



Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture

Jonian Department - Mediterranean Economic and Legal Systems: Society, Environment, Cultures



ANNALI 2015 – ANNO III (ESTRATTO)

MICHELE INDELLICATO

Etica e pensiero relazionale

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Bruno Notarnicola

COORDINATORE DELLA COLLANA

Francesco Mastroberti

COMMISSIONE PER GLI ANNALI DEL DIPARTIMENTO JONICO

Bruno Notarnicola, Domenico Garofalo, Riccardo Pagano, Giuseppe Labanca, Francesco Mastroberti,
Nicola Triggiani, Aurelio Arnese, Giuseppe Sanseverino, Stefano Vinci

COMITATO SCIENTIFICO

Domenico Garofalo, Bruno Notarnicola, Riccardo Pagano, Antonio Felice Uricchio, Annamaria Bonomo,
Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Daniela Caterino, Michele Indelicato, Ivan Ingravallo, Giuseppe
Labanca, Antonio Leandro, Tommaso Losacco, Giuseppe Losappio, Pamela Martino, Francesco
Mastroberti, Francesco Moliterni, Concetta Maria Nanna, Fabrizio Panza, Paolo Pardolesi, Ferdinando
Parente, Giovanna Reali, Paolo Stefani, Laura Tafaro, Giuseppe Tassielli, Sebastiano Tafaro,
Nicola Triggiani, Umberto Violante

COMITATO REDAZIONALE

Stefano Vinci (coordinatore), Cosima Ilaria Buonocore, Maria Casola, Patrizia Montefusco, Maria
Rosaria Piccinni, Angelica Riccardi, Giuseppe Sanseverino, Adriana Schiedi

Redazione:

Prof. Francesco Mastroberti
Dipartimento Jonico in Sistemi Economici e Giuridici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture
Convento San Francesco, Via Duomo, 259 - 74123 Taranto, Italy
E-mail: francesco.mastroberti@uniba.it
Telefono: + 39 099 372382
Fax: + 39 099 7340595
<http://www.annalidipartimentojonico.org>

Michele Indellicato

ETICA E PENSIERO RELAZIONALE*

Tutta la nostra dignità consiste nel pensiero. È con questo che dobbiamo nobilitarci e non già con lo spazio e il tempo che potremmo riempire. Studiamoci dunque di pensar bene: questo è il principio della morale.

(Pascal, *Pensieri*, n. 347)

ABSTRACT	
L'etica e il pensiero relazionale si impongono oggi come necessari non già per una conoscenza di una verità qualsiasi, ma per una conoscenza integrale della verità nel suo fondamentale legame alla vita; una verità che sappia contenere in sé tutta la pienezza dell'umano, dell'esistenza e quindi l'essere unitario e totale. Oggi, invece, si pone l'urgenza di una ragione plurale, di un pensiero aperto ed ermeneutico, per dirla con Gadamer, che ci aiuti a cogliere la verità della vita e della persona nella sua poliedrica relazione con la realtà e che ci orienti, al tempo stesso, nella ricerca di un dialogo profondo, vero e costruttivo tra i saperi.	The ethical and relational thinking are necessary today not for knowledge of any truth, but for a complete knowledge of the truth in its fundamental relationship with the life; a truth that is able to contain within itself all the fullness of human existence. Today we need a plural reason, an open thinking to help us in understanding the truth of life and of the person in its multifaceted relationship with reality and that guide us, at the same time, in searching of a profound dialogue, genuine and constructive between different knowledges.
Etica - pensiero relazionale - verità della persona	Ethics - relational thinking - truth of the person

SOMMARIO: 1. Ragione e fede: necessità di un dialogo. – 2. Ethos e pathos per la ricerca della verità. - 3. Relazione etica e responsabilità del pensare. – 4. I limiti della ragione assoluta.

L'etica e il pensiero relazionale si impongono oggi come necessari non già per una conoscenza di una verità qualsiasi, ma per una conoscenza integrale della verità nel suo fondamentale legame alla vita; una verità che sappia contenere in sé tutta la pienezza dell'umano, dell'esistenza e quindi l'essere unitario e totale. Di qui i limiti

* Saggio sottoposto a referaggio secondo il sistema del doppio cieco.

di una prospettiva razionalista autoreferenziale, chiusa nella definizione della propria autosufficienza, priva di ogni giustificazione e dell'assolutizzazione del sapere scientifico. Oggi, invece, si pone l'urgenza di una ragione plurale, di un pensiero aperto ed ermeneutico, per dirla con Gadamer, che ci aiuti a cogliere la verità della vita e della persona nella sua poliedrica relazione con la realtà e che ci orienti, al tempo stesso, nella ricerca di un dialogo profondo, vero e costruttivo tra i saperi. Consapevoli che l'unità del sapere non è unicamente questione archeologica, riferibile alle origini dell'attività riflessa dell'uomo, ma è piuttosto meta, sforzo continuo e ideale regolativo.

