso analogo. A differenza di un'essenza generica, come tale univoca e comune a più enti, e a differenza della mera esistenza che, a prescindere dal piano delle essenze, finisce a sua volta per *essenzializzarsi* e scadere nell'univocità, l'atto d'essere non uniforma i diversi enti e, in particolare, non appiattisce le persone su di un piano opaco e impersonale. Esso, invece, facendole essere, ne comprende e rispetta tutta la specificità e perfezione. In questa prospettiva l'atto d'essere, ciò che è più comune negli enti, emerge anche come ciò che li costituisce nella loro specifica individualità e unicità di enti concreti²¹⁵, fondando quella identità individuale che si rivela attraverso la negazione nel principio di non contraddizione e che costituisce la condizione di ogni significare²¹⁶.

Ciò che possiamo definire il *principio di ragion d'essere* è necessariamente implicato nella nozione di atto d'essere. È, infatti, tale atto il principio fondante, ciò per cui l'ente è:

« L'essere, qualunque essere, è sempre qualcosa di 'positivo', qualcosa che non è indifferente al proprio non essere, che non è mai « gratuito», 'di troppo' (come nell'ontologia sartriana, erede di quella humeana), ma è *actus essendi*, energia esistenziale per cui si oppone al proprio annullamento. L'idea di essere porta dentro di sé la nozione di fondatezza, di ragion sufficiente...Se allora un nuovo essere, un nuovo positivo, comincia ad esistere, esso esige un fondamento in qualche altro essere (che funge appunto da causa), altrimenti apparirebbe indifferente per se stesso tanto all'essere che al non essere, non sarebbe quel positivo che in effetti esso è»²¹⁷.

²¹³ Cfr. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica* (1846) parte II, sez. II, III, par. 2: "L'unico – che non si lascia pensare è l'esistere, col quale il pensiero non ha niente a che fare. Ma come potrebbe il pensiero puro togliere questa difficoltà, poiché esso come pensiero puro è astratto? Ma da cosa astrae il pensiero puro? Dall'esistenza? Quindi da ciò che dovrebbe spiegare".

²¹⁴ Il termine *existentia* ha finito per sostituire nella Scolastica moderna, anche d'indirizzo tomista, l'*actus essendi* di Tommaso d'Aquino.

²¹⁵ Sull'*atto d'essere* come principio identificatore cfr. Mathieu 1964, p. 42.

²¹⁶ Sul fatto che in Aristotele e in Tommaso d'Aquino non si possa parlare a rigore di un *principio d'identità*, ma soltanto di un *principio di non contraddizione*, cfr. Courtés 1967, pp. 387-402. Tuttavia il cosiddetto *principio d'identità* non si può definire in quanto tale errato.

²¹⁷ Faggiotto 1965?, p. 77. Significativamente, come è stato notato, per Tommaso d'Aquino l'*ens* in quanto attuato dall'*actus essendi* (*habens esse*) e non il principio di non contraddizione o il principio d'identità (come

Il *principio di ragion d'essere* ha una portata più generale del *teorema della causalità*; questo, anzi, è implicato dal primo. Il *teorema della causalità* sorge, infatti, con la distinzione nella nozione di ente tra l'ente per sé, avente in sé la ragione d'essere di sé, e l'ente contingente, che non ha in sé la ragione d'essere di sé e, dunque, che è opponendosi al non essere, ma può non essere. Comprendere un ente finito e contingente, infatti, significa riconoscere in che modo esso si ricollega alla totalità nella quale è compreso. Ogni ente finito per essere e per essere tale si basa sulla totalità dell'ente e trova in essa la propria sufficienza²¹⁸.

Emerge in sintesi la composizione nel singolo ente sostanziale di *atto d'essere* e di *determinazione-essenza*, la quale composizione implica una differenza-tensione che riguarda l'intimità dell'ente e che si manifesta al pensiero attraverso la negazione (l'atto d'essere comprende l'essenza, ma non si può ridurre all'essenza). *Atto d'essere* ed *essenza* sono principi diversi, ma cooriginari²¹⁹. Infatti, se nell'ente finito si accentuasse la dimensione dell'essenza fino a far scomparire l'atto d'essere, si avrebbe qualcosa di pensabile, ma della cui esistenza si potrebbe dubitare; se, invece, si accentuasse l'atto d'essere fino a far scomparire la determinazione, si avrebbe qualcosa di impensabile. Osserva a questo proposito il Von Balthasar:

« ...per l'interpretazione dell'essere finito bisogna ricorrere ogni volta al fenomeno della polarità. È dunque ogni volta inadatto a spiegarlo lo schema speculativo della composizione metafisica di parti e elementi diversi. Polarità significa un rigoroso intrecciarsi di poli di tensione. E ciò non potrebbe essere più evidente che nella polarità dell'essere finito tra essenza ed esistenza. Il nesso è qui così stretto che nella sua unità costituisce il mistero indissolubile dell'essere creato, così che ogni tentativo di spiegare uno dei due poli ha in se stesso un aspetto di concepibilità, ma questo aspetto rinvia oltre se stesso all'altro aspetto come all'inconcepito»²²⁰.

spesso per la Scolastica posteriore) costituisce il primo principio o nozione. Si può, perciò, in una prospettiva coerente con quella di Tommaso, fare riferimento ad un *principio di ragion d'essere*, che coincide con l'atto d'essere, e, insieme, di un *principio di non contraddizione*, in quanto principio della significazione. Si noti che una concezione dell'essere che si oppone al proprio annullamento, portando con sé la nozione di ragion sufficiente, contrasta con la concezione heideggeriana dell'essere.

²¹⁸ Cfr. De Finance 1987, p. 144. Cfr. pure pp. 134-145 e 347-353. È significativo che la filosofia tende spesso a non pensare la causalità fra gli enti. Cfr. Gilson 1993, cap. III. Non si può ridurre il principio di ragion d'essere a quello (logicizzante) di ragion sufficiente. Cfr. Faggiotto 1965, pp. 67-68: « In verità s'è tentato talvolta di dedurre il principio di ragion sufficiente dal principio di non contraddizione. La deduzione che in questi casi viene prospettata è, in sostanza, la seguente: ciò che è, deve avere, in sé o fuori di sé, la ragione o fondamento del proprio essere, altrimenti l'essere, mancando di una ragione, verrebbe a sostenersi sul nulla, sul non-essere, e questo sarebbe così convertito in un positivo, in un essere, in quanto capace di sostenere l'essere. E' evidente tuttavia che una simile deduzione del p.d.r.s. dal p.d.n.c. è solo apparente. Chi nega il p.d.r.s. non intende appoggiare l'essere sul non essere, ma crede di poter negare l'esigenza stessa di qualunque sostegno, di qualunque fondamento appunto. La presunta dimostrazione del p.d.r.s. è in realtà soltanto la dimostrazione dell'alternativa, per ciò che è, di avere in, sé o fuori di sé, la propria ragion d'essere, una volta che sia stato riconosciuto che ciò che è debba avere, comunque, un fondamento».

²¹⁹ Possiamo distinguere, classicamente, fra essenze sostanziali (ad es. quest'albero) ed essenze accidentali (ad es. questo colore rosso).

²²⁰ Von Balthasar 1982, pp. 107-108. Si ha, in questo caso, un'applicazione del *principio d'integrità*.

Nonostante l'imprescindibilità di entrambi i principi, si deve affermare, tuttavia, una priorità nell'ente dell'atto d'essere sull'essenza, in quanto abbiamo cognizione delle essenze soltanto perché si manifestano a noi in enti in atto, come tali attuati dall'atto d'essere.

Potrebbe sembrare problematico ammettere la composizione degli enti, in particolare quella di essenza ed atto d'essere. Occorre, tuttavia, avere ben presente che si tratta, in questo caso, non di un'aggregazione di cose massicciamente esistenti, ma di *principi* ontologici che sussistono soltanto in composizione negli enti. In questa prospettiva le determinazioni-essenze degli enti finiti costituiscono, insieme, sia una perfezione ed una positività, a causa della loro ricchezza di contenuto²²¹, sia un limite rispetto alle potenzialità di attuazione dell'ente nel suo insieme²²². Esse rappresentano da un lato una positività per il semplice motivo che, ad esempio un colore, il giallo, possiede una ricchezza di determinazione che il rosso non possiede. Che vi sia una positività nell'ordine delle essenze emerge anche dal fatto che, come le fenomenologia del Novecento ha evidenziato, è possibile cogliere dei nessi necessari fra le essenze, astraendo dagli enti concreti²²³. D'altro lato, l'essenza rappresenta pure un limite, perché a causa della sua finitudine, un ente non può possedere realmente la ricchezza di determinazione che si ritrova negli altri enti²²⁴. Così l'uomo, per quanto sia l'ente più perfetto che possiamo conoscere, non possiede qualità che gli altri animali e gli stessi enti inanimati possiedono.

La composizione ontologica degli enti finiti dà ragione del carattere non contraddittorio dell'ente contingente (che può non essere)²²⁵. Che vi siano degli enti contingenti non può stupire. Infatti la necessità del rapporto qualcosa-atto d'essere non è una necessità assoluta, ma relativa: posto l'essere, c'è – almeno per gli enti che constato – un qualcosa; se c'è un qualcosa questo ha l'essere. Ma questo non comporta che un qualcosa, esistendo, sia sempre, che esso non possa annullarsi²²⁶. Il qualcosa non è l'essere, e, quindi, anche se esso non è, questo non comporta contraddizione²²⁷.

All'osservazione introspettiva si rende evidente la tensione esistente fra la finitudine dell'inteso e l'infinita onnicomprensiva dell'intendere (coestensivo all'ente trascendentale e all'atto d'essere che lo attua). Tale tensione può essere avvertita come rapporto di presenza e orizzonte, partecipante e partecipato. E tale rapporto viene a coincidere con ciò che chiamiamo senso, sia nell'accezione spaziale,

²²¹ La determinazione non è qui una pura negazione come per Spinoza, secondo cui «Omnis determinatio est negatio» (Spinoza, *Etica* I, prop. 15-29). Cfr. Stein 1988, in particolare, pp. 160-176.

²²² Sulla dimensione del limite insito nella determinazione essenziale si è soffermato particolarmente il Gilson. Cfr. Gilson 1993, cap. III.

²²³ Cfr. Von Hildebrandt 1991.

²²⁴ Di qui la peculiare dignità degli enti spirituali, che sono in grado di avere in sé stessi (ma solo intenzionalmente) le determinazioni degli altri enti secondo l'espressione aristotelica e tommasiana «l'anima è in certo qual modo tutte le cose».

²²⁵ La tesi della contraddittorietà del divenire è sostenuta da E. Severino. Cfr. Severino 1982, pp. 19-61.

²²⁶ Si possono distinguere, negli enti, diversi gradi di *vehementia essendi*, cioè di forza come capacità di permanere nell'essere. E questo in base alle loro determinazioni-essenze. Cfr. De Finance 1955, pp. 47-95.

²²⁷ Cfr. Bausola 1986, pp. 22-26. In base all'argomentazione esposta si deve concludere che la tesi per cui l'essere non può assolutamente non esistere, è proposizione che non è vera, perché trasforma l'essere in ciò che esso non è (in *qualcosa*).

sia nell'accezione linguistica: capire qualcosa è capirne il senso; capire il senso di qualcosa è identificare il contesto. Intelligenza dell'atto d'essere è dunque intelligenza del senso. L'atto d'essere, in quanto fondamentale principio ontologico, costituisce, quindi, pure il fattore d'intelligibilità delle determinazioni qualitative. L'apertura della ragione all'atto d'essere in quanto orizzonte di senso è, perciò, condizione dell'astrazione e dell'interpretazione, cioè dell'emergere dei diversi significati.

In sintesi: da un lato, in quanto principio di esistenza, la nozione di atto d'essere permette di salvare la comunanza nell'essere e, insieme, la concretezza e l'individualità degli enti senza misconoscere l'irriducibilità della dimensione delle essenze (istanza della fenomenologia²²⁸) e senza fermarsi al piano dell' *ontico*, ma spalancando dall'intimo degli stessi enti concreti il piano dell' *ontologico*. In quanto perfezione somma l'atto d'essere permette di comprendere pure la dimensione di memoria del passato, di anticipazione del futuro, quindi non di mera *presenza*, che contraddistingue in particolare l'atto d'essere dell'uomo. Si rispetta così l'istanza di Heidegger, ma senza rischiare l'univocismo del suo *Sein*. Nella prospettiva qui proposta, infatti, l'ente e l'essenza non assorbono in sé stessi l'atto d'essere fino ad eliminarlo (come nel razionalismo moderno – nella metafisica della presenza, dell'*ontico*). Tuttavia il singolo ente non tende neppure a dileguarsi quando viene tematizzato il *Sein* (è il rischio di Heidegger). D'altro lato, in quanto principio di senso, l'atto d'essere permette di fondare l'intelligibilità e *luminosità* dell'ente. Esso tempera, così, l'esigenza di realismo e di concretezza (difesa dell'unicità dell'individuo), fatta propria nel pensiero del Novecento da Lévinas²²⁹ e, in genere, dal pensiero dialogico, con l'apertura all'orizzonte di senso dell'essere presente nell'atteggiamento fenomenologico di Husserl e di Heidegger²³⁰.

La logica contemporanea tende a ridurre l'esistenza alla logica del predicato e alla sfera stabile delle forme. Ma, come è stato opportunamente notato,

« questa riduzione non può essere radicale. Infatti, da un parte, il concetto, al quale si attribuisce un predicato fa esso stesso segno, attraverso un quantificatore esistenziale, in direzione dell'ente; d'altra parte, la verità del numero predicato non può essere dedotta dalla sola forma logica del concetto. Io posso dire: 'vi sono 56 lune della terra' senza assurdità logiche, ma non vi è qui nessuna presentazione della realtà. Il predicato si riferisce al concetto e il concetto a ciò che è. L'esistenza può essere presentata come un predicato, ma la sua funzione è in realtà molto diversa; è meta-logica; indica ciò che nessun logos può rinchiudere nelle sue determinazioni. Per questa ragione Frege distingue la proprietà dei concetti e l'attualità degli oggetti individuali. Alcuni riconoscono in questa distinzione quella che San Tommaso poneva tra l'*esse ut verum*, vale a dire la verità logica e l'*actus essendi* o la verità ontologica.

²²⁸ Cfr. la concezione delle *essenze* nella prospettiva fenomenologica di E. Husserl e di E. Stein.

²²⁹ Significativa è la critica rivolta da E. Lévinas al trascendentalismo di Husserl e di Heidegger in nome dei diritti dell'ente concreto e dell'irriducibilità della persona. Cfr. Lévinas 1974, in specie pp. 47-48. Su questo aspetto cfr. Petrosino 1980, p. 171.

²³⁰ Tuttavia occorre notare che, dopo Heidegger, è divenuto abituale un atteggiamento che, muovendosi su una linea analoga a quella da lui indicata, ma esasperandone alcuni motivi, tende a de-costruire non solo la storia della metafisica occidentale, ma anche la stessa figura dell'essere che ne costituisce la condizione di possibilità. Si può dire, in sintesi, che dopo la polemica contro il trascendente, sia diventata esplicita e diffusa anche la polemica contro il trascendentale (che costituirebbe, ad avviso di molti, il residuo metafisico conservato dallo stesso Heidegger).

Se la verità logica conviene al predicato di primo livello ed alla serie dei numeri interi, non accade lo stesso per la verità ontologica. Il senso dell'esistenza fa appello alla profondità dell'ente che si presenta attivamente nel concetto, al di qua della logica dei predicati»²³¹.

Se l'*esistenza* e l'*atto d'essere* sono irriducibili alla dimensione dell'essenza, come emerge nell'esperienza umana questa loro specificità? In primo luogo si deve rilevare che alla percezione dell'atto d'essere corrisponde un particolare tipo di meraviglia, diversa e più radicale rispetto a quella che pure si prova di fronte alle essenze e al loro ordinamento²³². L'atto d'essere si colloca, infatti, su di un piano non immediatamente oggettivabile e concettualizzabile quale è, invece, quello delle essenze. La peculiarità e paradossalità di questa esperienza è stata bene colta da Wittgenstein:

«Dire 'Mi meraviglio di questo o di quest'altro' ha senso solo se posso immaginarmi che le cose non stanno così. In questo senso, ci si può meravigliare, diciamo, per l'esistenza di una casa, vedendola, non avendola visitata da molto tempo e avendo immaginato che l'avessero demolita nel frattempo. Ma non ha senso dire che mi meraviglio per l'esistenza del mondo poiché non posso immaginarlo non esistente»²³³.

Perché lo stupore abbia senso, occorre ammettere che la persona, per un certo aspetto, trascende il mondo.

All'interno dell'esperienza gli stati affettivi, nella loro ambiguità oscillante tra gli estremi della gratuità e della speranza²³⁴ da un lato e dell'angoscia dall'altro²³⁵, le «situazioni limite»²³⁶ e i rapporti interpersonali rivestono particolare importanza nella apprensione dell'atto d'essere. È, in particolare, l'esperienza dell'*unicità* irriducibile di quel dato ente (massime di un *tu*), di quella situazione e di quel momento irripetibili, cioè dell'intima unità di quella particolare determinazione con l'atto d'essere, a suscitare il peculiare stupore di fronte all'essere come atto. Questo può accadere di fronte a cose o fatti

²³¹ Gilbert 1992, p. 66. Cfr. Agazzi 1997, p. 19: «...qualsiasi cosa si possa pensare o concepire ha una realtà *noematica* (appartiene al « mondo del pensiero »), ed i particolari attributi contenuti nel suo *noema* indicano in quale altra regione ontologica essa potrebbe esistere. Ma la sua esistenza *attuale* (e non appena possibile) in quella regione deve essere stabilita attraverso mezzi *referenziali* diversi dal puro pensiero».

²³² Wittgenstein 1982, pp. 13-14. Wittgenstein evidenzia l'inevitabilità ed il valore dell'esperienza dello stupore di fronte all'esistenza del mondo, pur non riuscendo nella sua filosofia ad attribuire un senso preciso ad essa. Cfr. Fabro 1965, p. 69:» ...l'unica esperienza in senso forte è quella dell'essere; e proprio perché l'essere è l'atto che fugge ogni concetto, l'unica esperienza in senso forte è l'avvertenza di presenza dell'atto». Sullo stupore cfr. pure Pareyson 1979, pp. 137-180

²³³ È opportuno ricordare che le scienze hanno i loro oggetti sul piano delle essenze o, meglio, degli accidenti e, galileianamente, delle « affezioni » delle essenze. Perciò l'assolutizzazione dell'approccio scientifico alla realtà determina l'essenzialismo.

²³⁴ Cfr. Pareyson 1979, pp. 29-32. Cfr., in particolare, l'analisi della gioia e della speranza in G. Marcel. Cfr. Celada Ballanti 1991.

²³⁵ Cfr., ad es., l'analisi classica dell'angoscia svolta da M. Heidegger in *Essere e tempo*, parte I, 6, 40.

²³⁶ Cfr. Jaspers 1973, p. 99: «L'uomo prende coscienza di questa sua finitezza riferendosi all'illimitato mediante l'incondizionato e l'infinito».

noti che manifestano improvvisamente una dimensione di unicità che provoca stupore e che fa passare dal mero *vedere* al *guardare*²³⁷.

Benché l'*atto d'essere* sia colto atematicamente in ogni apprensione dell'ente, poiché questo è conosciuto grazie alla sua attualità, tuttavia l'*atto d'essere*, in quanto tale, emerge nel modo più netto e consapevole nell'atto del giudizio esplicito e, in particolare, nell'è del giudizio di esistenza²³⁸. L'essere in quanto atto può essere colto normalmente nel giudizio, a partire dall'*oggetto* come dal *soggetto*, in quanto nella sua attualità trascende e comprende entrambi. Come nota Heidegger:

«Questa barratura a forma di croce difende innanzitutto dall'abitudine, quasi inestirpabile, di rappresentare l' *essere* come un qualcosa che sta di fronte e che sta per sé, e che poi talvolta si fa innanzi all'uomo. Secondo questa rappresentazione sembra che l'uomo sia al di fuori dell'essere. Ora, l'uomo non solo non è fuori, non solo, cioè, è compreso nell'"essere, ma l'*essere*, fruendo dell'essere umano, non può non abbandonare l'apparenza del per sé, per cui anche altra è la sua essenza rispetto a quella che vorrebbe la rappresentazione di un intero che abbraccia la relazione soggetto-oggetto»²³⁹.

Tuttavia, dal momento che l'atto d'essere degli enti conosciuti coincide *intenzionalmente* con l'atto d'essere dell'io²⁴⁰, l'io è il luogo in cui originariamente la sproporzione fra atto d'essere ed ente si fa cosciente. L'accorgersi di sé, la rilevazione della propria identità in atto, apre per mezzo dell'attualità dell'altro lo spazio dell'atto d'essere. L'esperienza interiore dell'io, *del suo essere tenuto al di fuori del nulla*, della libertà, cioè dell'apertura trascendentale e insieme della finitudine ontologica dell'io, meglio permette di sviscerare le potenzialità esistentive e perfettive, intrinseche all'atto d'essere. Scendendo verso i modi di essere più profondi della nostra fenomenologia troviamo, infatti, una ricchezza via via crescente di contenuti, raccolti in una condensazione e attualità sempre maggiore²⁴¹. Infine nella coscienza di sé il pensiero si fa tutt'uno con l'atto d'essere.

Benché già presente nell'atematico dell'esperienza, nella sua specificità e « tecnicità» la nozione metafisica di atto d'essere è concepita per mezzo di una ulteriore riflessione che presuppone il giudizio di esistenza. La nozione di atto d'essere e quella di composizione di essenza ed atto d'essere nell'ente si elaborano tematicamente attraverso la percezione, fonte di meraviglia, dell'apparire e, soprattutto, dello scomparire degli enti come pure della loro diversità e molteplicità (innanzitutto del soggetto e dell'oggetto del giudizio), aventi diverse determinazioni, ma accomunati dal fatto di essere²⁴². Si tratta

²³⁷ Cfr. Petrosino 1997, p.15.

²³⁸ Significativo è il ruolo dell'« è » nel distanziamento fra Husserl e Heidegger. Cfr. Husserl, Heidegger 1986. Cfr., in particolare, l'Introduzione di R. Cristin, pp. 40-1.

²³⁹ Heidegger, *La questione dell'essere*, in Heidegger 1987, pp. 359-60. Cfr. pure Jaspers 1973, p. 63: « *Umgreifende* è tanto l'essere in sé che ci circonda, quanto l'essere che noi siamo ».

²⁴⁰ Secondo Aristotele conoscere è diventare intenzionalmente una cosa sola con il conosciuto. Cfr. *L'anima*, II.

²⁴¹ Cfr. Mathieu 1964, cap. VI.

²⁴² Primaria, tuttavia, è l'esperienza del divenire. Cfr. Vigna 1993, p. 375: « ...se avessi solo il molteplice delle cose senza il loro divenire (soprattutto: senza il loro perire), potrei sempre venire a pensare che la relazione della totalità del molteplice con l'esistenza sia una relazione necessaria; l'esistenza starebbe semplicemente in relazione ad un'essenza « complessa », cioè in sé molteplice. Un po' come quando penso che la mia vita è in relazione agli

di un'analisi (*resolutio*) dal complesso al semplice, ai principi dell'ente. La nozione di atto d'essere emerge, così, attraverso una sorta di intuizione che, in realtà, suppone la mediazione del ragionamento. Poiché l'atto d'essere si manifesta come irriducibile all'essenza, la distinzione reale dei due principi nell'ente può essere argomentata per assurdo in primo luogo a partire dall'esperienza della molteplicità degli enti: se l'ente non fosse composto non sarebbe analogo, ma univoco o equivoco²⁴³. In particolare: se il legame tra essenza ed atto d'essere fosse necessario, se un ente coincidesse con il suo atto d'essere, potrebbe esistere solo quell'ente. Occorre, tuttavia, rilevare che a rigore la constatazione della molteplicità degli enti e delle determinazioni dell'essere non è sufficiente:

« Per sorprendere l'esistenza realmente distinta dall'essenza o determinatezza di qualcosa, io devo poter cogliere un evento che non possa essere inteso se non come una certa *separazione* delle due componenti ontologiche. Ora, questo è possibile quando una cosa che è, ad un certo punto non è più (o anche quando una cosa che non è, ad un certo punto è; ma questo lato è fenomenologicamente più difficile da trattare, perciò restiamo al primo). Infatti, se la cosa ad un certo punto non è più *in re*, mentre continuo a concepirne la forma, il legame di quella determinatezza con l'esistenza non è un legame secondo necessità. Se il legame fosse stato secondo necessità, la cosa sarebbe ancora e sempre *in re*. Se il legame fosse stato secondo necessità, non potrei concepire la forma come non più esistente senza patire contraddizione»²⁴⁴.

Qualora si consideri il tema della composizione degli enti dalla diversa prospettiva del soggetto della conoscenza, si deve osservare che esiste un significativo nesso tra la relazione di essenza-atto d'essere e quella di concetto-atto d'intendere. L'atto d'essere sta all'essenza come l'atto d'intendere qualcosa sta al

organi del corpo. Plotino pensava così l'«Essere» (il «Nous») - Ipostasi...In effetti, la negatività, presente nel molteplice, indica una via, certamente; ma solo la negatività presente nel molteplice diviso o quella ancora più radicale, presente nel perire di alcunché, decide speculativamente della verità di quella via».

²⁴³ E' il caso di Dio per Tommaso d'Aquino. Cfr. Kalinowski 1991, pp. 127-133, in particolare, p. 131 *passim*: «Se dunque negli esseri esaminati l'esistenza non si differenziasse realmente dall'essenza, tali esseri non sarebbero complessi, ma semplici, le essenze non potrebbero essere pensate senza nel contempo esistere, e gli universali esisterebbero separatamente, essenze universali specifiche o generiche, pensate alla stregua di essenze individuali. Se ammettiamo ciò, non potremmo ammettere proposizioni che contraddicono ciò che sappiamo del reale, un'incoerenza che minerebbe tutto il nostro sapere. Pertanto, la realtà delle distinzioni tra essenza ed esistenza non può essere negata senza incorrere in contraddizione».

²⁴⁴ Vigna 1993, p. 11. Citiamo il seguito del passo: « Si può obiettare che il congedarsi dell'esistenza come un congedarsi da parte anche della determinatezza (sicché a diventar niente è « la cosa che è» nella sua sinergia) può essere interpretato precisamente come l'esserci di questo legame secondo necessità. Le due componenti stanno o cadono insieme, si dirà. Ma in tal caso si dimentica che il nesso di necessità di una determinatezza con l'esistenza toglie qualsiasi forma condizionale dell'esistere del composto. Se una determinatezza è necessariamente legata all'esistere, l'esistenza determinata non può in nessun modo diventar niente (se è necessario che sia, è impossibile che non sia). Se non può diventar niente, prende per sé l'esistere in totalità, diventa alcunché di assoluto, e quindi unica. La determinatezza viene, cioè, come assorbita dall'invasività onniavvolgente dell'esistere ed esplose in sé, essendo la ragion sua un limitato modo d'essere. Il poter o il non poter diventar niente sono in effetti l'unica possibile distinzione da pensare intorno all'essere (all'esistere come *quo*) di qualcosa, giacché qualsiasi altra distinzione riporterebbe il discorso in *quid*, cioè dal lato dell'essenza. Non lo riporta la precedente distinzione perché nell' è non introduce la determinatezza fenomenologicamente descrivibile, ma lascia essere l'impenetrabilità dell'essere, eccetto appunto il constatare che esso non è più» .

concetto intenzionato²⁴⁵. Colui che nega il primato dell'intendere rispetto al concetto, è costretto a negare pure la specificità dell'atto d'essere e il suo primato rispetto all'essenza²⁴⁶. Di qui il rischio, sempre presente, dell' *essenzialismo*, ovvero dell'oblio dell'atto d'essere.

Ricapitolando: nell'esperienza umana la consapevolezza della nozione di atto d'essere matura progressivamente a mo' di circolo ermeneutico attraverso l'esperienza dell'oggetto e, quindi, del soggetto. L'una rimanda all'altra. Così la consapevolezza dell'atto d'essere che fa sussistere l'oggetto si arricchisce gradualmente degli apporti fondamentali provenienti dalla esperienza soggettiva, più densa e perfetta sotto il profilo ontologico. In sintesi: la nozione sintetica di atto d'essere è frutto di una riflessione sull'*integralità* dell'esperienza umana.

Emerge da quanto osservato che, sebbene l'apprensione dell'atto d'essere avvenga in modo radicalmente diverso rispetto a quella dei concetti universali che ha luogo per via di astrazione (l'atto d'essere non è conosciuto direttamente come l'ente e l'essenza), tuttavia si può formulare, in un secondo momento, una precisa nozione di atto d'essere. E' preferibile, tuttavia, per quanto concerne l'atto d'essere adottare il termine *nozione* anziché *concetto*, onde sottolineare la differenza esistente rispetto alla linea delle essenze. In ogni caso soltanto il continuo e consapevole riferimento all'esperienza fontale e personale dell'atto d'essere degli enti può evitare un irrigidimento di questa nozione su di un piano *cosale* o *essenzialistico* che ne snatura la specificità.

2) Atto d'essere e trascendentali²⁴⁷

²⁴⁵ Cfr., ad es., Tommaso d'Aquino, *Compendium theologiae* XXXI: « In certo qual modo l'intelletto si rapporta all'atto d'intendere, come l'essenza all'atto d'essere».

²⁴⁶ Cfr. Lonergan 1984, pp. 154-158.

²⁴⁷ La questione dei nomi dell'essere, cioè dei *trascendentali*, è di fatto già presente in Platone e in Aristotele. Essi fanno riferimento, infatti, a quei significati che si estendono tanto quanto *to on*, e che esprimono, di questo alcuni caratteri che nel nome on non sono ancora in evidenza. La questione in quanto tale viene tematizzata molto più tardi – nella Scolastica medioevale –, una volta scoperta l'insufficienza delle categorie e dei predicabili (ad es: genere, differenza, specie) ad esprimere l'essere. Queste forme di classificazione e di definizione, in quanto astraggono da qualcosa, lasciano sempre fuori di sé qualcosa di reale. Da questa insufficienza di categorie (predicamenti) e predicabili ad esprimere la peculiarità dell'essere, emerge la necessità di evidenziare la trascendentalità dell'essere, cioè il suo debordare rispetto ad ogni classificazione e distinzione. Storicamente si pensa che il primo trattato dedicato alla trascendentalità dell'essere sia stata la *Summa de bono* composta da Filippo il Cancelliere tra il 1225 e il 1228. Tommaso d'Aquino usa l'aggettivo *trascendens* anche al plurale (*trascendentes*) per indicare la peculiarità dell'*ens* rispetto agli altri significati: peculiarità di cui partecipano naturalmente i diversi nomi di *ens*: ad esempio, in *La verità* XXI, 3 egli parla di un "ordine dei trascendentali" (*trascendentium ordo*). L'aggettivo *transcendentalis* al posto di *trascendens* compare per la prima volta nelle *Disputationes* (1320-21) di Francois de Meyronnes. Nella scolastica moderna d'ispirazione suareziana – pensiamo a Wolff e Baumgarten – si consoliderà l'uso del termine "trascendentale" per indicare ciò che è essenziale all'essere, e gli è perciò realmente inseparabile.

Nel pensiero del Kant "critico", invece, avvengono due importanti novità. Da un lato, i trascendentali scolastici vengono (almeno tendenzialmente) presentati come delle semplici categorie: ad esempio, l'"essere" è ricondotto alla categoria modale dell'"esistenza", l'uno è ricondotto alla prima delle categorie della quantità. D'altro lato l'aggettivo *transcendentale* è usato per indicare la possibilità che le strutture dell'"Io penso", vadano a costituire l'"esperienza". In senso lato, si può dire che – per Kant – "trascendentale" sia l'io che va a dar forma all'esperienza. Hegel invece nelle prime pagine della "logica dell'essere" purifica il trascendentale scolastico (oggettivo) e quello kantiano (soggettivo), per farli coincidere radicalmente nel *Sein*: nell'essere puro che è pensiero puro.

Nella sua dimensione *esistentiva* l'atto d'essere fonda il carattere di *avvenimento* temporale *gratuito* della manifestazione dell'ente²⁴⁸. Grazie all'atto d'essere, infatti, l'ente accade nel tempo. Ciò che prima non era ora c'è grazie all'atto d'essere. Ciò che una volta c'era, ora non è più poiché è venuto meno l'atto d'essere. Nella sua dimensione *perfettiva* l'atto d'essere attua e comprende determinati significati o essenze (trascendentale *res-cosa*). Ogni ente, infatti, ha un significato, è denotabile (è *qualcosa*); di qui il carattere ricorrente nel linguaggio quotidiano della domanda: *che cos'è?*²⁴⁹

L'atto d'essere fonda pure l'*unità* dell'ente trascendentale nel suo insieme (la totalità dell'ente costituisce un'unità) e di ogni singolo ente. Si tratta, in entrambi questi casi, del trascendentale *uno*²⁵⁰. Più conosciamo che l'ente trascendentale è ricco e inesauribile, più conosciamo la sua unità. Così pure l'unità di ogni singolo ente trova il suo suggello nell'atto d'essere che attua e completa quel dato ente concreto²⁵¹. Vi sono diversi gradi di unità: diverse, ad esempio, sono l'unità di un organismo vivente e quella di un mucchio di sassi. In particolare: l'autocoscienza spirituale, che manifesta la sua perfezione negli atti della ragione e della libertà, costituisce per noi l'esperienza più alta di unità²⁵². Essa si manifesta, infatti, come capace di comprendere e di unificare la molteplicità e la diversità in un modo che non ha termini di confronto nella nostra esperienza. Si pensi, ad esempio, alla modalità in base a cui diverse percezioni e sentimenti confluiscono nell'esperienza viva che ognuno ha di sé stesso come un'unità.

Dopo l'ente, l'*uno* è alla base di tutti i trascendentali. Dal momento che l'ente è *uno*, esso può essere anche *vero* (intelligibile) e *buono* (nell'accezione ontologica del termine)²⁵³. Senza unità, infatti, non v'è né conoscenza, né amore. Non soltanto non si potrebbe conoscere un oggetto privo di una qualche unità, ma gli atti stessi di conoscere e di amare consistono nell'*unificare* intenzionalmente conoscente e conosciuto, amante e amato, manifestando l'unità che c'è già negli enti e negli enti fra di loro, in ultima analisi grazie all'energia unificante dell'atto d'essere comprensivo delle diverse determinazioni.

L'atto d'essere costituisce inoltre il vero *principio d'individuazione* degli enti, ciò che fa sì che questo ente sia sé stesso e non un altro. Come è stato notato:

²⁴⁸ *Avvenimento* è detto da Heidegger *Ereignis*. Cfr. Lotz 1987.

²⁴⁹ Significativamente nella scansione classica dei trascendentali la *res* precede l'*unum* e l'*aliquid*. Cfr. Tommaso d'Aquino, *La verità* I, 1. Ciò permette d'affermare che se l'intelligibilità (ovvero la pensabilità) è qualcosa di più ampio della incontraddittorietà, anche l'inintelligibilità (o impensabilità) sarà qualcosa di più ampio dell'autocontraddittorietà. Per cui, se certamente l'autocontraddittorio è impensabile, non necessariamente l'impensabile sarà autocontraddittorio.

²⁵⁰ L'unità *trascendentale* non è l'unità *predicamentale* o quantitativa (ad es. le unità di misura e le unità numeriche).

²⁵¹ L'unità di un ente è garantita dal fatto che l'essere è un atto. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma contro i gentili* II, 3: qualcosa «non diventa, infatti, semplicemente uno in forza di due atti, ma di potenza ed atto».

²⁵² Cfr. De Finance 1955, p. 146.

²⁵³ Cfr. Breton 1963, p. 58.

«La forma non è l'atto. L'atto dell'individuo sarebbe dunque il principio opposto alla forma, la materia pura senza forma? Non abbiamo nessuna esperienza di una tale materia, ma dev'essere affermata nei confronti della forma come un limite o un orizzonte per l'intelligenza, un sostrato ideale al quale ogni intelligenza sensata fa riferimento. Infatti, per individualizzare le forme, occorre essere già un individuo in atto concreto. Solo un atto concretamente individuale individualizza le forme astrattamente universali e sistematicamente unite. La materia designata non è al principio di una tale individuazione; non è che un segmento di uno spazio che la precede, una potenza che passa all'atto, essendo segnalata. Essa ha infatti sempre una destra e una sinistra, un davanti e un retro, un sopra e un sotto. Non può dunque costituire l'atto della sostanza; ne è solamente una condizione di riconoscimento. Il principio di individuazione non è dunque né la forma, né la materia; è l'atto di essere. Se si dice che è la « materia designata » occorre comprenderlo come segue: il termine « designazione » è significativo dell'alterità dell'ente. La materia è il principio dell'indipendenza della sostanza nei confronti dell'intelletto e delle sue forme. Significa che l'ente ha la proprietà della sua unità»²⁵⁴.

Lo stupore di fronte all'atto d'essere quale fondamento di unità del singolo ente, trova la sua origine e la sua esaltazione nello stupore di fronte all'avvenimento dell'uno come *unico*, cioè dell'irripetibile, dell'insostituibile realtà di quel dato ente individuale, di quella particolare essenza individuale in quanto attuata dall'atto d'essere e ad esso intimamente legata. Ogni ente in atto, a ben vedere, in quanto tale, è *unico*, e come tale *diverso* da ogni altro benché l'unicità e con essa la diversità emergano con evidenza soprattutto nel caso di alcuni enti che per la loro perfezione ontologica o per particolari circostanze, connesse all'esperienza personale di ognuno, colpiscono l'immaginazione e il sentimento²⁵⁵. Ciò vale particolarmente per l'*altra persona*. In questa prospettiva si può legittimamente sottolineare l'unicità delle singole persone, delle società e delle culture: ogni persona ha uguale dignità, ma perché dovrebbe avere uguale capacità rispetto ad un'altra? Così pure: ogni cultura ha eguale dignità in quanto opera di uomini, ma non è detto che abbia lo stesso valore. Perché dovrebbe?²⁵⁶ Il compito della ragione non è quello di livellare tutto, ma di riconoscere le differenze là dove si trovano.