1. «Nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dall'autorità delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie». Con queste parole, nelle famosa Lettera alla Granduchessa Madre Cristina di Lorena (fine dell'estate 1516), Galileo Galilei apriva le porte di una questione abissale: quali sono i limiti dell'autonomia scientifica? Fin dove la scienza può spingersi senza la Rivelazione? Senza un sapere ultimo dell'uomo e della sua salvezza? Scrittura e natura procedono entrambe "dal Verbo divino", scriveva il pisano alla nobildonna, «quella come dettatura dello Spirito Santo, questa come osservantissima esecutrice degli ordini di Dio». La Scrittura ci parla della salvezza, delle verità rivelate e soprannaturali, ma non delle conoscenze naturali, quelle che possiamo conoscere con i sensi e con l'intelligenza matematica. Essa non può essere usata per confutare una verità dimostrata dalla scienza sperimentale.

A circa cinquecento anni di distanza, la distinzione posta dal Galilei resta ancora al centro del dibattito scientifico, tema di discussione, per scienziati, teologi, filosofi ed esegeti. La scienza moderna, nata con l'idea cartesiana di rendere l'uomo possessore della natura ha escluso di principio ogni domanda sull'origine e sul significato globale dell'essere, sul senso dell'esistenza umana. Il risultato è che la mera scienza dei fatti non solo non ha nulla da dirci circa il senso dell'essere, ma crea, soprattutto se viene assolutizzata, «meri uomini di fatto»¹.

È una tendenza dominante tra gli scienziati oggi cercare di dimostrare la propria scientificità facendo ricorso a un intransigente materialismo e a un rigoroso metodo naturalistico. In tale prospettiva, misura del sapere sarebbe soltanto l'empiricamente attestabile. Ma una visione di questo tipo deriva da una considerazione distorta della storia della scienza. Nel nostro tempo, infatti, caratterizzato dall'enorme progresso scientifico-tecnologico, si pensa di escludere l'etica perché non rientra in ciò che può essere empiricamente verificabile. «Noi sentiamo, scrive Wittgenstein, che, anche una

¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1966/2002, p. 35.

volta che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono toccati»².

La stessa Enciclica *Fides et ratio*³ di Giovanni Paolo II mette in evidenza tutta intera la preoccupazione del Papa se si considera che l'argomentare razionale viene da molti intrapresa per tenere la stessa ragione lontana da obiettivi che consideriamo irrinunciabili non solo per il pensiero filosofico ma per la stessa dignità di vivere da uomini. Come, ad esempio, non porsi questioni ultime? Perché sdegnare le verità oggettive? E, soprattutto, perché escludere sin dall'inizio che si possa pervenire a fornire un fondamento trascendente a queste verità? Il monito di Wojtyła è rivolto a tutti i pensatori, e in particolare ai filosofi, affinché si impegnino positivamente e criticamente su tali obiettivi, evitando atteggiamenti fideistici o che assolutizzino la ragione⁴.

L'agnosticismo, lo scetticismo e il relativismo inducono infatti a rendere irrilevanti per l'esistenza tutti quei problemi sui quali l'uomo si sente chiamato al coinvolgimento etico e da un pensare relazionale.

Di recente hanno assunto rilievo diverse dottrine che tendono a svalutare perfino quelle verità che l'uomo era certo di aver raggiunte. La legittima pluralità di posizioni ha ceduto il posto ad un indifferenziato pluralismo fondato sull'assunto che tutte le posizioni si equivalgono [...]. Si ha l'impressione di un movimento

² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni* (1914-1916), 7, a cura di A. G. Conte, Torino, Einaudi, 1964, prop. 6.52, p. 81. «L'etica, se è qualcosa, è soprannaturale, mentre le nostre parole esprimono solamente fatti» (ID, *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Milano, Bompiani, 1987, p. 12). E più avanti, accennando al concetto di "valore assoluto" chiamato in causa nel discorso etico, sottolinea: «Nessuna descrizione possibile per me sarebbe adatta a ciò che io intendo per valore assoluto, in quanto tutte le possibili espressioni sarebbero da ritenere prive di senso, essendo la loro mancanza di senso [...] la loro essenza peculiare» (Ivi, p. 18). Ed ancora: «L'etica [...] in quanto sorge dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza [...], ma un documento di una tendenza sull'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei, a costo della vita, porre in ridicolo» (*Ibidem*). «Credere in Dio vuol dire che i fatti del mondo non sono poi tutto. Credere in Dio vuol dire che la vita ha un senso» (WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 774).

³ Cfr. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio* (14 settembre 1948), Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998.

⁴ L'Enciclica *Fides et ratio* testimonia la cura che pone nel respingere sia la "gnosi" (cfr. n. 37) sia il "fideismo" (cfr. nn. 52-55), cioè sia la sudditanza alla ratio sia una contrapposizione ad essa puramente reattiva. L'originalità cristiana viene sostenuta con una sorprendente sfida rivolta alla filosofia di oggi: l'invito all'"audacia della ragione". Non si tratta di mettere a confronto "verità forti" e "verità deboli" ma di analizzare se esse siano il frutto dell'audacia del pensare. Sulla particolare responsabilità del filosofo, Husserl dedicò negli anni Venti e Trenta del secolo scorso riflessioni molto interessanti. In uno scritto del 1924, nel sottolineare la valenza strettamente personale della responsabilità del filosofo, si ricorda come questi sia "membro e funzionario dell'umanità": la sua non può che essere, oltre che strettamente personale e individuale, una "responsabilità per la comunità" (Cfr. E. HUSSERL, *Meditation über die Idee eines individuellen und Gemeinschaftslebens in absolute Selbstverantwortung*, in *Husseliana*, Bd. VIII, hrsgv. R. Bohem, Den Haag, Nijhoff, 1959, pp. 197 ss. Scrive Lévinas: «Essere Io significa, dunque, non potersi sottrarre alla responsabilità» (E. LÉVINAS, *La traccia dell'altro*, tr. it. di F. Ciaramelli, Napoli, Pironti, 1979, p. 36).

ondivago: la riflessione filosofica mentre, da una parte, è riuscita a immettersi sulla strada che la rende sempre più vicina all'esistenza umana e alle sue forme espressive, dall'altra, tende a sviluppare considerazioni esistenziali, ermeneutiche o linguistiche che prescindono dalla questione radicale circa la verità della vita personale, dell'essere e di Dio [...]. Con falsa modestia ci si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della vita umana, personale e sociale⁵.

In una società come la nostra dove anche la massiccia presenza e invadenza dei mezzi di comunicazione disorientano nella ricerca della verità e compromettono la possibilità di un pensiero profondo vi è la necessità di recuperare una capacità di vivere con dignità e di pensare in modo saggio per tracciare un percorso esistenziale che dia senso alla vita. Lo stesso Papa Francesco, nella sua recente Enciclica *Laudato si*, afferma che quando i mass media e il mondo digitale

diventano onnipresenti, non favoriscono lo sviluppo di una capacità di vivere con sapienza, di pensare in profondità, di amare con generosità [...]. Questo ci richiede uno sforzo affinché tali mezzi si traducano in uno sviluppo culturale dell'umanità e non in un deterioramento della sua ricchezza profonda. La vera sapienza, frutto della riflessione, del dialogo e dell'incontro generoso fra le persone, non si acquisisce con una mera accumulazione di dati che finisce per saturare e confondere, in una specie di inquinamento mentale⁶.

Non si può non condividere a questo punto la critica di “dimenticanza dell'Essere” mossa alla modernità da Martin Heidegger. Scrive Giovanni Paolo II: «È accaduto che, invece di esprimere al meglio l'attenzione verso la verità, la ragione sotto il peso di tanto sapere si è curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'altro per osare di raggiungere la verità dell'essere. La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull'essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana»⁷. Nonostante la ragione abbia accumulato numerose conoscenze in ogni campo del sapere e abbia raggiunto livelli altissimi in senso tecno-scientifico, si può dire con Heidegger che nessuna epoca quanto la nostra ha saputo meno che cos'è l'uomo⁸.

Non si giustifica dunque una ragione totalizzante e autoreferenziale, si ha invece bisogno di allargare gli orizzonti della razionalità e di una ragione che riconosca i propri limiti nella ricerca della verità, perché, per dirla con Pascal, «il supremo passo

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, op. cit., n. 5.

⁶ PAPA FRANCESCO, Enciclica *Laudato si*, a cura di C. Simonelli, Roma, Piemme, 2015, n. 47. «L'umanità si è modificata profondamente e l'accumularsi di continue novità consacra una fugacità che ci trascina in superficie in un'unica direzione. Diventa difficile fermarci per recuperare la profondità della vita [...]. Non rassegniamoci a questo e non rinunciamo a farci domande sui fini e sul senso di ogni cosa» (Ivi, n. 113).