In quanto esiste anche solo per un attimo, in quanto è attuato dall'atto d'essere e ha in esso il suo suggello, l'unico non si può perdere: esso ha in sé una positività che è presagio di eternità. Ciò che è stato o che sarà *unico* è, in un certo senso, o meglio *deve essere* per sempre²⁵⁷. È possibile affermare, ad esempio, che si cade in una contraddizione di tipo pragmatico qualora si ammetta che la persona che si ama *non è più* (intendendo questo *non è più* in senso forte). Si tratta nella nostra condizione soltanto di un postulato (piano della ragion pratica), che trova tuttavia il suo appiglio nella constatazione dell'attuazione dell'ente da parte dell'atto d'essere (piano della ragione speculativa)²⁵⁸. In effetti, come

²⁵⁴ Gilbert 1996, p. 169.

²⁵⁵ L'*unico* richiama il trascendentale *aliquid* (da *aliud- quid*), ovvero il *diverso* cui tratta Tommaso d'Aquino, *La verità* I, 1. Cfr. Ventimiglia 1998. L'*unico* richiama pure la problematica leibniziana degli indiscernibili. Cfr. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, II, cap. XXVII, 3.

²⁵⁶ Cfr. Hartmann 1971, p. 109: "... l'individualità non è una caratteristica dello spirito personale soltanto, ma anche dello spirito storico. Il quale appunto, è diverso in ogni periodo storico; non ritorna più – nonostante eventuali elementi di comunanza e di analogicità – ad essere ciò che una volta era stato; è singolare e irreversibile”...

²⁵⁷ Cfr. Jankelevitch 1977, p. 475.

²⁵⁸ V'è, perciò, per questo aspetto, una parte di verità nel neoparmenidismo di E. Severino. Cfr. Severino 1982.

si mostrerà in seguito (cfr. VII, 1), l'atto d'essere si manifesta nel tempo pur senza esaurirsi nel tempo. Può essere significativo rilevare, infine, che sulla complementarità dei trascendentali *uno* e *diverso* si fonda il cosiddetto *principio d'integralità* (cfr. II, 1).

La verità non sarebbe pensabile senza l'adeguazione di conoscente e conosciuto. Ma questa esperienza presuppone che l'ente sia in sé stesso intimamente conoscibile (*vero* trascendentale o ontologico)²⁵⁹. A sua volta questa dimensione di intelligibilità, accessibile alla ragione umana, richiama anche ad un *pensato originario*, ad una convenienza dell'essere con la ragione "tout court". Per la sua attualità, unità e verità-luminosità l'atto d'essere fonda la dimensione dell'intelligibilità degli enti o del *vero ontologico*, condizione di ogni conoscenza e di ogni affermazione di verità²⁶⁰. Si è già rilevato che l'atto d'essere non è estraneo al pensiero (cfr. 2). La ricerca scientifica, ad esempio, sarebbe impensabile se la realtà non si manifestasse come intelligibile in sé stessa. Dal momento che la ragione umana è aperta all'infinità dell'essere e l'essere è intelligibile, la conoscenza è animata da un desiderio che non ha fine. Anche la dimensione dell'autocoscienza personale, in cui *essere conosciuto* e *intenzionalità conoscitiva* tendono a coincidere, trova il suo fondamento nell'atto d'essere. In forza della dimensione linguistica che unisce gli uomini fra di loro, l'apertura all'atto d'essere quale orizzonte di senso che attua gli enti e le persone appare come il fondamentale a priori comunicativo. Grazie all'apertura-partecipazione di ognuno all'atto d'essere, infatti, sono possibili il linguaggio descrittivo, prerogativa dell'uomo fra gli animali, come pure il dialogo fra gli uomini.

Da una parte, nell'esperienza umana, il vero non può mai prescindere dal bene. Il vero, infatti, si manifesta come il *bene della ragione*, ciò che compie la tendenza insita nella ²⁶¹. Dal momento poi che il desiderio di conoscere è intimamente connesso alla globalità dell'uomo, non v'è esperienza della verità senza interesse. Se si attenua la tensione verso il bene, viene meno pure la passione per la verità, l'acume nell'indagare e l'ordine stesso del discorso. Inoltre una conoscenza *vera* del mondo, quindi tendenzialmente senza preconcetti, non può prescindere da una veracità personale e, perciò, dalla dimensione del *bene morale*. D'altra parte, se si attenua la tensione al vero, il bene si traduce in istintività, perde in dignità e rende possibile l'ideologia. Negli enti superiori, quindi, la tendenza deve inevitabilmente fare i conti con la ragione e questa con la tendenza, nel tentativo di attuare un'armonia (*integralità*) fra di loro.

²⁵⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *La verità* I, 1.

²⁶⁰ Tommaso d'Aquino, *Super Epistulam ad Timotheum lectura*, VI, 3, ed. Cai, n. 268: «Nelle cose sensibili la luce è il principio della visibilità; perciò ciò per mezzo di cui qualcosa è in qualche misura conosciuto, è detto luce. Qualsiasi ente è conosciuto per mezzo della sua forma e in base al suo essere in atto. Perciò quanto qualcosa è dotato di forma e di attualità, tanto è dotato di luminosità. Le cose, quindi, che sono atto, ma non sono atto puro, sono luminose, ma non sono la luce; l'essenza divina che è atto puro è la luce». Il tema della verità come *manifestazione* precede e fonda, a nostro parere, la verità come *adeguazione*. M. Heidegger ha valorizzato unilateralmente la prima e fondamentale dimensione della verità, finendo tuttavia per trascurare la seconda.

²⁶¹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *La verità* XVIII, 6: «Il vero è il bene dell'intelletto...il falso è il suo male». Noi non siamo l'essere nella sua trascendentalità, ma tendiamo ad una coincidenza dell'essere e del pensiero. L'idea di essere ci proietta al di fuori di noi stessi. Cfr. Breton 1963, p. 143 e ss, .

Nel suo aspetto di pienezza e di perfezione (comprensivo dell'essenza) l'atto d'essere fonda il finalismo dell'ente, la sua tendenza all'autoconservazione, il suo bisogno di compimento e di completamento, quindi, nella persona, la dimensione del desiderio, dell'amore e dell'agire, che implicano un'apertura alla dimensione temporale del futuro. Si desume, quindi, che l'ontologia dell'atto d'essere non è una mera ontologia della *presenza* (nell'accezione heideggeriana)²⁶².

V'è sproporzione e tensione fra atto d'essere di per sé infinito, in quanto infinitamente partecipabile dagli enti, ed essenza finita. Da questa carenza ontologica di ogni ente scaturisce la necessità di comunicare con gli altri enti e, negli enti superiori, con l'essere stesso, attraverso l'azione. In quanto rimedio al limite ontologico determinato dalla limitazione dell'essenza, l'agire si colloca sulla linea dell'atto, perciò dell'*esse*²⁶³. Dalla disposizione ad agire (*potenza attiva*) su sollecitazione di altro da sé emerge il carattere di passività (*potenza passiva*) che contraddistingue l'ente finito. In particolare: nella persona, in quanto soggetto dell'azione (l'atto d'essere che attua l'io è la scaturigine stessa dell'azione), l'agire si manifesta come l'esercizio consapevole di quella differenza ontologica come tensione di essenza ed atto d'essere, che contraddistingue tutti gli enti. In questa prospettiva mentre l'intelligenza è la facoltà del proprio, dell'immanente (si conosce la realtà restando in sé stessi – di qui il rischio permanente del razionalismo e dell'essenzialismo), la volontà è la facoltà dell'alterità, del trascendente (per volere occorre *uscire da sé* verso ciò a cui si tende).

L'azione unifica intelligenza e volontà: essa costituisce il mondo propriamente umano che si manifesta nelle opere e nelle istituzioni (quello che Hegel chiama lo « spirito oggettivo»). L'agire e l'opera che ne è l'esito svelano, poi, l'io a se stesso per mezzo dell'interpretazione:

« ...la posizione dello sforzo o del desiderio non solo è priva di ogni intuizione, ma è attestata solo da opere la cui significazione resta dubbia e revocabile. A questo punto la riflessione fa appello ad una interpretazione e vuole mutarsi in ermeneutica e tale è l'ultima radice del nostro problema, che risiede in questa connessione primitiva tra l'atto d'esistere ed i segni che poniamo nelle nostre opere. La riflessione deve diventare allora interpretazione perché non si può cogliere l'atto di esistere altrimenti che nei segni sparsi nel mondo»²⁶⁴.

Interpretando le sue opere, l'uomo prende sempre più chiaramente coscienza della sua peculiare natura. In particolare: l'uomo tanto più è quanto più si manifesta ad altro da sé e più ama. L'unicità dell'uomo tanto più emerge quanto più egli si espone. Inversamente: più la persona è consapevole della

²⁶² Heidegger accusa la metafisica occidentale di aver ridotto l'*ontologico* (la dimensione dell'essere (*Sein*) all'*ontico*., ovvero a ciò che è presente qui ed ora.

²⁶³ Significativa è l'etimologia del termine *atto*. Cfr. Tommaso d'Aquino, *La potenza di Dio*, I, 1, p. 57: «Come appare dal modo di pensare comune, il nome di atto fu dapprima attribuito all'azione: quasi tutti, infatti, intendono atto in questo senso. In un secondo tempo questa parola fu estesa di qui al significato di 'forma', in quanto la forma è principio e fine dell'azione».

²⁶⁴ Ricoeur 1972, pp. 344-45.

propria originalità, dell'irriducibilità del proprio io, più ha bisogno di esprimersi al di fuori di sé e più non si sente definita dalle sue azioni e dalle sue realizzazioni storiche²⁶⁵:

“Perciò, alla lunga, è lo spirito vivente che deve avere storicamente la meglio sullo spirito obbiettivo – con lui o contro di lui, accogliendolo o trasformandolo o, altrimenti, scrollandoselo di dosso”²⁶⁶.

Nella prospettiva del bene l'amore come tendenza al completamento (classicamente *amore di concupiscenza*) si manifesta come il naturale vincolo degli enti finiti fra di loro. Ma l'amore è vero amore soltanto quando acconsente pienamente all'essere, rispettando l'essere dell'altro senza ridurlo a sé (classicamente *amore di amicizia*). E ciò può accadere soltanto quando l'ente che ama è libero, perché aperto alla totalità dell'essere.

Alla dimensione del tendere e dell'agire corrisponde dal punto di vista dell'oggetto dell'intenzionalità quella della causa finale e quella trascendentale del *bene*²⁶⁷. Che la volontà tenda necessariamente al *bene universale* non dipende dalla volontà in quanto *tendenza*, ma dalla sua peculiare *natura razionale* che l'apre alla dimensione trascendentale dell'essere. Anche le nostre facoltà superiori sono *originariamente* determinate da un finalismo necessario: questo è un segno di radicale e costitutiva dipendenza. Di qui, nella persona umana, l'esperienza determinante della libertà, che richiede, sia che la s'intenda come libertà di scelta sia come decisione per il bene, l'apertura della ragione al bene trascendentale. L'esperienza della libertà, infatti, presuppone, insieme, l'esperienza dell'unità dell'io (corrispondente alla dimensione *esistentiva* dell'atto d'essere che attua l'io) da un lato e, dall'altro, l'apertura all'ente trascendentale (corrispondente alla dimensione *perfettiva* dello stesso atto d'essere) che permette di cogliere il valore *relativo* dei beni finiti²⁶⁸. La nozione di atto d'essere si rivela, perciò, adeguata a fondare sinteticamente il peculiare spazio della libertà, evitando il monismo essenzialistico e deterministico.

Dal momento che il bene, a differenza del vero, si manifesta innanzitutto nella realtà delle cose (l'amore, infatti, tende a rapportarsi alle cose come sono in se stesse e non si limita, come la conoscenza, a riconoscere la loro manifestazione in noi²⁶⁹), fra i trascendentali, dopo l'ente, esso riveste un interesse metafisico preminente. In quanto perfezione delle perfezioni, l'atto d'essere costituisce il fondamento della bontà metafisica degli enti reali, che si manifesta nell'attrazione che esercitano²⁷⁰. In particolare: la bontà manifesta i caratteri di pienezza (connessi alla dimensione perfettiva dell'atto d'essere) e insieme

²⁶⁵ Cfr. Blondel 1993.

²⁶⁶ Hartmann 1971, p. 694.

²⁶⁷ Secondo Aristotele il bene ha ragione di fine. Cfr. *Etica nicomachea* I, 1097a 15-23.

²⁶⁸ Cfr. De Finance 1955, pp. 31-33.

²⁶⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *La verità* I, 1. Qui Tommaso segue Aristotele.

²⁷⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *op. cit.*, XXII, 2, 2: «L'essere stesso (*ipsum esse*) è una somiglianza (*similitudo*) della divina bontà». Occorre sottolineare con forza che il trascendentale *bene* non si fonda soltanto sul fatto che ad esso si tenda da parte dell'uomo con il rischio di cadere in una prospettiva antropocentrica e antropomorfica. Cfr. Seifert 1991, p. 275.

di gratuità (connessi alla dimensione esistentiva dello stesso atto d'essere) insiti nell'avvenimento dell'ente.

Emerge da quanto affermato che l'ente, in quanto attuato dall'atto d'essere, non è un *mero fatto*, come tale assiologicamente neutro (come per gran parte del pensiero moderno e contemporaneo). Esso è invece già una perfezione, un bene in sé stesso sotto il profilo ontologico. La misura del bene è già nell'essere a prescindere dal suo relazionarsi all'uomo (prospettiva soggettivistica e antropocentrica) e dalla sua dipendenza da Dio (prospettiva teocentrica). Il rapporto dell'uomo con l'essere, tuttavia, scopre e manifesta il bene, mentre la dipendenza dell'essere da Dio (creduta e/o argomentata) fonda, in ultima analisi, il bene dell'essere. L'ente è bene in sé stesso perché è, perché è *integro*, perché tende alla sua autoconservazione e al suo perfezionamento nel rapporto degli enti fra di loro. In questa prospettiva la tendenza all'autoconservazione come bene da perseguire si fonda, nell'ente finito, sulla tendenza all'essere come bene in quanto tale. Per questo tendenza alla conservazione di sé, tendenza al compimento di sé e tendenza ad *altro da sé* hanno la medesima radice. Il bene esprime, così, l'armonia dell'essere con sé stesso (sia che si tratti di uno stesso ente o di diversi enti), in cui emerge la dimensione coesiva e, perciò, anche *dinamica* dell'ontologia. Non a caso la graduale eliminazione in epoca moderna della tendenza (*appetitus*) dall'ontologia, riducendo la dimensione del *bene* a quella del *vero*, va di pari passo con l'eliminazione della dimensione dinamica dell'*atto d'essere* ed è tipica della scolastica essenzialista e del razionalismo. In particolare: che la realtà nella varietà delle sue manifestazioni sia un bene in sé stessa emerge fenomenologicamente dal fatto che si possa desiderare talora di conservare cose che in sé stesse non hanno alcuna utilità pratica (ad esempio: una specie rara in via di estinzione). Occorre precisare che

“Abbiamo esposto una concezione ontologica del bene assolutamente indipendente dal bene umano, che al contrario ne è una specificazione ulteriore. Il bene morale è, infatti, il bene degli esseri intelligenti e liberi, la cui facoltà di desiderio si chiama volontà. Ma tutta la natura è segnata dal desiderio, e oggi la fisica subatomica lo cerca anche nelle cose prive di vita.

Resta il fatto che dire che una cosa è buona non vuol dire descriverla o indicare dei fatti. E tuttavia è un aumento della nostra conoscenza, in quanto si illuminano i rapporti tra la cosa e la sua desiderabilità. Si scopre così la stretta connessione tra l'*unità* e la *bontà*. Soltanto mediante questa nozione di movimento teleologico, che tende verso l'attuazione delle potenzialità della natura, noi possiamo dire che una stessa cosa cresce e si sviluppa, cioè sostenere l'identità delle cose nel tempo e nel cambiamento. Ma, se rifiutiamo il finalismo, non possiamo più sostenere l'identità delle cose e la loro permanenza. Se il mondo è visto come una sequenza seriale di dati di fatto, non v'è più né identità; né bontà delle cose.

In conclusione: il bene non è un fatto, ma è connesso ai fatti, come Hare ha sottolineato. Il qualcosa in più che aggiunge è il riferimento al desiderio che, seguendo ancora Hare e Stevenson, possiamo considerare in senso lato un elemento volizionale. Ma questo elemento non è esso stesso un atto di desiderio, ma il *riferimento* al desiderio. Il che non è la stessa cosa. Esso significa l'idea dell'essere nella sua finalità. E questo è asserire una verità e non già esprimere un atto di desiderio”.²⁷¹.

²⁷¹ Viola 1997, p. 153.

In sintesi: si può affermare che la realtà appare come *bene* in base ad una nozione di esperienza non interpretata riduttivamente in senso empiristico, ma già pervasa di ragione. È la ragione, infatti, a presentare l'ente come *bene*, cioè come *conveniente*, riflettendo sull'ordine dinamico che lo contraddistingue in forza dell'attrazione che esso esercita.

Attraverso la scoperta di un ente come bene in sé stesso, del mio stesso essere come bene, in particolare dell'altra persona come bene tendo, grazie all'apertura della ragione e del desiderio all'essere, al bene nella sua trascendentalità e, in ultima analisi, al bene nella sua absolutezza (cfr. VI, 2). La nozione di *atto d'essere* nella sua infinitudine permette di negare ogni limite insito negli enti finiti. Ciò spiega perché l'uomo sia talora disposto a sacrificare quel bene limitato che è la conservazione della propria vita fisica per ricercare il bene senza aggettivi. Tale bene può anche manifestarsi all'uomo come il Bene, cioè come Dio²⁷². L'esistenza umana si colloca come tensione-relazione tra il proprio bene e il Bene, tra l'ente e l'Essere. Il bene, quindi, non si manifesta nell'esperienza come radicalmente altro rispetto all'essere, come *al di là dell'essere*. La mediazione degli enti-beni limitati, infatti, è fondamentale per desiderare il Bene.

È significativo del primato del bene il fatto che l'esperienza dell'ente come bene preceda sempre l'avvertenza del limite e del male. In questa prospettiva il bene costituisce l'esperienza dell'*essere per me* che mi permette di cogliere il male del mondo. Più si accentua l'esperienza del male in tutti i suoi aspetti, più si manifesta per contrasto l'imponenza del bene. Ciò emerge con particolare evidenza nell'"epoca del nichilismo".

La nozione di *valore* (estetico, morale ecc.) suppone la nozione di *bene ontologico*. Come è stato notato:

“La nozione di *bene* ...è più originaria e fondante rispetto a quella di *valore*. Il bene indica la ragione del desiderio considerata come insita nello stato di cose in tutta la sua concretezza. Il *valore* non dice riferimento al concreto, sia questo il soggetto desiderante o lo stato di cose desiderato, ma all'astratto. Esso indica la capacità d'intenzionare l'astratto, cioè un dover essere inteso come modello ideale. Dire che una cosa è buona significa considerarla in tutta la sua identità e concretezza e affermare che proprio sotto questo aspetto è oggetto di desiderio. Affermare che una cosa buona ha valore significa formulare un giudizio di conformità tra la cosa nella sua individualità e concretezza e il suo modello ideale, che è stato estratto dalla cosa stessa.

Il carattere più originario della nozione di *bene* è dimostrato dal fatto che esso condiziona quella di *valore*. Se penso che il *bene* non stia nelle cose, ma nel desiderio o nel soggetto desiderante, allora il modello ideale non può essere estratto dalla cosa, ma è una proiezione del soggetto stesso. Allora le cose non *hanno* valore, ma è l'uomo ad *attribuire* valore alle cose”²⁷³.

All'esperienza del valore sono associabili, nell'uomo, certe *virtù* o capacità di percepire i valori. L'esperienza del *valore* in genere e del *valore morale* in particolare (pensiamo, ad esempio, all'ideale di *armonia*, in base a cui giudichiamo la bellezza di una sinfonia o di un dipinto o al valore *giustizia*

²⁷² Ciò si capirà meglio dopo l'esposizione delle *vie* a Dio. Cfr. VI, 2 e 3.

²⁷³ Viola 1997, p. 131.

che è evocato dall'osservazione di una determinata società) emerge nell'atto di *acconsentire all'essere* come bene (cfr. I, 2). In quanto tale l'esperienza del valore è, perciò, al di là della distinzione di *soggetto-oggetto*: il valore né sussiste in sé, né è pura qualità o mero stato soggettivo; esso è piuttosto relazione di *con-venienza/corrispondenza*, in cui l'unità dei termini precede la loro distinzione. Dal momento che è possibile grazie all'atto d'essere che comprende e trascende la sfera dell'*ontico*, l'esperienza del bene come *valore morale*, che rende possibile il compimento della persona, non è da concepirsi in antitesi rispetto all'esperienza dell'essere, quasi si trattasse di un mero *valore d'uso* o *valore strumentale*, riconducibile in ultima analisi alla soggettività²⁷⁴. Le nostre propensioni, infatti, non sono le uniche cause dell'esperienza assiologica, perché questa manifesta una sua autonomia rispetto ad esse²⁷⁵. L'esperienza dei valori deve essere pensata piuttosto come esperienza di una particolare prospettiva che informa la relazione fra quell'ente finito che è l'uomo da un lato e l'essere trascendentale e, in ultima analisi, l'Essere assoluto dall'altro, ma sempre attraverso la mediazione dei singoli enti e, in particolare, delle singole persone. Sono, quindi, fondamentali nell'esperienza del valore sia la dimensione categoriale sia quella trascendentale dell'essere. Il valore trascende il singolo ente, pur radicandosi in esso, perché richiede per essere e per essere colto l'apertura alla dimensione trascendentale dell'atto d'essere.

In altri termini: l'essere come atto d'essere si può manifestare concretamente all'uomo attraverso l'esperienza di quel particolare *bene*, di quel particolare valore morale (cfr. I, 2). Si può definire l'essere del valore come un *essere relazionale* (il che non implica, però, che esso non si manifesti come dotato di una sua precisa determinazione e di una sua autonomia di fronte al soggetto). Nel valore poi viene ad espressione quella dimensione di profondità che è alla radice dell'io e della sua costitutiva apertura alla realtà e che trova la sua attuazione nell'atto d'essere. Dal punto di vista della persona il valore si colloca *tra* dimensione esistentiva e dimensione perfettiva-intenzionale dello stesso atto d'essere che attua la persona e che la spalanca alla totalità²⁷⁶. Infine, a differenza del *valore d'uso*, corrispondente alla sfera dei bisogni e nel cui possesso ci si acquieta, il bene in sé, in quanto aperto all'atto d'essere nella sua trascendentalità determina l'inesauribilità del desiderio e, a sua volta, sollecita a comunicare e a donare secondo l'adagio scolastico « *bonum est diffusivum sui* »²⁷⁷.

In sintesi: l'esperienza dell'ente come bene, perfezione, pienezza (connessa intimamente al piano dell'esperienza affettiva e morale), integra in modo decisivo la nostra conoscenza della realtà. Il bene è già esperito nell'atto di tendere a qualcosa, prima di essere esplicitamente riconosciuto in quanto tale, riflettendo sulla forza di attrazione che esercita. E questo è vero non soltanto per quanto riguarda la nostra convinzione dell'esistenza degli enti, la quale viene indubbiamente rafforzata dall'impatto

²⁷⁴ Cfr. la critica alla filosofia dei valori in Heidegger, *Lettera sull'umanismo*..

²⁷⁵ Cfr. Von Kutschera 1991, pp. 261-266 *passim*.

²⁷⁶ Cfr. il tema dell' *ipseità* contrapposto a quello del *medesimo* in Ricoeur 1993, pp. 75-102.

²⁷⁷ «Il bene diffonde sé stesso» .

affettivo con la realtà²⁷⁸, ma soprattutto per ciò che concerne la conoscenza delle loro determinazioni. Ciò vale, in particolare, per l'esperienza della persona. Nell'esperienza dell'amore la persona rivela il suo valore di *ente unico* meglio che nella semplice conoscenza. Essa, intesa sia come *tu* sia come *io*, può essere amata più di quanto possa essere conosciuta. Nel riconoscimento da parte dell'altro, in quanto aperto alla totalità dell'essere, si alimenta e si acquieta seppur provvisoriamente il desiderio che sul piano dell'impersonale si risolve, invece, necessariamente in una ricerca senza fine²⁷⁹.

Emerge da quanto finora osservato a proposito dell'esperienza morale del bene e del valore non soltanto che essa non è possibile senza una previa *bontà ontologica* degli enti e, in particolare, della persona propria e altrui, ma che essa possiede, a sua volta, una sua propria ricchezza e densità ontologica che completano in modo determinante la metafisica. Giustamente si è parlato a questo proposito di *essere morale*. Per il Rosmini l'*essere morale* rappresenta il compimento dell'*essere reale* della persona, possibile grazie all'*essere ideale*:

«dovendo l'essere reale avere intelligenza...egli può conoscere se stesso in virtù dell'essere ideale, che è la forma dell'intelligenza, e quindi amarsi. E appunto in questo amore come novo ed ultimo atto dell'essere, l'essere si nobilita e bea, e in una parola si perfeziona, il che è appunto ciò che dicesi *essere morale*»²⁸⁰.

La dimensione del *bello*, in quanto implica la sintesi di vero e di bene, di apprensione intellettuale e di attrazione affettiva, perciò l'intima unione di soggetto e di oggetto, si fonda anch'essa sul primato dell'atto d'essere. L'ente raggiunge l'io, affascinandolo e attirandolo a sé, attraverso l'esperienza sintetica della bellezza²⁸¹. In questa prospettiva esistenziale il bello, in quanto *fascinatum*, può essere considerato anche il primo e l'ultimo dei trascendentali, quello che, nell'ente, attrae e quello che completa²⁸². Nell'esperienza del bello della natura e anche del bello artistico²⁸³ emerge il carattere di

²⁷⁸ Cfr., in particolare, la concezione di M. Scheler, secondo il quale la convinzione dell'esistenza degli enti è, però, soltanto frutto dell'impatto affettivo con le cose.

²⁷⁹ Cfr. Vigna 1990.

²⁸⁰ Rosmini, *Teosofia* I, pp. 125-126, 177.

²⁸¹ Cfr. Tommaso d'Aquino *Somma teologica* I, 5, 4: "...il bello (*pulchrum*) e il bene (*bonum*) si identificano nella concreta realtà, pur distinguendosi come significato). E, nello stesso contesto, egli aggiunge che l'identità reale di *bonum* e *pulchrum* è dovuta al fatto che essi "si fondano sul medesimo fattore, cioè sulla forma, e per questo il bene è lodato come bello; però differiscono semanticamente. Infatti il bene riguarda propriamente il desiderio...Invece il bello riguarda la facoltà conoscitiva: infatti si dicono belle le realtà che, viste, *piacciono* (*pulchra dicuntur quae visa placent*)". Cfr. anche *Somma teologica* I-II, 27, 1, ad 3: "...appartiene al significato di bello che il desiderio trovi il proprio acquietamento nella sua visione o conoscenza...E così appare che il bello aggiunga al bene un certo riferimento alla facoltà conoscitiva; di modo che sia detto buono ciò che semplicemente dà soddisfazione al desiderio, e sia detto bello ciò la cui apprensione stessa piace".

²⁸² Appare significativo che nel pensiero di Tommaso d'Aquino, nonostante egli non consideri esplicitamente il bello come un trascendentale, ai tre trascendentali fondamentali (uno, vero e bene) corrispondano rispettivamente l'integrità (*integritas*), la chiarezza (*claritas*) e l'armonia (*consonantia*) (*Somma teologica* I, 39, 8). Ma queste sono pure per lui le caratteristiche fondamentali del bello che assume, quindi, un significato sintetico. Infine *integritas*, *claritas* e *consonantia* confluiscono nella persona (cfr. V, 2) e, in ultima analisi, in Dio (cfr. VI, 4).

²⁸³ Si potrebbe affermare che il *bello artistico* si rapporti al *bello ontologico*, come il *bene morale* sta al *bene ontologico*.

perfezione e di pienezza dell'atto d'essere (la ricchezza e l'integralità come armonia delle sue determinazioni) che affascina e, insieme, la sua totale gratuità (corrispondente alla dimensione esistentiva dello stesso atto d'essere). Di fronte ad una sinfonia, ad una poesia, ad una tela riuscite si prova un senso di gratitudine per l'avvenimento miracoloso, perché *unico*, dell'armonia raggiunta, alla quale nulla si potrebbe aggiungere o togliere senza intaccarla²⁸⁴. Il bello, infatti, non illumina la forma in generale, ma *questa singola forma*: questo fiore, questo tramonto nella loro unicità. Come ha notato Kant, il bello e il brutto hanno una loro evidenza da tutti riconoscibile; eppure non è possibile ricondurre propriamente questa evidenza a ragioni argomentative²⁸⁵. Infine la considerazione del bello coglie della desiderabilità la dimensione legata alla forma del desiderabile, e quindi l'elemento non utilizzabile e non consumabile. L'esperienza del bello, a sua volta, arricchisce intimamente e, in un certo senso, inverte quella del bene, perché permette di non strumentalizzarlo, riducendolo a mero *valore d'uso*²⁸⁶.

Infine l'esperienza dell'essere costituisce già, in forza della dimensione esistentiva dell'atto d'essere, una prima e radicale esperienza di absolutezza e di gratuità e, perciò, anche di trascendenza-alterità e, in forza della dimensione perfetta dello stesso atto d'essere, una prima e radicale esperienza d'immanenza. L'atto d'essere, infatti, a tutto è immanente e tutto pervade proprio perché tutto trascende nella sua gratuità non necessitata. Questa esperienza dell'essere può permettere di ammettere pure l'esistenza di un trascendentale *sacro* che è all'origine dell'esperienza religiosa²⁸⁷. Il sacro implica essenzialmente un rimando da parte dell'ente per mezzo dell'atto d'essere all'Essere. Di questo aspetto si è trattato a proposito del simbolo (cfr. II, 4; IV, 1).

In conclusione: in questo paragrafo si è cercato di mostrare che l'esperienza dell'essere è arricchita dall'esperienza degli altri trascendentali coestensivi con l'essere, come pure che i valori etici ed estetici rendono significativo il nostro rapporto con la realtà.

4) L'ordinamento dei beni e dei valori

Ad una previa considerazione di carattere fenomenologico non tutti gli enti appaiono dotati di uno stesso grado di bontà o perfezione. Ciò emerge già sul piano emotivo dell'esperienza (cfr. I, 2). La differenziazione delle reazioni emotive suggerisce per lo più (anche se ciò non è sempre automatico) una diversità sotto il profilo ontologico. Ad esempio: se, guidando la mia macchina, vedo improvvisamente di fronte a me un foglio di carta, un gatto od un bambino, le mie reazioni saranno assai diverse nei diversi casi. Mentre probabilmente nel primo caso non vi sarà alcuna particolare

²⁸⁴ Cfr. Von Balthasar 1977.

²⁸⁵ Cfr. Kant, *Critica del giudizio* 1790, n. 56.

²⁸⁶ Cfr. Von Balthasar 1977, p. 28.

²⁸⁷ Cfr. Lotz 1986, pp. 67-84.

reazione, negli altri due vi sarà una reazione di crescente preoccupazione. In effetti ad una considerazione complessiva della realtà si manifesta con chiarezza la presenza di una gerarchia di beni-perfezioni come pure di enti che tali beni possiedono e ai quali partecipano. Questa gerarchia degli enti si articola secondo l'ordine crescente delle *perfezioni* o *beni* (che sono beni ontologici, ma non sono ancora beni o valori morali²⁸⁸). Si tratta essenzialmente dell'*essere* (ciò che accomuna tutti gli enti – tutte le cose *sono*), del *vivere* (ciò che accomuna tutti i viventi, in quanto capaci di muoversi da sé stessi, di crescere e di riprodursi), del *conoscere* e, quindi, della *libertà* (ciò che è specifico dell'uomo)²⁸⁹. Tutti questi beni-perfezioni sono attuati dall'*atto d'essere*, cioè sono tali nella misura in cui *sono*. Perciò l'*atto d'essere* costituisce la perfezione somma, in quanto comprensiva delle altre perfezioni.

In particolare: che l'essere sia un bene è documentato dal fatto che nessuno è disposto a perdere la propria vita (cfr. 3). Anche colui che intende suicidarsi desidera di fatto una vita migliore. Non solo: talora anche alcuni beni non umani possono acquisire un significato. Che la vita sia un bene emerge dal fatto che è difficile negare che la salute, la famiglia, la procreazione, e l'educazione dei figli siano dei valori costitutivi della natura umana. Non a caso si percepisce spesso una responsabilità anche per la sopravvivenza delle generazioni future²⁹⁰.

Inoltre pure la conoscenza e la ricerca razionali sono beni desiderabili in sé stessi e non solo strumentalmente. La verità è degna di essere ricercata. Così chi legge un libro (queste stesse pagine) desidera conoscere come stanno le cose. Chiunque affermasse che la conoscenza non è un bene e che egli non è libero, si contraddirebbe nell'atto stesso di pensare e di pronunciare tale proposizione. Al bene-conoscenza tipico dell'uomo, in quanto essere razionale, intimamente legato alla libertà, si possono connettere intrinsecamente altri beni quali il gioco, l'esperienza estetica, la socievolezza o amicizia, la ragionevolezza pratica, la religione²⁹¹.

Tutti questi beni sono intuitivamente evidenti e appaiono *inderivabili* da altri beni. Ciò è vero già sul piano semantico, ma può essere argomentato sotto il profilo ontologico: come la *vita*, in quanto capacità di un organismo di svilupparsi autonomamente e di riprodursi, non può ridursi all'*essere* privo di vita, così la *conoscenza razionale* con la sua intenzionalità aperta all'infinito e non limitata al « qui e ora » non può ridursi alla mera dimensione vitale-animale²⁹². Come spiegare la presenza di questa gerarchia? Polanyi trasferisce la struttura dualistica della conoscenza personale (*tacito* ed *esplicito*) e della conoscenza tacita (*focale* e *sussidiario*) alla concezione dell'intera realtà (cfr. II, 1):

²⁸⁸ Ciò non significa che non *debbano* essere sempre perseguiti da chiunque, in ogni momento e in ogni circostanza.

²⁸⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica* I-II, 94, 2.

²⁹⁰ Cfr. Jonas 1990.

²⁹¹ Cfr. Finnis 1996, capp. III e IV.

²⁹² Cfr. Smart, Haldane 1996, pp. 106, 156, 197-99.

“Ne emerge ‘un’immagine dell’universo, fitto di strati di realtà uniti insieme, significativamente, in coppie costituite da uno strato più elevato e da uno strato inferiore’... Insomma la logica dell’inferenza tacita, logica del rapporto *focale-sussidiario*, della conoscenza *da-a* suggerisce a Polanyi di considerare l’universo in modo gerarchico e stratificato, di vedere in esso una ‘gerarchia ontologica’, in cui gli esseri di ciascun livello sono *compresi* sempre attraverso un approccio dualistico, un approccio che implica la presenza di due principi: l’inferiore, costituito da un insieme di particolari che, per costituirsi come un tutto significativo, hanno sempre bisogno di un principio superiore che li ricomprenda. Una simile strutturazione degli esseri è ritenuta presente a tutti i livelli della realtà: essa è propria dei ‘fatti’ del mondo inerte come di quelli del mondo vivente, degli esseri unicellulari più semplici come dell’uomo, del biologico ed anche del mentale; essa illustra, infine, e in modo adeguato, anche quella che la storia del pensiero e della stessa ricerca scientifica ci mostra essere una delle problematiche più complesse e difficili da chiarire, cioè il rapporto mente-corpo”²⁹³.

In questa prospettiva, se “le attività dei principi superiori si basano in modo del tutto generale sull’azione delle leggi che governano i livelli inferiori”, tuttavia “nessuna descrizione di un’entità comprensiva alla luce dei suoi principi inferiori può mai rivelare l’attività dei suoi principi superiori. I principi superiori che caratterizzano un’entità comprensiva non possono essere definiti in termini delle leggi che si applicano alle sue parti in se stesse”²⁹⁴. Si tratta, in altri termini, di una riproposizione in chiave contemporanea, attenta all’evoluzionismo, del classico tema della *forma* come principio che attua una data materia²⁹⁵ e che fonda pure l’ordinamento delle diverse dimensioni degli enti (cfr. IV, 1). Come è stato opportunamente notato:

“I riduzionisti spesso confondono composizione materiale e composizione formale. Nella loro preoccupazione di mostrare che ultimamente non v’è null’altro che ‘atomi nel vuoto’ o ‘energia più spazio-tempo’ essi trascurano o sottovalutano il significato della gerarchia di forme entro cui la materia è contenuta. Io non sto per nulla suggerendo che si vada nella direzione opposta e affermi che ciò di cui le cose individuali sono fatte e ciò di cui ogni cosa è fatta (se v’è qualcosa di questo genere), non sia importante per la comprensione dell’ordine naturale; ma sto affermando che la scienza reale, in contrasto con la concezione riduzionista del filosofo, è felice di riconoscere una varietà di strutture e di livelli dell’essere naturale e può procedere molto bene senza la progressiva eliminazione di una sfera sull’altra, facendo collassare la struttura della scienza fino al nucleo atomico della fisica”²⁹⁶.

²⁹³ Vinti 1999, pp. 102-103.

²⁹⁴ Polanyi 1988, p. 258 *passim*. Cfr. pure Hartmann 1971, p. 25: “...dal superamento dello psicologismo in poi, è un fatto ben noto che il regno dell’essere spirituale non si dissolve, a sua volta, in quello della psiche e delle sue leggi. Né le leggi logiche, né il carattere proprio della conoscenza e del sapere sono esauribili nella dimensione psicologica. Ancora meno le sfere della volontà e dell’agire, o quelle del valore, del diritto, dell’ethos, della religione, dell’arte. Tutti questi campi, già solo nel loro contenuto fenomenico, si estendono molto oltre il regno dei fenomeni psichici. Come vita spirituale, essi costituiscono uno strato superiore dell’essere, dotato di un carattere proprio, di una ricchezza e varietà neppure paragonabile a quella degli strati inferiori. Ma anche qui esiste un rapporto analogo allo strato d’essere inferiore. Lo spirito non sta sospeso in aria: lo conosciamo solo come vita spirituale portata – fondata sull’essere psichico, proprio come questo lo è sull’organico e poi sul fisico-materiale. Anche qui, dunque, anzi, qui soprattutto, scopriamo l’autonomia dello strato più elevato, rispetto a quello inferiore, proprio nella sua dipendenza da esso”.

²⁹⁵ Cfr. Wallace 1996.

²⁹⁶ Smart-Haldane 1996, p. 97. Cfr. pure Haldane 1996, pp. 287-96.