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M.E. Reina, Genova, Silva, 1962, pp. 275-276.

della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano. È ben debole se non giunge a riconoscerlo»⁹.

2. È necessario oggi che la filosofia riscopra e ritrovi la sua dimensione sapienziale per orientare l'umanità verso un senso ultimo e globale della vita, perché una filosofia che non si pone interrogativi sul senso dell'esistenza incorrerebbe nel grave pericolo di degradare la ragione a funzioni puramente strumentali, senza alcun pathos ed ethos per la ricerca della verità. Abbiamo avuto esperienza come il positivismo, il neo-positivismo, il relativismo, il nichilismo non hanno per niente dato un contributo circa il senso della vita ma, al contrario, rifiutando ogni fondamento, hanno rinnegato il senso della vita stessa. Di qui il bisogno di una

filosofia di portata autenticamente metafisica, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella ricerca della verità a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante [...]. In questo senso la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale¹⁰.

La filosofia dell'essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative e trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull'atto stesso dell'essere, che permette «l'apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento»¹¹. Proprio la pretesa superiorità concettuale sul cristianesimo avanzata dal razionalismo, idealismo, positivismo e scientismo ha avuto come inevitabile esito il nichilismo di oggi, producendo quel nulla che insidia anche il pensiero post-moderno. Fare professione di nichilismo non è ribellarsi, ma accondiscendere senza limiti all'universale volontà di potenza, e ciò è molto chiaro in Nietzsche. Molti scienziati

⁹ B. PASCAL, *Pensieri*, n. 267. È utile poi recuperare la distinzione tra pensiero e conoscenza. Come ha dimostrato Hanna Arendt nell'opera *The Life of Mind* reinterpretando i testi kantiani, il pensare e il conoscere obbediscono a due diversi ordini di interesse: rispettivamente al significato e al sapere. «Il bisogno di ragione, scrive Arendt, non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa. L'errore di fondo, anteriore a tutte le fallacie metafisiche specifiche, consiste nell'interpretare il significato secondo il modello della verità» (H. ARENDT, *La vita della mente*, tr. it. di G. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 97). Anche Heidegger scrive: «Il pensiero non conosce nella grandezza del suo sorgere il concetto (Begriff). Ciò non è dovuto al fatto che il pensiero non sia ancora sviluppato (...). Tutti i grandi pensatori del pensiero greco, compreso Aristotele, pensano facendo a meno del concetto. Pensano dunque meno esattamente e meno acutamente? No, anzi al contrario pensano più adeguatamente. Il che al tempo stesso significa: il pensiero resta sul suo cammino. Il cammino del pensiero muove verso ciò che ha dignità di problema. Ciò che l'assente è nel suo essere resta anche per Aristotele una domanda perennemente aperta» (M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Milano, SugarCo, 1979, vol. II, p. 83).

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, *op. cit.*, n. 90.

¹¹ *Ivi*, n. 97.

autorevoli hanno considerato la metafisica e la religione a fondamento e guida della ricerca scientifica: si pensi ad Einstein, Planck, Zichichi, Prigogine, Della Porta, per citarne alcuni.

La scienza deve misurarsi con il senso della vita perché non è possibile una scienza che sia contro la vita, ed è qui che vien fuori la dimensione dell'etica. Mondo scientifico, mondo filosofico e mondo religioso non sono mondi chiusi e antitetici, né possono essere realtà autoreferenziali: di qui il bisogno di un'etica e di un pensiero relazionale che consentano e promuovano l'interconnessione dei saperi. La ripresa della filosofia dell'essere deve essere vista, dunque, come alternativa sia alle categorie della modernità sia al nichilismo che ne è derivato, connotandosi così come la premessa per la costruzione di quella metafisica intesa come apertura incondizionata all'eccedenza. Proprio in quanto pensiero dell'essere, essa si fa guidare non dal razionalistico *reddere rationem*, ma dal dovere di vincere la costante tentazione del pensiero di chiudersi in sé. L'orizzonte dell'essere eccede la logica del calcolo e della forza, e consente che la finitudine dell'uomo trovi il riconoscimento di tutta la dignità che le spetta. La "ragione" dei moderni vuol "dare ragione" della finitudine, vuole per così dire riscattarla da tutto ciò che la rende finita e così la sopprime. La filosofia dell'essere si pone, invece, a servizio della finitudine stessa: di bisogni che arricchiscono, di domande che rendono sapienti, di differenze da amare; e così consente all'uomo di incontrare e di amare l'Infinito che egli non è, e che per lui è bene non diventare mai.

Si tratta oggi di ripensare la ragione in termini di pluralità, dinamicità, di rompere l'orizzonte immanentistico in cui l'uomo moderno si è chiuso, quell'orizzonte che la filosofia contemporanea cerca di infrangere quando punta sul "frammento" o sulla "debolezza del pensare", piuttosto che su un pensiero forte. Il rinchiudersi dell'io nel recinto della propria autosufficienza lo conduce a un rapporto con la temporalità del "qui e ora" sradicato da ogni relazione con il mondo e con lo svolgersi del tempo in rapporto all'essere e al suo senso. L'isolamento di una ragione chiusa in se stessa, senza ethos e pathos per la ricerca della verità, porta verso un ripiegamento egoistico sfociando nel nichilismo assoluto che, secondo Florenskij, altro non è se non il frutto amaro del terminismo razionalista che ha ucciso ogni legame con la vita e con la realtà¹².

3. Anche Lévinas insiste sulla relazione etica e critica la struttura del pensiero occidentale e afferma che la stessa filosofia non è più relegata in un esclusivo ambito teoretico. «Tutto questo, scrive Lévinas, sembra indicare una rottura con la struttura teoretica del pensiero occidentale. Pensare non significa più contemplare, ma avventurarsi, essere implicato in ciò che si pensa, essere 'imbarcati' – evento

¹² Cfr. P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, tr. it. di R. Zupan, Milano, SE, 2012, pp. 65-66. Quest'opera risulta una meditazione sul senso più profondo del mistero della vita, un'appassionata ricerca dell'unità integrale della conoscenza e della sua interiore bellezza.

drammatico dell'essere-nel-mondo»¹³. Lévinas, infatti, insiste nell'affermare che la filosofia occidentale è stata per lo più un'ontologia, «una riduzione dell'Altro al Medesimo, in forza dell'interposizione di un termine medio e neutro che garantisce l'intelligenza dell'essere»¹⁴.

La relazione con l'essere, che si esplica come ontologia, consiste nella neutralizzazione dell'ente per comprenderlo o per impossessarsene. Non è una relazione che si connota nel segno della autenticità e della reciprocità, ma come riduzione dell'altro al medesimo.

Il possesso, infatti, afferma l'Altro, ma all'interno di una negazione della sua indipendenza. 'Io penso' equivale a 'Io posso' – ad una appropriazione di ciò che è, ad uno sfruttamento della realtà. L'ontologia come filosofia prima è una filosofia della potenza. Essa porta allo Stato e alla non-violenza della totalità, senza premunirsi contro la violenza di cui vive questa non-violenza e che appare nella tirannia dello Stato. La verità che dovrebbe riconciliare le persone esiste qui anonimamente. L'universalità si presenta come impersonale e qui si rivela un'altra inumanità¹⁵.

L'ontologia, «filosofia del potere»¹⁶, come filosofia prima che non mette in questione il Medesimo, è «una filosofia dell'ingiustizia»¹⁷. Lévinas condanna la filosofia occidentale, una civiltà che, attraverso il “primato dell'identico” e la “dissacrazione della natura”, ha generato il mondo inumano e che, a causa di una ragione totalizzante, ha prodotto un sapere-potere negando l'alterità dell'altro sotto la forma dell'identità dell'identico. L'umanesimo che secondo Lévinas ha inizio alle soglie della modernità con l'Illuminismo contiene in sé dei principi chiamati da lui umanità – quali Uomo, Ragione, Stato, Libertà, Pace che, lungi dall'essere ideali umani, si sono tramutati in «perversioni dell'uomo e del suo umanesimo»¹⁸, e che si annunciano nell'odio dell'uomo contro l'altro uomo.

Lévinas denuncia la violenza implicita nella tradizione filosofica occidentale in quanto pretesa di ridurre la molteplicità e l'alterità del reale ad un unico ordine di senso, in quanto pensiero dell'identità, riduzione/assimilazione dell'altro all'io. La filosofia occidentale

coincide con quel disvelamento dell'Altro in cui l'Altro, manifestandosi come essere, perde la propria alterità. Sin dalla sua infanzia, la filosofia è affetta da un orrore verso l'Altro, da un'inguaribile allergia. Per questo essa è essenzialmente una

¹³ E. LÉVINAS, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, tr. it. di E. Baccarini, Milano, Jaca Book, 1998, p. 38.