Nonostante la presenza di forti tendenze riduzionistiche nella scienza e nella filosofia contemporanee, lo iato esistente fra queste dimensioni non è stato colmato (cfr. II, 4). La ragione ultima di ciò sembra risiedere nella semplice constatazione secondo cui un *più* di capacità non può mai derivare da un *meno*²⁹⁷. Si può mostrare inoltre che senza ciascuno di questi beni o livelli dell'essere la realtà e l'uomo sarebbero irrimediabilmente più poveri. Neppure si può negarne l'autonomia per mezzo di un ragionamento di tipo genetico (ad esempio: riducendo le leggi della logica alle leggi fisiologiche del cervello o affermando che la curiosità, connessa al desiderio di conoscere, ha, in ultima analisi, un'origine nell'istinto, in particolare in quello sessuale). Ciò semplicemente non avrebbe senso, perché il loro significato e il loro valore sono indipendenti dalla loro genesi²⁹⁸. Così pure questi beni non si possono ricondurre al piacere che pure si prova quando si fruisce di essi. Piuttosto si prova piacere perché si esercitano delle facoltà e si sviluppano delle potenzialità. In altri termini: il piacere interessa in quanto è segno del nostro rapporto con le realtà che ci procurano piacere.

S'intende qui per *bene* ciò che è stato chiamato *perfezione pura*, ovvero ciò che « è meglio avere piuttosto che non avere »²⁹⁹. Essere o avere una perfezione pura, infatti, è sempre meglio che possedere una proprietà, con cui una determinata perfezione pura è incompatibile³⁰⁰. Come è stato notato, « nella perfezione pura troviamo qualcosa di intimo e semplice, che non si può in alcun modo pensare come risultato della composizione di alcuni predicati o perfezioni »³⁰¹. Si è perciò in grado di sapere che è assolutamente impossibile che ci sia qualcosa di superiore a quegli enti che possiedono queste perfezioni

²⁹⁷ Cfr. Smart, Haldane 1996, p. 119. Cfr. pure pp. 84-139 e 193-95.

²⁹⁸ In particolare: l'argomento della irriducibilità della mente umana si basa sulla impossibilità di ridurre i processi intenzionali che permettono di cogliere i significati a meri processi causali: « Per ogni oggetto o proprietà individuata vi sono indefinitamente molteplici e non equivalenti modalità di parlare di essi. Ciò significa che le strutture dell'ordine concettuale, che si manifestano attraverso giudizi ed azioni, sono più ricche e astratte di quelle dell'ordine naturale, ed il carattere di questa differenza rende difficile comprendere come il materialista possa spiegare che il primo possa derivare dal secondo » (Smart-Haldane 1996, p.). In secondo luogo il riduzionismo totale, oltre ad essere impossibile, non avrebbe senso: ad esempio non avrebbe significato ridurre il piano della logica, « scoperto » da Aristotele, al piano della neurofisiologia. Cfr. Piattelli Palmarini 1998, pp. 214-39, in particolare p. 228: anche se un giorno « si potrà veridicamente affermare che un certo soggetto effettua un'inferenza retta dal *modus ponens* se e solo se quella specifica sequenza di impulsi circola in un certo modo, entro certi neuroni del suo cervello, sarebbe insensato voler « ridurre » la validità del *modus ponens* e il suo ruolo causale nella dinamica delle credenze a quel meccanismo neuronale. Il ruolo del *modus ponens* nella dinamica delle credenze è fissato dalle leggi della logica, ed è soddisfacente spiegarlo in virtù di queste, non in virtù di un qualsivoglia meccanismo neuronale. Se quell'ipotetico meccanismo veramente avesse un ruolo causale determinante nella fissazione delle credenze, questo sarebbe spiegabile in virtù del fatto che esso materializza il *modus ponens*. È la struttura logica che spiega il ruolo causale, attraverso una certa materializzazione neurobiologica, e non viceversa ». La stessa difficoltà può valere per l'etica. Appare, infatti, estremamente problematico « naturalizzare » in senso forte i giudizi normativi che sono prerogativa dell'etica.

Sembra di poter desumere da quanto affermato l'esistenza di un nesso stretto fra una determinata antropologia e la concezione della maggiore o minore autonomia di discipline quali la logica, l'epistemologia e l'etica. Così ad un naturalismo « forte » sul piano antropologico corrisponderebbe un riduzionismo altrettanto « forte » per quanto concerne quelle discipline. Invece ad un naturalismo « moderato », che valorizza la dimensione intenzionale della ragione e della volontà, corrisponderebbe l'autonomia delle diverse discipline filosofiche.

²⁹⁹ Cfr. Anselmo, *Monologio* 15.

³⁰⁰ Cfr. Duns Scoto, *Il primo principio degli enti*, c. 4, concl. 3: « ... perfezione pura è quella che è semplicemente ed in senso assoluto preferibile a qualunque cosa o proprietà con essa incompatibile.

³⁰¹ Seifert 1991, p. 244.

pure, a meno che questo qualcosa sviluppi in forma ancora più compiuta quelle perfezioni. Così è *meglio* essere piuttosto che non essere, vivere piuttosto che essere soltanto, conoscere piuttosto che soltanto vivere, amare piuttosto che intendere soltanto, la pura gratuità rispetto al mero calcolo. Tuttavia non si può vivere, se non si è, non si può conoscere intellettualmente se non si è in vita, non si può donare liberamente se non si è esseri ragionevoli. Qualora poi si volesse negare esplicitamente l'esistenza di tale gerarchia di enti e di beni-perfezioni, la si affermerebbe di fatto implicitamente sul piano pragmatico-trascendentale e linguistico.

Come è stato già sottolineato, l'unico criterio di ordine coerente con la nozione di bene, che è fondamentale e primordiale per la ragione pratica, è il criterio della perfezione che può essere espressa anche come *integralità* (cfr. II, 1). Il concetto di perfezione-integralità, infatti, esplicita una nota presente nel concetto di bene. L'idea di perfezione-integralità non contraddice affatto alla incommensurabilità dei beni umani. Infatti l'ordine che essa introduce tra i beni umani non è un ordine di mezzi relativi a fini, dove la bontà dei mezzi è derivata dalla bontà dei fini. Nell'ordine di perfezione ogni bene mantiene il suo specifico valore, irriducibile a quello degli altri beni e incommensurabile con esso nella sua specificità; ma riceve una nuova *dignità* dalla sua ordinabilità a un bene più *eccellente* e più *nobile*, perché più perfetto. Quindi che tutti i beni citati siano fondamentali, perché fra di loro incommensurabili, non significa che alcuni non siano più perfetti di altri e che non possano e non debbano essere gerarchizzati nel concreto delle scelte umane. Beni considerati inferiori possono essere talora sacrificati a beni superiori. Così si può decidere di sacrificare la propria vita per difendere la libertà propria e altrui. Questo è il compito della scelta morale che fa particolare riferimento all'ideale di perfezione-integralità.

In sintesi: la dimensione del bene come perfezione-integralità comprende i diversi beni-perfezioni, integrandoli nella prospettiva della ragione pratica etica che tende al compimento dell'uomo e che informa l'esperienza, come la dimensione dell'*atto d'essere* li comprende nel loro valore sotto il profilo ontologico, oggetto della ragione speculativa.

Come si manifesta questa gerarchia di beni? Sia la concezione delle singole perfezioni *trascendentali* (uno, bene, vero, bello) e *vitali-spirituali* (vita, intelligenza, libertà) nella loro assolutezza sia l'ideale sintetico di perfezione-integralità nella sua pienezza (che si arricchisce del contributo delle singole perfezioni) si sviluppano a partire dall'esperienza della persona nella sua originale individualità quale paradigma insuperato di pienezza e perfezione sul piano categoriale, la quale esperienza viene intensificata, purificata e assolutizzata grazie alla percezione dell'infinitudine trascendentale dell'*atto d'essere*, trascendente rispetto agli enti e, insieme, immanente, comprensivo di *ogni* altra possibile determinazione e perfezione. L'apertura all'atto d'essere, in quanto partecipato da più enti e determinazioni, permette cioè di negare *ogni* limite e di aprire alla perfezione nella sua infinitudine e

semplicità³⁰². All'interno dell'esperienza il processo può prendere spunto anche dalla dimensione impersonale. Ciò che importa sottolineare è che se vi sono molteplici esperienze di perfezione che possono ampliare e integrare la perfezione personale, il punto focale sintetico e vertice della gerarchia di perfezioni, su cui s'incentra l'intenzionalità del desiderio e dell'intelligenza è, pur sempre, in ultima analisi, la persona. Il carattere necessario del nesso fra i due poli (*persona e atto d'essere* come perfezioni rispettivamente sul piano categoriale e trascendentale) è dato in primo luogo dal fatto che la persona, in quanto tale, è l'unico ente a noi noto intenzionalmente aperto a tutto l'essere e quindi, in grado di riconoscere una qualsiasi perfezione. È significativo, infatti, che una perfezione appaia come veramente tale soltanto nella misura in cui si manifesta come vera (intelligibile) e come degna di essere apprezzata ed amata, cioè nella misura in cui è riconosciuta come tale da una o più intelligenze, che perciò la sovrastano³⁰³. Ora un'intelligenza in grado di riconoscere il bene non può essere impersonale³⁰⁴. Perciò una perfezione impersonale non può mai superare una perfezione *personale*. La persona si manifesta, così, come perfezione *di diritto* intrascendibile.

Sul piano conoscitivo il nesso atto d'essere-persona traspare particolarmente nell'esperienza di sé stessi (che è, insieme, esperienza dell'atto d'essere e della persona), possibile grazie al rapporto dell'io con la realtà circostante³⁰⁵. Sul piano ontologico l'affinità esistente fra atto d'essere e perfezioni personali si rende evidente quando si consideri la nozione classica di *semplicità*. La *semplicità* di una perfezione ci è suggerita nella nostra esperienza dalla percezione dell'unità di un ente finito (e, perciò, inevitabilmente composto) e, insieme, della sua originarietà e irriducibilità ad altro da sé. Più qualcosa è comprensivo e parimenti intimamente unito, più suggerisce l'idea di semplicità, la quale nella sua accezione più pura è, classicamente, prerogativa di Dio. Tra le perfezioni personali, che aprono alla nozione di perfezione nella sua absolutezza, emergono fondamentalmente gli atti dell'intelligenza e dell'amore per l'unità e, insieme, la comprensività e complessità che li contraddistinguono. Infatti la conoscenza intellettuale quale modalità più elevata dell'agire, a differenza dei concetti che sono sulla linea dell'essenza, è sulla stessa linea dinamico-esistentiva dell'atto d'essere. Anche l'amare fino al totale sacrificio di sé, che pure trascende le concrete realizzazioni dell'amore stesso, è accomunato per la dimensione di gratuità che lo contraddistingue all'atto d'essere nella sua dimensione perfettiva. Significativamente l'affermazione della verità presuppone l'amore gratuito, il disinteresse, nell'uomo talora il sacrificio di sé. Entrambe queste perfezioni spirituali-personali (conoscere e amare) hanno – non a caso – in comune con l'atto d'essere il fatto di avere un carattere di *semplicità* e di *principio*, di *inizio assoluto*, che a rigore non si

³⁰² Occorre precisare che tale intensificazione ad opera della nozione di atto d'essere, in quanto operante all'interno dell'implicito dell'esperienza, non comporta, in quanto tale, la percezione di una composizione, del venir meno cioè della *semplicità* insita nella nozione di perfezione pura.

³⁰³ Cfr. Agostino, *Il libero arbitrio*, 2, 6, 14.

³⁰⁴ Tra i testi della tradizione filosofica che si possono addurre a favore di questa tesi cfr. Jacobi 1999, p. 271; Scheler 1972.

³⁰⁵ Vale la pena sottolineare, contro ogni possibile equivoco, che qui non si propone una concezione trascendentale-antropocentrica, ma incentrata sulla dimensione dell'*esse* e insieme della persona.

può spiegare in base ad altro e che le rende in certa misura simili ai primi principi o prime evidenze dell'intelletto: la conoscenza e l'amore sono trascese e comprese soltanto dall'atto d'essere, ma su altro piano (esistivo). Perciò sul loro piano, nella linea cioè delle determinazioni dell'essere, sono perfezioni intrascendibili³⁰⁶. Senza intelligenza non v'è gratuità (la gratuità è prerogativa soltanto della persona), ma non si può mai ridurre la gratuità all'intelligenza. Ciò è tanto vero che chi pretendesse capire in modo esaustivo l'amore di un'altra persona lo distruggerebbe al suo nascere³⁰⁷. A partire dalle esperienze più elevate dell'essere quelle personali, conoscitive, morali e religiose (dall'“alto”, non “dal basso”) occorre, quindi, ripensare l'ontologia³⁰⁸. Riprenderemo questo tema a proposito dei nomi di Dio (cfr. VII, 1).

Come notato, la dimensione dei valori morali, estetici, religiosi trova la sua collocazione nel rapporto fra io e mondo (cfr. 3 e I, 2). L'esperienza dei valori è sempre al plurale. L'assiologia (da *axion*=valore) è incentrata sui valori che costituiscono le molteplici facce della *con-venienza* secondo la multiforme capacità del desiderio umano. I valori corrispondono al plurimo apprezzamento dell'essere di cui è capace l'uomo in virtù della sua complessa struttura ontologica. Per questo non tutti i valori hanno lo stesso significato, così come non tutto nella struttura di bisogno e di accoglienza del soggetto si equivale. A questo livello ha senso parlare di *beni* o *valori assoluti* per quelle convenienze che rispondono ad esigenze universali e necessarie della struttura ontologica umana, che sempre e comunque sono significative in quanto appartengono a tendenze che sono riconoscibili come espressive dell'umana struttura (in particolare: essere, vita, conoscenza, libertà). D'altra parte proprio l'universalità e la complessità di tali inclinazioni apre lo *spazio del lavoro ermeneutico* che rende possibile le concrete scelte etiche. Vi è, infatti, una disequazione tra la realtà comune delle inclinazioni e il concreto agire individuale del singolo.

Per la dimensione di universalità che la contraddistingue, l'esperienza del *valore morale* presuppone, a sua volta, la realtà degli enti e dei beni-perfezioni ontologiche³⁰⁹. I valori, infatti, si scoprono sempre entrando in rapporto con la realtà concreta. Occorre, tuttavia, distinguere fra *beni* o *perfezioni ontologiche* (come tali intimamente connesse alle determinazioni dei diversi enti e alle tendenze fondamentali dell'uomo) e *valori* (etici, estetici, religiosi ecc.) (cfr. 3). V'è sempre un fondamento ontologico dei valori, anche se non è sempre facile determinare in concreto il nesso preciso enti-valori corrispettivi. Questo nesso è, tuttavia, particolarmente evidente nella persona, a motivo della sua

³⁰⁶ Sull'ineducibilità dell'amore cfr. De Finance 1966, p. 195.

³⁰⁷ Cfr. Von Balthasar 1977, p. 28.

³⁰⁸ Si tratta di una convinzione piuttosto diffusa oggi e che ha influito implicitamente sulla formulazione delle nozioni fondamentali della metafisica classica. Cfr., ad es., Chierighin 1992.

³⁰⁹ A differenza di quanto affermano alcuni esponenti della «fenomenologia dei valori» non sembra possibile negare l'esistenza di un nesso fra *valori* ed *enti*. Mi riferisco, in particolare, al suo massimo rappresentante, Max Scheler. Ma ciò non vale nella stessa misura per altri autori d'indirizzo fenomenologico. Cfr. Lenoci 1992, pp. 41-76.

peculiare natura³¹⁰. Nella persona umana si ha la piena coincidenza di *bene* o *perfezione ontologica* (la massima perfezione ontologica a noi nota fra gli enti) e di *valore morale*. La persona, infatti, possiede costitutivamente la capacità di riconoscere il bene ontologico e il valore morale e, quindi, di riconoscerli *a sé stessa* proprio in forza della sua peculiare natura. Essa è *soggetto* e, insieme, *oggetto* di esperienza ontologica di bene e di valore morale. Non a caso soltanto a proposito della persona si parla di *dignità*, ovvero di un valore intrascendibile (cfr. V).

Non soltanto i valori presentano particolari connessioni con i diversi enti, ma essi si manifestano secondo una modalità che suppone una stratificazione dell'essere, progressivamente secondo livelli di maggiore a minore concentrazione ontologica. Ad esempio: io riconosco la virtù dell'onestà quando la vedo testimoniata sul piano spazio-temporale nell'azione di una singola persona, pur avendo la chiara percezione che essa non si riduce mai esclusivamente a questo piano, ma affonda la sua radice nella profondità dell'essere³¹¹.

Che poi la gerarchia in senso qualitativo di valori come pure di beni e di enti sia, in ultima analisi, esito di un processo evolutivo e non sia data, per così dire, bella e fatta *ab aeterno* nulla toglie alla validità di tale gerarchia. Come si è già notato, il piano della genesi non può intaccare il piano della perfezione e del valore. La consapevolezza di tale gerarchia di valori è, da un lato, comune ad ogni uomo, in quanto tale, dall'altro, invece, si affina con l'esperienza e con la consuetudine con gli oggetti. Così certi valori diventano pienamente evidenti all'uomo soltanto se cresce la consuetudine con essi sia attraverso l'imitazione di chi già li sperimenta come tali sia attraverso la loro pratica (è il tema della *virtù* – cfr. I, 4 e II, 1). Ciò vale, soprattutto, per quanto concerne la valutazione della gerarchia all'interno di una particolare sfera di valori. Così, ad esempio, un esperto di musica classica, pur provando maggior diletto ad ascoltare la musica di Telemann piuttosto che quella di Bach, non esiterà a riconoscere la superiorità di quest'ultimo dal punto di vista della qualità musicale³¹².

Per quanto riguarda l'ordinamento dei diversi tipi di valori, si può – credo – condividere in buona parte la classificazione in senso ascendente operata da alcuni autori del Novecento tra valori del piacevole e dell'utile, valori vitali, estetici, veritativi, etici e, infine, religiosi in base alla gerarchia delle esperienze corrispettive (cfr. I, 4)³¹³. Occorre, tuttavia, non dimenticare mai che i valori non vanno isolati e intenzionati di per sé stessi, ma suggeriscono sia la modalità secondo *cui l'essere si manifesta a noi e noi facciamo esperienza dell'essere* sia l'ordine e la gerarchia fra le diverse dimensioni dell'esperienza

³¹⁰ Anche l'etica di Kant, nonostante il suo formalismo, è d'accordo su questo punto. Cfr., in particolare, *Fondazione della metafisica dei costumi*, parte II. Come è noto, per K. la dignità della persona risiede nel fatto che essa è chiamata a obbedire alla legge morale da lei stessa autonomamente istituita.

³¹¹ Cfr. Mathieu 1971 cap. III.

³¹² L'esempio è tratto da Spaemann 1993, p. 48.

³¹³ Lo Scheler elimina dalla gerarchia dei valori i *valori morali*, perché, nella sua prospettiva, è in base ad essi si scelgono gli altri generi di valori. Cfr. Scheler 1996. Il De Finance propone una gerarchizzazione leggermente diversa (comprendente pure i valori morali). Cfr. De Finance 1962, p. 372. Cfr. pure la gerarchia dei valori in Frankena 1996, p. 167.

umana³¹⁴. In questa prospettiva i valori di ogni grado superiore subordinano a sé quelli di ogni grado inferiore. Come già notato a proposito dei *beni* o *valori fondamentali*, è opportuno ribadire che, benché ogni valore possieda una sua peculiare positività non sostituibile da altri, si può e si deve in alcuni casi sacrificare i valori del grado inferiore in nome di quelli del grado superiore. Così la concezione del rapporto fra beni e valori che qui si propone, in quanto fiduciosa nella possibilità di coordinarli fruttuosamente nell'ambito delle concrete scelte etiche in base al *principio d'integralità*, si oppone di fatto ad ogni visione che, prendendo spunto dall'incommensurabilità dei valori, accentui radicalmente pure l'opposizione fra di loro e, quindi, l'impossibilità di gerarchizzarli.

Infine proprio la presenza di un nucleo di beni fondamentali da tutti riconoscibili e di fatto praticamente riconosciuti quali la vita, la conoscenza, la libertà e, in ultima analisi, la *persona*, permette la possibilità di un confronto dialettico non sterile sui valori, nonostante la relativa diversità delle gerarchie valoriali proprie alle diverse culture. Argomentare sulla comunanza sei valori o sulla priorità di certi valori rispetto ad altri diventa sempre più vitale all'interno della società pluralistica e multiculturale, in particolare di fronte alle scelte che il progresso scientifico-tecnologico continuamente sollecita.

³¹⁴ In altri termini: nel riproporre il tema dei valori occorre fare i conti con la provocazione heideggeriana. Cfr. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*.

CAPITOLO V: LINEAMENTI DI ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

“L’anima è in certo qual modo tutte le cose” (Aristotele, *L'anima* III, 8, 431b).

“In quanto creatura coinvolta nel flusso temporale, ma al tempo stesso consapevole di esserlo, l’uomo non può esservi totalmente immerso. Uno spirito che può porre il tempo, la natura, il mondo e l’essere *per se* in contrapposizione a se stesso e indagare sul loro significato dimostra che in un certo senso egli si erge al di fuori e al di là di essi.

Questa capacità di porsi al di fuori e al di là del mondo tenta l’uomo alla megalomania, e lo persuade a considerarsi come un dio intorno al quale e sul quale si incentra il mondo. Tuttavia egli è troppo palesemente coinvolto nel flusso e nella finitezza della natura per rendere plausibili tali pretese. La vera situazione è che egli si trova in un contesto di eternità che non può conoscere attraverso il mero ordinamento logico della sua esperienza. La facoltà razionale tramite la quale egli ordina e interpreta la sua esperienza (talora erroneamente considerata come la stessa eternità in cui riposa la finitezza) è essa stessa una parte del mondo finito che l’uomo deve cercare di comprendere. L’unico principio di comprensione della totalità (la totalità che include se stesso e il suo mondo) si trova perciò inevitabilmente al di là della sua comprensione. L’uomo si trova così nella condizione di essere incapace di comprendere se stesso nella sua piena statura di libertà senza un principio di comprensione che sia al di là della sua comprensione” (Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* I, pp. 133-134).

“L’uomo è stato educato dai suoi errori: in primo luogo si vide sempre solo incompiutamente, in secondo luogo si attribuì qualità immaginarie, in terzo luogo si sentì in una falsa condizione gerarchica in rapporto all’animale e alla natura, in quarto luogo escogitò sempre nuove tavole di valori, considerandole per qualche tempo eterne e incondizionate, di modo che dagli umani istinti e stati, ora questo, ora questo, ora quello venne a prendere il primo posto e in conseguenza di tale apprezzamento fu nobilitato. Se si esclude dal computo l’effetto di questi quattro errori, si escluderà anche l’umanesimo, l’umanità e la “dignità dell’uomo” (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, III, framm.115, p. 120).

"Mi sorge sempre un orribile dubbio. Possono avere un qualche valore o una qualche attendibilità le convinzioni della mente umana, di una mente che si è sviluppata da quella di animali inferiori? Chi sarebbe disposto a riporre una qualche fiducia nelle convinzioni della mente di una scimmia, supposto che vi siano convinzioni in una tal mente”(C. Darwin, Letter to William Graham, Down, July 3, 1881, in *Darwin* 1887, 1, pp. 315-16).

“Certo noi, i custodi delle apparecchiature, ci guardiamo bene dall’esprimere, anzi anche solo dal pensare, questa nostra idea, *l’idea-chiave della nostra epoca, che i nostri prodotti sono ontologicamente e assiologicamente superiori a noi uomini*” (Anders 1992, p. 260)

“L’uomo supera infinitamente l’uomo ” (Pascal, *Pensieri* 434)

“Prendere coscienza di questo – ciò che sembra solitamente difficile al filosofo – significa riconoscere che la Ricerca e lo Sviluppo tecnoscientifici riguardano radicalmente l’essenza e l’esistenza dell’umanità, se questa è propriamente e nient’altro che un risultato dell’evoluzione cosmica e biofisica terrestre, nei cui prodotti le tecnoscienze intervengono in un modo sempre più efficace e imprevedibile. L’idealismo (e lo spiritualismo) – solidali in un’assunzione simbolica della condizione umana – resiste in generale a prendere sul serio questa portata “ontologica” della tecnoscienza, eventualmente negandola; oppure vi reagisce in termini di apocalisse che soltanto un soprassalto dello Spirito (come il rinnovamento morale) potrebbe scongiurare”(G. Hottois, Introduction a *Aux fondements d’une éthique contemporaine*, Vrin, Paris 1993, p. 12.

1) Identità e unità dell'uomo

In questo capitolo si cercherà di rispondere sinteticamente alla domanda: “che cos'è l'uomo?” che Kant pone fra le domande fondamentali della filosofia. Essa fa seguito agli interrogativi: “che cosa posso sapere?, che cosa debbo fare?, che cosa posso legittimamente sperare?” Dopo aver enunciato questi interrogativi Kant aggiunge: “Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione ed alla quarta l'antropologia. Ma in fondo si potrebbe far rientrare tutto ciò nell'antropologia, poiché le prime tre domande si ricollegano all'ultima”. Se da un lato la domanda sulla natura dell'uomo è in certo senso condizione, in filosofia, di ogni altro domandare, dall'altro a tale interrogativo, come suggerisce l'ordine kantiano, si può rispondere soltanto quando si è già risposto alle altre domande. Per una riflessione filosofica di carattere antropologico sarà necessario, infatti, fare riferimento ai temi di cui si è trattato nei capitoli precedenti. Come è stato notato:

“per un'antropologia filosofica...si esige dal punto di vista del metodo, un elemento fenomenologico ed un elemento trascendentale. Essa deve partire dai *fenomeni* dell'attuazione di sé da parte dell'uomo, nei quali noi sperimentiamo e comprendiamo noi stessi. Ma, da questo punto di vista, diventa chiaro che non si potrà mai dare una pura fenomenologia, nel senso di visione e di descrizione del ‘dato’ o del ‘fenomeno’, assolutamente priva di presupposti. Infatti il fenomeno, come ciò che si mostra, viene già compreso; solo al comprendere esso si mostra per ciò che significa. Ciò presuppone già un orizzonte del conoscere nel quale il fenomeno singolo si manifesta attraverso una totalità di senso. Pertanto una fenomenologia, che comprenda la sua propria natura, e non si limiti ad un'immediatezza del dato ingenuamente presupposta, deve fare ricorso alle condizioni preve, alle quali soltanto il fenomeno può in generale essere visto e compreso. Essa deve perciò andare oltre sé stessa e – trascendentalmente – porsi la domanda sulle proprie condizioni di possibilità...Solo su questa strada diventa possibile scoprire la costituzione ontologica dell'essenza dell'uomo. Dal momento che essa non è mai data immediatamente in sé stessa, ma precede l'attuazione cosciente come fondamento originario di quest'ultima, essa può essere raggiunta solo perché l'attuazione di sé rimanda trascendentalmente alle sue condizioni di possibilità e da qui viene rischiarata nella sua essenza. L'essenza ontologica dell'uomo è raggiungibile e mostrabile solo in quanto fondamento trascendentale della sua realtà”.

Che l'uomo, al fine di conoscersi *come uomo*, debba riflettere sui propri atti e su ciò che intenziona con i propri atti, è comprensibile perché “egli si sa come essere spirituale padrone di sé, capace di autocomprendersi. Ma è anche legato all'oscurità dell'essere materiale e dell'accadere, che gli impediscono una piena comprensione di sé. Questa dualità determina la natura dell'uomo: da essa sgorgano la possibilità e la necessità del suo domandare”. Così, attraverso una riflessione sull'esperienza dell'apertura noetica e affettiva all'essere, alle altre persone e ai beni-valori come pure, in ultima istanza, all'Assoluto (esperienza che è contraddistinta da attività, ma anche da passività) e sull'autocoscienza che ne consegue emergono i lineamenti di un'*antropologia filosofica*, ovvero di una concezione della persona umana, la quale può essere approfondita e sviluppata alla luce delle categorie ontologiche emerse nel precedente capitolo. In questa prospettiva possono e debbono essere valorizzati pure i fondamentali contributi delle scienze naturali ed umane insieme a quelli delle diverse articolazioni della filosofia. Si tratta, tuttavia, di avere presente che le

scienze in genere e le scienze umane in particolare sono spesso condizionate da presupposti e opzioni di valore che devono essere *esplicitati*, se si vuole salvaguardare la loro scientificità. Anche questo compito è proprio dell'antropologia filosofica.

Dal momento che tutte le scienze particolari sono limitate nella loro natura e nel loro metodo, esse possono chiarificare significativi aspetti parziali dell'uomo, ma devono essere integrate nella totalità, per divenire feconde in vista di una comprensione globale dell'uomo. A tal fine non basta neppure una mera integrazione dei dati delle diverse prospettive scientifiche (che costituirebbe pur sempre una sommatoria di prospettive parziali). Le scienze non possono soppiantare una filosofia antropologica, il cui compito è quello di cogliere e pensare radicalmente l'uomo nella sua interezza. Nell'elaborazione dell'antropologia filosofica è necessaria, quindi, in base al *principio d'integralità* una complementarità di riflessione filosofica e di apporto scientifico-empirico, di metodo deduttivo e di metodo induttivo come già suggeriva Aristotele.

A differenza della prospettiva che è prerogativa delle scienze, l'approccio filosofico considera sempre un qualcosa *nella sua totalità e alla luce della totalità*. Ciò vale a maggior ragione quando si ha che fare con l'uomo, perché in questo solo caso *soggetto* e *oggetto* della riflessione coincidono. In questa prospettiva l'approccio *integrale* all'uomo che qui si propone si differenzia da ogni approccio di tipo scienziata-oggettivistico che, privilegiando il punto di vista sull'uomo come *terza persona* o addirittura come *qualcosa* e non come *qualcuno*, pretenda assolutizzare le acquisizioni delle scienze naturali e umane, escludendo il punto di vista filosofico dell'intero, che coincide con una riflessione integrale sull'esperienza umana. Come è stato opportunamente notato:

"La sola posizione metodologicamente corretta è pertanto quella di adottare il punto di vista veramente generale dell'intero senza specificazione, cioè il punto di vista autenticamente metafisico. Questo atteggiamento è il solo metodologicamente corretto, perché è l'unico che lascia aperti tutti i possibili esiti. È possibile che, come risultato dell'indagine, si possa scoprire una trascendenza dell'uomo rispetto alla natura; ma è anche possibile che, come risultato, si possa concludere che l'uomo è semplicemente una parte della natura. Il secondo risultato implicherebbe che le scienze naturali forniscono l'intera base per comprendere l'uomo. In questo caso, la conclusione sarebbe corretta; se, al contrario, essa fosse raggiunta in base alla sola scienza naturale, non sarebbe un risultato, ma il presupposto dell'indagine ed, in quanto tale, eluderebbe il problema".

In particolare: di fronte ai problemi concreti che le biotecnologie continuamente ripropongono, non sembra che si possa fare a meno di una nozione *filosofica* di *natura umana*, nonostante le indubbie difficoltà a identificare una nozione che sia soddisfacente sotto il profilo interculturale:

"...per sapere fino a che punto posso o no modificare la natura umana, devo sapere che cosa sia la natura umana: ma nella prospettiva evolucionistica, si nega la possibilità di individuare una natura umana che sia normativa (cioè che fissi i confini del lecito e dell'illecito), facendosi forza della discussione filosofica sempre aperta su questo argomento.

Ora il problema è che qui si gioca su due tavoli, per così dire: da una parte infatti si usa il termine *natura* nell'accezione biologica e dall'altra in quella filosofica. Ma le due questioni sono distinte.

Infatti dal punto di vista biologico si sa abbastanza bene chi sia l'uomo (oggi si è anche identificato il suo patrimonio genetico)... Quanto all'incertezza sulla natura ontologica dell'uomo, derivata dal fatto che non c'è unanimità nella filosofia nel definirla, si possono svolgere le seguenti osservazioni: la prima riguarda il fatto che una condizione di ignoranza non legittima alcun atto trasformatore, la seconda è che questa tesi contrasta però con il progetto... di voler "migliorare" l'uomo. Se non sappiamo chi sia l'uomo, difficilmente possiamo migliorarlo... L'antinomia in cui si muove la cultura salutista è data dal suo doversi appellare a valori e ideali che impedirebbero qualsiasi manipolazione dell'uomo e, nello stesso tempo, di abbassare a tal punto la condizione umana, rendendola incerta ontologicamente e quindi normativamente, da legittimare qualsiasi intervento".

Nella prospettiva qui assunta si tratta in prima istanza di prendere atto realisticamente dell'esperienza dell'uomo in tutta la sua globalità e ricchezza. Questo è il significato della riflessione sull'esperienza che, in quanto tale, pone ovviamente in primo piano la prospettiva della *prima persona*, la quale comporta sempre correlativamente la conoscenza della realtà e, in particolare, dell'altro uomo (cfr. I, 2). Partire dalla riflessione su di sé e sulla propria esperienza non implica una chiusura radicale in sé stessi, perché si è già – da sempre – in rapporto con il mondo e con gli altri attraverso il linguaggio. In seconda battuta si deve cercare d'interpretare l'esperienza personale, ricorrendo ai dati delle scienze e alle nozioni dell'ontologia. Invece un approccio che fosse a priori oggettivistico-scientista, quindi tendenzialmente *riduzionista*, assolutizzando la finitudine dell'uomo, si priverebbe in partenza della ricchezza variopinta dell'esperienza umana senza riuscire poi a recuperarla pienamente. In questa prospettiva si è già accennato alle implicazioni riduzionistiche dei modelli desunti esclusivamente dalla causalità efficiente delle scienze per quanto riguarda l'interpretazione dell'intenzionalità (cfr. II, 4 e 5). D'altro lato è pure vero che un approccio all'uomo di tipo idealistico-spiritualistico, che ipostatizzasse la dimensione dell'infinità dello spirito e della sua attività autocosciente ("l'anima è in certa misura tutte le cose"), relegando in secondo piano la dimensione corporea e intenzionale, segno di finitudine, la quale pure si manifesta nell'esperienza e che può essere oggettivata, cadrebbe nel rischio opposto rispetto a quello rappresentato dalla prospettiva materialistica e scientista. Questo può essere il caso di posizioni storicamente distanti, ma fra di loro affini, quali l'averroismo e un certo Idealismo, i quali affermano l'esistenza rispettivamente di un solo *Intelletto attivo* comune a tutti gli uomini e di un unico *Soggetto trascendentale* al quale partecipano i singoli "io" empirici.

Tuttavia, come ha sottolineato Paul Ricoeur, l'uomo è fondamentalmente *passivo* di fronte alla propria corporeità, di fronte all'altro uomo e di fronte ai valori che s'impongono alla coscienza morale. Non a caso si parla di essere *umano* quando si afferma la distinzione e la compresenza in esso di ragione e di volontà, di speculativo e di pratico, di ricettività e di produttività, di infinità e di finitudine, di passività e di attività, di anima e di corpo. Ogni tentativo di negare o di obliterare queste differenze magari in nome di una *Ragione universale* sopraindividuale o di un astratto *Soggetto trascendentale* conduce a negare la finitudine dell'uomo, la sua concreta libertà e, quindi, la dignità dello stesso individuo umano nella sua concretezza irriducibile.

In realtà, come è stato notato per mezzo di minuziose analisi da Strawson e da Wiggins in opposizione al dualismo cartesiano, soltanto l'apprensione della corporeità e, insieme, della dimensione psichica permette di identificare il singolo uomo. La persona umana non è "cosa pensante" come per Descartes: essa è sempre

soggetto di predicati sia mentali sia fisici. Essa si manifesta come un'intima unità di psichico e di fisico, suscettibile perciò soltanto di un approccio *integrale* (olistico). La stessa attività percettiva dell'uomo è intimamente legata al suo comportamento, al suo atteggiarsi di fronte alle cose (cfr. I, 2). Questa unità psico-fisica contraddistingue anche gli animali (in particolare gli animali superiori, anch'essi capaci di d'intenzionalità, di percezione e d'immaginazione). Sotto questo profilo anche l'uomo è un animale, non una macchina (quindi neppure imitabile da una macchina), né uno spirito in una macchina.

Consideriamo, quindi, questa unità di fisico e di psichico che costituisce l'individuo umano. Al fine di comprendere l'unità dell'uomo, ovvero l'unità in lui di psichicità e di corporeità, la posizione di Aristotele, ripresa e interpretata nel Medioevo da Tommaso d'Aquino, appare tuttora difficilmente superabile. Secondo Aristotele l'uomo è unità, sinolo di anima e di corpo: "l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza". Che cosa, infatti, differenzia ad esempio, la mano di un uomo vivo dalla mano di un uomo morto?: il fatto che l'organo dell'uomo è informato dall'anima che dà ad esso la vita. Secondo Tommaso d'Aquino nell'uomo il principio superiore (l'anima razionale), in quanto *unica* forma del corpo, comprende, unifica, vivifica e, insieme, trascende (in quanto aperta grazie alla ragione ai significati universali) le diverse dimensioni-facoltà che negli altri viventi costituiscono il loro principio di unità e di vita (cioè l'anima vegetativa che presiede alla crescita e che è comune ai vegetali e agli animali e l'anima sensitiva che presiede alla sensibilità, la quale è propria soltanto degli animali). In effetti, come è stato osservato:

"La diversità dei gradi dell'essere e della vita costituisce nell'uomo una unità essenziale. Ne dà testimonianza l'unità della coscienza: facciamo esperienza di noi stessi come di un unico e identico uomo, in tutti gli ambiti della nostra esistenza: essi sono espressioni e modi di operare dell'identico io. Essi costituiscono pure una totalità ordinata tutto abbracciante, cui sono coordinate le diverse forze vitali, che non sussistono per sé, in modo indipendente. Ciò presuppone un principio unitario che costituisce l'uomo nella sua unità e totalità. Questo principio non può trovarsi al livello della vita vegetativa e sensibile, poiché in questo modo non si spiegherebbero la coscienza e la vita superiore, cioè spirituale, che contrassegnano appunto l'uomo nella sua realtà specifica. Deve essere perciò il principio della vita spirituale a rendere l'uomo uomo: lo spirito, che però è al tempo stesso principio unitario del tutto, dunque anche principio della vita del corpo. Tale principio conferisce alla materia la forma di un corpo umano e la vivifica e la anima, dunque esercita anche le funzioni di principio della vita vegetativa e sensitiva. In questo senso bisogna intendere anche la formula classica, ma pur sempre valida, secondo cui l'anima è "forma corporis humani": principio che forma, determina e configura l'intera realtà dell'uomo, compresa la sua vita corporea. Ciò significa che tutte le forme corporee della vita sono già in partenza configurate in vista dello spirito, cioè delle prestazioni propriamente spirituali e sono ordinate ad esse".