¹⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1998, p. 41.

¹⁵ Ivi, p. 44.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, tr. it. di G. Penati, Brescia, La Scuola, 2000, p. 129.

filosofia dell'essere, per la quale la comprensione dell'essere rimane l'ultima parola [...]. Per questo, anche, essa diviene filosofia dell'immanenza e dell'autonomia, o ateismo. Il Dio dei filosofi, da Aristotele a Leibniz, passando per il Dio degli Scolastici, è un dio adeguato alla ragione, un dio compreso che non potrebbe turbare l'autonomia della coscienza, la quale ritrova se stessa attraverso tutte le sue avventure, ritorna presso di sé come Ulisse che, lungo tutte le sue peregrinazioni, si spinge unicamente verso la sua isola natale. La filosofia che fa parte della nostra tradizione riconduce a tale ritorno non soltanto il pensiero teoretico, ma ogni movimento spontaneo della coscienza¹⁹.

Al pensiero della totalità, Lévinas propone la rottura della totalità su basi etiche, proprio in virtù dell'appello etico che proviene della radicalità del volto altrui. «L'apertura ad un 'tu' in grado di conoscere, amare e dialogare continua ad essere la grande nobiltà della persona»²⁰. Il volto dell'altro mi inquieta, mi interpella ribaltando il mio profondo attaccamento egoistico all'essere e mi rende soggetto responsabile, non più accentrato su di me ma decentrato in altri, in relazione etica con essi.

Ciò, osserva Signore, carica il soggetto che si relaziona al Volto nella sua nudità di un senso di 'responsabilità' infinito, mettendo nell'impossibilità di respingere l'appello di questa responsabilità, che non richiede nemmeno una 'scelta', essendo prima di qualsiasi incontro/scontro tra libertà e non libertà. Qui la responsabilità per Altri non si congiunge, come richiesto correntemente, con la libertà, ma con la fraternità, che Lévinas pone irrevocabilmente prima della libertà e quindi al di qua di ogni impegno preliminare²¹.

Anche la filosofia di Mounier insiste sulla necessità di un pensiero dinamico che sia etico e relazionale e che si traduca in impegni, in testimonianza. Più propriamente il filosofo francese parla di un pensiero cristiano come engagé, che si deve porre non solo il problema della verità, ma anche quello dell'efficacia storica della verità²².

¹⁹ E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Milano, Raffaello Cortina, 1998, p. 217.

²⁰ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, *op. cit.*, n. 119.

²¹ M. SIGNORE, *Per un'etica della responsabilità come dia-cronia e an-archia*, in ID (a cura di), *Questioni di etica e di filosofia pratica*, Lecce, Milella, 1995, p. 42. Cfr. dello stesso autore *Lo sguardo della responsabilità*, Roma, Studium 2006. Interessanti riflessioni filosofico-morali sul concetto di responsabilità si trovano nel bel volume di Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 1990. La prima e compiuta tematizzazione dell'etica della responsabilità si deve a Max Weber, per il quale essa è propriamente l'etica dell'uomo politico, l'etica secondo la quale «bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni» (M. WEBER, *La politica come professione*, in ID, *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. Giolitti, Torino, Einaudi, 1976, p. 109).

²² I due poli dell'engagement sono per Mounier il pensiero e l'affrontement. In uno scritto del 1934, poi ripreso in *Révolution personaliste et communautaire*, e cioè *Lignes de départ*, Mounier elabora per la prima volta, all'interno del suo pensiero e quasi come punto di partenza del suo discorso, la categoria di engagement, laddove indica come percorsi formativi della persona la meditazione, la ricerca della vocazione, la capacità di spoliazione e, appunto, l'impegno: «L'engagement,

Il pensare per il filosofo di “Esprit” non è un astratto esercizio intellettuale, né un meditare a vuoto, ma un «porre l’amore nel cuore del mondo»²³. Si opera così, attraverso il pieno recupero del senso delle cose, la saldatura fra trascendenza e incarnazione. Mounier sente la necessità di un pensiero relazionale aperto, non autoreferenziale e di una ragione non declinata in un senso puramente strumentale ma che si connota come ragionevolezza. Di qui il bisogno di una “riforma intellettuale”, che sia orientata a una necessaria purificazione del pensiero, a una liberazione del messaggio cristiano sia dal razionalismo sia da falsi spiritualismi, per affermare una filosofia che dia forza a un pensiero dinamico, capace di confrontarsi con le nuove prospettive della modernità. Il compito principale della filosofia, secondo Mounier, deve essere quello di restituire alle nuove generazioni il coraggio di un pensare responsabile, capace di discernimento e che si misuri con il compito di un impegno concreto nella storia.