Alla luce della distinzione introdotta da Polanyi sul piano semantico fra *sussidiario* e *focale* nella *conoscenza tacita* (cfr. II, 1 e IV, 4) "la relazione fra corpo e mente ha la stessa struttura logica della relazione fra indizi ed immagine cui gli indizi si riferiscono". La mente è così l'elemento comprensivo dell'uomo, il *significato* del corpo.

Ciò che, in realtà, contraddistingue innanzitutto l'uomo è di essere *corpo animato (animale)*, quindi fragile e passivo, come traspare dall'evidenza delle sue costitutive spazialità e temporalità, del suo essere "qui ed ora", di mutare continuamente, di soffrire, di non essere stato una volta e di non essere più in futuro ed,

insieme, di essere *spirito*, in quanto capace di apertura all'essere e, quindi, alla totalità e al mondo dei valori. La definizione aristotelica dell'uomo quale “animale razionale ” contempla felicemente entrambe le dimensioni. Come è stato sottolineato da Tommaso d'Aquino contro gli averroisti, nonostante la ragione umana sia “in certo qual modo tutte le cose”, è pur sempre “quest'uomo qui che intende”. Tali dimensioni psico-fisica e spirituale, pur radicalmente diverse e irriducibili l'una all'altra (si deve affermare l'esistenza di una ineliminabile *polarità di corpo e spirito* nell'uomo), appaiono intimamente intrecciate ad una considerazione *integra* dell'esperienza umana. L'intreccio di psico-fisico e di razionale-spirituale si manifesta particolarmente nell'intima connessione di natura e cultura, di ragione e di affettività come pure di speculativo e di pratico, la quale è stata ampiamente sottolineata lungo il corso della trattazione.

Appare significativo alla luce di quanto appena osservato che nel termine latino *salus* (ma anche in quello inglese *health*) siano compresenti i significati di *salute fisica* e di *salvezza* (compimento pieno di tutto l'uomo), significati che andranno gradualmente divaricandosi in epoca moderna. Questa origine comune di entrambi i significati sembra suggerire che il desiderio di salute sia intimamente legato al desiderio di salvezza, di *riconoscimento*, desiderio che non può essere mai interamente oggettivato. Si comprende perché la malattia a sua volta sia connessa alla psiche (malattie psicosomatiche), le malattie psichiche alla cultura ecc. In questa prospettiva anche il dolore umano non può mai essere nettamente separato dal suo significato.

La concezione dell'uomo e della sua salute che si delinea può essere definita *olistica* (cfr. II, 1 e IV, 4). Essa presenta una gerarchia di finalità tutte valide in sé stesse, ma ordinate in vista del fine ultimo: questo è il compimento dell'uomo, cioè la crescita piena della persona nel suo aspetto più importante che è il bisogno di significato. In questo contesto il fine “salute” (intesa in senso stretto) presenta un'autonomia relativa. Se lo si trascura, non si è veramente attenti al fine ultimo. D'altro lato, se non si prende sul serio il problema del fine ultimo, gli altri fini, tra cui la salute, diventano primari, cioè si assolutizzano dei valori parziali. Perciò l'approccio responsabile al problema del *sensu-fine* della vita (cfr. I, 2 e 3; II, 2) è pure condizione per un approccio equilibrato (tendenzialmente non ansioso) e perciò più efficace al problema della salute.

2) Dimensioni dell'umano

Nel seguito del discorso ci si soffermerà prevalentemente su quegli aspetti che fondano la specificità dell'uomo rispetto agli altri animali, cioè sulla sua apertura all'essere e al mondo dei valori, alle altre persone e, in ultima analisi, all'Assoluto. Consideriamo in dettaglio questi diversi aspetti:

- 1) Natura e cultura: l'uomo è quell'ente che in forza della sua peculiare natura è, paradossalmente, in grado di liberarsi, seppur entro certi limiti, dai condizionamenti della natura stessa per creare il mondo della cultura. Benché sembri potersi riconoscere, negli animali superiori, la presenza di forme

rudimentali di cultura, questo costituisce un aspetto nel complesso poco rilevante della loro vita, in cui il peso della dimensione biologica e istintiva è predominante. Produrre cultura significa risignificare tutto ciò che è naturale, istintivo e spontaneo. Ad esempio: nell'uomo fatti biologici come l'atto del cibarsi, la sessualità e la generazione assumono una carica *simbolica*. Gli uomini comunicano fra di loro non soltanto trasmettendo il loro patrimonio genetico o in base all'automatismo degli istinti, ma anche e soprattutto tramandando una tradizione culturale che cresce e si rinnova continuamente (linguaggio, utensili, rituali, opere di vario genere ecc.). Senza una tradizione culturale di cui fa parte consapevolmente e che contribuisce in modo determinante a formare la sua identità, il singolo individuo non è in grado di attuare le sue potenzialità umane. Occorre notare che la nozione di cultura è *analogica*. Vi sono, infatti, diverse modalità d'intendere la cultura. Tuttavia queste diverse modalità hanno un denominatore comune che si può così sintetizzare:

“Cultura è l'insieme dei modi di vita, inscindibilmente espressi sia negli orientamenti speculativi, sia nei comportamenti pratici, che sono creati, appresi e trasmessi da una generazione all'altra fra i membri di una particolare società; che sono indispensabili ai singoli e alla comunità, in un inscindibile reciproco condizionamento, per concretizzare uno dei modi possibili della natura umana; e che per la loro finalità di valori universali di perfezionamento della persona umana, esigono di aprirsi ad un arricchente confronto con le altre culture”.

Nella cultura, che è opera comune a più individui, l'uomo, che è l'ente che prende coscienza di sé stesso soltanto rapportandosi al mondo (cfr. IV, 3), si compie per mezzo del mondo e il mondo per mezzo dell'uomo. Anche il rapporto con le altre culture è fondamentale per il compimento dell'uomo:

“...attraverso il contatto con le altre culture l'uomo acquisisce una più profonda comprensione e un più fermo possesso della sua propria cultura, mentre, nella sua propria cultura, egli scopre l'apertura ai valori delle altre culture...Il relativismo culturale è l'affermazione dell'assolutezza di ogni cultura dentro il suo proprio ambiente. A parte il fatto di costituire un'assurdità storica, dal momento che nessuna cultura può invocare un ambiente isolato ed esclusivo, tale affermazione è pure filosoficamente senza fondamento, poiché la cultura può essere intesa soltanto in modo analogo. Il dialogo fra le culture si fonda sull'analogia. Al fine d'incontrare l'altro, uno deve essere qualcuno e, nello stesso tempo, uno dovrebbe essere in grado di trovare un punto d'incontro e di comprensione nell'altro come altro. Attraverso questo dialogo, uno non soltanto impara a comprendere l'altro, ma acquisisce pure una più profonda conoscenza di sé stesso”.

Essendo capace di cultura l'uomo è anche in grado di fare storia, liberandosi dalla staticità ripetitiva e coatta dell'istinto. Il fatto è che, non disponendo di un rigido apparato istintuale, l'uomo è un essere carente, la cui natura è contraddistinta dalla mancanza:

“Dal punto di vista morfologico – a differenza di tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di carenze (*Mangel*), le quali di volta in volta vanno definite nel preciso

sensu biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo, e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto ad acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura un pericolo per la sua vita, difetta di istinti autentici e durante la primissima infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protratto. In altre parole: in condizioni naturali, originarie, trovandosi, lui terricolo, in mezzo ad animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra". La trasformazione della natura in cultura "è un processo biologicamente necessario, perché un essere, che per natura è così problematicamente dotato, deve fare di una natura trasformata il punto di appoggio della sua propria, dubbia, capacità di vivere".

Tuttavia, occorre notare che, se nell'uomo v'è una carenza, è necessario dare ragione della sua capacità di non soccombere (come invece è accaduto ad altre specie biologiche), ma di sopperire a questa carenza.

La capacità dell'uomo di fare cultura è strettamente connessa al suo essere in grado, a differenza degli altri animali, di decentrarsi rispetto al suo ambiente, di *avere un mondo*, aprendosi all'essere, e questa alla sua capacità di fare ricorso al *linguaggio descrittivo* che permette di cogliere i significati:

"Molti animali, comportandosi in modo conforme alla specie, si muovono entro vasti spazi geografici; pensiamo, ad esempio, al volo degli uccelli migratori. Ciò nonostante essi vivono in un ambiente qualitativamente e strutturalmente ristretto. Sono legati a determinate condizioni di vita, sperimentano la realtà sotto determinati punti di vista specificatamente definiti e reagiscono ad esse in modo istintivo e proprio della loro specie. Il comportamento animale è connesso in modo fisso ad un ambiente particolare, limitato e chiuso, che non può essere trasceso; in questo senso l'animale può essere caratterizzato come "legato all'ambiente"...l'uomo è più mobile, modellabile e capace di adattarsi di ogni altro animale. Non è definitivamente legato ad un particolare ambiente limitato. In questo senso è "libero dall'ambiente" e perciò "aperto al mondo". Egli ha al di là del proprio ambiente (*Umwelt*), un mondo (*Welt*) aperto".

Ad esempio: quando un uomo grida il suo dolore, il suo grido si differenzia profondamente da quello dell'animale, che si limita ad esprimere un disagio. Grazie alla capacità dell'uomo di essere *eccentrico*, cioè di *decentrarsi rispetto a sé stesso e ai suoi bisogni*, distanziandosi da essi, il grido diventa per lui un evento del mondo, qualcosa di oggettivo, quindi un fattore che permette la comunicazione con altri uomini.

In sintesi: l'uomo non vive nell'*immediatezza* come l'animale, ma nella *mediatezza*. Nell'attuare sé stesso egli media a sé il suo mondo: mediante il proprio conoscere e volere, mediante il proprio agire ed il proprio attivo dar forma. Ma nella mediazione del suo mondo l'uomo media sé stesso in esso, pervenendo a sé stesso, realizzando e sviluppando sé stesso, in questa mediazione. La mediazione presuppone la negazione dell'immediatezza, in quanto l'uomo si distacca – o è già da sempre originariamente distaccato – da ciò che è immediatamente dato in precedenza. Questo distacco rende possibile la dimensione tipicamente umana della riflessione e dell'autocoscienza: nella vita umana "la centralità della sua esistenza è divenuta

consapevole...L'uomo come cosa vivente, posto al centro della sua esistenza sa di questo centro, lo esperisce e pertanto è al di là di esso". Mentre un oggetto o un animale (*qualcosa*) può essere identificato a partire da *qualcuno* che ne indica la posizione o lo colloca all'interno di una data specie, l'io è *qualcuno*, perché è in grado di identificarsi da sé stesso. L'apertura intenzionale alla totalità dell'essere e al valore, prerogativa della persona e possibile grazie al peculiare linguaggio umano, fonda da un lato l'autocoscienza (in quanto rende capace di distanziarsi da sé, perciò di avere un *sé*), la libertà e capacità di agire morale (in quanto permette di relativizzare i beni finiti), in una parola la sua interiorità e autonomia rispetto al mondo, dall'altro la sua peculiare capacità di aprirsi intenzionalmente e di donarsi.

A questa capacità di decentramento, di "apertura all'essere" e di autocoscienza corrisponde nell'uomo un peculiare "sentimento di sé": un sentimento di trascendenza rispetto al suo corpo, al suo essere "qui e ora". La capacità di trascendere, in forza della sua apertura all'essere, il *qui ed ora*, in cui pure a motivo della sua corporeità la persona umana è radicata, si manifesta già sul piano prediscorsivo ed emotivo, ad esempio nel senso del pudore, dell'ironia, della timidezza. Infatti: "Il pudore dice: 'il mio corpo è più del mio corpo', la timidezza: 'io sono più dei miei gesti e delle mie parole', l'ironia: 'l'idea è più dell'idea'". Le emozioni nell'uomo possiedono già una tonalità tipicamente umana. Soprattutto tale capacità di trascendere si manifesta nella memoria come apertura al proprio passato, la quale custodisce la sorgente del desiderio, nella speranza come apertura al futuro, infine nel desiderio o nostalgia dell'eterno e nell'apertura al divino. Il pensiero logico-discorsivo e la stessa ricerca scientifica dell'uomo sono possibili grazie a questa sua capacità di *decentrarsi*, di liberarsi dall'immediatezza del dato.

Occorre notare che la dimensione speculativa della ragione come "apertura all'essere", che si manifesta particolarmente nel fenomeno della meraviglia (presente nel bambino e anche in molti portatori di handicap), non sembra poter essere spiegata facilmente come esito della ragione strumentale, secondo una lettura improntata ad un evolucionismo banale.

La ragione rende pure possibile la libertà. Da un lato la libertà di determinazione è riconducibile alla libertà di esercizio, in quanto posso scegliere tra diverse possibilità di agire, solo se non sono necessariamente determinato a scegliere una delle possibilità, ma posso liberamente porre o non porre l'atto. D'altro lato, però, il non volere una determinata azione non è soltanto, negativamente, un trattenersi, ma è già, come tale, una decisione positiva della volontà. La libertà di esercizio, cioè di volere o non volere una determinata azione, si rifà alla libertà di determinazione, in quanto, con libera decisione, "determino" il mio agire in questa o in quella direzione. Tuttavia sia la libertà di determinazione sia la libertà di esercizio (o d'indeterminazione) sono possibili in forza della libertà fondamentale, grazie alla quale l'uomo è svincolato dall'immediatezza, dall'assoggettamento alla natura grazie all'apertura all'essere e tende al suo compimento (libertà come compimento). Queste dimensioni a loro volta non sarebbero possibili in un' prospettiva individualistica senza il riconoscimento da parte dell'altro uomo (cfr. I, 2). Non si possono mai separare queste dimensioni fondamentali della libertà umana.

Significativamente la *libertà di scelta* nell'uomo non costituisce un *primum*, ma si fonda su un'originaria e necessaria appetizione del bene universale, possibile grazie all'apertura della ragione che informa la volontà. Senza tale appetizione non sarebbe possibile la relativizzazione dei beni finiti e, quindi, la scelta e la stessa gratuità del donare. Che nell'ente finito la libertà, quando è presente, debba fondarsi su di una necessità, appare segno di costitutiva dipendenza.

2. *La dimensione dell'intersoggettività.*

Come si notato, la capacità dell'uomo di decentrarsi è strettamente connessa alla capacità di rapportarsi agli altri uomini, mettendosi in certo senso “al posto degli altri”. Già il linguaggio è un fenomeno sociale. La stessa personalissima esperienza di sé stessi è mediata dal rapporto con gli altri attraverso il linguaggio. Inoltre, come hanno notato per primi Fichte e, soprattutto, Hegel, scostandosi su questo punto dal precedente soggettivismo moderno (tendenzialmente solipsistico), l'uomo matura nel reciproco riconoscimento con l'altro il quale, in quanto aperto, come lui, alla totalità dell'essere, è il solo ente in grado di corrispondere al suo desiderio (cfr. I, 2).

“Una persona fa esperienza di sé attraverso il comportamento delle altre persone, nel trattamento, nel riconoscimento o nel misconoscimento che le viene riservato, nelle conseguenze degli atti altrui e dei propri, nel suo chiamare in causa altre persone”;

Così pure la conoscenza dell'altra persona è il modo più ricco di conoscere, perché soltanto essa ci permette di penetrare fino all'essere personale dell'altro, essere che possiede la ricchezza di un'intima vita spirituale nella sua profondità e nella molteplicità delle sue forme, in maniera non propria agli altri ambiti dell'essere. Perciò essa è anche la modalità conoscitiva più completa, in quanto in essa tutte le altre modalità conoscitive, cioè quelle oggettive di tipo sensibile e spirituale, sono “superate” ed unificate. Noi cogliamo l'altra persona più originariamente del resto e possiamo comprendere i livelli o gradi infrapersonali dell'essere, in ciò che sono ed in ciò che propriamente significano, solo per analogia con l'essere personale (cfr. II, 4).

Nell'ambito di questo reciproco riconoscimento e completamento intersoggettivo, che contraddistingue la vita umana, svolge un ruolo fondamentale la differenza sessuale, la quale, seppur radicata nel livello biologico dell'uomo, assume un significato che trascende tale livello. La *polarità uomo-donna* costituisce una dimensione costitutiva ineliminabile del nostro essere uomini. Ogni tentativo di obliterare questa differenza, magari in nome dell'ideale di una totale interscambiabilità di ruoli fra i sessi, non può non determinare gravi conseguenze sulla concezione che l'uomo ha di sé stesso.

Se il rapporto con l'altro è fondamentale per la maturazione dell'uomo, la dimensione più adeguata al suo desiderio, al sentimento della sua dignità è quella della *gratuità* e del *dono*, del riconoscimento incondizionato, che rappresenta il contrario del rapporto strumentale. E soltanto colui che accetta e ama sé stesso, perché capace di riconoscere un senso alla sua vita, è in grado di donare (cfr. I, 2).

3. *Lavoro, arte, etica, religione, politica*

Essendo capace grazie alla sua ragione e al suo peculiare linguaggio, di memoria del passato e di apertura al futuro (speranza), l'uomo è soggetto di esperienza culturale, tecnica, morale, politica e religiosa. Queste dimensioni si esprimono e si consolidano in realizzazioni culturali e sociali (tradizioni, istituzioni, opere culturali e sociali ecc.) che si tramandano e che costituiscono l'ambito di quello che Hegel ha chiamato "spirito oggettivo". Esso è, insieme, condizione ed espressione della maturazione dell'individuo umano:

“Uno spirito personale senza spirito obbiettivo sarebbe povero, privo di contenuto, vuoto, perché ogni suo contenuto è ripresa di un dato tradizionale. E uno spirito obbiettivo senza spirito personale sarebbe incosciente, cieco. In ambedue i casi otterremmo un evidente non-senso...Lo spirito personale trova in quello obbiettivo la potenza che lo porta al livello e gli fornisce l'atmosfera stessa in cui vive e respira. Lo spirito obbiettivo però non ha, in quello personale, soltanto un effimero portatore e un motore, ma anche la consapevolezza, l'esser-per-sé, insomma: il proprio coronamento”.

Così la lingua è condizione necessaria della maturazione dell'uomo. Il lavoro comporta da un lato la trasformazione della natura, del *naturale* in *artificiale* e con ciò l'umanizzazione del mondo (dimensione *oggettiva* del lavoro), dall'altro la maturazione di dimensioni dell'uomo che altrimenti rimarrebbero inattuate (dimensione *soggettiva* del lavoro) (cfr. IV, 3). Senza il lavoro l'uomo non si conosce veramente. La morale implica che l'uomo si percepisca in se stesso subordinato ad un mondo di valori, ad un "io più vero" che lo superano e ai quali deve tener fede se vuole compiersi come uomo. La dimensione religiosa suppone la subordinazione dell'uomo al Mistero dell'essere, all'Assoluto che può assumere per lui il volto di Dio. La dimensione politica si radica nel fatto che noi non viviamo da soli, né soltanto in rapporto con altri uomini singoli, ma anche nel tutto di una comunità. Non solo nella relazione *io-tu*, ma anche nella *relazione io-noi*, non solo nel rapporto personale, ma anche in quello sociale:

“La relazione del noi presuppone quella del tu; il tu media il noi. D'altro canto, dalla comunione del noi vengono viceversa costituite le relazioni personali io-tu: il noi media un tu. Si danno qui una reciproca mediazione ed un reciproco condizionamento. Ciò mostra che i due aspetti formano un'unità necessaria” .

La dimensione del privato, quindi, non può essere mai nettamente separata da quella del pubblico, l'etica dalla politica. Da ciò si desume che *privato e pubblico* costituiscono, nell'uomo, una *polarità* costitutiva e ineliminabile, un'unità *duale*.

4. *Mente, morte e immortalità*

Avendo la percezione della dimensione del futuro, l'uomo è l'unico animale che è cosciente della propria e dell'altrui morte e che, quindi, è consapevole del fatto che la morte costituisce un ostacolo insormontabile al proprio desiderio di vivere. La morte costituisce la contraddizione pratica paradigmatica della vita umana. L'esperienza del limite in tutte le sue forme (sofferenza fisica e psichica, errore, male morale ecc.) richiama il limite estremo che coincide con la fine della vita terrena. Il timore della morte svolge un ruolo fondamentale nella genesi e nella configurazione delle culture. Si comprende, quindi, l'importanza che il tema della sopravvivenza dell'uomo dopo la dissoluzione del corpo abbia avuto ed abbia tuttora in tutte le culture. In questa prospettiva si colloca il tema della memoria e del culto dei morti: il morto esercita una pretesa nei confronti dei vivi che si pone praticamente in aperta contraddizione con una prospettiva piattamente materialistica. Le nozioni tradizionali di anima spirituale e di sopravvivenza dopo la morte scaturiscono dalla consapevolezza di una superiorità ontologica dell'uomo, in forza della sua capacità di trascendere il "qui ed ora".

Benché oggi si sottolinei particolarmente, in opposizione ad ogni dualismo di derivazione platonica e cartesiana, l'unità nell'uomo di psichico e di fisico fino a giungere a posizioni rigidamente materialiste, la nozione di *anima spirituale* conserva una sua plausibilità e legittimità anche sotto il profilo meramente filosofico. La fondatezza di tale nozione si basa essenzialmente su due constatazioni:

in primo luogo, come notato, l'uomo possiede delle capacità (essenzialmente la conoscenza-desiderio dell'universale e l'autocoscienza), possibili grazie al peculiare linguaggio umano, le quali appaiono radicalmente irriducibili a quelle delle macchine e degli altri animali e che determinano la sua specificità nella sua unità psico-fisica, il suo essere *animale* e insieme *spirito*. Al posto del riduzionismo di tipo meccanicistico o informatico (basato sul tentativo d'imitare le funzioni della mente umana per mezzo dei computer) che oggi è sempre più considerato inadeguato, si ripropone spesso un riduzionismo di tipo biologico. Si riconosce cioè che le funzioni superiori (intenzionalità, linguaggio descrittivo, autocoscienza) non sono riducibili a quelle inferiori. Tuttavia esse potrebbero essere il prodotto di queste: come le molecole di idrogeno ed ossigeno, considerate separatamente, non lasciano presagire che dalla loro unione si determini l'acqua, così i neuroni di per sé non fanno pensare alla mente autocosciente, ma questa potrebbe essere l'esito del loro strutturarsi.

Per altri autori che si collegano a una tradizione risalente almeno ad Aristotele, nessuna spiegazione di tipo materialistico è sufficiente. Secondo Braine vi sono quattro segni del fatto che il linguaggio umano non ha una base materiale-neuronale, nonostante faccia ricorso al corpo per esprimersi: 1) il linguaggio interiore possiede un'esistenza meramente intenzionale. È la persona che comprende, parla, ode e pensa; queste non sono operazioni di qualche interiore parte di sé, ma della persona nel suo complesso; 2) L'uso di concetti generali richiede un principio, causa formativa o operazione che non funziona in virtù di qualche isomorfismo materiale. Cioè tali concetti non funzionano in virtù di qualche somiglianza di struttura esistente fra una determinata capacità esercitata nell'utilizzarli e gli oggetti, le nature, le attualità o i fatti conosciuti;

3) la comprensione e l'espressione del linguaggio parlato richiedono una flessibilità tale che non può richiedere un correlato materiale; 4) La capacità linguistica esige un soggetto che giudica ed, in esso, delle strutture autoriflessive e riflessive sulle procedure per giungere ai giudizi. L'enorme complessità e articolazione di questo processo critico non può essere spiegata su base materialistica.

Grazie a queste capacità, l'uomo è in grado d'intenzionare valori *assoluti, trascendenti* la dimensione temporale, percepiti cioè come validi sempre e ovunque, come la giustizia, la libertà, l'eternità ecc. fino a pensare l'Assoluto stesso (cfr. VI, VII). In questa prospettiva affermare il carattere *immateriale* o *spirituale* delle funzioni superiori dell'uomo significa sostenere che per il carattere di ciò che intenzionano e per la loro riflessività, esse non sono spiegabili ricorrendo a modelli validi per altri tipi di spiegazioni che si adottano al fine di comprendere i fenomeni naturali (cfr. II, 4). Occorre tuttavia precisare in coerenza con la prospettiva proposta (cfr. 1) che, se la realtà dello spirito si può legittimamente inferire dalle attività conoscitive e volitive dell'uomo, tali attività non *s'identificano con lo spirito stesso*. In altri termini: l'*anima spirituale* può essere pensata come *ciò che fa essere lo stesso corpo umano*, non come ciò che sarebbe *presente in quel corpo*. Tale presenza è negata dal materialismo che riconduce le attività conoscitive e volitive dell'uomo alla sua struttura fisiologica corporea. In questo senso *spiritualismo* "cartesiano" e *materialismo* rappresentano come due faccie di una stessa medaglia.

Alla luce della prospettiva spiritualistica (o non materialistica) il riduzionismo nelle sue diverse varianti nascerebbe da una non adeguata riflessione su sé stessi, cioè da un'insufficiente presa di coscienza del valore irriducibile dell'intenzionalità autocosciente e dalla tendenza scienziata ad unificare "violentemente" ciò che si manifesta fenomenologicamente come non pienamente unificabile. La viva consapevolezza della propria e altrui mortalità e, insieme, il desiderio più o meno esplicito di non morire sono, a loro volta, in quanto segno di trascendenza rispetto al corpo stesso, sintomo della presenza nell'uomo di queste capacità superiori. Oggi, anche a motivo degli insuccessi della psicologia che si basava sul confronto mente-computer, si va facendo strada l'idea che i progressi delle scienze umane lascino pur sempre aperto un alone di mistero. Del resto appare plausibile che l'uomo non possa mai conoscersi in modo esaustivo, dal momento che non solo egli non si è fatto, né programmato, ma perché lo stesso è, in questo caso, il soggetto e l'oggetto della conoscenza. Come si è già notato, l'uomo si percepisce ontologicamente "più" di quello che è in grado di conoscere di sé (cfr. I, 3). Egli è mistero a sé stesso, perché aperto alla totalità e a dimensioni percepite come assolute..

In secondo luogo il venir meno sul piano fenomenologico delle facoltà superiori (ad es. con l'invecchiamento e, soprattutto, con la morte) non implica necessariamente a rigor di logica che l'uomo coincida con il proprio corpo. In effetti noi constatiamo soltanto il venir meno di certe manifestazioni empiriche, ma non possiamo affermare a rigore che con il decesso tutto l'uomo sia venuto meno:

"...che la morte sia la nostra fine è, in realtà, una totalizzazione *indebita* di ciò che sperimentiamo come morte naturale. Constatiamo la dissoluzione dello strato empirico dell'io e – per analogia – immaginiamo la dissoluzione del suo strato metempirico, lasciando così valere lo strato empirico non solo come condizione dell'esserci dell'io per noi, ma anche e semplicemente come fondamento dell'esserci dell'io in totalità".

Ma, in realtà, non appare l'*esperienza* del finire dello strato metempirico dell'io né si ha *dimostrazione* della necessità del suo finire. In altri termini: il fatto che constatiamo il sussistere nella persona umana soltanto di certe funzioni di carattere vegetativo oppure il loro venire meno con la morte fisica e la dissoluzione del corpo, non implica che non vi sia un'anima spirituale. Ciò potrebbe anche legittimamente significare che l'anima spirituale non possiede più un corpo adeguato o un corpo 'tout court' che gli permetta di manifestarsi a noi.

In base alla tradizione cristiana, che soprattutto ha influito sulla cultura occidentale, mentre il corpo dell'uomo è generato, l'anima spirituale, in quanto *semplice* per definizione, non può che essere creata direttamente da Dio. Nulla di *semplice*, infatti, può essere causato o generato dall'ente finito. Essenzialmente sulla presenza nell'uomo di un'anima spirituale si fonda poi, su un piano ontologico, la peculiare dignità della persona umana. Tale tuttavia è l'unità di corpo e psiche nell'uomo che è impossibile per lui pensare una felicità piena senza il corpo. Ciò solleva, tuttavia, un problema: la nozione di risurrezione del corpo è concepibile soltanto all'interno di una prospettiva *creazionistica*. Solo un Dio che ha creato il mondo e che s'interessa degli uomini potrebbe farli risorgere. Non a caso l'idea della risurrezione dei corpi si è sviluppata nel tardo giudaismo e poi nelle altre grandi religioni monoteistiche. Questa concezione, benché non sia filosoficamente irragionevole, esula dall'ambito della filosofia.

5) *La dignità dell'uomo.*

Grazie alla sua costitutiva apertura all'essere e, quindi, alla sua capacità di riconoscere una legge morale che le s'impone, di farla sua e di sottomettersi ad essa, l'uomo è l'unico ente al quale tradizionalmente si riconosce "dignità". Ciò significa che essa rappresenta un valore assoluto, soggetto di diritti ("diritto sussistente"). Vale a questo proposito la massima kantiana secondo cui la persona va considerata sempre come fine e mai soltanto come mezzo. Ma occorre precisare che la soggettività umana è sempre fine per altri e mai per sé. Se fossi io a dire immediatamente a me stesso di valere come fine, farei di me stesso, come oggetto d'intenzione, una sorta di esistenza assoluta, e costringerei gli altri al ruolo strumentale, cioè li oggettiverei. Si parla, in questo caso, di narcisismo.

Tuttavia ci si può chiedere se l'uomo abbia tali dignità e diritti quando esso non è mai stato in grado (bambino o handicappato grave) o non è più in grado (anziano in determinate condizioni) di esercitare le sue peculiari capacità. Alcune correnti di pensiero contemporanee negano, ad esempio, che i bambini non ancora consapevoli e gli handicappati gravi abbiano di per sé più diritto a vivere di altre specie animali. Che peso dare a queste posizioni? Proseguendo le riflessioni svolte nel punto precedente, si deve notare in primo luogo che il fatto di far dipendere la dignità della persona dalla sua capacità di esercitare attualmente le sue capacità intellettuali è strettamente connesso ad una concezione dell'uomo di derivazione cartesiana in base a cui, a differenza di quanto accade in Aristotele e in Tommaso, la dimensione dell'autocoscienza è pensata erroneamente come staccata dalla vita del corpo e da quel sinolo sostanziale che è la persona umana. Nella

prospettiva di derivazione aristotelica, invece, “vivere è il modo d'essere del vivente ” (“*viventibus vivere est esse*”) ed “esercitare la ragione è vivere” (“*intelligere est vivere* ”). In realtà io stesso ho coscienza immediatamente e con uno stesso atto di essere, di vivere, di intendere e di volere. Ciò significa che è proprio di quella specie animale (la specie umana), in quanto vivente, di possedere certe qualità anche se queste possono talora non essere esercitate. Se così non fosse, a rigore anche i dormienti non sarebbero persone degne di rispetto. Ente, infatti, nell'ontologia di derivazione aristotelica, non è solo l'*ente in atto*, ma anche l'*ente in potenza*.

Che la dignità personale sia connessa strettamente al fatto di far parte della specie umana e non al fatto di esercitare certe capacità traspare da espressioni del linguaggio ordinario. Un handicappato grave, ad esempio, è considerato un “malato ” di una certa specie (la specie umana), non un “animale”, “qualcuno”, non “qualcosa” . Il singolo uomo è sempre persona, come tale dotata di dignità, non comincia ad esserlo, né finisce di esserlo. Nel caso dell'uomo vivente non si ha mai passaggio da *qualcuno* a *qualcosa* e da *qualcosa* a *qualcuno*. In altri termini: si deve ammettere che l'uomo debba essere rispettata anche quando non è in pieno possesso delle sue facoltà o anche quando la sofferenza che può patire per questa mancanza di rispetto possa essere considerata minima o addirittura inesistente, perché possiamo sempre supporre, in base alle osservazioni proposte nel punto precedente, che vi sia una radice ontologica presente *in potenza*, ma *attualmente* nascosta alla base delle sue peculiari facoltà. Questa concezione è alla base di una etica “forte” della dignità dell'uomo. Essa è pure conciliabile con una posizione più debole, cioè con il cosiddetto “tuziorismo” (da “*tutus*”=sicuro): secondo cui è *più sicuro* ammettere che l'uomo sia tale anche quando non è in pieno possesso di determinate facoltà mentali piuttosto che affermare il contrario. Per di più la posizione opposta lascia spazio a qualsiasi tipo di violenza sull'uomo.

Infine in forza della sua dignità, il cui fondamento è ontologico, l'individuo umano conserva dei diritti nei confronti della società alla quale appartiene. La persona, in quanto tale, trascende la sfera del politico e dello statale. Così pure, per la stessa ragione, le società che sono diretta e immediata emanazione della persona (società o comunità naturali quali la famiglia) conservano dei diritti nei riguardi della comunità politica-statale e non possono mai essere interamente sostituiti da essa. A partire da questa concezione ontologica dell'uomo si può elaborare pure una ontologia della vita sociale e politica.

3. Ontologia e metafisica dell'uomo: fra sostanza e relazione, fra monismo e creazionismo

Proviamo ora a leggere la realtà dell'uomo facendo ricorso essenzialmente a categorie ontologiche. Benché questo tentativo possa essere arduo a motivo della complessità del suo oggetto, esso appare inevitabile; tale è il peso della dimensione metafisica all'interno dell'esperienza umana. In effetti, come si è appena notato (cfr. 1), pretendere di fare a meno di un'ontologia esplicita significherebbe – prima o poi – ricorrere surrettiziamente ad un'ontologia implicita accettata acriticamente. Ad esempio: quando interpreto la natura dell'uomo alla luce degli oggetti artificiali da lui costruiti (cioè come una macchina, come un computer ecc.)

privilegio la dimensione *tecnologica* sulla dimensione del *biologico* e dello *psichico*, ciò che sono in grado di produrre sull'esperienza di me stesso in azione (che per me è originaria). E ciò implica sempre – inevitabilmente – una presa di posizione di carattere metafisico. Così anche una presentazione della situazione umana affascinante quale quella di Heidegger in *Essere e tempo* suppone un contesto metafisico che andrebbe maggiormente esplicitato e problematizzato.. Non si può fare a meno di ricorrere ad una nozione di *natura* umana.

In primo luogo si deve osservare che, al fine di significare l'uomo nella specificità delle sue funzioni, la nozione di *persona* appare tuttora nel suo complesso più adeguata di altre nozioni quali *coscienza*, *soggetto*, *io*. È stato notato un po' provocatoriamente:

“Coscienza? Come si potrebbe credere ancora all'illusione di una trasparenza legata a questo termine, dopo Freud e la psicoanalisi? Soggetto? Come si potrebbe nutrire ancora l'illusione di una fondazione ultima in qualche soggetto trascendentale, dopo la critica delle ideologie della Scuola di Francoforte? L'io? Chi non prova l'impotenza del pensiero a fuoriuscire dal solipsismo teorico, posto che esso non prenda le mosse, come Emmanuel Lévinas, dal volto dell'altro, eventualmente in un'etica senza ontologia? Ecco perché preferisco dire *persona* piuttosto che *coscienza*, *soggetto*, *io*”.

Anche senza accettare del tutto le motivazioni di Ricoeur, la nozione di *persona* appare meno pregiudicata e più comprensiva delle altre. Perciò, in questo contesto, si ricorrerà indifferentemente al termine *uomo* come al termine *persona*. Ad una considerazione di carattere ontologico emerge che, mentre sul piano *trascendentale* l'atto d'essere si manifesta come la massima perfezione, in quanto comprensiva di tutte le altre (con il grave limite però di non sussistere nel mondo se non in quanto limitato da determinazioni finite), sul piano delle determinazioni essenziali e *categoriali*, ovvero sul piano degli enti concreti, l'uomo nella sua inconfondibile individualità (innanzitutto come *tu* e come *io*), appare come l'ente maggiormente dotato di perfezione che ci è dato di sperimentare. Significativamente l'*assenso reale*, che è centrale nell'esperienza dell'uomo, si rivolge a ciò che percepisco *esistere*, esercitare l'atto d'essere e, innanzi tutto, all'*altro uomo* e *a me stesso* (cfr. III, 1). La perfezione ontologica della persona si rende evidente innanzitutto e implicitamente sul piano del desiderio, del bene, della responsabilità per altri e per sé stessi. Da un lato l'io si ama più di quanto si possa conoscere, dall'altro nell'esperienza dell'amore l'altra persona rivela il suo valore di ente meglio che nella semplice conoscenza. La persona, infatti, l'ente finito più perfetto a motivo della sua apertura trascendentale, può essere amata più di quanto possa essere conosciuta.. Il *tu*, infatti, è ciò che è più desiderato e amato, perché in grado di colmare il desiderio. Il *tu*, in particolare, è desiderato proprio in quanto *altro*. Le altre cose sono desiderate in quanto innanzitutto si desidera il *tu*. A motivo della *infinità* dell'uomo sul piano intenzionale la responsabilità e la carità nei suoi confronti sono in linea di principio *infinite* (non sono cioè a priori delimitabili). Si comprende perché soltanto l'amore gratuito, che si esprime nella dimensione del *dono*, valorizzi pienamente la persona nella sua inconfondibile singolarità (*l'unico*).

Alla dinamica del desiderio e della ragion pratica che ne coglie implicitamente la dignità sul piano dell'esperienza, corrisponde, in realtà, nella persona una maggiore perfezione che la ragione speculativa è in grado di manifestare. Già si è accennato al confluire nella persona umana dei tre trascendentali fondamentali:

l'uno (come integralità), il *vero* come (coscienza-autocoscienza), il *bene* (come rapporto a sé e ad altro) (cfr. IV, 3). Tale perfezione è connessa al fatto che le due esperienze ontologiche fondamentali (dell'*atto d'essere* nella sua trascendentalità e della *persona*) s'intersecano e s'integrano a vicenda (cfr. IV, 4). Infatti, in primo luogo, l'esperienza della persona si oppone ad una nozione di ente che sia concepito alla maniera essenzialistica (la quale dà luogo alternativamente agli opposti esiti dell'univocità e dell'equivocità), ma non ad una concezione analogica dell'ente. La persona rappresenta anzi il massimo di attualità esistentiva-trascendenza (sul piano esistentivo il *tu* e l'*io* hanno, significativamente, in comune con l'atto d'essere il fatto di non poter essere concettualizzati, almeno in prima battuta, avendo valore deittico) e di perfezione-immanenza che ci è dato di sperimentare. Si tratta, come si può apprezzare, pure delle due fondamentali dimensioni dell'*atto d'essere* degli enti. L'altra persona, infatti, si manifesta come avvenimento imprevedibile, che è impossibile predeterminare (dimensione esistentiva-trascendente dell'atto d'essere) e, insieme, come esperienza di pienezza (dimensione perfettiva-immanente dello stesso atto d'essere connessa al tema della comunicazione e dell'amore). Non a caso è stato giustamente notato che “la cecità per la persona coincide con la cecità per l'esistente” .

Se si esplicita ulteriormente quanto ora osservato, emerge che la persona appare luogo di sintesi fra finitudine ontologica, connessa particolarmente alla sua corporeità, (piano categoriale) e infinitudine (piano trascendentale), in quanto dotata di apertura intenzionale a tutto l'essere e alle diverse dimensioni trascendentali dell'essere stesso o, se si preferisce, fra sostanzialità e relazionalità, fra atto d'essere nella sua dimensione esistentiva e atto d'essere nella sua dimensione perfettiva (come intenzionalità e riflessività). La persona umana sembrerebbe essere *sostanza* come per l'antropologia tradizionale di derivazione aristotelica ed, insieme, *relazione* ad altri, come per l'antropologia di derivazione platonica e, soprattutto, per quella moderna e contemporanea. Essa sembra essere una sostanza che è pure strutturalmente capacità di relazionarsi alla totalità e che sviluppa la sua sostanzialità e autonomia in quanto si relaziona ad *altro* e, soprattutto, ad *altri* . Significativa appare, a questo proposito, la descrizione hegeliana del sorgere dell'autocoscienza nella *Fenomenologia dello spirito* attraverso la dialettica intersoggettiva servo-padrone. Questo peculiare nesso di sostanzialità e di relazionalità è tipico della persona umana e costituisce qualcosa di *unico* nella nostra esperienza, permettendoci di formulare più compiutamente la nozione d'*integralità*. In questa prospettiva la nozione aristotelica e tommasiana di *atto* e, in particolare, quella tommasiana di *atto d'essere*, più di quella di sostanza che essa comprende e in qualche modo invero, sembrerebbe particolarmente adatta a significare questa *sostanzialità strutturalmente relazionale*. Del resto la dimensione della relazione ha a che fare con la struttura intima dell'*io* stesso, il quale sempre si concepisce come *un'unità narrativa*, in cui gli eventi del passato vengono sempre di nuovo reinterpretati e aprono al futuro (cfr. I, 2 e II, 2):

“La persona designa se stessa nel tempo come l'unità narrativa di una vita – vita che riflette la dialettica di coesione e dispersione esibita dall'intreccio. In questo modo la filosofia della persona potrebbe essere emancipata dai falsi problemi originati dal sostanzialismo greco. L'identità narrativa si sottrae all'aut-aut del

sostanzialismo: o l'immutabilità di un nocciolo intemporale, o la dispersione nelle impressioni, come si può osservare in Hume e in Nietzsche”.

La contrapposizione di *forma* e *vita*, che è frequente in antropologia, deriva da un errore radicale:

“Come per il contemporaneo Erich Przywara, per il quale due erano i percorsi ideali che contrassegnavano il primo dopoguerra: ‘quello tragicistico (uomo e mondo) come caduta di Dio) e quello umanistico (mondo e uomo come Dio)’, anche per Guardini la dialettica dell’antropologia moderna s’involge nella contraddizione per cui la ‘forma vivente’ ora è assolutizzata ora è semplicemente dilacerata. Nietzsche è sì l’anti-tipo rispetto a Kant, ma all’interno di una falsa polarizzazione, quella tra razionalismo formale da un lato e vitalismo irrazionale dall’altro. Vita e forma si muovono qui in un’antitesi contraddittoria. Si tratta – allora – ed è il compito che si profila – di riaffermare una totalità vivente dove non solo la forma ma anche il suo opposto – diciamo ‘opposto’ (*Gegensatz*), non contraddizione (*Widerspruch*) – sono riscattati. Respingiamo così nettamente l’antico errore, più fatale dell’Occidente di quanto a prima vista non sembri, di identificare la ‘forma’ con l’‘essenza’, col ‘valore’, con la ‘realtà’, e tutte le conseguenze che ne derivano, a cui fa riscontro l’altra identificazione errata che fa il ‘caos’ o meglio la ‘pienezza’...equivalente a ‘non essere’, ‘non valore’, ‘apparenza’, ‘oscurità’...L’antitesi negativa sopra indicata, che in sede antropologica indica una vera e propria scissione della ‘forma vivente’, può sciogliersi solo laddove si comprenda geneticamente il suo errore. Esso risiede nel *passaggio dalla ‘contrarietà’ (Gegensatz) propria del vivente ad una contraddizione (Widerspruch) di tipo etico*. In questo trapasso i poli dello spazio esistenziale – interno/esterno, sopra/sotto – diventano luoghi non dell’attuazione dei valori, bensì essi stessi determinazioni etiche” (cfr. II, 5).

Facendo ricorso alla nozione di *atto*, occorre tuttavia precisare che, nel caso della persona umana, si tratta di un atto la cui *attualità* non può essere mai disgiunta dalla dimensione della *passività* (atto della potenza passiva). L’agire dell’uomo, infatti, comporta sempre una dipendenza da qualcosa o da qualcuno e, in ultima analisi, dall’essere. Ciò vale anche per quell’*azione* che è la conoscenza. In particolare:

“...noi non dobbiamo solo spiegare la realtà della nostra conoscenza intellettuale. Dobbiamo spiegare l’attualità ontologica dell’intelletto attivo che la rende possibile sul fondamento della sua previa partecipazione ad un atto d’essere adeguato. Anzi è proprio quest’ultimo che dobbiamo spiegare. In altre parole: dal momento che l’attività conoscitiva dell’intelletto è fondata sulla sua previa partecipazione all’atto d’essere, se anche arrivassimo all’Intelletto divino di Plotino, dovremmo poi spiegare l’essere di questo Intelletto: il fatto cioè che in tanto è in atto nell’ordine del pensiero e dell’intelligibile, in quanto è semplicemente in atto nell’ordine dell’essere. Il problema verrebbe soltanto spostato. Del resto lo stesso Plotino dall’Intelletto è risalito all’Uno proprio per spiegarne l’unità e l’essere nell’atto della conoscenza”.

Ora, dal momento che, nonostante la sua mutabilità, fragilità e passività, la ragione umana è in grado di conoscere l’essere, di cui essa stessa partecipa, fino a trascendere la stessa dimensione temporale, la causa adeguata dell’essere di questa ragione finita che è, pur sempre, aperta all’infinito e all’eterno, non potrebbe essere un essere impersonale, ma un *Atto d’essere puro* che sia anche *Atto puro d’intendere*. Si può scorgere così, all’interno della stessa riflessione antropologica, l’abbozzo di una via a Dio che si potrebbe approfondire anche alla luce di considerazioni che verranno esposte in seguito (cfr. VI, 3).

Infine, dai due complementari caratteri della persona umana (da un lato apertura intenzionale al mondo e all’essere quale indice di relazionalità, dall’altro autocoscienza quale segno di sostanzialità e relativa

autonomia), emerge la sua peculiare trascendenza-immanenza, la quale accentua radicalmente la trascendenza-immanenza già presente in tutti gli enti in quanto attuati dall'atto d'essere. Sul piano filosofico il fondamento ontologico del peculiare valore dell'uomo rispetto agli altri enti è tutto qui.

Come si è appena mostrato, seppur dotato di una sua peculiare specificità, in quanto un ente fra gli altri, l'uomo è suscettibile di essere considerato in chiave ontologica. Ma ciò non appare sufficiente: essendo per natura aperto all'infinito e all'Assoluto, la concezione che egli ha di sé stesso e degli altri è necessariamente influenzata dalla metafisica cui inevitabilmente aderisce. La persona umana – di qui il fondamento ultimo della sua dignità – si distingue per la sua capacità di pensare e desiderare le perfezioni (l'ente, la verità, la bontà, la bellezza, l'eternità ecc.) e i valori nella loro purezza e assolutezza. Ciò è tanto vero che anche quando un uomo si appassiona a qualcosa di ontologicamente inferiore a lui (ad esempio: agli oggetti della ricerca scientifica o dell'arte) lo fa sempre, anche se non se ne avvede, in quanto scorge in esso una dimensione di ordine o un carattere simbolico che rimandano ad un contesto più vasto di cui egli stesso è partecipe e che lo trascende. Come si è rilevato, anche le esperienze del negativo, dell'errore e del male manifestano per contrasto l'apertura della persona umana ad una dimensione di ulteriorità che permette di percepire il limite insito negli enti. Così il *niente* nichilistico manifesta implicitamente un orizzonte di positività e di senso, in base a cui si giudica il mondo come *niente*. L'uomo si situa, così, *tra* finito e infinito e non può non scegliere tra di loro. Come ha notato Max Scheler :

“L'esistenza che egli possiede è esclusivamente un *trapasso* dall'uno all'altro regno, un *ponte* e un movimento tra di essi; e l'uomo non può – come intuì Pascal – sottrarsi all'alternativa di far parte dell'uno o dell'altro. Perché persino la non-decisione si configura come una decisione di essere un animale, e come tale...un animale degenerato”.

In altri termini: anche colui che rifiuta di scegliere per una concezione dell'Assoluto, di fatto sceglie: aderisce al finito. Ma, in questo caso, non può fare a meno di assolutizzarlo in nome dell'infinito cui partecipa. Questo oscillare fra finito e infinito rende impossibile racchiudere la persona umana entro un discorso meramente *ontico* (quasi si trattasse di una qualsiasi cosa – di *qualcosa* e non di *qualcuno*).

In base a queste considerazioni emerge la necessità di considerare l'uomo all'interno del cosmo nel suo insieme, dell'essere nella sua trascendentalità e, in ultima analisi, alla luce di una concezione dell'Assoluto. Ora le concezioni metafisiche sull'Assoluto sono fondamentalmente due: il *monismo* (nelle sue forme spiritualistiche o materialistiche) e il *teismo creazionistico* (cfr. VI, 3 e 7, 3). Ad esse, infatti, si possono ricondurre altre concezioni affini. Nell'una l'Assoluto (inteso impersonalisticamente come ragione universale) coincide almeno tendenzialmente con il mondo che è una sua necessaria manifestazione, nell'altra Dio, inteso personalisticamente, crea liberamente dal nulla il mondo che è ontologicamente diverso da Sé. Come è stato notato:

“L'uomo non può essere inteso nei suoi propri termini. Egli può essere inteso, lo ripetiamo, solo nei termini di un contesto più vasto. Il nostro problema ora è questo: “Qual è il contesto dell'uomo, entro i cui termini egli può in definitiva venire inteso? L'essere umano deve venire inteso solo come un aspetto di un Essere anonimo e neutrale? Oppure, l'umano è un modo di essere che cerca di trascendere il semplice essere?”

L'essere umano è da ritenersi un esempio di ciò che esiste in modo latente nell'essere anonimo? Oppure è un passaggio aperto verso ciò che è significato dall'essere?”.

Come si può apprezzare, queste concezioni metafisiche dell'Assoluto presentano delle significative ricadute sulla concezione della persona umana. La prima (quella monistico-panteista), sia che s'intenda la realtà assoluta in prospettiva materialistica sia in prospettiva spiritualistica, tende a considerare il singolo individuo umano spazio-temporalmente situato come un episodio effimero all'interno della vita dello Spirito o della Materia eterni. La seconda (quella teistico-creazionista), considerando la creazione come voluta da Dio per uno scopo buono e l'uomo stesso come *immagine* di un Dio personalisticamente inteso, riconosce dignità assoluta alla singola persona umana (psiche e corporeità). In entrambi i casi l'uomo riconosce di *partecipare* (di *essere parte*) dell'essere, quindi di una natura, di una società e di una tradizione. Ma soltanto nel secondo caso la partecipazione può *coerentemente* coincidere con un'esaltazione della sua *peculiare individualità*. In quest'ultima prospettiva il riconoscimento della propria dipendenza-partecipazione all'essere (*assenso all'essere*) coincide con un'esaltazione della sua libertà (*libertà come compimento*). Così pure, il riconoscimento di una tradizione di cui *si fa parte* e che, tuttavia, non si possiede mai pienamente, può favorire un'apertura e un *confronto critico* nei riguardi di tutte le culture (cfr. II, 2; VII, 3).

In quest'ultimo contesto metafisico la concezione di una provvidenza, in cui gli eventi della storia svolgono una funzione di *segno*, assume un ruolo fondamentale nella vita dell'uomo. La dimensione della vita come *segno* permette all'uomo di sperimentare una certa *infinità attuale*, un *senso ultimo* in cui riposare, che contribuisce a relativizzare gli aspetti di “cattiva infinità” di cui l'esistenza è pur sempre intessuta, infondendo loro senso e che permette di “fare esperienza” in rapporto con la realtà (cfr. I, 2). Appare significativo che la nozione di persona e della sua dignità come pure il senso della positività dell'esperienza umana anche nei suoi aspetti di sofferenza, siano maturate in Occidente all'interno della prospettiva teistica di derivazione ebraico-cristiana. Ciò non toglie che concezioni che si sviluppano all'interno di un contesto extra filosofico possano assurgere a dignità filosofica. Questo è peraltro il caso di numerose nozioni di cui è ricca la filosofia.

Se è vero che si possono fondare la specificità e dignità della persona umana a prescindere da considerazioni di carattere metafisico e religioso, soltanto in base ad un approccio di carattere filosofico della sua natura, sembra altrettanto vero che le opzioni metafisiche contribuiscono a rafforzare oppure a indebolire la nostra concezione della persona umana, evidenziando fortemente oppure oscurando quegli elementi che ne fondano la dignità. Può forse essere utile un esempio: possiamo considerare la folla della grande metropoli che stiamo visitando entro un'ottica *quantitativa*, massificante, tendenzialmente monistica e nichilistica, che sottolinea inevitabilmente il carattere effimero di ogni singolo individuo, oppure possiamo cercare di considerare ogni singolo uomo come un irripetibile mondo a sé entro una prospettiva che accentua le differenze *qualitative* degli enti. In altri termini: stando alla metafora pascaliana della *canna pensante*, possiamo sottolineare alternativamente l'uno o l'altro aspetto dell'uomo. Queste considerazioni di carattere ontologico hanno

conseguenze inevitabili sul piano dell'etica. Esse introducono pure al problema della teologia filosofica che è il tema del prossimo capitolo.

CAPITOLO VI II PROBLEMA DELL'ASSOLUTO

Cicerone cita un passo di un'opera perduta di Aristotele: «Se ci fossero, dice, alcuni che abitassero sotto terra in case eccellenti e belle, ornate di statue e pitture e dotate di tutte quelle cose di cui abbondano coloro che sono reputati felici, i quali tuttavia non fossero mai usciti sulla terra e venissero a sapere o per fama o per sentito dire che esiste un nume e una forza degli dei; di poi, dopo un certo tempo, spalancate le fauci della terra, essi avessero potuto da quella segreta dimora fuggire e salire in questi luoghi abitati da noi. E, ad un tratto, avessero visto terra, mari e cielo e si fossero fatti un'idea dell'imponenza delle nubi e dell'impeto dei venti e avessero fissato il loro sguardo sul sole e ne avessero conosciuto tanto l'ampiezza e lo splendore, quanto del pari la potenza, per il fatto che è causa del giorno mediante la diffusione della luce in tutto il cielo; quindi dopo che la notte aveva oscurato la terra, essi godessero la vista di tutto il cielo ricamato e ornato di astri, e delle fasi luminose della luna crescente e calante; e ancora del sorgere e tramontare di tutti questi astri e delle loro orbite stabilite e immutabili per tutta l'eternità. Quando essi vedono queste meraviglie, credono che certamente esistono gli dei e che queste grandi meraviglie sono opera degli dei...Questo disse Aristotele» (Cicerone, *De natura deorum*, II, 95-96).

“E non è un sospetto plausibile che se essere fosse senza scopo e l'universo privo di significato, noi non avremmo mai raggiunto la capacità d'immaginare in un altro modo ma neanche la capacità di pensare precisamente questo: che essere è senza scopo e l'universo privo di significato?” (Kolakowski 1988, p. 120).

“Il carattere “alienante” della tecnologia non consiste nel suo potere trasformatore, che è espressione dell'umano, ma nel suo essere autoreferenziale, nel suo esprimere cioè un rifiuto del carattere contingente (e quindi non autoreferenziale) del mondo” (Pessina 1999 p. 80).

Per il singolo rimane un salutare segno ammonitore il pensiero circa la tremenda contingenza della propria procreazione; questo pensiero è appena sopportabile, e se indicasse la causa totale del proprio esistere nel mondo potrebbe condurre al cinismo e alla disperazione (Von Balthasar 1977, p. 23).

1) Premessa di metodo

Il problema dell'esistenza e della natura dell'Assoluto – comunque s'intenda questa nozione - è fondamentale all'interno della riflessione filosofica sulla morale, sull'ontologia e, soprattutto, sulla religione (cfr. III, 2). Ciò è vero per tutte le culture, anche per quelle che non lo pongono a tema in modo esplicito. In particolare: il Dio del teismo costituisce il *principio di senso* della vita umana per le tre grandi religioni monoteistiche. Come si è notato (cfr. V, 3), la nozione di *persona umana*, che è tipica della cultura occidentale, è strettamente legata dal punto di vista della genesi storica alla sua peculiare nozione di Dio *trascendente e personale*. La teologia filosofica svolge poi un ruolo fondamentale all'interno della metafisica tradizionale: Dio è il *principio* dell'essere. Nell'idea di Dio confluiscono intenzionalità etico-religiosa e intenzionalità ontologica, domanda di *senso* e di *felicità* da un lato e domanda di *essere* dall'altro. Quindi il problema che a questo punto del nostro percorso s'impone è il seguente: che cosa può affermare la ragione filosofica riguardo all'Assoluto a partire da quell'esperienza morale, religiosa e metafisica che è stata sinteticamente delineata nei precedenti capitoli? La tesi che s'intende argomentare sostiene non solo che la nozione di Assoluto s'impone alla ragione filosofica, ma che esistono delle *vie* dell'esperienza religiosa o del “senso comune” al Dio del teismo effettivamente praticate e praticabili, alcune delle quali rispettano le esigenze di radicalità e di rigore argomentativo che sono prerogativa classicamente della filosofia.

L'espressione “vie del senso comune” non significa ovviamente che tutti gli uomini, di fatto, le elaborino esplicitamente ed integralmente, ma che tutti possiedano la naturale capacità (grazie alle prime evidenze della ragione) di elaborarle. Ciò è testimoniato dal fatto che l'idea di Dio, se non la convinzione della sua esistenza, sono almeno confusamente presenti nell'esperienza di ogni uomo. Per questa ragione l'ateismo si manifesta sempre come la negazione di un'idea previa di Dio. Infatti, nonostante Dio non sia oggetto di esperienza diretta (“Nessuno ha mai visto Dio”), anche colui che nega l'esistenza di Dio è facilmente in grado di formarsi la nozione di Lui. Lo stesso annuncio del Dio delle religioni presuppone che l'uomo abbia già la capacità di comprendere di *chi* si parla.

Proverò a proporre alcune vie a Dio che possono relazionarsi e rafforzarsi a vicenda (cfr. III, 2). Si vedrà, infatti, che spesso le vie più rigorose non sono quelle più esistenzialmente affascinanti e viceversa. Nell'ipotesi che il mondo e la vita dipendano radicalmente da Dio, non deve poi stupire che le “vie” possano essere molteplici, in base ai diversi aspetti dell'esperienza da cui si prende spunto. Nel nostro caso la scelta delle vie è dettata sia da considerazioni di carattere storico (il peculiare contesto culturale in cui viviamo) sia da esigenze di rigore. Esponendo queste vie si verrà a contatto, oltre che con possibili obiezioni all'esistenza del Dio del teismo (in particolare: panteismo, nichilismo), pure con altre vie della tradizione. Mi preme soprattutto, in questa sede, indicare le linee maestre di un *percorso* suscettibile di ulteriori approfondimenti e rigorizzazioni. È opportuno far precedere l'esposizione di tale percorso da due premesse di carattere metodologico, che esplicitano alcuni caratteri generali dell'impostazione adottata in questo volume:

1) Le vie a Dio si presentano nell'esperienza con un'apparenza d'immediatezza. Tuttavia l'apparenza d'immediatezza delle vie è data dal fatto che la mediazione razionale avviene all'interno dell'esperienza intesa come ambito dell'atematico. Compito della riflessione filosofica è quello di esplicitare l'implicito dell'esperienza.

2) Poiché dall'esperienza umana consta l'intersecarsi e il continuo reciproco rimando da un lato di un piano del desiderio e della ragion pratica e, dall'altro, di un piano della ragione speculativa, le vie risentono nel suo complesso di entrambi i piani. In questa prospettiva la graduale "scoperta" della trascendenza coincide con la progressiva maturazione della persona e viceversa. Questa unità di speculativo e di pratico nel percorso che conduce a Dio è già implicita nel termine *via*, che non a caso, si è preferito a *prova* o *dimostrazione*.

Soltanto nella riflessione i diversi piani vengono distinti per meglio cogliere la struttura della prova. L'integralità dell'approccio, che riflette la logica stessa dell'esperienza, rende le vie maggiormente convincenti. Dal punto di vista dell'esperienza il primato è della ragion pratica, dal punto di vista della fondazione filosofica o della struttura argomentativa il primato è della ragione speculativa. In altri termini: la trascendenza in senso personalistico è suggerita, sul piano semantico, anche dal discorso che si limita a *mostrare*; tuttavia non soltanto il discorso che ha pretese *dimostrative* non elimina necessariamente la trascendenza, ma il suo compito è quello di fondarla sulla base di un'argomentazione rigorosa e stabile. V'è, a ben vedere, un reciproco rimando fra i due discorsi, fra ciò che si *mostra* e ciò che si *dimostra*. Ciò è possibile sia a motivo della distinzione fra i diversi usi della ragione sia dell'unità della ragione stessa. Non si possono mai divaricare nettamente ragione pratica e ragione speculativa. La stessa ragione pratica, infatti, presuppone sempre alla sua base una dimensione speculativa-constatativa (cfr. I, 2).

2) Le vie a Dio. La prospettiva del desiderio

Partiamo dal piano del desiderio e della ragion pratica, che ha il primato sotto il profilo dell'esperienza fondamentale del compimento. E' possibile identificare, all'interno dell'esperienza umana, diverse formulazioni di una stessa *via* a Dio della ragione nel suo uso pratico. Consideriamo due di queste possibili formulazioni, fra di loro complementari, senza la pretesa di essere esaurienti.

Prima formulazione a partire dalla considerazione della *struttura formale* dell'atteggiamento umano di fiducia nel *senso*, ovvero nel *fine* dell'agire storico: l'agire dell'individuo e della società nel suo complesso postula sempre un senso che tutto giustifica. Pensiamo, ad esempio, ad una madre che alleva il proprio figlio e ad un popolo che lotta contro la tirannia. Essi sono implicitamente animati da un'intima fiducia nel senso della loro azione che li fa superare ogni difficoltà, anche se esplicitamente e consapevolmente possono non fondare tale fiducia su un *Principio di senso*.

Se noi non fossimo segretamente guidati almeno dall'idea che la totalità è dotata di senso, non progetteremmo e non intraprenderemmo alcuna azione particolare. In questa prospettiva anche la rinuncia al senso della vita appare ricca di senso. Ciò è tanto vero che, pur sempre, la motiviamo in qualche modo. Ma ogni figura di senso, in cui riponiamo la nostra speranza, tradisce sempre una negatività almeno parziale. Essa appare limitata, perciò alla lunga deludente. Non a caso siamo portati a cercare sempre qualcosa d'altro che risponda alla nostra sete di significato. L'esistenza umana nel suo complesso *postula*, quindi, un Fondamento e un Datore di senso che trascende ogni realtà finita e ogni insieme di realtà finite. Anche questo Principio di senso o Fondamento dell'impegno morale dell'uomo non può essere postulato e pensato coerentemente se non come Pienezza d'essere e di senso, cioè come Principio dell'essere degli enti finiti e, insieme, in chiave personalistica, quale Intelligenza e Volontà finalizzatrice e ordinatrice.

Occorre notare che si possono formulare obiezioni nei riguardi della legittimità della domanda di senso a partire da una prospettiva materialistico-scientista o nichilistica. In particolare: si potrebbe pensare che la postulazione-domanda di senso da parte dell'uomo non abbia necessariamente una risposta, ma rappresenti una sorta d'inganno della natura ai fini dell'evoluzione. Tuttavia

“... come nessuna teoria sulla dannosità della respirazione potrà indurre l'uomo ad astenersi dal respirare, così nessuna teoria sulla insolubilità della domanda sul significato potrà sradicare l'interesse che l'uomo nutre per esso”.

Non solo: anche colui che affermasse il carattere condizionato del pensiero e della morale umane, la loro necessaria dipendenza dalla natura e dall'evoluzione, nell'atto stesso di sostenere questa concezione, si contraddice:

“Lo scienziata naturalista non può condannare i pensieri di altra gente per il fatto che essi hanno motivazioni irragionevoli e continuare a prestare fede ai propri i quali hanno (se il naturalismo è vero) pure fondamenti irragionevoli”. Così pure: “Se noi dobbiamo continuare a pronunciare giudizi morali (e qualsiasi cosa diciamo noi di fatto continueremo) allora noi dobbiamo credere che la coscienza dell'uomo non è un prodotto della natura”.

In altri termini: si deve riconoscere che la percezione del *non senso* presuppone sempre quella del *senso*, l'affermazione del negativo quella del positivo. Se la realtà e l'uomo che postula un senso appaiono dotati di un ordine intrinseco, come tale intelligibile e dotato di valore (cfr. I, 2 e IV), perché pensare che proprio la domanda radicale di senso, che si sviluppa nel rapporto con il reale, sia irrazionale e senza risposta? E ciò tanto più dal momento che l'uomo non può trascendere mai la dimensione del senso. Perciò la fiducia in un senso e in un Fondamento di senso supera, di fatto e di diritto, ogni sua negazione di stampo materialistico e nichilistico, riproponendosi sempre come l'unica possibilità veramente umana. Non si pretende con questi argomenti di aver dato una risposta definitiva alle difficoltà prospettate, ma soltanto di aver evidenziato che la domanda di senso della vita è non solo inevitabile, ma anche legittima, aviluppandosi la sua negazione in contraddizioni insanabili, così da non poter essere sradicata e da riproporsi sempre di nuovo.

Dopo aver sgombrato queste difficoltà, passiamo ora ad una seconda e complementare formulazione della “via” a partire dalla considerazione del primato, questa volta sotto il profilo *contenutistico*, della dimensione personale e interpersonale nella postulazione del senso: se è vero che soltanto l'*altro* (il riconoscimento da parte dell'altra persona), in quanto aperto all'essere nella sua trascendentalità, è in grado di far scattare e di alimentare il desiderio, è pur vero che la sua finitudine e contingenza sul piano ontologico (particolarmente manifesta nell'esperienza della delusione provocata dalla fragilità e dal male morale e, radicalmente, in quella della altrui morte) rende il suo riconoscimento estremamente precario. Di qui lo scaturire del desiderio di riconoscimento da parte di una Persona *infinita e indefettibile*, in cui non vi sia disequazione fra piano dell'intenzionalità e piano dell'essere, che sia perciò *affidabile*. Tale Persona deve essere, in quanto tale, trascendente rispetto al mondo sottomesso al divenire.

Il fatto che il desiderio umano di diritto non si acquieti pienamente se non nell'Infinito costituisce non solo un fattore significativo sul piano pratico, ma anche sul piano propriamente speculativo. Non può non destare stupore, infatti, la singolarità della necessaria finalizzazione della ragione e del desiderio umani all'infinito. E ciò tanto più che la vita umana nell'universo appare altamente improbabile. Questo fatto potrebbe costituire l'avvio di una via a partire dal finalismo sul modello della “quinta via” di Tommaso d'Aquino.

La via della ragion pratica nelle sue diverse formulazioni non *dimostra* nulla. Essa si limita a *mostrare* e a far pensare. Ma ciò non è cosa di poco conto. Si deve osservare, infatti, che colui che negasse validità alla via della ragion pratica si porrebbe inevitabilmente in contraddizione con il suo comportamento concreto che sempre afferma qualche verità, che sempre desidera la felicità e postula un senso della vita.

Occorre rilevare inoltre che la via a Dio della ragion pratica, benché abbia in sé stessa una forza cogente (ma soltanto sul piano pratico), dispone all'effettivo riconoscimento di Dio ed eventualmente all'uso della ragione speculativa nel campo della teologia filosofica soltanto qualora l'opzione fondamentale della libertà sia chiaramente in favore del bene e del senso. Come è stato giustamente notato, l'opzione fondamentale della libertà, quando è in favore del bene,

“porta con sé una conoscenza puramente pratica, preconettuale del bene, di Dio come Bene, che può coesistere con l'ignoranza teorica di Dio, ma che dispone il cuore alla conoscenza concettuale di Dio, secondo l'espressione evangelica: 'Qui facit veritatem venit ad lucem'“.

Se coltivata, la ragione pratica non si chiude in sé stessa, ma apre alla ragione speculativa, la domanda di senso apre alla domanda di verità. Un'opzione morale in senso negativo non dispone invece a riconoscere Dio neppure in metafisica, ma favorisce piuttosto un atteggiamento di disimpegno o di dominio di fronte all'essere (che si oppone ad una corretta povertà e disponibilità di fronte all'essere). È la volontà, mai la ragione in quanto tale ad escludere a priori la possibilità di affermare l'esistenza di Dio. E l'esistenza di Dio non è mai un'evidenza tale da schiacciare la libertà umana.

3) Le vie a Dio. La prospettiva della ragione speculativa

Ad un'ulteriore e più approfondita considerazione, le stesse *vie* della ragion pratica presuppongono, a loro volta, quale fondamento, le *vie* della ragione speculativa nelle sue diverse formulazioni, le quali permettono di trascendere gli enti limitati e di pervenire ad un primo Principio assoluto e trascendente. Come spiegare altrimenti il fatto che la ragion pratica postula un *Assoluto trascendente*? Donde ha tratto questa nozione? *Assolutezza e trascendenza* del fondamento devono essere tematizzate. Il fondamento non emerge facilmente, tuttavia, ad una considerazione superficiale, poiché è nascosto dal carattere atematico dell'esperienza e deve, quindi, essere esplicitato sul piano discorsivo. L'esplicitazione e la rigorizzazione di tale percorso della ragione sono richieste dalla riflessione filosofica che intende fondare su un piano veritativo le *vie* della ragion pratica.

Come si è notato (cfr. I, 2), v'è parallelismo fra piano del senso e piano dell'essere. Perciò l'esigenza, sul piano della ragion pratica, di un Principio trascendente di senso, con il connesso movimento che relativizza i beni finiti per postulare un Bene infinito, si coniuga all'interno dell'esperienza con il movimento della ragione speculativa che percepisce la limitazione dell'essere degli enti e afferma un Principio unitario e fondante dell'essere. In altri termini: come la ragion pratica coglie l'incapacità dei significati e dei beni finiti a dare senso alla vita, così la ragione speculativa (intesa sia in senso lato sia in senso ristretto – cfr. I, 2) coglie l'incapacità degli enti a fondarsi in sé stessi (cfr. 2). Non a caso nella nozione di Dio del teismo confluiscono intimamente domanda di senso e domanda di essere, ragion pratica e ragione speculativa. Occorre precisare, quindi, che nella prospettiva qui adottata, che è coerente con una concezione integrale dell'esperienza, il postulato di senso non è da intendersi secondo un'accezione trascendentalistica moderna. Esso è, infatti, possibile, perché, come si è notato, l'uomo fa da sempre esperienza dell'ente e dell'atto d'essere nella sua trascendentalità. E l'orizzonte dell'atto d'essere coincide con lo stesso orizzonte di senso che permette di svelare i diversi significati. In altri termini: la postulazione di Dio da parte dell'uomo non può essere letta in chiave antropocentrica, perché essa presuppone, innanzitutto, il manifestarsi all'uomo dell'essere nelle sue dimensioni trascendentale e categoriale.

Le vie a Dio della ragione nel suo uso speculativo, presenti all'interno dell'esperienza e che qui cerchiamo di esplicitare, scattano a partire dalla percezione dell'ente nella sua trascendentalità e, in particolare, dell'atto d'essere partecipato da più enti (perciò immanente e, insieme, trascendente rispetto ad essi). Consideriamo la loro articolazione.

L'apprensione dell'ente (e dell'atto d'essere che lo attua), in quanto tale apre immediatamente all'assoluto, in particolare alle due fondamentali dimensioni dell'assolutezza (grazie alla sua trascendentalità, connessa alla dimensione perfettiva dell'atto d'essere, all'assoluto quale totalità dell'essere e, grazie al suo carattere dinamico-esistentivo, all'Assoluto come principio-fondamento necessario di tale totalità). Consideriamo più da vicino i due aspetti. In primo luogo conoscere un singolo ente, in forza della sua attualità (*atto d'essere*)

significa aprirsi immediatamente a tutta l'estensione dell'ente. Perciò che esista un Assoluto (*ab-solutus*=irrelato) inteso come la totalità dell'ente non richiede dimostrazione in senso proprio:

“Se qualcosa esiste, e qualcosa realmente esiste, la totalità necessariamente esiste. Infatti, o la totalità è quel qualcosa o è l'altro dal qualcosa. Il qualcosa, in effetti, è parte o è tutto, (e s'intendono i termini dell'alternativa in senso qualitativo, non in senso semplicemente matematico, cioè quantitativo) ma una delle due dev'essere necessariamente. Ora, nell'un caso o nell'altro, ossia per trattare il qualcosa come parte o per trattarlo come tutto, la posizione della esistenza del tutto o della totalità è necessaria”. E la totalità coincide con l'Assoluto.

S'impone, in secondo luogo, la domanda sul fondamento o principio di unità della totalità (cioè sull'Assoluto in senso proprio). La certezza dell'esistenza di un Principio-fondamento del tutto (comunque lo s'intenda) è connessa all'affermazione dell'atto d'essere come ragion d'essere-principio attuante ed unificante gli enti. Tale certezza è già implicita nell'esperienza, in particolare nell'esperienza religiosa, precedendo la stessa distinzione di monismo e teismo.

La parola 'Dio', “che marca la qualità religiosa della manifestazione, arresta il flusso corrente delle acquisizioni di senso introducendo una differenza nei confronti di 'tutto il resto' ('tutti gli altri')... Identificazione e opposizione di “Dio” rispetto al mondo, nella loro interpretazione metafisica dualistica e/o rispettivamente panteistica, non sono affatto esperienze originarie della parola/pensiero 'Dio', ma piuttosto nel senso che essa si presenta alla coscienza eccitando un investimento del sentimento della differenza non omologabile con quello di 'ogni altra' diversità. Un modo di sentire tale appunto da porre 'ogni altra' determinazione sotto il segno di quella differenza... La notizia oscura e luminosa evocata dalla parola/pensiero 'Dio' porta a coscienza il tema di una speciale differenza e pone la questione del suo senso. Il differente da tutti i differenti, l'altro da tutti gli altri, cui la parola/pensiero 'Dio' indirizza la nostra coscienza e la nostra immaginazione, chi è realmente, e che cosa vuole?” .

Che vi sia, quindi, un Assoluto inteso sia come totalità dell'essere, sia come principio unificante-fondante la totalità (cioè come Principio d'essere e d'ordine), non può essere messo in discussione. Queste dimensioni dell'Assoluto sono già presenti all'interno dell'orizzonte dell'esperienza quale ambito dell'atematico, rendendo così possibile l'inferenza sul piano della riflessione. Problematica è piuttosto la determinazione della natura dell'Assoluto: se Esso sia *trascendente* o *immanente* rispetto al mondo e, subordinatamente, se Esso sia da intendersi *personalisticamente* o *impersonalisticamente*. Si tratta di determinare, in primo luogo, se la totalità possieda i caratteri generali dell'esperienza del mondo quali la *molteplicità* e il *divenire* oppure se sporga oltre tali caratteri .

Si presenta a questo punto l'alternativa rappresentata dal monismo metafisico. Esso può presentarsi – e di fatto si è presentato storicamente – in forma *materialistica* o *spiritualistica* (fede in una ragione o anima immanente al cosmo), come *panteismo* (in base a cui la totalità è divina) o come *acosmismo* (in base a cui esiste soltanto Dio). Si possono far rientrare nel monismo le metafisiche sottostanti religioni come l'induismo e il taoismo e filosofie quali lo stoicismo e quella di Spinoza. Il monismo nelle sue varie forme (comprese quelle spiritualistiche) sembra sorgere sia dall'esigenza di unificazione che è prerogativa della ragione sia da una proiezione sul piano trascendentale dell'esperienza ontica, spaziale e quantitativa, che è per noi quella

iniziale e fondamentale (cfr. I, 4) . Tuttavia, nelle sue diverse accezioni il monismo appare difficilmente concepibile con coerenza. È difficile, infatti, ammettere *coerentemente* che tutto nella realtà sia materia senza riconoscere anche l'esistenza di un principio di organizzazione che si colloca su altro piano, che sia cioè *immateriale*.

Nonostante la facilità con cui può essere formulato, il monismo panteista incorre in problemi di non facile soluzione. In particolare: come concepire il rapporto dell'assoluto come totalità con l'assoluto come ragion d'essere della totalità? In altri termini: Dio s'identifica con ogni cosa? Ma se, come pare, occorre riconoscere una alterità fra l'assoluto e i suoi effetti, non si rischia di cadere in una posizione di trascendenza, quindi non più monistica? E ciò a maggior ragione per il fatto che è difficile, se non impossibile, per noi concepire una ragione impersonale, un principio d'ordine che non sia persona (cfr. VII, 1). Infine, sul piano antropologico, appare problematico pensare il proprio *io* con la sua esperienza della libertà soltanto come un frammento o momento effimero di una totalità impersonale (cfr. V, 3). Si cadrebbe in una sorta di contraddizione pragmatica.