4. Si ha necessità nel nostro tempo di un’etica e di un pensiero relazionale che distinguano ragione-fede-scienza non già per separarli in mondi chiusi, ma per unirli convinti che, alla luce dell’apporto che ciascuna di esse potrà dare, si potrà meglio rispondere alle tre famose domande kantiane: “che cosa posso sapere”, “che cosa posso fare” e “che cosa posso sperare”.

Dopo Kant, nell’idealismo e nel suo culmine, in Hegel, la sfera della “fede” viene sempre più inglobata nella ragione. Tutto, secondo il filosofo tedesco, deve piegarsi e soggiacere alla forza della “ragione” tanto che nella *Fenomenologia dello Spirito* afferma che la filosofia può deporre il suo vecchio significato “di amore della sapienza”, per dichiararsi sapere conseguito e raggiunto una volta per sempre in modo definitivo²⁴.

Sebbene l’idealismo assoluto hegeliano sia stato criticato poi da Marx ed Engels come il massimo della menzogna e della distorsione ideologica, oppure come l’approdo ultimo della metafisica, dopo il quale solo la ragione scientifica ha credibilità nella ricerca della verità, tuttavia si può dire che lo spirito dell’eredità hegeliana non si è affatto estinto ma addirittura potenziato. Gli attacchi sferrati alla

reconnaissance de son incarnation» (E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, in *Œuvres*, vol. I, Paris, Ed. du Seuil, 1961, p. 17). Nel successivo *Manifeste au service du personalisme*, del 1936, Mounier riprendeva il tema proponendo una più precisa definizione del termine come engagement responsabile, cioè adesione della persona «ad una gerarchia di valori liberamente adottati, assimilati e vissuti attraverso un impegno responsabile e una costante conversione» (ID, *Manifeste au service du personalisme*, in *Œuvres*, vol. I, cit., p. 523).

²³ E. MOUNIER, *Cristianità nella storia*, tr. it. di R. Laurenza, Bari, Ecumenica, 1979, p. 92. Sulla responsabilità del pensare e in particolare dell’impegno intellettuale del cristiano illuminanti sono due scritti di Mounier, rispettivamente del 1939 e del 1943, e cioè *Responsabilité de la pensée chrétienne* e *Affrontement chrétienne*.

²⁴ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze, Nuova Italia, 1963, vol. I, p. 4. Nell’*Introduzione* alle *Lezioni sulla Filosofia della storia*, il filosofo tedesco rimarca con orgoglio che la realtà deve piegarsi alla ragione, alla sua “infinita potenza”.

credenza religiosa e alla metafisica sia dal materialismo storico che dal materialismo positivista e dalla stessa psicoanalisi di Freud hanno portato alle estreme conseguenze il processo di distruzione della metafisica. Il pensatore che più di tutti ha percepito con acutezza le conseguenze di questo processo è stato Nietzsche. La sentenza più decisiva con la quale ha raffigurato questo processo è stata detta da lui, per bocca del celebre pazzo che in pieno giorno si aggira in mezzo alla gente nel mercato gridando “Dio è morto” (*La gaia scienza*, libro III, aforisma 125). Ma com'è morto questo Dio? Ucciso dagli uomini, un “assassinio” che ha caratterizzato la modernità. Con Nietzsche entriamo nella post-modernità, un'epoca certamente complessa e disordinata da un punto di vista spirituale.

Alla fine dell'*Archeologia del sapere*, M. Foucault, tipico filosofo della post-modernità, conclude il suo discorso con queste parole significative e rivolgendosi ai filosofi afferma: «È possibile che abbiate ucciso Dio sotto il peso di quello che avete detto; ma non illudetevi di costruire, con tutto quello che dite, un uomo che vivrà più di lui»²⁵. Questa conclusione esprime in modo chiaro il senso di vuoto e di disorientamento in cui la coscienza contemporanea viene a trovarsi, con il pericolo che l'attenzione che essa dedica alla finitezza umana possa implicare la rinuncia a “fondare la verità”. Per molti esponenti dell'attuale filosofare, infatti, la ricerca di un fondamento assoluto equivale alla logica del *reddere rationem*, alla identificazione del pensare con il tornare di conto, dunque all'assolutizzazione dell'identità dell'io: alla chiusura in sé.