Notiamo che fino al momento il cosiddetto “argomento ontologico” pare in parte accettabile: esiste necessariamente un Assoluto che si manifesta nell'esperienza. Ma allora perché non affermare che questo Assoluto *coincide* con il mondo (soluzione monistico-panteista)? Perché non considerare il mondo nel suo complesso come “ciò di cui non si può pensare il maggiore”, ovvero come perfettissimo?: si direbbe di primo acchito perché siamo già segretamente convinti dell'esistenza di un Assoluto perfettissimo-trascendente rispetto al mondo (anche in forza delle precedenti osservazioni critiche sul monismo). Tale trascendenza dell'Assoluto si manifesta già sul piano del desiderio: *il mondo non ci soddisfa pienamente*. Ciò è tanto vero che, se siamo sinceri con noi stessi, non possiamo non rilevare che desideriamo sempre qualcosa d'*altro* e che la stessa somma delle realtà finite non risponde pienamente al nostro desiderio. Ma la trascendenza emerge anche e in modo più convincente, sul piano della ragione speculativa, piano sottostante il desiderio stesso: *il mondo non si spiega da solo*. In altri termini: ci riesce impossibile pensare che la realtà *nella sua totalità* abbia gli stessi caratteri finiti del mondo quale lo conosciamo. Si tratterà di argomentare proprio questo

Prima di esporre alcune “vie” a Dio della ragione nel suo uso speculativo, cerchiamo di rispondere ad alcune ricorrenti obiezioni nei riguardi della possibilità di affermare la trascendenza dell'Assoluto. In genere chi crede impossibile giungere ad affermare l'esistenza di Dio con argomenti razionali a partire dal mondo o pensa che la realtà non sia *intelligibile* o non afferma di non cogliere la *contingenza* della realtà (pensa cioè che il mondo e la propria vita siano autosufficienti). La prima difficoltà dipende, probabilmente, dal fatto di confondere la piena intelligibilità dell'essere per la ragione umana con l'intelligibilità dell'essere “tout court”: altro è affermare che qualcosa non mi è pienamente intelligibile, che non esaurisco la sua intelligibilità, altro dire che è contraddittorio. E se non si ammettesse che l'essere è in contraddittorio, non si potrebbe più esprimere neppure una parola con significato. Non si può conoscere qualcosa senza supporre che il nostro pensiero faccia presa

sulla realtà (cfr. II, 4). Il che non significa che il pensiero umano sia adeguato alla realtà, ma che il contraddittorio è impossibile.

In risposta alla seconda obiezione si deve affermare che è vero che non consta immediatamente la contingenza radicale della realtà del mondo (a differenza di quanto presuppongono le moderne prove dell'esistenza di Dio cosiddette "ex contingentia mundi"). Essa, invece, va argomentata a partire da alcuni segni (divenire, molteplicità, ordine, finalismo ecc.) che possono condurre ad affermare la radicale insufficienza del mondo. La contingenza in senso radicale è, così, anziché un presupposto dell'esistenza di Dio, piuttosto un corollario della sua esistenza come Creatore libero.

In particolare: le vie a Dio "a posteriori" si basano sulla causalità. Occorre ricordare contr- in risposta alle critiche di Hume al cosiddetto "principio di causalità" – che altro è individuare la causa determinata di un dato effetto (compito delle scienze), altro affermare che ogni effetto (ogni passaggio dalla potenza all'atto) abbia una causa. Alle vie interessa soltanto quest'ultima affermazione. D'altro lato Kant afferma che il principio di causalità non può applicarsi a tutto l'essere, ma solo al mondo sensibile. Infatti per Kant (in base allo stesso pregiudizio di Hume), le idee distinte sono separabili, ossia non c'è rapporto necessario fra idee distinte; d'altra parte i giudizi sintetici a priori (gli unici che ci insegnano qualcosa di nuovo ed insieme di necessario) quali il principio di causalità valgono solo per il mondo dell'esperienza. In realtà si deve obiettare a Kant che il mutamento "tout court" non è intelligibile se non si ammette che il soggetto che muta non ha in sé ciò (lo stato) che viene acquistando, è in potenza rispetto a tale stato; tale stato deve dunque venirgli da un altro. Infine è opportuno precisare, in risposta ad alcune obiezioni ancora assai diffuse, che le classiche "vie" a Dio non ci fanno vedere *perché Dio esista* (il che implicherebbe conoscerne l'essenza), ma solo perché dobbiamo affermarne l'esistenza a partire dai suoi effetti.

La prima prospettiva della via della ragione speculativa che mi accingo a prendere in considerazione si collega direttamente alla prima delle vie della ragion pratica esposte in precedenza (cioè del postulato di senso a partire dalla constatazione di sensi parziali). Donde si ricava, infatti, l'idea di una Pienezza di senso e di essere che trascende e comprende i sensi e gli enti limitati? La via prende spunto dall'evidenza all'interno dell'orizzonte della totalità di una molteplicità di enti limitati che hanno qualcosa in comune. Che consti una molteplicità di determinazioni fra di loro non escludentisi è innegabile. Tale evidenza si manifesta, soprattutto, nella fondamentale esperienza umana del bisogno di altre cose per completarsi e innanzi tutto, nell'esperienza del desiderio dell'altra persona. La comunanza di più enti dalle diverse determinazioni e perfezioni grazie all'atto d'essere esige un principio trascendente di unità dei diversi che sia causa esemplare e insieme efficiente degli enti.

Una volta colta l'incommensurabilità del piano *dell'atto d'essere* rispetto a quello della *determinazione-essenza* (cfr. IV, 2), scatta l'inferenza: la perfezione somma che è l'atto d'essere, diversamente partecipata da molteplici enti, non può derivare dagli enti finiti, ma deve trovare la sua Causa esemplare ed efficiente in un

unico Principio semplicissimo (*l'Atto d'essere puro*). È contraddittorio, infatti, che una perfezione coincida e insieme non coincida con un dato ente, che lo trascenda e, insieme, che sia ad esso immanente. In altri termini: si deve notare che la totalità dell'essere non può coincidere con la somma degli enti limitati, perché l'unità non può provenire da essi. Per confutazione del contraddittorio è possibile argomentare che la via citata presuppone che l'ente trascendentale non è equivoco, né univoco, ma soltanto analogo (cfr. IV, 1): ad esso deve dunque corrispondere un Essere sussistente ipostaticamente distinto dagli enti, che se gli corrispondesse solamente una *natura* che fosse una solo idealmente e fosse immanente agli enti (monismo) sarebbe univoco e se non gli corrispondesse nulla sarebbe meramente equivoco. Univocità ed equivocità, come mostra la storia del pensiero, si richiamano a vicenda all'interno di una prospettiva essenzialistica che rifiuta l'atto d'essere.

La seconda e più rigorosa prospettiva della via della ragione speculativa si può collegare direttamente alla seconda delle vie della ragion pratica esposte precedentemente, la quale a partire dalla defettibilità dell'altra persona postula l'esistenza di un *Principio personale* indefettibile e trascendente. Il divenire del mondo si manifesta, infatti, in tutta la sua drammaticità nell'esperienza della defettibilità degli enti e, in particolare, nell'esperienza radicale della morte dell'altra persona o anche solo della sua possibilità. Ma donde traiamo l'idea di un Essere indiveniente, necessario ed eterno che trascende e comprende gli enti finiti, soggetti al divenire, costituendone il principio-fondamento?

L'affermazione dell'esistenza di un Principio trascendente ed eterno la si raggiunge a partire dall'esperienza del divenire degli enti e, in particolare, del loro cominciare ad essere e della loro defettibilità (del loro venire meno). È assai probabile che, già nell'esperienza, si privilegi l'una o l'altra via all'Immutabile trascendente in base a una propensione personale intimamente connessa con il proprio modo di interpretare l'esperienza elementare. La via della molteplicità (intesa come difetto di realtà), benché abbia notevole rilievo sul piano del senso comune (la vita del desiderio e della ragione consiste sempre nell'unificare una molteplicità data), è meno rigorosa di quella a partire dal divenire, perché prende spunto da una contraddizione *più debole* rispetto a quella rappresentata dal venir meno o dal cominciare ad essere degli enti. D'altro lato la via a partire dal divenire è intimamente connessa alla fondamentale esperienza umana della temporalità, che, come segno di contingenza, è stata particolarmente tematizzata nel Novecento.

L'accezione che diamo al divenire nel nostro discorso è la più generica; ed è tale da ricomprendere in sé qualunque forma di mutamento, materiale, psicologico o spirituale che sia. È importante, infatti che non si associ il divenire ad una particolare concezione del mondo fisico o ad una particolare metafisica. Così inteso il divenire si può semantizzare come apparire di determinazioni fra di loro escludentisi. Esso comporta sempre il passaggio dalla potenza all'atto, la dimensione della potenza passiva nell'ente in atto, cioè l'essere del non essere (in atto). Si tratta del *non essere relativo*; non si può affermare in prima battuta che si tratti di un *non essere assoluto*. Questo non essere, infatti, non consta come un annientarsi o come un venire dal niente. E neppure è inevitabile interpretarlo così (cioè nichilisticamente): infatti, per dare senz'altro tale interpretazione, occorrerebbe che fosse immediatamente nota la coincidenza tra la totalità dell'essere e l'"esperienza" (ciò che invece occorre argomentare). Ora non è possibile che il divenire sia una caratteristica della realtà nella sua *interezza*. Appare assurdo, infatti, che la *totalità* dell'essere (quindi non un singolo ente o alcuni enti) provenga

dal nulla e vada al nulla (o *non essere assoluto*). In altri termini: il *non essere relativo* dovrebbe essere interpretato come *non essere assoluto*; il che realizzerebbe l'autocontraddizione nichilistica: quella del non essere assoluto che viene posto come elemento costitutivo del divenire,, ovvero dell'”esperienza”. In realtà il *non-essere* assoluto non esiste; dunque, a maggior ragione, non è né origine né destinazione di alcunché.

In altri termini: se tutto divenisse (cioè fosse in potenza ad altro) il divenire di questo singolo ente sarebbe contraddittorio, non potrebbe aver luogo. Deve esserci, quindi, all'origine degli enti divenienti, che cominciano ad essere in un momento del tempo e che sono defettibili, un Essere che non viene dal nulla e che non viene meno, l'Essere *indiveniente* e sussistente. Tale Essere deve essere pensato come pura attualità, priva di potenza passiva.

Entrambe le vie della ragione speculativa, quella che prende spunto dalla molteplicità e quella che prende spunto dal divenire, conducono a partire dall'esperienza del negativo ad ammettere l'esistenza di un Essere semplice (la prima) e *indiveniente* (la seconda – ma i due nomi si implicano a vicenda), perciò *trascendente*, *altro* rispetto al mondo. Per la sua semplicità e immutabilità (per il fatto di non essere determinato, cioè di non essere *questo* o *quello*) tale Pienezza d'essere può essere chiamata *Atto d'essere sussistente* o *Atto d'essere puro* (la cui essenza coincide con il suo essere, per cui esiste necessariamente). Esso non appare di primo acchito ulteriormente determinabile, Mistero: “non sappiamo che cosa sia Dio”.

S'impongono infine alcune osservazioni e precisazioni:

– Con le “vie” esposte si perviene non a più assoluti, ma ad un *unico* Assoluto, perché si parte dal presupposto che *tutto* nel mondo sia molteplice e divenga. Il dato “si configura, infatti, come *unità dell'esperienza*, e la possibilità di isolare, all'interno di questa totalità, un significato particolare si configura come un'astrazione - stante il rapporto “organico” che vige tra i significati. A tale riguardo vale anzi la pena di precisare che la *trascendenza* si costituisce, appunto, come eccezione al *relazionismo* e, proprio per questo, essa vale rispetto all'unità dell'esperienza” nel suo complesso. Per le ragioni ora esposte, possiamo dire che il dato immediato costituisce un'unità semantica – sia pure percorsa da gravi distinzioni – la quale è caratterizzata globalmente dal divenire: anche se si considerasse il divenire di uno solo dei significati astratti, si dovrebbe poi ammettere che – stante il “relazionismo” – esso coinvolge la totalità dell'immediato”.

– Vi sono poi, come noto, posizioni che mettono in dubbio la possibilità di affermare pienamente la trascendenza dell'Assoluto mediante una riflessione di carattere ontologico. Emblematiche a questo riguardo sono, da un lato, la concezione dell'idealismo immanentistico nelle sue varie forme e, dall'altro, quella di un autore come Kierkegaard, il quale ricorre all'esperienza del male e del peccato onde affermare la radicale alterità di Dio rispetto al mondo. A mio parere la trascendenza *in senso forte* è meglio garantita qualora si possa affermare il carattere *personalistico* dell'Assoluto (cioè il suo carattere *teistico*). In ogni caso di questo tema si tratterà nel prossimo capitolo (cfr. VII, 1).

CAPITOLO VII- DIO E MONDO

“Di lui sappiamo “ciò che non è”, che cosa egli sia veramente rimane profondamente ignoto” (Tommaso d’Aquino, *Somma contro i gentili* III, 39).

“Ma da dove proviene il male, se Dio ha fatto, lui buono, tutte queste cose buone?” (Agostino, *Confessioni*, VII, 5, 7, p. 187)

“Se c’è il male, c’è Dio. Non vi sarebbe, infatti, il male una volta sottratto l’ordine del bene, la cui privazione è male. Ma questo ordine non vi sarebbe, se Dio non esistesse” (Tommaso d’Aquino, *Somma contro i gentili*, III, 71)

“Nel suo profondo vidi che s’interna...tutto ciò che per l’universo si squaderna” (Dante Alighieri, *Paradiso* XXXIII, 85-87).

“L’apparente profondità del panteismo nasconde finemente una massa di spontaneo pensiero- immagine e deve la sua plausibilità a ciò. Panteisti e cristiani sono d’accordo sul fatto che Dio è presente ovunque. I panteisti concludono che Egli è "diffuso" o "nascosto" in tutte le cose, e perciò che è un medium universale anziché una concreta entità, dal momento che le loro menti sono dominate dall’immagine di un gas, di un fluido o dello stesso spazio. Il cristiano, d’altro lato, deliberatamente mette da parte tali immagini, affermando che Dio è presente in ogni punto dello spazio e del tempo e che non è localmente presente in alcuno”(Lewis 1973, p. 86).

“L’azione della divina giustizia presuppone sempre l’azione della misericordia e su di essa si fonda. Infatti niente è dovuto ad una creatura se non in ragione di qualche perfezione che in essa preesiste o che si considera come anteriore; e se a sua volta tale perfezione è dovuta alla creatura, ciò è in forza di un’altra cosa antecedente. E siccome non si può procedere all’infinito, bisogna arrivare ad una qualche causa che dipenda unicamente dalla bontà divina che è l’ultimo fine” (Tommaso d’Aquino, *Somma teologica* I, 21, 4).

1. Dio come Essere personale

Come facciamo a sapere che attraverso le vie esposte siamo pervenuti a quell'Essere che "tutti chiamano Dio"? Secondo Kant il passaggio dalla "prova cosmologica" all'affermazione dell'esistenza di Dio non è attuabile. Esso presupporrebbe la mediazione dell'argomento ontologico (in questo caso rovesciato – dall'essere necessario all'essere infinito) che per Kant non è valido. Questa mediazione, tuttavia, non è richiesta se si comprende il significato delle argomentazioni proposte (che sono diverse da quelle che Kant conosceva). Quell'Essere, cui si è pervenuti attraverso le vie, per la sua semplicità e indivenienza, non può non essere il Dio del teismo. Ciò appare chiaro qualora si segua il lungo e laborioso processo che Tommaso d'Aquino segue nelle *Somme* per giungere ad affermare la coincidenza dell'*Indiveniente*, della *Prima causa incausata* ecc. con il Dio del teismo.

Proviamo a considerare nuovamente ciò che si è guadagnato attraverso le "vie". Ogni via a Dio a partire dal mondo afferma sempre qualche nome di Dio. Infatti, se di Dio non sapessimo nulla, non potremmo neppure sostenere di avere dimostrato la sua esistenza. Tuttavia, qualora si resti sul piano della mera ragione speculativa e, in particolare delle vie privilegiate, possiamo affermare a rigore di essere pervenuti fino al momento soltanto all'affermazione dell'esistenza di un Assoluto trascendente, ma indeterminato: "Non sappiamo che cosa sia Dio". Pare problematico pure affermare che tale Assoluto coincide con quello che la religione (nelle sue espressioni di derivazione ebraico-cristiana) e la riflessione filosofica sulla religione chiamano *Dio*. Si può, se mai, affermare che esso possiede alcune caratteristiche fondamentali di quella nozione più ricca di Dio che è originariamente prerogativa della religione. Esso può essere nominato soltanto negando quei caratteri, quali la *molteplicità*, il *divenire* e il *finalismo*, insiti nella natura degli enti del mondo. In questa prospettiva il nome più adeguato dell'Assoluto è quello di *Atto d'essere sussistente* (la cui essenza coincide con il suo atto d'essere), perché nega la composizione più radicale e costitutiva degli enti finiti (quella appunto fra *essenza* ed *atto d'essere* – cfr. IV, 1), affermando la sua assoluta *semplicità*. Classicamente, la semplicità deve essere attribuita a Dio, in quanto il primo Principio deve escludere ogni composizione. Altrimenti non sarebbe l'assoluto, perché sarebbe necessario ammettere l'esistenza in Lui di componenti che lo precedono, quindi anche di potenza passiva, e ricorrere ad un ulteriore Principio che dia ragione di tale composizione.

In quanto *trascendente* rispetto al mondo da Lui causato, nella sua semplicità, priva di composizione, Dio deve essere pensato come *Atto d'essere puro*, perciò Somma attualità esistentiva ed anche simultaneamente *Somma essenza*, cioè ricchezza infinita di determinazione e di perfezione (*omnitudo realitatis*). Quanto appena affermato significa che, nonostante il suo carattere *spirituale* in senso personalistico, su cui ci si soffermerà fra poco, Dio possiede in sé stesso in modo sovraeminente e, quindi, conosce tutte le perfezioni

che sono prerogativa della realtà materiale e sensibile senza le quali sarebbe meno perfetto. Ad esempio: a Lui non è estranea la peculiare perfezione insita in una melodia musicale o nel profumo di un fiore.

Il nome di *Atto d'essere* esclude l'apofatismo, perché dice positività infinita. Si badi, tuttavia, che non v'è nulla di riduttivo, ovvero di *ontico* in senso heideggeriano nell'attribuzione a Dio del nome di Atto d'essere sussistente, poiché esso significa essenzialmente *Infinitudine* in senso qualitativo. Il suo significato coincide, a ben vedere, con l'anselmiano “ciò di cui non si può pensare il maggiore” (“id quo nihil maius cogitari potest”). Perciò l'Atto d'essere puro di Tommaso d'Aquino non è meno trascendente e ineffabile dell'Uno neoplatonico. È solo meno vago. Così pure non v'è ipostatizzazione dell'essere (in base ad una critica proveniente dalla filosofia analitica). In primo luogo, come notato (cfr. IV, 2), l'atto d'essere non coincide con l'*esistenza* quale emerge dall'è del giudizio, in secondo luogo esso solo permette di pensare l'Assoluto nella sua *infinitudine* in senso qualitativo: se Dio fosse un *ente* e non l'*Atto d'essere* nella sua semplicità non sarebbe il Dio del teismo che possiede la potenza infinita di creare.

Se Dio è l'*Atto d'essere*, si può comprendere come tutto l'universo deriva da Lui in ciò che ha di più comune, di più perfetto e di più intimo, l'*atto d'essere* che fa essere gli enti. Sono inoltre impliciti in questo fondamentale nome di Dio altri nomi quali la *necessità* e l'*eternità*. Che Dio sia necessario è evidente dal momento che Egli non può venire meno, essendo l'Essere puro privo di composizione, cioè *indiveniente* e *indivenibile*. L'indivenienza divina comporta, a sua volta, l'eternità. Tuttavia, come si è anticipato, ciò non significa che Dio sia indiveniente ed eterno nel senso della staticità (cio che sarebbe invece proprio di una concezione *ontica* di Dio ricavata dall'esperienza delle creature). Occorre invece pensare insieme, in Dio, le nozioni di vita, di potenza attiva e di indivenienza. Il dinamismo, infatti, non è necessariamente connesso alla potenza passiva, quindi al decremento o incremento nell'essere. Questa concezione è già suggerita dalla stessa nozione di *Atto d'essere sussistente*.

Siamo legittimati ad affermare qualcosa d'altro riguardo a Dio oltre ai predetti nomi che si limitano a sottrarre all'essere dell'Assoluto i caratteri che sono tipici del mondo (molteplicità, divenire ecc.)? Sappiamo che l'Assoluto, in quanto causa del mondo, deve avere qualcosa in comune con il mondo da Lui causato. Ciò che vi è di positivo nel mondo deve esserci, benché in una misura da noi non determinabile e sovraeminente, anche in Dio. Ciò vale anche per il suo carattere *spirituale* in senso *personalistico*.

Il desiderio e la ragion pratica tendono, come si è notato, a riempire l'indeterminatezza dell'Essere sussistente attinto dalla ragione nel suo uso speculativo soprattutto nella direzione di una concezione spirituale dell'Assoluto in senso personalistico (cfr. VI, 2). In quanto tale, la mera ragion pratica non può, tuttavia, fare altro che *postulare* l'esistenza di un Assoluto personale in grado di acquietare il desiderio e di dare senso alla vita. A sua volta, a motivo dell'intima unità dell'uomo e della sua ragione, il desiderio sollecita pure la ragione nel suo uso speculativo a cercare di vagliare le motivazioni di carattere filosofico che possono condurre a precisare la nozione di Dio ed eventualmente a formulare la concezione di un Assoluto personale. Si vedrà che tali motivazioni sono reperibili senza troppa difficoltà, ma che la loro validità speculativa appare

maggiormente indebolita rispetto a quelle che ci hanno condotto fino a questo punto del discorso ad affermare l'esistenza di un Assoluto trascendente. In effetti d'ora innanzi occorrerà muoversi sul piano dell'*analogia dell'essere*.

Ad un'obiezione di carattere preliminare occorre rispondere prima di procedere. Il fatto che la nozione di Assoluto *personale* sia maturata storicamente entro un ben determinato contesto religioso può suggerire che essa si fondi soltanto sulla fede in una determinata rivelazione. In realtà la fede biblica ha liberato il Mistero da una ricorrente ambiguità che si è continuamente manifestata lungo la storia delle religioni, in cui il Fato e gli dei hanno spesso assunto forme inquietanti per l'uomo. Il Dio della rivelazione biblica si manifesta come un Dio *personale e affidabile*. Si può, tuttavia, legittimamente obiettare che ciò che vale sul piano della genesi storica non è detto che valga di diritto. A tale obiezione si deve rispondere che, se la ragione filosofica è strutturalmente riflessione su di un'esperienza storica come tale in evoluzione, ciò implica che non si possa sempre decidere a priori che cosa sia di diritto *filosofico*, perciò in linea di principio universalizzabile, e che cosa non lo sia. La filosofia, quindi, non può ignorare una pretesa verità perché di fede, ma deve prenderne atto, cercare di interpretarla e, per quanto è possibile, di fondarla secondo i suoi metodi. Si tratterà, se mai, di essere avvertiti sui limiti e sui rischi della propria riflessione.

Ma procediamo con ordine. Partiamo dalla centralità, più volte sottolineata, delle nozioni-perfezioni di *atto d'essere* e di *persona* nella nostra esperienza (cfr. IV, 4 e V, 2, 3). Ognuna di queste perfezioni suggerisce un'idea di pienezza d'essere (*plenitudo essendi*) e si completano fra di loro. La percezione di un ente finito ha un presagio d'infinitudine: spalanca immediatamente, grazie all'atto d'essere che attua ogni ente, all'infinito che non possiamo esaurire. Ciò appare particolarmente evidente nella dimensione simbolica, in cui, a differenza di quanto accade nel caso del concetto e dell'allegoria, il particolare e l'universale sono in certo qual modo una sola cosa. Un albero, una casa, il mare, il cielo stellato ecc; possono acquisire e spesso acquisiscono una dimensione simbolica nella nostra esperienza. D'altro lato, a maggior ragione, la conoscenza della persona e delle sue opere nella loro unicità ci spalanca ad una certa infinitudine concreta, benché contingente e provvisoria, dal momento che la persona, a motivo della sua infinitudine sul piano intenzionale, è l'ente del mondo più adeguato al nostro desiderio d'infinito. La figura del padre e della madre, l'esperienza dell'amicizia ecc. acquistano così un significato simbolico.

Per l'intimo nesso che, come abbiamo notato, si riscontra nell'esperienza della persona finita tra dimensione trascendentale e dimensione categoriale-individuale (cfr. V, 2), l'assoluto Essere sussistente non può, in ultima analisi, non essere pensato, grazie all'analogia dell'essere, che in chiave spirituale-personalistica. Già la nozione di *Atto d'essere sussistente* implica l'immaterialità. L'esperienza della persona (innanzitutto come *tu*), infatti, offre, come notato, la determinazione individuale concreta più trascendente-immanente, ovvero più perfetta che ci è dato di sperimentare (la persona può essere considerata, ricorrendo ad una terminologia di derivazione hegeliana, come *l'universale concreto*). Ma l'apertura della ragione all'atto d'essere, in quanto massima esperienza di trascendenza-immanenza e, perciò, di perfezione – questa volta sul piano esistentivo-

trascendentale (suggerita anche dall'esperienza stessa della persona) – spalanca alla dimensione dell'infinitudine e dell'assolutezza e impedisce l'antropomorfismo: “Dio è Colui di cui non si può pensare il maggiore”. La concezione del Dio trascendente e personale si precisa e si purifica nella continua dialettica fra i due poli. Emerge, in questo caso, come voleva Tommaso d'Aquino, la necessità per pensare Dio, di nomi astratti quali *Atto d'essere sussistente* (nella nostra esperienza degli enti l'atto d'essere, di per sé infinito, esiste sempre in composizione, non è mai infinito) e di nomi concreti quali *persona* (la persona finita nella nostra esperienza esiste realmente, ma non è mai semplice e infinita). In questa prospettiva, se è vero che *Atto d'essere puro*, in quanto nome che intende salvaguardare l'assolutezza e l'infinità di Dio, non significa di primo acchito Spirito in senso personalistico, ma soltanto Mistero trascendente-immanente, tuttavia, dal momento che nella nostra esperienza del mondo l'atto d'essere nelle sue dimensioni esistenziale e perfetta si attua massimamente nella dimensione spirituale-personale capace di apertura intenzionale alla totalità, di *riflessione* su di Sé e di gratuità sul piano dell'esperienza morale e religiosa, Dio, Essere sussistente e Somma Essenza, non può non essere pensato positivamente che come Spirito in senso personalistico. E ciò significa essenzialmente intelligenza e libertà. La persona, infatti, è *ciò di cui non si può pensare il maggiore* sul piano della determinazione-essenza, come l'atto d'essere è *ciò di cui non si può pensare il maggiore* sul piano esistenziale-trascendentale. Le perfezioni spirituali-personali, considerate nella loro purezza, infatti, sono intrascendibili come l'atto d'essere (però su piani diversi – quelle spirituali sul piano delle determinazioni-essenze). Perciò esse devono coincidere con l'Atto d'essere puro. Dio è Spirito, in quanto è l'“*id quo nihil maius cogitari potest*” ed Egli è totalità delle perfezioni soltanto in quanto Signore delle sue perfezioni. Così la dimensione di trascendenza e insieme di pienezza-immanenza rispetto al mondo, prerogativa dell'Atto d'essere sussistente, si esplicita e si radicalizza, liberandosi da possibili interpretazioni equivocate, nella dimensione spirituale-personalistica della piena e immediata trasparenza a Sé stesso, fondamento della sua asettività e, insieme, della sua immanenza rispetto al mondo, Se, infatti, l'automanifestatività, che è una caratteristica dell'essere in quanto tale, non fosse destinata originariamente all'Essere sussistente, essa farebbe riferimento ad altro da Lui, cioè ad altro dall'Assoluto. Ma che l'Assoluto sia in relazione ad altro è contraddittorio. Dio, quindi, è veramente trascendente-immanente, cioè è il Dio del teismo, soltanto se lo si pensa come Essere, Pienezza d'essere e di potenza e come Spirito in senso personalistico, cioè come Principio di senso. Soltanto allora si può parlare di *santità* di Dio:

“La santità archetipa non è dunque né nell'Essere assoluto, considerato indipendentemente dalla volontà, né in una Libertà assoluta, immaginata al di fuori dell'essere e del bene, come una potenza cieca e vuota, ma nell'identità dell'Essere assoluto e della Libertà assoluta. Santità ontologica e santità morale si presentano come due aspetti complementari di un medesimo valore”.

È bene precisare che, nonostante importanti affermazioni in contrario, che si sono succedute lungo la storia del pensiero, non ci è dato sapere che cosa significhi *spirito* se esso non significa persona. Per questo si può

adottare indifferentemente a proposito di Dio il termine *Spirito* (ma solo nell'accezione personalistica) e il termine *Persona*, pur consapevoli che quest'ultimo termine non può essere inteso in senso antropomorfo.

Affermare che l'Assoluto Essere sussistente è Spirito in senso personalistico implica che, come è stato opportunamente notato, Dio non può essere “perché è”, ma perché è “Chi è”, Libertà assoluta. In altri termini: Dio non può essere sottoposto alla ferrea legge del principio di non contraddizione, ma è la sua fedeltà a Sé stesso a fondare tale principio. Così l'Atto puro è libero di comunicarsi senza condizione alcuna, eccettuata quella di non contraddirsi; ma questa non gli è imposta: esprime piuttosto la fedeltà verso se stesso che è il suo essere. La Libertà divina non è limitata dalla necessità di non limitarsi. Non v'è, in questa prospettiva, una precedenza dell'atto d'essere sulla dimensione personale, se non di carattere gnoseologico (conosciamo prima l'attributo *Esse*). Occorre, invece, pensare, in Dio, una piena coincidenza di atto d'essere e di spirito-libertà. Nelle persone finite, invece, si riscontra una priorità anche ontologica dell' *esse* rispetto all'*io*. L'io degli individui empirici, infatti, può non essere.

In primo luogo, quindi, sembra difficile non attribuire in massimo grado all'Assoluto trascendente la spiritualità in senso personalistico (intelligenza-autocoscienza-libertà-capacità d'interpellare per primo il mondo e l'uomo). Pensarlo impersonalisticamente costituirebbe sì una riduzione antropomorfa che lo porrebbe al di sotto dell'uomo che da Lui dipende. Come è stato notato, su un piano più spiccatamente teologico:

“Parlare di Dio come persona non è *antropomorfo*. *Antropomorfo* in senso teologico, è al contrario parlare di Dio come non-persona, perché in questo modo il Dio sopra-personale che dispone della persona dell'uomo viene appiattito al livello di comprensione e di concezione intellettuale proprio dell'uomo. Questa affermazione non esclude, ma al contrario include che i predicati personali, con cui la fede parla di Dio (come *padre* ecc.) vengano riconosciuti nel loro carattere simbolico. *Simbolo* va qui inteso come partecipazione a una realtà *superiore*, non altrimenti esprimibile. La realtà di Dio, *personale* in senso superiore, non può essere detta che *simbolicamente*, con attributi della personalità umana e delle relazioni personali tra gli uomini”.

La ricorrente critica di antropomorfismo rivolta al teismo filosofico presuppone già una concezione dell'Assoluto. Essa è compiuta, infatti, in nome di una concezione del divino giudicata superiore, perché più pura, ma che di fatto non è tale, poiché coincide con quella di un Assoluto impersonale. Ciò appare contraddittorio, perché l'impersonale è, per definizione, ciò di cui si può sempre pensare il maggiore. Se questo è vero, il critico, così facendo, manifesta in ultima analisi quel disprezzo (o sfiducia) per sé stesso e per la persona umana in genere (la cui dignità può essere adeguatamente fondata soltanto se si ammette un Dio personale) che è alla radice del suo atteggiamento complessivo di fronte all'esistenza. In sintesi: colui che, pur ammettendo l'esistenza di un Assoluto trascendente, negasse il suo carattere personalistico si contraddirebbe due volte: innanzitutto sul piano speculativo, in quanto ammette l'esistenza un Primo principio di cui si può pensare il maggiore, di conseguenza sul piano pratico, in quanto nega implicitamente la sua piena dignità di persona che esige un senso adeguato. Come traspare già dalla seconda via della ragion pratica, la vita umana ha pienamente senso soltanto di fronte ad un *Tu* (cfr. VI, 2.).

In secondo luogo occorre parimenti sottolineare che non si può mai comprendere esaurientemente che cosa significhi *personalità* in Dio. In quanto Assoluto, in Lui non può esservi intenzionalità. In questa prospettiva si dovrebbe parlare più correttamente di *sovrapersonalità* oltre che di *sovramondanità* di Dio. Come Dio trascende la realtà del mondo, così pure Egli trascende la dimensione personale così come è presente nel nostro mondo. A motivo del carattere volutamente non antropomorfo di questo discorso, *personalità* in Dio non significa *solitudine*, non si contrappone, ad esempio, ad una concezione trinitaria di Dio in nome di un rigido monoteismo, ma soltanto ad una concezione impersonalistica che non ne garantisce adeguatamente l'assolutezza e la trascendenza. Come è stato anticipato, la nozione di *persona* attribuita a Dio si purifica alla luce della nozione di essere o, meglio, di *atto d'essere* nella sua ampiezza trascendentale.

La sintesi di prospettiva *ontologica e trascendentale* (a partire dalla percezione dell'atto d'essere) e di prospettiva *personalistica* (a partire dall'esperienza del *tu* finito) nel processo che conduce a pensare il Dio trascendente è possibile perché l'atto d'essere, comprendendo a mano a mano le perfezioni diversamente e gerarchicamente disseminate nel mondo, si attua nell'*Essere-Persona infinita*. A partire da un lato dall'atto d'essere, comprensivo delle altre perfezioni, e dall'altro, dalle perfezioni personali finite, si può pervenire all'affermazione dell'esistenza del Dio trascendente e personale e perciò, immanente rispetto al mondo. In questo caso, tuttavia, è più preciso parlare di "immanenza del mondo in Dio". La vera trascendenza (che è altro rispetto alla mera alterità in senso spaziale) implica sempre l'immanenza, come è stato rilevato da Hegel. Così pure, attraverso un *io* umano che si manifesta al mio io nell'orizzonte della totalità dell'essere, si può manifestare un *Io* assoluto.

È opportuno ribadire che il fatto che vi sia una mediazione razionale che conduce la ragione a Dio non toglie che, all'interno dell'esperienza religiosa quale ambito dell'atematico, Dio possa apparire immediatamente come la Persona assoluta, trascendente e, insieme, immanente rispetto al mondo, che per primo interpella e giudica il mondo e l'uomo. Del resto è sempre Dio, in quanto Assoluto, a rivelarsi alla ragione, anche attraverso la mediazione dell'argomentazione razionale. Ciò è coerente con una concezione del mondo e dell'uomo che, pur riconoscendo il primato dell'Assoluto trascendente, non elimina l'autonomia delle cause seconde e della ricerca umana.

Infine pare assurdo, quando si pensa la trascendenza in metafisica, contrapporre Dio come *Essere sussistente* (e quindi come potenza infinita) e Dio come *Persona-Libertà* (cioè come fondamento di senso). Ciò sembrerebbe essere esito di una concezione riduttiva dell'essere e di Dio. Invece, come si è cercato di suggerire, entrambe le prospettive sull'Assoluto si completano e si rafforzano a vicenda. Per di più un Dio non può salvare se non è personale e se non è insieme l'Essere, il potente per eccellenza, cioè se non è veramente trascendente. Già nell'esperienza religiosa e nella "via della ragion pratica" che la sottende Dio è pensato in senso spirituale – personale come Principio di senso e, insieme, come Essere onnipotente. Separare radicalmente i due attributi (ad esempio trascurando l'onnipotenza a favore della capacità di dare senso, come accade spesso oggi) significa, inevitabilmente, vanificare la nozione del

Dio trascendente propria del teismo. La stessa invocazione perde significato. Che senso ha, infatti, invocare un Dio che non può salvare? Come è stato notato:

“In opposizione alla tendenza nominalistica a determinare Dio soltanto come Potere, la quale in Hobbes a stento si differenzia ancora dall'ateismo, vi è oggi la tendenza a concepire Dio soltanto come Omega, soltanto in modo antisostanzialistico come Ciò da cui proviene la domanda di senso, ma non come Essere, soltanto come Amore, non come Origine potente di ciò che è e accade. Si sviluppa un nuovo Manicheismo che pone il Salvatore contro il Creatore al fine di mettere da parte il problema della teodicea. Il mondo è troppo malvagio perché si possa rendere Dio responsabile di esso. Ma: come deve poter salvare realmente il mondo chi non lo ha creato? Come può salvare dalla morte colui che non è il Fondamento della vita? Un Dio che non ha a che fare con l'Alpha centauri, non può essere neanche l'Omega della Gerusalemme celeste”.

S'intende così suggerire che le conclusioni della metafisica e le istanze della filosofia della religione possono, su questo punto determinante, integrarsi armoniosamente a vicenda.

2. *Pensare la comunicazione dell'essere*

Una volta affermata l'esistenza di un Assoluto trascendente e personale, come pensare il suo rapporto con il mondo? L'ente finito, molteplice e mutevole del mondo, non avendo in sé stesso la propria ragion d'essere (come emerge dalla logica delle vie), deve derivare dall'Atto d'essere puro. Ma come pensare questa derivazione o comunicazione dell'essere, dal momento che l'Assoluto, in quanto tale, non ha bisogno di nulla? In altri termini: come può Dio “fare spazio” al mondo senza venire meno alla sua assolutezza e perfezione? Perché il mondo possa essere coerentemente pensato in relazione all'Assoluto bisogna ricorrere ad una nozione di derivazione religiosa: quella di *creazione*. Che Dio sia creatore può essere più facilmente intelligibile se si comprende che Egli, potenza infinita in quanto Atto d'essere puro non limitato da alcuna determinazione, è in grado di comunicare l'essere “ex nihilo sui et subiecti” (a partire dal non essere suo e di ogni eventuale potenzialità preesistente). Ciò significa che Dio crea il mondo dal nulla (senza ricorrere né ad una emanazione della Sua sostanza né ad una materia preesistente). Nella nozione di creazione è implicito inoltre che in quanto Spirito-libertà Dio doni l'essere gratuitamente per un atto d'amore, lasciando al mondo e all'uomo una loro relativa autonomia. Il fatto che Dio crei il mondo non implica che Egli antropomorficamente si autolimiti, il venir meno cioè della sua onnipotenza, senza di cui non sarebbe concepibile né la creazione né una possibile redenzione definitiva della storia umana. Dal momento che Dio e mondo sono pensati, nella prospettiva qui proposta, come radicalmente diversi sul piano ontologico, essi sono fra di loro compatibili. Come si è notato, la trascendenza, autenticamente intesa, non esclude, anzi comporta l'immanenza.

Poiché la nozione di creazione implica che Dio sia pensato come Atto d'essere sussistente, Potenza infinita e, insieme, come Spirito-Libertà-Amore in senso personalistico, approfondiamo il significato di questi due generi di nomi: in primo luogo, essendo *Atto d'essere sussistente*, cioè semplicità-pienezza d'essere non delimitata in alcun modo, Dio è potenza infinita e, perciò è l'unica realtà in grado di creare. Infatti “ente e non-ente distano infinitamente. ma fare qualcosa da una distanza infinita richiede una capacità infinita”. Come precisa Tommaso d'Aquino, Dio è pura attualità sia se lo si considera in Sé stesso, poiché, essendo semplice, egli non ha in Sé alcuna composizione e, quindi, alcuna potenza passiva (altrimenti occorrerebbe ammettere un'altra causa al di sopra di Dio) sia se lo si considera in rapporto agli altri enti, poiché Egli possiede in unità e secondo una modalità sovraeminente tutte le perfezioni di tutti gli enti finiti che sono in atto, ma la cui essenza non coincide con l'atto d'essere. Un atto limitato da una potenza è in grado solamente di attuare una potenzialità passiva, cioè di modificare qualcosa che già preesiste. Deve esserci, perciò in questo caso, come sostrato dell'azione una materia preesistente. Soltanto l'Atto d'essere puro, che s'identifica con il suo agire, non richiede potenza passiva per comunicarsi. Perciò esso è in grado di creare dal nulla.

Come si può desumere da quanto affermato, non basta l'onnipotenza a spiegare la creazione: essa è condizione necessaria, ma non sufficiente. Se l'Assoluto trascendente non è Intelligenza e Amore, se non è *personale*, la creazione rimane incomprendibile: perché, infatti, Dio avrebbe creato il mondo, dal momento che Egli è già bastevole a sé stesso? In questa prospettiva, quindi, l'essere del mondo è perché Dio lo crea, lo conosce e lo ama in uno stesso atto: l'essere è *dono*. Ma il Bene e l'Amore non possono pensarsi *al di là* dell'Essere: non sarebbero più tali. Soltanto se Dio è l'Essere onnipotente e, insieme, Bene-Amore, è veramente pensabile la creazione. Se poi Dio è il Creatore, tutto l'universo deriva da Lui in ciò che ha di più comune, di più comprensivo, di più perfetto e di più intimo: l'atto d'essere.

In secondo luogo la libertà di Dio nel creare deve essere affermata a motivo sia, come si è notato, dell'intranscendibilità delle perfezioni personali (cfr. 1), sia, soprattutto, della necessità di salvaguardare l'assolutezza di Dio che sarebbe radicalmente compromessa da ogni altra modalità necessitante di derivazione del mondo dall'Assoluto. Questo è il caso di ogni forma di emanatismo. Un Dio da cui il mondo derivasse per necessità sarebbe inevitabilmente dipendente dal mondo che causa nell'essere, quindi non più *l'assoluto* (secondo l'etimologia del termine). Emerge così la necessità di ricorrere alla nozione di creazione per salvare contemporaneamente sia la realtà di Dio sia quella del mondo.

Che Dio sia libero nel creare implica – tra l'altro – che Egli possa, se lo vuole, *contenere* la sua onnipotenza, determinando anche effetti assai limitati che però non rispettano le leggi della natura. È, tradizionalmente, il caso dei miracoli. La potenza e la perfezione del Creatore non emerge, perciò, soltanto dalla grandezza dei suoi effetti, ma anche dalla loro piccolezza, in sintesi dal carattere spirituale della sua attività. Inoltre, dal momento che il Dio personale e libero è fedele a sé stesso, Egli conserva nell'essere il mondo che crea: creazione e conservazione nell'essere coincidono.

Benché la nozione di creazione esuli dalla nostra esperienza, la si può pensare per via di analogia con l'aiuto di alcune metafore che derivano dall'esperienza degli atti più perfetti a noi noti, quelli intellettuali e volontari dell'uomo. In particolare: occorre rifarsi al rapporto di trascendenza-immanenza esistente, nella persona umana, fra la coscienza e i segni, attraverso cui soltanto essa si rende manifesta, come pure all'esperienza della gratuità nei rapporti interpersonali (cfr. V). Inoltre, benché non si possa per le ragioni accennate non attribuire a Dio la libertà quale perfezione per noi intrascendibile, non si può pensare la libertà di Dio alla stregua della libertà umana che sceglie il bene, scartando il male. In tal caso, infatti, l'esistenza del male precederebbe Dio stesso. Per di più l'essenza della libertà sembra essere, in prima istanza *ordine al bene*, non esclusione del male. Per analoghe ragioni è assurdo cercare, come fa Schelling, un fondamento per il Fondamento-Libertà che fonda ogni cosa. La libertà di Dio non può che coincidere con l'attualità della sua essenza, identica con il suo atto d'essere. Essa deve trascendere l'ordinamento della necessità e, insieme, quello della contingenza che sono, invece, caratteristiche degli enti finiti.

Si deve notare che la scienza contemporanea (in particolare la cosmologia) sembra alternativamente voler o confermare o invalidare la nozione di creazione. Il fatto è che della totalità dell'essere la scienza in quanto tale non può dire l'ultima parola, perché essa non lo prende in considerazione, in quanto tale (cfr. II, 4). L'intero, infatti, è oggetto della metafisica. Significativamente già Tommaso d'Aquino notava che in linea di principio la nozione di creazione come derivazione del mondo da Dio non implica quella di creazione del mondo in un dato momento del tempo. Certe difficoltà a "pensare la creazione" hanno poi probabilmente un'origine antropologica nell'indebolimento di una nozione "forte" di persona umana. Infatti, se è vero che la nozione di Dio personale aiuta a riflettere sul valore dell'uomo, è altrettanto vero che una concezione forte della persona umana e della sua libertà permette più facilmente di "pensare la creazione".

Una volta affermata la creazione del mondo da parte di Dio, la realtà finita, molteplice e mutevole degli enti non appare più contraddittoria, come sarebbe invece qualora la si assolutizzasse e la si considerasse a prescindere da Dio (cfr. VI, 2). Infatti l'Assoluto creatore pone, *in Sé stesso*, l'ente limitato e diveniente del mondo. L'ultima parola sull'ente contingente è Dio, quale perfezione semplice e immutabile che nulla perde delle perfezioni e pure delle determinazioni individuali che sono contenute nella realtà molteplice e mutevole. Come si è notato, in quanto Sommo essere e Sommo spirito, Dio affermando Sé stesso, la sua Libertà, afferma pure saldamente la positività dell'essere, la valenza ontologica del principio di non contraddizione, quindi il valore di ciò che crea o che potrebbe creare.

Con uno stesso atto creatore Dio è Causa dell'atto d'essere degli enti e, insieme, delle loro determinazioni-essenze. Il mondo, quindi, *partecipa* di Dio. Possiamo provare a leggere il rapporto Dio-mondo in base a due complementari concezioni della partecipazione metafisica che ritroviamo nella teologia scolastica. Da un lato la partecipazione per *causalità efficiente* (o *per composizione* di essenza ed atto d'essere), la quale prende spunto dalla dimensione dinamico-esistentiva dell'atto d'essere, significa che ciò che in Dio è assoluta semplicità, nella creatura è necessariamente composto; dall'altro la partecipazione *per gerarchia formale*, la

quale prende spunto dalla dimensione perfettiva (comprendente le essenze) dello stesso atto d'essere, significa che una dimensione o formalità è compresa e insieme trascesa da un'altra ad essa superiore: Dio nella sua infinita perfezione comprende e, insieme, trascende tutta la ricchezza di perfezioni che è disseminata negli enti. Entrambe le modalità di partecipazione coincidono come due facce della stessa partecipazione che unisce il mondo a Dio: l'Assoluto causa gli enti, infondendo loro l'atto d'essere e l'essenza, e, insieme, li comprende nella sua Pienezza. In questa prospettiva la partecipazione *per composizione* è prevalentemente segno della trascendenza dell'Assoluto rispetto al mondo. La partecipazione *per gerarchia formale* sottolinea, invece, soprattutto l'immanenza del mondo in Dio. Non a caso ad essa si ricorre per spiegare come possa avvenire la conoscenza della realtà del mondo da parte di Dio .

Una concezione ingenua della trascendenza di Dio incorre inevitabilmente nella critica hegeliana in base a cui l'Infinito, se accostato al finito, diventa anch'esso finito. Invece proprio perchè l'Atto d'essere puro è radicalmente trascendente rispetto al mondo, esso può pure essere profondamente immanente, o meglio il mondo può essere *in Dio*. Infatti soltanto Colui che è radicalmente *altro* di una originalissima ed unica alterità che, come osservava Cusano, si contraddistingue proprio in quanto non altra (*non aliud* – non estranea rispetto ad ogni ente finito), è in grado di compenetrare intimamente una realtà ontologicamente diversa. In questa prospettiva il creazionismo, se ripensato nei suoi principi essenziali, salva le istanze più valide presenti nel monismo panteistico o acosmistico. Il Dio trascendente si manifesta nel mondo e attraverso il mondo: il mondo è manifestazione di Dio. Infine, una volta che si ammetta la creazione del mondo, si è in grado di fondare pienamente la convertibilità con l'ente dei trascendentali *bene e vero*, cioè gli intrinseci valore e intelligibilità dell'essere che sono già emersi alla riflessione sui caratteri costitutivi dell'esperienza umana (cfr. IV, 3).

3) *Pensare il senso del mondo*

Per meglio evidenziare le implicazioni del teismo creazionistico sulla concezione del cosmo e dell'uomo, sembra utile un previo cenno ad altre concezioni cosmologiche e antropologiche. Come si è notato (cfr. V, 2), essendo un animale metafisico, nel suo approccio al mondo ogni uomo – ne sia cosciente o meno – sceglie radicalmente fra opposte concezioni della realtà, le quali si riducono essenzialmente a due: il monismo o il teismo creazionistico. Nel monismo si oscilla fra una visione spiritualistica ma impersonale dell'Assoluto, in cui l'anima dell'uomo tende a perdersi nella realtà divina con cui ontologicamente s'identifica, e una materialistica, in cui la fragile natura del singolo individuo è interamente condizionata dalla necessità cosmica, all'interno della quale egli si smarrisce. Un esito possibile del monismo è rappresentato, in epoca contemporanea, dal *nichilismo*, conseguenza coerente del panteismo immanentista ottimistico della modernità. Questo ha finito per lasciare l'uomo solo con le sue opere, quindi con sé stesso, determinando, in

ultima analisi, quel *non senso* della vita in cui consiste il nichilismo. L'uomo, infatti, ha strutturalmente bisogno di aprirsi ad altro e ad *altri*, per trovare una risposta al suo desiderio di senso. Ciò è stato bene evidenziato nel Novecento dal pensiero dialogico (cfr. VI, 1). E un mondo che non contempra l'uomo, la sua domanda di senso, diventa alla lunga estraneo all'uomo stesso. Egli non si riconosce in esso. Questa estraneità della natura rispetto all'uomo è bene descritta da Leopardi nel dialogo fra un islandese e la natura:

Islandese: “So bene che tu non hai fatto il mondo in servizio degli uomini. Piuttosto crederei che lo avessi fatto e ordinato espressamente per tormentarli. Ora domando: t'ho io forse pregato di pormi in questo universo, o mi vi sono intromesso violentemente e contro tua voglia? Ma se di tua volontà e senza mia insaputa, e in maniera che io non potevo sconsentirlo né ripugnarlo, tu stessa, colle tue mani, mi vi hai collocato; non è egli, dunque, ufficio tuo, se non di tenermi lieto e contento in questo tuo regno, almeno vietare che io non vi sia tribolato e straziato e che l'abitarvi non mi nocca. E questo che dico di me dicolo di tutto il genere umano, dicolo degli altri animali e di ogni creatura”

Natura: “Tu mostri non aver posto mente che la vita di questo universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimenti in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento”.

Islandese: “Codesto medesimo odo ragionare a tutti i filosofi. Ma poiché quel che è distrutto patisce; e quel che distrugge non gode, e a poco andare è distrutto medesimamente; dimmi quel che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?” .

Nella prospettiva che è propria del nichilismo la natura potrebbe anche avere un senso, una razionalità che può anche sfuggirci, ma tale senso nulla ha a che fare con la domanda di senso della vita che è prerogativa dell'uomo. Se il nichilismo significa per l'uomo *non senso della domanda di senso* della propria vita, tale atteggiamento è rafforzato spesso da una concezione materialistico-evoluzionistica che riduce la domanda di senso ad epifenomeno dell'urgenza di sopravvivenza e di affermazione di sé che contraddistingue la vita biologica.

Consideriamo ora sinteticamente alcune implicazioni della visione del cosmo opposta a quella *monistica* o *nichilistica*: il *creazionismo*. In questa prospettiva metafisica il Dio trascendente e personale si manifesta quale il fondamento del valore del cosmo nel suo insieme come pure dei singoli enti individuali, in quanto da Lui conosciuti, voluti, amati, creati e conservati nell'essere. Si può scorgere, quindi, negli enti del mondo, nell'atto che li fa essere e nello loro determinazioni, un *segno*, in forza della partecipazione metafisica, di Dio in quanto Atto d'essere puro-Essenza infinita. Il creazionismo presenta delle significative implicazioni sul piano gnoseologico, antropologico ed etico. Ne evidenziamo alcune:

Sul piano ontologico, in quanto creati, il mondo e l'uomo possiedono un loro valore e una loro autonomia. Come è stato osservato, sarebbe indegno di Dio che così non fosse: “Sottrarre valore al mondo significa sottrarlo alla divina Bontà”. Sul piano gnoseologico: se il mondo è *altro* rispetto a Dio, si può fondare il fatto che sia possibile una conoscenza adeguata del mondo senza per questo dover ammettere un'improbabile intuizione dell'Assoluto da parte dell'uomo (come potrebbe avvenire entro una certa prospettiva monistica).

Come sul piano ontologico il mondo conserva una sua relativa autonomia rispetto a Dio, così sul piano gnoseologico esso può essere conosciuto in sé stesso senza dover ammettere una sorta di visione del mondo *in Dio*.

Sul piano antropologico: come ogni ente, a maggior ragione le determinazioni *individuali* delle persone devono essere presenti nell'Idea-Essenza divina che crea il mondo. Si comprende perché soltanto un Dio personale fonda pienamente la *dignità* della persona finita, qualsiasi siano i suoi limiti (dignità che già emerge ad una considerazione della sua peculiare natura – cfr. V, 2). Così pure, sul piano etico, la dimensione della creaturalità implica, in quanto tale, che vi sia fra gli uomini eguaglianza di dignità, ma non necessariamente eguaglianza di doti e di condizioni. Pretendere una totale eguaglianza di condizioni, ovvero la negazione della diversità e dell'unicità degli individui sul piano naturale, implica, di fatto, la negazione del creazionismo, il quale presuppone la sovrana libertà e gratuità di Dio. Ciò accade, ad esempio, quando si misconoscono a priori, in nome di un astratto ideale di uguaglianza, le differenze naturali, sessuali, intellettuali, culturali, temperamentali esistenti fra gli uomini.

Nell'Idea-Essenza di Dio è *uno* ciò che nel mondo appare frammentato e disperso. Si fonda, così, insieme il valore di ogni singolo ente (la diversità e la molteplicità non possono essere, in quanto *create*, un male) e la sua armonia-complementarità con gli altri enti del cosmo, accomunati fra di loro *almeno* dall'atto d'essere. La dialettica esistente all'interno del cosmo creato è, perciò, di carattere polare-diadico e non hegelianamente triadico. Non si ha mai, infatti, a motivo della finitezza creaturale, una definitiva risoluzione della tensione fra individuo e mondo e dei singoli individui fra di loro *all'interno del cosmo*. In questa prospettiva polare, che trova la sua piena attuazione a livello antropologico, non vi è un primato del singolo individuo, ma neppure della totalità del mondo (che non può, perciò, soffocare il singolo). Istanza aristotelica di sostanzialità-autonomia e platonico-hegeliana di relazione trovano nella prospettiva creazionistica un loro punto di sintesi. Acquista senso parlare, in questa prospettiva, di una *dialettica dell'amore*. Soltanto l'amore, infatti, può salvare il bisogno che il singolo individuo umano ha degli altri enti (in particolare delle altre persone) e della totalità del mondo per completarsi e, insieme, il suo peculiare valore, irriducibile a tale totalità. Il monismo nelle sue varie forme, invece, non garantendo l'autonomia e irriducibilità dei singoli individui, come pure la trascendenza di Dio, non fonda adeguatamente le condizioni del vero amore degli individui fra di loro come pure del vero amore di Dio. Inversamente nella prospettiva creazionistica io mi realizzo soltanto amando gli altri per sé stessi, ma posso veramente amarli così solo se li amo *in Dio*. Soltanto così essi possono assumere la loro vera statura. Perché ciò accada non occorre sempre, tuttavia, che si creda *esplicitamente* in Dio. Fortunatamente il piano dell'esperienza è più ampio e variegato di quello su cui si colloca la *riflessione metafisica* (cfr. I, 1).

Un'importante conseguenza del rapporto di diversità-complementarità che unisce gli enti del mondo all'interno della metafisica creazionistica è data dal fatto che non può esservi a rigore un totale assorbimento non soltanto dell'uomo nel mondo, ma neppure del mondo nell'uomo, nonostante il primato relativo della

persona umana. Ciò è tanto vero che vale l'inverso: se non vi è vera tensione fra soggetto e oggetto dell'intenzionalità, non vi può essere neppure trascendenza e caratterizzazione in senso personalistico dell'Assoluto. In questa prospettiva un'eccessiva accentuazione del valore della natura non umana rispetto a quello della persona (come oggi accade in alcune forme di ecologismo) deriva dalla presenza, sullo sfondo, di una concezione impersonalistica, per lo più implicita, dell'Assoluto.

La concezione metafisica creazionistica che qui si propone presenta – tra l'altro – rilevanti implicazioni per quanto riguarda l'approccio all'odierna problematica ecologica e bioetica. Infatti, se la natura non umana non assume per l'uomo un valore simbolico, in quanto rimanda a Dio, essa rischia di diventare mero strumento per l'affermazione del soggetto (come è avvenuto spesso in epoca moderna). Ma così l'uomo stesso finisce per perdere qualcosa di sé. D'altro lato, se l'uomo non rappresenta un valore superiore rispetto alla natura circostante, di cui egli stesso fa parte, questa finisce per renderlo una insignificante particella del cosmo strumentalizzabile da chiunque. Soltanto una concezione teistica e creazionistica, in base a cui tutta la natura è *manifestazione* di Dio e l'uomo è sua *immagine*, sembra in grado di fondare adeguatamente un rapporto equilibrato uomo-natura.

Un'obiezione ricorrente nella storia contro la tesi dell'esistenza di Dio è data dalla presenza nel mondo del male nelle sue varie forme. Di fronte a questo fatto sembrerebbe che le uniche possibilità accettabili siano o affermare che Dio non esiste, o che Egli non è buono oppure che Egli è buono, ma non è onnipotente. Date le premesse di natura metafisica che abbiamo sottolineato in questo capitolo, si deve notare che la realtà del male nelle sue varie forme, benché non possa avere risposta risolutiva sul piano esclusivamente filosofico, non contraddice l'esistenza di Dio. E ciò non soltanto perché l'idea di Dio si manifesta più grande di tutte le nostre idee di giustizia, ma perché la stessa rilevazione all'interno della realtà del mondo del male, del disordine, del negativo presuppone sempre il primato del bene, dell'ordine, del positivo:

“Se c'è il male, c'è Dio. Non vi sarebbe, infatti, il male una volta sottratto l'ordine del bene, la cui privazione è male. Ma questo ordine non vi sarebbe, se Dio non esistesse” .

Il male emerge in tutta la sua negatività, perché si fa da sempre esperienza del bene (cfr. I, 2), in ultima analisi di Dio come *Bene*. La stessa estensione degli effetti del male si deve alla presenza del bene ontologico. Il male, infatti, è, classicamente, *privazione* di essere e di bene, dell'essere e del bene che qualcosa *dovrebbe avere*. Occorre, tuttavia, sottolineare che definire il male come *privazione* non significa affermare che il male non sia nulla. La privazione, infatti, pur sempre è.

Se rivolgiamo poi la nostra attenzione al male nella sua dimensione morale, occorre riconoscere che rientra nella concezione dell'autonomia dell'uomo, in quanto creato, la capacità di compiere il male. Se Dio è Libertà-Amore creativo, le persone saranno pure libertà creati, con tutti i rischi che ciò inevitabilmente comporta. Soltanto un Dio creatore, perciò libero, può salvaguardare fino in fondo la libertà dell'uomo. In

questa prospettiva la creazione di enti liberi, capaci di proseguire l'opera del Creatore e perfino di negarlo, costituisce una ragione di stupore altrettanto grande quanto la stessa creazione.

La libertà dell'uomo si manifesta anche in ambito sociopolitico. L'autonomia della sfera privata rispetto a quella pubblica, la separazione fra stato e chiesa, le stesse nozioni di *secolarizzazione* e di *laicità* sono – non a caso – acquisizioni maturate all'interno di quella peculiare concezione del teismo che si è sviluppata in occidente in ambito cristiano o comunque influenzato dal cristianesimo. La cosa non deve stupire, perché questa concezione del teismo si oppone radicalmente alla tendenza dominante delle religioni (anche teiste) a *sacralizzare* tutto in nome del divino o di Dio

Poiché l'avvenimento dell'atto d'essere, comprensivo delle determinazioni, si manifesta pure nella dimensione diveniente e storica del mondo (cfr.V, 5), questa, in quanto partecipazione, manifesta qualcosa di Dio. Anche l'evoluzione naturale e la storia umana possono essere lette in questa prospettiva come rivelazione-manifestazione di Dio e come tale acquisire un nuovo senso. Significativamente la Rivelazione ebraico-cristiana si pone come Kerygma nella storia, ma all'interno di una storia intesa essa stessa come rivelazione-manifestazione dell'Essere. In questa prospettiva l'evoluzione, accettata come dottrina scientificamente valida, è un motivo di rafforzamento della tesi finalistica. L'universo, infatti, ed in esso la vita, non verrebbero considerati come finalizzati solo *momento per momento*, ma anche, addirittura, precostituiti *a partire dalla loro origine* per svolgersi in un ordine, in un finalismo progressivo. Entro tale disegno provvidenziale anche il caso può giocare un suo ruolo (cfr. VI, 2). Né, a proposito della lenta evoluzione della natura con le sue miriadi di forme, si può parlare di “spreco” con accentuazioni nichiliste, perché Dio, essendo infinito, non ha nulla da perdere.

Nella prospettiva creazionistica la storia si mostra all'uomo essenzialmente come dotata di senso, quindi come *positività* e, insieme, per gli aspetti di ambiguità e di male che la contraddistinguono, come *prova*. L'apparente ambiguità o negatività degli eventi storici può essere legittimamente interpretata, in questa prospettiva, come un'imprescindibile sfida all'uomo onde egli possa pienamente attuare la sua libertà e responsabilità senza insuperbire. La tentazione di desiderare di rinunciare alla sua libertà e quindi alla sua dignità (ciò che accomuna l'uomo al Dio personale), da un lato, e quella di dimenticare la propria finitudine dall'altro, sono, infatti, ricorrenti nell'uomo, il quale classicamente oscilla fra la bestia e Dio. Tuttavia l'eventuale presenza di un disegno provvidenziale insito nella storia può legittimamente trasparire soltanto nella prospettiva della *prima* persona che interpreta gli avvenimenti della propria ed altrui esistenza come *segni* di Dio e non ad uno sguardo esteriore (in *terza* persona). Infine che Dio sia Creatore implica che Egli possa manifestarsi all'uomo, ma soltanto se lo vuole e nella misura e secondo le modalità in cui lo vuole: è il tema della rivelazione religiosa (cfr. I, 3).

DALL'ETICA DELLA RAGIONE ALLE RAGIONI DELL'ETICA

“La ‘cultura’ è una sezione finita dall’infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell’uomo”(Weber 1997, p. 96).

“l’alternativa a questo risentimento che costituisce il fondamento psicologico del nichilismo contemporaneo, sarebbe una fondamentale gratitudine per le poche cose elementari che invero ci sono invariabilmente date, come la vita stessa, l’esistenza dell’uomo e il mondo. I neo umanisti nella loro comprensibile nostalgia per il mondo stabile del passato quando la legge e l’ordine erano entità date, e nel loro vano sforzo per ristabilire tale stabilità, facendo dell’uomo la misura di ogni cosa umana, hanno confuso il tema, che consiste nella scelta fra risentimento e gratitudine, come i possibili atteggiamenti fondamentali della modernità...” (Arendt 1951, p. 438).

“Ogni consapevolezza è consapevolezza di una differenza” (Pucelle 1967, p. 568).

“In principio è il ‘si’...La forza del si consiste nel suo inerire a tutto, nelle sconfinite possibilità di realtà che risiedono in lui. E la parola originaria (*Urwort*) del linguaggio” (Rosenzweig 1985, p. 29).

Come emerge dalle prime battute di questo saggio, l'esperienza dell'uomo è sempre contraddistinta da una dimensione ontologico-metafisica e da una dimensione morale, le quali sono fra di loro intimamente correlate. Anche colui che facesse sua una posizione chiaramente evasiva rispetto ai problemi fondamentali dell'esistenza o che non credesse nella possibilità di formulare criticamente un'ontologia e di progettare una morale, aderisce sempre implicitamente ad una metafisica e ad una morale. Ora le grandi alternative ontologiche e morali non sono moltissime. Esse per di più sono ormai *in noi*, qualsiasi sia la nostra personale visione della vita, a motivo del carattere multimediale e multiculturale della società in cui viviamo. Con esse possiamo e, in certa misura, siamo costretti a confrontarci continuamente.

Occorre sottolineare, esplicitando la prospettiva adottata in questo volume, che, in un'epoca di accentuato confronto interculturale, l'assenso all'essere nei due aspetti fondamentali (come *sé stessi* con le proprie esigenze costitutive e come *realtà* che ci circonda), in base *ai principi di realtà, di integralità e di carità* (cfr. II, 1), costituisce un criterio imprescindibile per valutare le diverse proposte culturali (cfr. II, 2). E non si può fare a meno di valutare. Altro è il problema *culturale e filosofico* della valutazione, altro quello *politico* del rispetto per la diversità e della possibilità della convivenza sociale, là dove sussistono prospettive culturali e religiose radicalmente diverse. Occorre distinguere chiaramente i due piani (cfr. III, 3).

Anche se, come si è notato (cfr. VII, 3), ciò può apparire non immediatamente evidente, oggi le opzioni radicali sembrano riguardare fundamentalmente il monismo nelle sue diverse versioni, il nichilismo e il teismo creazionistico (nelle sue versioni ebraico-cristiana e musulmana) con le relative etiche. Ovviamente sono sempre possibili compromessi più o meno riusciti fra le diverse visioni del mondo ed è pure sempre possibile non essere coerenti con la propria concezione del mondo. Se il monismo panteistico nella sua versione immanentista, dialettica e fundamentalmente ottimistica prerogativa di un filone di pensiero della modernità (dall'idealismo alle grandi ideologie totalitarie) al momento non appare più proponibile in forma esplicita dopo i suoi esiti nichilistici, più plausibile appare nella nostra società postcristiana una riscoperta di un monismo non dialettico e non particolarmente ottimistico (dalla filosofia indiana a Spinoza – cfr. VII, 3). Molte tendenze del pensiero contemporaneo sembrano da tempo andare in questa direzione. Ciò è favorito da un lato dal fatto che, come si osservava, le grandi alternative metafisiche non sono numerose e, dall'altro, da una crisi in occidente del teismo a motivo oltre che del processo di secolarizzazione da tempo in atto (cfr. III, 2), del fatto che esso appare talora compromesso con i mali della modernità che hanno condotto ad esiti totalitari e nichilistici. Sotto il profilo morale tale monismo afferma che si tratta di *acconsentire* all'essere, all'ordine che contraddistingue l'essere cui sempre di fatto si consente. Non ha senso, in questa prospettiva, una ribellione dell'uomo contro la sua particolare condizione, in quanto parte dell'essere e dell'ordine cosmico. Possono essere significative, a questo proposito le considerazioni di un pensatore stoico quale Marco Aurelio rivolte all'uomo che protesta di fronte al limite insito nella vita umana:

“O uomo fosti cittadino di questa grande città; qual differenza per te, se per tre o cinque anni? Per tutti egualmente è possibile seguirne le leggi. Dunque, qual motivo v'è di rammarico, dato che non un tiranno, non un ingiusto giudice ti fa partire dalla città, ma la stessa natura che t'introdusse in quella?

È la medesima cosa che se il capo comico che l'aveva chiamato, congedasse poi l'attore dal teatro. "Ma non sono arrivato a rappresentare tutti i cinque atti. Soltanto tre". Hai ragione; ma nella vita anche tre atti soltanto costituiscono l'intero dramma.

Devi badare a questo: colui che è stato causa, in un primo momento, della tua composizione, è lo stesso che in questo instante è causa della dissoluzione. Tu, invece, non c'entri né per l'uno né per l'altro fatto.

Parti dunque, e il tuo cuore sia sereno e propizio. Sta pur sicuro: sereno e propizio è anche Colui che dissolve”..

Come emerge ad una attenta lettura del passo dell'imperatore filosofo il limite del monismo antico e orientale è quello di ridurre implicitamente l'ampiezza della domanda di senso, e quindi la centralità dell'uomo che ne è il portatore (è ignota al monismo panteistico antico e orientale una nozione *forte* di persona umana), la sua grandezza, invece, sta tutta nel riconoscere che all'uomo spetta di assentire all'essere e al suo ordinamento. Non avrebbe senso per un essere costitutivamente finito e dipendente ribellarsi al suo destino.

Ma – significativamente – anche il nichilismo tragico postcristiano, che percepisce crudamente lo iato esistente fra la domanda di senso e una natura non più concepita come divina, culmina con Nietzsche in un'esaltazione titanica dell'assenso all'essere: si tratta di dire di sì (*ja sagen*) perfino all'eterno ritorno dell'uguale. Si tratta di accettare la realtà del mondo anche se gli eventi che la contraddistinguono si dovessero ripetere eternamente. La grandezza dell'uomo, ancora una volta, starebbe nell'accettare il dato, nel non ribellarsi ad esso. Siamo così intimamente connessi con la realtà (*principio di realtà*) che il *risentimento* di fronte all'essere e di fronte a Dio, che sottilmente contraddistingue tanta parte del pensiero moderno e contemporaneo, difficilmente può apparire alla lunga come una posizione adeguata alla natura dell'uomo. Tuttavia, a differenza di quanto avviene nel panteismo classico e orientale, in Nietzsche il ruolo centrale dell'uomo, della sua libertà è pienamente e drammaticamente riconosciuto in forza dell'influsso della tradizione teistica e cristiana (lo “stare di fronte ad un Tu”), che pure esplicitamente si rifiuta. Ciò è tanto vero che l'uomo di Nietzsche si ribella apertamente al Dio del teismo. Ma, proprio per questo, il limite di questa posizione sta nel suo velleitario volontarismo, in primo luogo nel suo rifiuto di considerare l'effettiva condizione dell'uomo, la legittimità e inevitabilità della sua domanda radicale di senso e la possibilità che ad essa si dia risposta adeguata. Come si è già notato, cercando di rilevare i punti deboli dell'atteggiamento nichilista, la domanda *di senso ha senso* (cfr. I, 3). Non si può consentire all'ordine della realtà (in cui siamo immersi e in cui, volenti o nolenti, tante cose “tornano”) e, nel contempo, rifiutare la domanda costitutiva dell'uomo come insensata (domanda che può essere formulata proprio grazie all'esperienza dell'ordine). Anche il non essere, il disordine, l'errore, il male rimandano necessariamente all'essere, all'ordine, al vero e al bene come loro condizioni di possibilità. In altri termini: non posso *consentire*, come continuamente faccio nell'esperienza, all'essere, all'ordine, al bene e al bello che mi costituiscono e mi circondano e nel contempo negare senso e legittimità (non *assentire*) a quella domanda radicale di senso della vita che scaturisce proprio in forza di quella originaria esperienza dell'essere e dell'ordine in me e fuori di me. Come si è accennato, non vi può essere radicale estraneità tra il *mio essere e l'essere*, tra la *mia ragione e la mia libertà* da un lato e l'*essere* dall'altro, tra l'*ordine* che è in me e l'*ordine* che mi circonda. A questo punto l'obiezione nietzschiana,

secondo cui la fede nel Dio del teismo nascerebbe da un'esigenza di assicurazione, non costituisce un ostacolo insormontabile, una volta che si sia compreso che il riconoscimento e la domanda di senso sono, nell'uomo, insopprimibili e originarie rispetto alla stessa esigenza di acquisire certezza riguardo al fine della propria vita.

In ogni caso, nonostante la sua paradossale grandezza, la posizione nietzschiana per il suo velleitarismo, motivato dalla sua tragica chiusura ad ogni possibilità di una risposta trascendente al desiderio umano, appare difficilmente sostenibile. Essa finisce per tradursi facilmente, per interna logica, in una forma estetizzante e surrogatoria di ricerca dell'unicità, dell'autenticità e dell'originalità a tutti i costi, anche al prezzo di stravolgere le evidenze speculative ed etiche alle quali si consente (cfr. II, 5). Questa posizione coincide con il "nichilismo pratico" o "nichilismo di massa". Come è stato notato, anche il *nulla* può diventare un sostituto globale dell'essere, apportando momentaneamente sollievo .

Qualora, invece, si accettino cordialmente la legittimità e la dignità della domanda di senso, credo che emerga dallo svolgimento del discorso che il teismo creazionistico permette di accettare pienamente la realtà in tutti i suoi aspetti (istanza del panteismo e del nichilismo tragico), ma senza ridurre il ruolo della libertà umana e la sua domanda sul senso della vita e senza nemmeno scadere in una posizione meramente velleitaria. Se alla radice ultima della realtà, anche nella sua apparente banalità, opacità e ambiguità, v'è un *Tu*, come tale in grado di finalizzare ad un disegno buono ciò che crea e conserva nell'essere, la realtà può essere veramente accettata come non in contraddizione con la domanda di senso, perché in questo contesto essa può diventare *segno* positivo per l'uomo. L'*assenso* all'essere, al quale da sempre si *consente*, è veramente possibile se innanzitutto si dà l'*assenso* ad un *Tu*. In questa prospettiva ogni avvenimento, anche in apparenza ostile o banale, può diventare concretamente *segno*, occasione di crescita umana. Quanto osservato è coerente con la struttura ontologica dell'uomo come appare all'indagine filosofica. La sua libertà coincide con l'*assenso* all'essere di cui intimamente si partecipa. Anche la libertà, come la ragione che ne è la condizione, infatti, sono *date, partecipate*: si tratta di riconoscere ciò. L'*assenso* all'essere e l'identità che ne consegue rendono poi possibile e desiderabile un confronto leale con le altre culture senza chiusure a priori, senza avventatezza e astratti sincretismi (cfr. II, 2; V, 3). Tornando al tema di questo volume, il clima nichilista, attenuando le identità, si rivela, nonostante le apparenze, alla lunga ostile all'autentico confronto interculturale, perché viene meno la materia del confronto.

Il percorso di questo volume e, in particolare, gli ultimi capitoli hanno cercato di mostrare come vi siano delle ragioni di natura squisitamente filosofica in favore dell'esistenza del Dio del teismo. Anche colui che non condividesse, in parte, le argomentazioni che sono state addotte in favore del teismo, potrebbe ugualmente accettarne la plausibilità, la convenienza o addirittura la verità sulla base di un concorso di ragioni-probabilità convergenti (cfr. II, 2 e III, 2). Così alla fine del percorso compiuto all'insegna dell'*etica della ragione* e dei connessi *principi di realtà, d'integralità e di carità*, è forse possibile ritornare con una maggiore consapevolezza all'*esperienza* da cui siamo partiti. Quella istintiva *fiducia* nella bontà dell'essere, quel *consenso* all'*essere* nel suo ordinamento e alla *persona*, che di tale ordinamento è il fulcro, ciò che costituisce l'origine di ogni esperienza morale, religiosa e metafisica (cfr. I, 2, 3), trova nel teismo

creazionistico il suo fondamento più solido. Se la verità filosofica è presa di coscienza di ciò che da sempre si sa, ma di cui non ci si è ancora pienamente accorti, Dio Essere-Persona, creatore dell'essere, si manifesta alla riflessione come Colui a cui, pur nell'apparente opacità e negatività delle circostanze, in ultima analisi ci si affida nel rischio inevitabile e affascinante della vita.

Se tutto ciò è vero o appare almeno più plausibile, allora si comprende perché la risposta al nichilismo che contraddistingue la contemporaneità non possa essere data da una alternativa impersonalistica, ma dalla riscoperta dell'avvenimento dell'Essere e, insieme, della Persona. Un Assoluto concepito come Essere e come Persona, che per primo interpella l'uomo e il mondo, comunicando loro l'essere e che, in forza di ciò, può manifestarsi storicamente ed essere a sua volta interpellato dalle creature, salva, in ultima analisi, sia dal nichilismo che nasce dalla logica del dominio dell'uomo sulla realtà sia da ogni etica della legittimazione della finitezza che nega le più radicali aspirazione dell'uomo e che trova nel monismo e nell'impersonalismo metafisico il suo fondamento più coerente. Nella prospettiva qui suggerita si tratta di *acconsentire* all'Essere e alla Persona che si manifesta nel tempo attraverso gli enti e anche attraverso il male. In questa prospettiva è possibile e doveroso accettare anche il “freddo” del nichilismo, perché si possiede una speranza fondata nel senso ultimo dell'esistere.

La capacità di *acconsentire* alla realtà cresce con la consapevolezza di Colui al quale ci si affida. La genesi storica del nichilismo ci rende solo avvertiti che dell'avvenimento del Dio personale, qualora Egli abbia inteso manifestarsi all'uomo, non ci si può impossessare, perché radicalmente non dipende da noi. Lo si può soltanto auspicare, cogliendone la convenienza con le esigenze del desiderio e la sua plausibilità sotto il profilo razionale, come si è cercato di argomentare. Non a caso l'esperienza del riconoscimento gratuito, del *dono* è quella più adeguata alla natura dell'uomo (cfr. IV, 3). Anche di qui l'insistenza, in questo saggio, sul necessario radicamento della riflessione filosofica, pur nella sua autonomia metodologica, nell'integralità dell'esperienza.

Nella prospettiva, secondo cui diventa plausibile che il Mistero stesso che è alla base della realtà possa interpellare l'uomo, chiamandolo alla libertà e alla responsabilità, il problema *etico* fondamentale non è quello di *inventare ex novo* un *progetto* sulla propria esistenza, ma quello di passare dal naturale e spontaneo *consenso* all'essere al libero *assenso* all'essere nella gerarchia delle sue dimensioni, *scoprendo* all'interno della realtà e della storia i segni di una possibile *vocazione*. Si tratta di rintracciare la propria originale vocazione attraverso un'attenzione vigile al presente, a ciò che la realtà, gli avvenimenti e, soprattutto, le persone suggeriscono. Qui si apre lo spazio in cui la libertà umana può giocare tutta la sua creatività. Qui si delinea, in forme nuove, lo spazio della morale.

Occorre, in ultimo e a scanso di equivoci, precisare che compito dell'argomentazione filosofica può essere quello di evidenziare la maggior convenienza e ragionevolezza di un'ipotesi di vita rispetto ad altre, disponendo così eventualmente ad una possibile risposta al proprio desiderio. Essa, tuttavia, non è mai in grado da sola di mobilitare pienamente l'uomo, quindi di favorire un *reale assenso* all'essere a meno che egli non incontri nella sua vita avvenimenti che lo interpellino integralmente, ragione e sentimento (cfr. II, 2). Questa è la grandezza, ma anche il limite della filosofia. In altri termini: dal piano degli assensi *nozionali*

occorre passare a quello degli assensi *reali* (cfr. I, 2). Soltanto così può diventare possibile una risposta adeguata al desiderio umano.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità*, a c. di V. Melchiorre, Marietti, Genova 1989.
- AA.VV., *Problemi di etica: fondazioni, norme, orientamenti*, a c. di E. Berti, Gregoriana, Padova, 1990.
- AA.VV., *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche* a c. di M. Sanchez Sorondo, Herder-Università Lateranense, Roma 1990.
- AA.VV., *A Companion to Epistemology*, edited by J. Dancy and E. Sosa, Blackwell, Oxford 1992.
- AA.VV., *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta. L'argomento ontologico e la filosofia*, a c. di C. Vigna, Marietti, Genova 1992.
- AA.VV., *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, a c. di G. Dalle Fratte, Armando, Roma 1992.
- AA.VV., *Metafisica e modernità. Studi in onore di Pietro Faggiotto*, Antenore, Padova 1993.
- AA.VV., *L'etica e il suo altro*, a c. di C. Vigna, Franco Angeli, Milano 1994.
- AA.VV., *Filosofia "prima" e filosofie "seconde" nel pensiero contemporaneo* a c. di L. Malusa, CUSL, Genova 1994.
- AA.VV., *Die Einheit des Menschen*, Hrsgb. L. Honnefelder, Schöning, Paderborn 1994.
- AA.VV., *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, a c. di G. Dalle Fratte, Armando, Roma 1995.
- AA.VV., *Jacques Maritain. Riflessioni su una fortuna* a c. di L. Malusa e A. Campodonico, Franco Angeli, Milano 1996.
- AA.VV., *A Companion to the Philosophy of Mind*, edited by S. Guttenplan, Blackwell, Oxford 1996.
- AA.VV., *Lineamenti di un ontologismo personalistico. Studi in onore di Carlo Arata*, a c. L. Malusa, G. Benelli, A. Campodonico, B. Salmona, Brigati, Genova 1996
- AA.VV., *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by P. Quinn and C. Taliaferro, Blackwell, Oxford 1997.
- AA.VV., *Thought and Ontology* a c. di M. Sainsbury, Franco Angeli, Milano 1997.
- AA.VV., *Quale vita? La bioetica in questione*, a c. di A. Scola, Mondadori, Milano 1998.
- AA.VV., *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, a c. di E. Agazzi e N. Vassallo, Franco Angeli, Milano 1998.
- G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma, 1995².
- G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale -1*, LAS, Roma 1996.
- N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1960.
- E. Agazzi, *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Abete, Roma 1974.
- E. Agazzi, *Filosofia e "filosofia di"* in AA.VV., *Filosofia "prima" e filosofie "seconde" ...*, ed. cit., 1995.
- E. Agazzi, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- E. Agazzi, *Thought and Ontology: The Meaning of a Correlation in Thought and Ontology*, ed. cit., 1997,
- Agostino, *Soliloquia*, tr. it. con testo lat. a fronte *Soliloqui* in *Dialoghi*, vol. II, a c. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1976.
- Agostino, *De libero arbitrio*, tr. it. con testo lat. a fronte di D. Gentili, *Il libero arbitrio* in *Dialoghi*, vol. II, Città Nuova, Roma 1976.
- Agostino, *Confessiones*, tr. it. con testo lat. a fronte di C. Carena, *Confessioni*, Città Nuova, Roma 1982.
- Agostino, *De civitate Dei*, tr. it. di L. Alici, *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984.
- W.P. Alston, *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca 1989.
- W.P. Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1989.
- W.P. Alston, *Referring to God* in "International Journal on Philosophy of Religion", 24, 1988, pp. 112-128; ora in *Divine Nature...cit.*, pp.103-117.
- W.P. Alston, *Perceiving God The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.
- W.P. Alston, *Realism and the Christian Faith* in "International Journal for Philosophy of Religion", 38, 1-3, 1995, pp. 37-60.
- W.P. Alston, *The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.
- W. P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996.

- G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, C.H. Beck'she Verlagsbuchhandlung, München, tr. it. di M. A. Mori, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nella terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- E. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957.
- E. Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind Collected Philosophical Papers II*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- Anselmo d'Aosta, *Monologion*, tr. it. di I. Sciuto con testo lat. a fronte, Rusconi, Milano 1997.
- C. Arata, *Principio di Parmenide e principio di Persona* in "Rivista di filosofia neo-scolastica" LXIX, 1977, pp. 581-689.
- C. Arata, *Metafisica della prima persona.* "Ego sum qui sum", in "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXXXI, 1989, pp. 181-200.
- H. Arendt, *The Burden of Our Time*, Secker and Warburg, London 1951.
- H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt, New York 1978, tr. it. di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Aristotele, *Etica nicomachea* tr. it. di E. Mazzeola con testo a fronte, Rusconi, Milano 1994.
- Aristotele, *L'anima*, tr. it. di G. Movia con testo a fronte, Rusconi, Milano 1997.
- Aristotele, *Metafisica*, tr. it. di G. Reale con testo greco, Vita e Pensiero, Milano 1997, 3 voll..
- B. Ashley, K. D. Rourke, *Health Care Ethics A Theological Analysis*, Georgetown University Press, Washington D.C 1997.
- R. Audi, *A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan, London - New York, 1998.
- R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, New York-Oxford 1997.
- H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedlen, tr. it. di M. Rettori, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1977.
- H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedlen, 1961 e ss., tr. it. di G. Sommariva *Gloria. Un'estetica teologica*, Jaca Book, Milano 1975 e ss.
- H. U. von Balthasar, *Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero*, in "Communio", ed. italiana, 105, 1989.
- H.U. von Balthasar, *L'accesso alla realtà di Dio in Mysterium salutis*, tr. it., Queriniana, Brescia 1977, vol. III, pp. 19-57.
- H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Johannes Verlag, Einsiedlen 1980 e ss., tr. it. di G. Sommariva, *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1982 e ss.
- H.U. von Balthasar, *Theologik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985 e ss.; tr. it. di G. Sommariva, *Teologica*, Jaca Book, Milano 1987 e ss..
- G. Basti, *Filosofia dell'uomo*, EDS, Bologna 1995.
- A. Bausola, *Filosofia teoretica. Metafisica e teologia razionale*, CUSL, Milano 1986.
- 2) Berger, *A Far Glory*, Macmillan Press, New York 1992, tr. it. di *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino 1994.
- L. von Bertalanffy, *General System Theory; Foundations, Development, Applications*, Dover Publications, New York 1968.
- E. Berti, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987.
- E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Editrice l'Epos, Palermo 1987.
- E. Bloch, *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1969, tr. it. di L. Boella, *Tracce*, Coliseum, Milano 1989.
- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1959, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, 3 voll., Garzanti, Milano 1994.
- M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), P.U.F., Paris 1950, tr. it. di S. Sorrentino, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
- J.M. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York University Press, New York 1965, trad. it. di G. Statera *La logica della religione* Ubaldini, Roma 1967.
- J.M. Bochenski,
- Bonaventura (San), *Itinerario della mente a Dio* a c. di L. Mauro, Rusconi, Milano 19
- G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

- G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, II voll., Vita e Pensiero, Milano 1995.
- M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 1990.
- E. Botto, *Etica sociale e filosofia politica in Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 1992.
- F. Botturi, *La fondazione dell'obbligo morale nell'etica filosofica di Tommaso d'Aquino* in AA.VV., *Fine e valore...*, ed. cit., 1992, pp. 28-35 *passim*.
- F. Botturi, *Il contributo del personalismo maritainiano all'attuale dibattito etico-politico* in *Jacques Maritain. Riflessioni su una fortuna*, ed. cit., 1996.
- F. Botturi, *Etica procedurale della comunità. Trascendentalità ed etica comunicativa* in K. O. Apel in *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, ed. cit., 1995, pp. 55-92.
- F. Bradley, *Appearance and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1969, tr. it. di D. Sacchi, *Apparenza e realtà*, Rusconi, Milano 1984.
- R. Brague, *Europe. La voie romaine*, Criterion, Paris 1993, tr. it. di A; Soldati, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Rusconi, Milano 1998.
- R. Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999.
- D. Braine, *The Human Person. Animal and Spirit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992.
- S. Breton, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, E. Vitte, Paris 1959.
- S. Breton, *L'idée de transcendentale et la genèse des transcendentaux chez Thomas d'Aquin* in AA.VV., *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Desclée, Bruges 1963.
- E. Brito, *Filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1993.
- M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1984⁵, tr. it. di A. M. Pastore in *Il principio dialogico e altri saggi* San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
- M. Buzzoni, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Studium, Roma 1988, in particolare pp. 120-140.
- A. Campodonico, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, RES, Milano 1992.
- A. Campodonico, *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989.
1. Campodonico, *Ragione ed esperienza* in "Synesis". Forme della ragione, VI, 3, 1989, pp. 61-74.
- A. Campodonico, *Fede, tolleranza, solidarietà nell'epoca del nichilismo* in *Ordine politico e laicità*, "Rivista internazionale di Teologia e Cultura. Communio", 144, 1995, pp. 26-37.
- A. Campodonico, *La cristologia all'origine d'importanti differenze fra pensiero cristiano e musulmano* in *La filosofia e l'Islam*, Gregoriana, Padova 1996.
- A. Campodonico, *Integritas. Metafisica ed etica in San Tommaso*, Nardini, Firenze 1997.
3. Campodonico, *Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino. analogie, differenze, sinergie* in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", LXXXIX, 2-3, 1997, pp. 267-298.
- A. Campodonico, *Il dibattito sulle ragioni della fede in Dio nella filosofia statunitense contemporanea* in *Razionalità e fede nel monoteismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.
- A. Campodonico, *Thinking of Creation*, in "Sapientia" 1999.
- A. Campodonico, *Experience of Reality, Integrity and God* in
- A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano, 1958.
- A. Caracciolo, *Nichilismo e dialettica religiosa* in AA.VV., *Nichilismo ed etica*, Il melangolo, Genova 1983, p. 22.
- G. Celada Ballanti, *Libertà e mistero dell'essere. Saggio su Gabriel Marcel*, Tilgher, Genova 1991.
- P.M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, MA, 1989.
- G. K. Chesterton, *The Common Man*, Sheed and Ward, London 1950, tr. it. di F. Ballini, "L'uomo comune", Edizioni paoline, Alba 1955.
- F. Chierighin, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Genova 1990.
- F. Chierighin, *Soggettività e metafisica*, in "Giornale di metafisica" 14, 1992, pp. 11-27.
- C.A.J. Coady, *Testimony. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- D. Cofrancesco, *Intellettuali e potere. Capitoli di storia della cultura italiana del Novecento*, Name, Genova 1999.
- E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien-München 1961,

- E. Coreth, *Philosophische Anthropologie*, Tyrolia Verlag, tr. it di F. Buzzi, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1991.
- G. Courtés, *L'être et le non être selon S. Thomas d'Aquin*, in "Revue thomiste", 67 (1967), pp. 387-402.
- F. Courtine, *Suarez et la système de la métaphisique*, PUF, Paris 1991.
- N. Cusano, *Tetralogus de non aliud*
- Dante Alighieri, *La divina commedia*, Sansoni, Firenze 1975.
- A. Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini, Milano 1996
- D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984, tr. it. di R. Brigati *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna
- B. Davis, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993.
- S.T. Davies, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.
- J. Deridda, *L'écriture et la différence*, Le Seuil, Paris 1967, tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.
- J. De Finance, *Existence et liberté*, Vitte, Paris-Lyon 1956.
- J. De Finance, *Essai sur l'agir humain*, Università Gregoriana, Roma 1962.
- J. De Finance, *Connaissance de l'être. Traite de métaphisique*, Desclée, Paris-Bruges 1974, tr. it. a c. di M. Delmirani, *Conoscenza dell'essere. Trattato di metafisica*, P.U.G., Roma 1987.
- J. De Finance, *Le sensible et Dieu. En marge de mon vieux catéchisme*, Beauchesne, Paris 1988, tr. it. di A.M. Ercolessi *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.
- A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990.
- R. Descartes, *Oeuvres...*, éd. C. Adam et P. Tannery, 12 voll., Cerf, Paris 1897-1913.
- R. Descartes, *Discours de la méthode*, tr. it. di A. Tilgher *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, texte latin e traduction de Duc de Leynes, Introduction et notes par G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris 1946, tr. it. di A. Tilgher, *Meditazioni metafisiche*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1975.
- G. Duns Scoto, *Tractatus de primo principio*, Herder, Freiburg 1991, tr. it. di P. Scapin, *Il Primo principio degli esseri*, Liviana, Padova 1973.
- R. Dworkin, *Law's Empire*, The Belknap Press of Harvard Univeristy Press, Cambridge, Mass 1986, tr. it. di L. Caracciolo di San Vito, *L'impero del diritto*, Il Saggiatore 1989.
- I. Eibl-Eibesfeld, *Die Biologie des Menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humane Ethologie*, Piper, München 1984, trad. it di R. Brizzi e F. Scapini, *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- T.S. Eliot, *Collected Poems*, tr. it. di R. Sanesi, *Poesie*, Bompiani, Milano 1983.
- C. Esposito, *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*, Ecumenica editrice, Bari 1989,
- C. Esposito, *Ritorno a Suarez. Le Disputationes Metaphisicae nella critica contemporanea in La filosofia del "siglo de oro". Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Levante Editore, Bari 1995.
- C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962.
- C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965.
- C. Fabro, *L'emergenza dell'esse tomistico sull'atto aristotelico. Breve prologo in AA.VV., L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, ed. cit., 1990, pp. 149-177.
- P. Faggiotto, *Saggio sulla struttura della metafisica*, CEDAM, Padova 1965.
- P. Faggiotto, *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, Maggioli, Rimini 1982.
- P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milano 1990.
- G.A. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen in Fichtes Werke*, Verlag von Felix Meiner, III, pp. 1-156; 261-415; tr. it. di R. Cantoni, *La missione dell'uomo*, Laterza, Bari 1965.
- A. Finkelkraut, *L'humanité perdue*, Editions du Seuil, Paris 1996, tr. it. di L. Piersanti *L'umanità perduta. Saggio sul XX secolo*, Editoriale Atlantide, Roma 1997.
- J. Finnis, *Natural Law and Natural Right*, Oxford University Press, Oxford 1993, tr. it. di F. De Blasi, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996.
- A. Forest, *Consentement et creation*, Aubier-Montagne, Paris 1943.

- W.K. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliff (N.J.) 1973, tr. it. di M. Mori *Etica. Una introduzione alla filosofia morale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.
- G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Berlin 1884, tr. it. di C. Mangione, *I Fondamenti dell'aritmetica in Aritmetica e logica*, Einaudi, Torino 1994.
- H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960, tr. it. di G. Vattimo *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1987.
- R. Gale, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge University Press, New York 1991.
- S. Galvan, *Esperienza e normatività* in AA.VV. *Fine e valore*, ed. cit. 1992, pp.
- P. Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.
- P. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Akademische Verlagsgesellschaft, Athenaiion, Wiesbaden 1978, tr. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990.
- A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Verlag GMBH, Wiesbaden 1986, tr. it. di E. Tetano, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- P.P. Gilbert, *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, Piemme, Casale Monferrato 1992.
- E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Pierre Téqui, Paris 1936.
- E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932, tr. it. di P. Sartori Treves *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1969.
- E. Gilson, *Vade-mecum du débutant réaliste* in "Revue de philosophie", 5 (1935)..
- E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner's Sons, New York 1937.
- E. Gilson, *L' être et l'essence*, Vrin, Paris 1952, tr. it di A. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988.
- E. Gilson, *Etudes sur le role de la pensée medievale dans la formation du system cartesien*, Vrin, Paris, 1984.
- E. Gilson, *Constantes philosophique de l'être*, Vrin, Paris, 1983, tr. it. di R. Diodato, *Costanti filosofiche dell'essere*, Massimo, Milano 1993.
- E. Gilson, *L'ateismo difficile*, Vrin, Paris 1979, tr. it. di A. Contessi, *L'ateismo difficile*, Vita e Pensiero, Milano, 1983.
- L. Giussani, *Il rischio educativo*, SEI, Torino 1995.
- L. Giussani, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano ; nuova ed. Rizzoli, Milano 1997.
- R. Guardini, *Der Gegensatz-Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925, tr. it. di G. Sommovilla, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in *Scritti filosofici*, vol. I, Fabbri, Milano 1964, pp. 133-272, ora Morcelliana 1998.
- R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst. Der Menschen erkennt nur wer von Gott weiss*, Mathias Grünewald Verlag, Mainz, 1987, tr. it. di G. Pontoglio, *Accettare sé stessi*, Morcelliana, Brescia, 1992.
- J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1986.
- P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987, tr. it. di A. M. Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988.
- P. Haldane, *Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge in Reality, Representation and Projection*, edited by J. Haldane and C. Wright, Oxford University Press, Oxford 1993.
- J. Haldane, *A Return to Form in the Philosophy of Mind*, "Ratio" XI, 3, 1998.
- D.W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge University Press, New York 1984.
- J.C. Harsanyi, *L'utilitarismo*, tr. it. di S. Morini, Mondadori, Milano 1988.
- N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938.
- N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyter, Berlin 1933. it. di A. Marini *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1971.
- G.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, band 9, *Fenomenologia dello spirito*, Meiner Verlag, Hamburg 1980, tr. it. di E De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1975..

- G.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (1930)*, in *Gesammelte Werke...*, Bd 20, Meiner Verlag, Hamburg 1992, tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari. 1979.
- G.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* in *Gesammelte Werke...*, Meiner Verlag, Hamburg, tr.it. di E. Oberti e G. Borruso, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1987, tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, tr. it. di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.
- A.J. Heschel, *Who is Man?* Stanford University Press, Stanford, (California) 1965, tr. it. di L. Mortara ed E. Mortara Di Veroli, *Chi è l'uomo?*, Rusconi Milano 1976.
- J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press, London 1993.
- D. Von Hildebrandt, *What is Philosophy?*, Routledge, London 1991.
- L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, F. Meiner, Hamburg 1990.
- G. Hottois, introduzione a *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, Paris 1993.
- M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem Ganz Anderen. Eine interview mit Kommentar von Helmut Gunnior*, Furchen Verlag Rennebach KG, Hamburg 1970, tr. it. di R. Gibellini, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972.
- D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion* in *Principal Writings on Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993, tr. it. di A. Attanasio, *Dialoghi sulla religione naturale*, Einaudi, Torino 1997.
- D. Hume, *A Natural History of Religion* in *Principal Writings...*, tr. it. di U. Forti e P. Casini, *Storia naturale della religione*, Laterza, Roma-Bari 1994.paper
- E. Husserl, M. Heidegger, *Phänomenologische Psychologie*, a c. di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1962 tr. it. a c. di R. Cristin *Fenomenologia. Storia di un dissidio (1927)*, UNICOPLI, Milano 1986.
- T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford 1988, tr. it. di Giordani *I principi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996..
- F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* tr. it. di N. Bobbio e G. Sansonetti, *Le cose divine e la loro rivelazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.
- W. James, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy, The Works of W. James*, F. Burkhardt General Editor, Harvard University Press, Cambridge (MS) and London, 1975, tr. it di *La volontà di credere*, Rizzoli, Milano 1993.
- V. Jankelevitch, *La mort*, Flammarion, Paris 1977.
- K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948, tr. it. di U. Galimberti *La fede filosofica*, Marietti, Casale Monferrato 1973
- . K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963, tr. it. di F. Costa, *La fede filosofica di fronte alla Rivelazione*, Longanesi, Milano 1970.
- P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.
- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt 1979, tr. it. di P.P. Portinaro *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.
- H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Surhkamp Verlag, Frankfurt, tr. it. di C. Angelino, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1989.
- H. Jonas, *Perché la scienza moderna è oggetto della filosofia in Tecnica, medicina etica*, Einaudi, Torino 1997
- M. Jordan, *The Grammar of esse. Rereading Thomas on the Transcendentals*, "The Thomist", XLIV, 1980.
- E. Jungel, *Entsprechungen: Gott, Wahrheit Mensch: Theologische Erörterungen*, Kaiser, München 1980.
- A. Kalinowski, *L'impossible métaphisique*, Beauchesne, Paris 1981, tr. it. di G. Ferrari, *L'impossibile metafisica*, Marietti, Genova 1991.
- I. Kant, *Werke* in sechs Bänden, ed. W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

- I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik des Sitten*, tr. it. di N. Pirillo, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1992.
- I. Kant, *Logik*, tr. it. di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Bari 1984.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, *Critica della Ragion Pura*, 2 voll, Laterza, Bari 1971.
- I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, tr. it. A. Gargiulio, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1992.
- A. Kenny, *The Metaphysics of the Mind*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- A. Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992..
- S. Kierkegaard, *Samlaede Vaerker*, terza edizione a c. di P.P. Rohde e T. Frandsen, Copenhagen 1962-64.
- S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"* in *Opere* a c. di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972.
- S. Kierkegaard, *Papirer*, tr. it. a c. di C. Fabro *Diario*, Morcelliana, Brescia 1980.
- G. Klima, *The Semantic Principles underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being*, in "Medieval Philosophy and Theology" 5, 1996, pp. 87-141.
- S. Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge 1972, tr. it. di M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Boringhieri, Torino 1982.
- F. Von Kutschera, *Grundlagender Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1982, tr. it. di A. Corradini *Fondamenti dell'etica*, Franco Angeli, Milano 1991.
- F. Von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991.
- J. Ladrière, *Experience du sens et parole de la foi*, Aubier-Montagne, Paris 1970.
- J. Ladrière, *Il destino della ragione*, in "Synesis", *Forme della ragione*, 3, 1989, pp. 5-30.
- G.W. Leibniz, *Essays de Theodicée, Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Weideman, Berlin, 1875-1890; vol. VI., tr. it. di V. Mathieu, *Saggi di teodicea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- M. Lenoci, *Oggettivismo etico e intuizione emozionale dei valori: la prospettiva fenomenologica* in AA.VV., *Fine e valore*, ed. cit., 1992.
- A. Léonard, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, Les éditions du Cerf, Paris 1991, tr. it. di E. Pavlidou, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- G. Leopardi, *Operette morali*, a c. di G. Galimberti, Guida editore, Napoli 1986.
- G.W. Lessing, *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Lachmann, rev. di F. Muncker, Goschen, Stuttgart 1886-1924, ripr. fotomec. de Gruyter, Berlin 1968, XIII.
- M. P. Lévine, *Pantheism. A non-theistic Concept of Divinity*, Routledge, London 1994, tr. it. di D. Ballarini *Il panteismo. Una concezione non teistica della divinità*, ECIG, Genova 1994.
- C.S. Lewis, *Miracles. A Preliminary Study*, The Macmillan Company, New York 1973.
- C.S. Lewis, *Sorpreso dalla gioia. I primi anni della mia vita*, Jaca Book, Milano 1973, TEA, Milano 1994.
- C.S. Lewis, *The Abolition of Man or Reflections on Education with Special Reference to the teaching of English in the Upper Forms of School*, Simon & Schuster, New York-London 1996.
- B. Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, University Press, Notre Dame (Indiana), tr. it. di N. Spaccapelo *Conoscenza ed interiorità. Il Verbum nel pensiero di San Tommaso*, Ed. Dehoniane, Bologna 1984.
- B. Lonergan, *Understanding and Being-The Halifax Lectures on Insight*, E. Mellen Press, New York-Toronto 1980, tr. it. di N. Spaccapelo, *Comprendere e essere. Le lezioni di Halifax su Insight*, Città Nuova, Roma 1993.
- F. Longato, *Luogotenenti o condomini? Considerazioni sulla dialettica della comunicazione* in "Studia patavina" 1995.
- J. B. Lotz, *Identität und Differenz bei Heidegger in Auseinandersetzung mit der Analogie des seins*, in "Theologie und Philosophie", 61, 1986, tr. it. di M. Marassi, *Identità e differenza in un confronto critico con Heidegger* in *La differenza e l'origine* a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1987.
- J. B. Lotz, *Il sacro come condizione fondamentale dell'esistenza umana*, in "Fondamenti", 4 (1986), pp. 67-84.

- J.B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg 1978, tr. it. di M. Marassi *L'esperienza trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- T. Lucrezio Caro, *De rerum natura*, tr. it con testo a fronte di A. Fellin e A. Barrigazzi, *La natura*, UTET, Torino 1976.
- J. Mc Dowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (MS) 1994, tr. it. di C. Nizzo *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999.
- J. Mc. Evoy, *Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin*, in "Revue philosophique de Louvain", 91, 1993, pp. 383-408.
- A. Mc Intyre, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University 1990.
- A. Mc Intyre, *Enciclopedia, Genealogy, Tradition. Three Rivalk Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1990, tr. it. di M. D'Avenia *Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993.
- A. Mc Intyre, *Whose Justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Press 1988, tr. it. C. Calabi, *Giustizia e razionalità*, 2 voll., Anabasi, Milano 1995.
- I. Mancini, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1986.
- A. Marc, *L'idée de l'être en S Thomas et en la Scolastique posterieur*, in "Archives de philosophie", X, 1, Beauchesne, Paris 1933,
- M. Aurelio, *Ta Eis Eauton*, tr. It. *Colloqui con sé stesso (Ricordi e pensieri)*, Rizzoli, Milano 1953.
- J. Maritain, *Distinguer pour unir ou le degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932, tr. it. di E. Maccagnolo, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1981.
- J. e R. Maritain, *Situation de la poésie*, Desclée de Brouwer 1964, tr. it. di M. Mazzolani, *Situazione della poesia*, Morcelliana, Brescia 1979.
- J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* in *Oeuvres de Jacques et Raissa Maritain*, Editions S. Paul, Fribourg-Paris 1990, tr. it. di L. Frattini, *Riflessioni sull'intelligenza e la sua vita propria*, Massimo, Milano 1974.
- J. Maritain, *Creative intuition in art and Poetry*, Pantheon Books, New York, 1953, tr. it. di F. Paganini Ivaldo e M. Ivaldo, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Morcelliana, Brescia, 1983.
- J. Maritain, *Approches sans entraves*, Fayard, Paris, 1973, tr. it. di P. Nepi e M. Ivaldo, *Città Nuova*, Roma 1973, 2 voll.
- M. Marsonet, *La metafisica negata. Logica, ontologia, filosofia analitica*, Franco Angeli, Milano 1990.
- M. Marsonet, *Scienza e analisi linguistica. Il distacco tra epistemologi e scienziati*, Feltrinelli, Milano 1994.
- V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971.
- V. Mathieu, *Il problema dell'esperienza*, Facoltà di Magistero, Trieste 1964.
- V. Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1987.
- V. Melchiorre, *Essere e parola. Idee per un'antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
- V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- M. Merleau Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980.
- P. Millan-Puelles, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997.
- M. Montani, *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, LAS, Roma 1996.
- E. Mounier, *Que est que ce le personalisme?* PUF, Paris 1949, tr. it. *Che cos'è il personalismo?*, A.V.E., Roma 1985.
- O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*, Patmos Verlag, Dusseldorf, tr. it. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, *Teologia filosofica*, Queriniana, Brescia 1985.
- T. Nardi, *Pensare nella verità. L'itinerario della ragione dialettica in Th. W. Adorno*, Studium, Roma 1993.
- J. H. Newman, *An Essay on the Developement of Christian Doctrine*, 1878, tr. it. di A. Prandi, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967.
- J.H. Newman, *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, University of Notre Dame Press, tr. it. di U. Tolomei *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 1980.
- R. Niebuhr, *Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History*, London 1947.

- R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Nisber & Co Ltd-Scribner's, London – New York, 1964, 2 voll..
- R. Niebuhr, *Il destino e la storia. Antologia degli scritti* a c. di E Buzzi, tr. di A. Bartoletti, Rizzoli, Milano 1999.
- F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe.*, ed G. Colli e M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1980, 15 voll.
- F. Nietzsche, *Frohliche Wissenschaft* tr. it. di G. Colli e M. Montinari, *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1970.
- P. Pagani, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della neoscolastica milanese*, Jaca Book, Milano 1990.
- W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, tr. it. di D. Pezzetta, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987.
- W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band I, Göttingen, 1988, tr. it. di D. Pezzetta *Teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990, vol. I.
- W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1991, tr. it. di L. Scursatore, *Metafisica e idea di Dio.*, Piemme, Casale Monferrato 1991.
- W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, tr. it. di G. Sansonetti, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Queriniana, Brescia 1999.
- B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvig, Hachette, Paris 1921, tr. it. di A. Bausola *Pensieri*, Rusconi, Milano 1990.
- L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano, 1991,
- L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.
- L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa* in “Annuario filosofico” I, 1985, 1986.
- L. Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 137-180.
- L. Pareyson, *Un discorso temerario. Il male in Dio*, in “Annuario filosofico”, 1988, 4, Milano, Mursia 1989.
- L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 1985.
- D. Parfit. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, tr. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori 1999.
- S. Petrosino, *La verità nomade. Saggio su Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1980.
- S. Petrosino, *Lo stupore*, Interlinea edizioni, Novara 1997.
- P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli, 1972.
- A. Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, Ithaca and London 1967.
- A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.
- Platone, *Platonis opera*, ed. J. Burnet, 5 voll., Oxford University Press, Oxford 1900-1907, tr.,it. *Opere* a c. di G. Reale, Rusconi, Milano 1996.
- H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928) in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1980, vol. 4.
- M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*, Routledge and Paul Kegan, London 1959, tr. it. di E. Rivero, *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Rusconi, Milano 1990.
- R. Popper, J. Eccles, *The Self and His Brain. An Argument for Interaction*, Springer Verlag, Berlin-New York 1977, tr. it. di G. Mininni e B; Continenza, *L'io e il suo cervello*, 3 voll., Armando, Roma 1981.
- E. Przywara, *Mensch. Typologische Anthropologie*, Glock und Lutz, Nürnberg 1958, tr. it. di V. Mathieu, *L'uomo. Antropologia tipologica*, Fratelli Fabbri, Milano 1968.
- H. Putnam, *Il pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- H. Ramsay, *Transcendence and Reason*, “Ratio” VI, 1, 1998.
- N. Rescher, *Scepticism. A Critical Approach*, Blackwell, Oxford 1980.
- N. Rescher, *Il conflitto dei sistemi*, Marietti, Genova 1992.
- A. Rhonheimer, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994.
- P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950, trad. it di R. Bonato *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1972.
- P. Ricoeur, *L'hermeneutique du témoignage* in "Archivio di filosofia", 1972, p. 55.
- P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- P. Ricoeur, *Etica e morale* in AA.VV., *L'etica e il suo altro*, ed. cit., 1994.
- P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, ED; Esprit, Paris 1992, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1996.
- P. Ricoeur, *La personne La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.
- A. Riconda, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, in "Annuario filosofico", 3, 1987, pp. 20-28.
- E. Rigotti, *Significato e senso* in *Ricerche di semantica testuale, Atti del seminario su senso e testo: processi di strutturazione e destrutturazione* a c. di E. Rigotti e C. Cipolli, La Scuola, Brescia 1987, pp. 69-120.
- A. Roest-Crollius, *Inculturation and the Meaning of Culture*, "Gregorianum" 61, 1980, pp. 253-274.
- R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, tr. it. di G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia. Certezza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, The Hague 1981, tr. it. di G. Bonola *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985.
- A. Rosmini, *Teosofia*, EC, VII-XIV, a c. di C. Gray, edizioni Roma 1938-41.
- A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, EC, a c. di R. Orecchia, Cedam, Padova 1967-69.
- P.P. Ruffinengo, *Le cose, il pensiero, l'essere. Fondazione critica della metafisica*, Marietti, Genova 1988.
- R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg-München 1983.
- M. Scheler, *Essenza della filosofia e condizione morale della conoscenza filosofica* in M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, tr. it. di U. Pellegrino, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972.
- M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte e Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Francke Verlag, Bern 1962, tr. it. di R. Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Fratelli Fabbri, Milano 1970.
- M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethisches Personalismus*, Verlag H. Niemeyer, Halle 1927, trad. it. di G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- G.W. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, tr. it. di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972.
- A. Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung*, tr. it. di A. Negri *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo: Callia o della bellezza*, Armando, Roma 1993.
- B. J. Schmitz, *Religionsphilosophie*, Dusseldorf 1984, tr. it. M.C. Bartolomei *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1985.
- A. Sciuto, *Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medioevale. Da San Tommaso a Meister Eckhart*, in AA.VV. *L'etica e il suo altro*, ed. cit., pp. 126-149.
- A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, Ares, Milano 1996.
- J.R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York Review Book, New York 1997.
- P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1997.
- J. Seifert, *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano 1991.
- E. Severino, *Ritornare a Parmenide* in "Rivista di filosofia neo-scolastica", II, 1964, ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61.
- P. Singer, *In Defence of Animals*, Blackwell, Oxford 1985.
- P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, New York 1979, tr. it. di G. Ferrati, *Etica pratica* Liguori, Napoli 1989.
- J.J.C. Smart, J.J. Haldane, *Atheism & Theism*, Blackwell, Oxford 1996.
- E. Sosa, *The Raft and the Pyramid* in "Midwest Studies in Philosophy", V, 1980.
- R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernunftliche. Aufsätze für Anthropologie*, Piper, München 1987.
- R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"*, "Communio", I, 1972, pp. 54-72, poi in *Ansprüche. Christliche Reden*, Joannes Verlag, Einsiedeln 1977.
- R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1986, tr. it. di L. Tuninetti *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

- R. Spaemann, *Glück un Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, trad. it. di M. Amori *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998..
- R. Spaemann, *Personen. Versuche ueber den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.
- B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*. in *Opera Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. Van Floten et J.P.N. Land, 4 voll., Njhoff, La Haye 1914, tr. it. di R. Cantoni e F. Fergnani, in *Etica - Trattato etico-politico*, TEA, Milano 1991.
- E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Herder, Freiburg 1986, tr. it. di L. Vigone, *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città nuova, Roma 1988
- S. Stich, *The Fragmentation of Reason*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1990, tr. it. di *La frammentazione della ragione*, Il Mulino, Bologna 1996.
- P. Strawson, *Individuals*, Methuen, London 1959, tr. it. di E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1979.
- R. Swimburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
- R. Swimburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- C. Taylor, *Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 2 voll..
- C. Taylor, *The Malaise of the Self*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1994.
- C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1989 trad. it. di R. Rini *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 199
- C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.
- T. Tilliette, *Il Cristo dei filosofi*, Queriniana, Brescia 1991.
- Tommaso d'Aquino, *S.Thomae Aquinatis opera omnia* a c. di R. Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Caannstat 1980, 6 voll.
- Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, ed. it. a c. di A. Campodonico, *La potenza di Dio (Quaestiones disputatae de potentia Dei I- III)*, Nardini, Firenze 1991.
- Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, tr. it. dei domenicani italiani con testo a fronte, *La somma teologica*, ESD, Bologna 1987.
- Tommaso d'Aquino, *Compendium theologiae XXXI*:
- Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, tr. it. *Le questioni disputate. La verità* con testo lat. a fronte, 3 voll., ESD, Bologna 1996.
- F. Totaro, *Per una fondazione ontologica della prassi*, in AA.VV., *Lineamenti di un personalismo teologico. Studi in onore di Carlo Arata*, cit., pp. 249-262.
- S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1983⁸.
- G. Vattimo *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- C. Vigna, *Etica e saggezza. A proposito di una polemica sulla verità del sapere della pratica*, in "Verifiche", XVI, 4, 1987, p. 58.
- C. Vigna, *Nascere e morire come estremi dell'io*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica",
- C. Vigna, *Episteme* in AA. VV., *Pensare l'essere.*, ed. cit., 1989, pp. 29-59.
- C. Vigna, *Per una metafisica epistemica*, in AA.VV., *Dio e la ragione...*, ed. cit., 1992.
- C. Vigna, *Contraddizione pratica, desiderio, coerenza...* in AA.VV., *L'etica e il suo altro*, ed. cit., 1994.
- C. Vigna, *Verità del desiderio* in AA.VV., *Problemi di etica :...*, ed. cit., 1990.
- C. Vigna, *Sulla semantizzazione dell'essere*, in *Metafisica e modernità...*, ed. cit., 1993.
- A. Vigna, *Su Dio* in *Lineamenti di un personalismo teologico. Studi in onore di C. Arata*, ed. cit., pp. 263-295.
- C. Vigna, *Sostanza e relazione. Un'aporetica della persona*, in a c. di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano
- F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- W. Wallace, *The Modelling of Nature. Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis*, The Catholic University of America Press, Washington 1996.

- M. Weber, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlin 1919, tr. it. di A. Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1973.
- M. Weber, *Gesamelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1951, tr. it. di P. Rossi *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1997.
- W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1971; ed. it. a cura di L. Mauro: *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, 3 voll., Il melangolo, Genova 1988-94.
- A. Welte, *Religionphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, tr. it. A. Rizzi, *Dal Nulla al Mistero Assoluto*, Marietti, Genova, 1985.
- W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen ueber die Grundlegung des Naturwissenschaft und die sprachliche Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht Goettingen 1970, trad. it. di C. Gentili *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993
- D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Blackwell, Oxford 1980.
- A. Williams, *A Critique of Utilitarianism*, in J.J.C. Smart-Beranrd Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press 1973, tr. it. *Utilitarismo: un confronto*, Napoli, Bibliopolis 1985.
- B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1982, trad. it. di P. Parma *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1996.
- L. Wittgenstein *Philosophische Untersuchungen* a c. di G. E. M. Anscombe e R. Rhees, B. Blackwell, Oxford 1953, tr. it. di A. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1980.
- L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1966, tr. it. di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1982,
- L. Wittgenstein, *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969, tr. it. di M. Trinchero *Sulla certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1978.
- L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, a c. G. Von Wright e H. Nyman, Blackwell, Oxford 1980, tr. it. di R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.
- L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1996..
- X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, Editora Nacional, Madrid 1942, tr. it. G. Ferracuti, *Natura, Storia, Dio*, Edizioni Augustinus, Palermo 1985.