Il nichilismo nietzscheano non è l'ultima parola, come pure la fede esaltata nella sovranità della ragione ha mostrato tutti i suoi limiti. È necessario che l'uomo prenda coscienza del fatto che in lui si forma un meraviglioso nesso inscindibile tra la capacità del pensiero e dell'infinito e la consapevolezza della sua miseria esistenziale, come ha ben insegnato Pascal²⁶.

Approfondire il pensiero della *conditio humana* consente di scrutare nella propria interiorità e scoprirvi sia la molteplicità delle prospettive sia, al tempo stesso, i limiti dell'umano agire, comprendendo così l'errore che l'uomo commette quando divinizza se stesso.

La filosofia moderna si è nutrita del cristianesimo e ha impegnato in questa operazione la ragione umana a livelli alti, ma non ha tenuto conto dell'insegnamento più importante della tradizione patristica e scolastica: che la ragione è chiamata ad aprirsi a Dio, che è *capax Dei*, e che per questo non deve farsi essa stessa Dio. L'essere coscienti di ciò può costituire una nuova via di accesso alla dignità dell'uomo: anziché incasellarlo in “categorie forti” che spesso lo hanno condotto all'autoreferenzialità, lo si deve vedere come proteso all'autotrascendimento, che solo

²⁵ M. FOUCAULT, *Archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, Milano, Rizzoli, 1980, p. 275.

²⁶ Cfr. PASCAL, *Pensieri*, op. cit. Per un approfondimento di tale argomento, cfr. A.G. Manno, *Qui est homo?*, Napoli, ESI, 2002.

può far riscoprire in noi il senso di una fede in qualcosa che è più dell'uomo e lo sostiene nel suo cammino terrestre: lo spirito²⁷.

Occorre cambiare prospettiva: non bisogna cercare il conflitto tra fede e ragione laddove esso non c'è. Tutti i grandi pensatori della Rivoluzione scientifica sono stati perseguitati. Ciò non significa che in quel periodo si sia prodotto un conflitto intrinseco tra fede e ragione. Galilei, Cartesio, Newton, Copernico sono stati grandi teologi laici, con una propria visione teologica e filosofica tanto che il senso di molti concetti fondativi delle loro teorie non si può capire se non si fa riferimento a questa visione teologica di fondo. Come pure fare della scienza il baluardo dell'ateismo è sbagliato, perché significa assegnare alla scienza qualcosa che non le appartiene affatto, creando scissioni controproducenti sia per le scienze naturali sia per le scienze umane. La stessa fede non cresce a partire dal risentimento e dalla messa in questione della razionalità, ma solo a partire dal suo fondamentale apprezzamento e da una più ampia ragionevolezza. La scienza e la ragione sono forze e potenze dello spirito. E questo è l'orizzonte che entrambe le ingloba e le circonda, ma non è da esse circoscritto, inglobato ed esaurito²⁸.

«La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere lui perché conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso»²⁹.

Einstein scrive che la più bella cosa che possiamo provare è “il sentimento del lato misterioso della vita” ed afferma:

La più bella sensazione è il lato misterioso della vita. È il sentimento profondo che si trova sempre nella culla dell'arte e della scienza pura. Chi non è più in grado di provare né stupore né sorpresa è per così dire morto; i suoi occhi sono spenti. L'impressione del misterioso, sia pure misto a timore, ha suscitato, tra l'altro, la religione. Sapere che esiste qualcosa di impenetrabile, conoscere le manifestazioni dell'intelletto più profondo e della bellezza più luminosa, che sono accessibili alla nostra ragione solo nelle forme più primitive, questa conoscenza e questo sentimento, ecco la vera devozione: in questo senso, e soltanto in questo senso, io sono fra gli uomini più profondamente religiosi³⁰.

²⁷ Cfr. D. ANTISERI, *La riscoperta della fede nel nuovo secolo*, in «Il tempo», 15 aprile 2001, pp. 1-13.

²⁸ Cfr. K. JASPERS, *Metafisica*, tr. it. di U. Galimberti, Milano, Mursia, 1972, pp. 67 ss.

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, op. cit., n. 1.

³⁰ A. EINSTEIN, *Come io vedo il mondo*, tr. it. di R. Valori, Roma, Newton, 1988, p. 21. La verità razionale che brilla alla mente, la costruzione dell'eccelso edificio delle matematiche con le sue leggi ineccepibili, la meravigliosa armonia e la bellezza affascinante dell'universo, insieme con il timore reverenziale e l'umiltà che determina il mistero nascosto dietro ai fenomeni genera in Einstein quell'unità di scienza e di fede che egli ha sempre affermato nella sua vita. «La scienza può essere creata, egli scrive, solo da coloro che sono veramente assorbiti dall'aspirazione alla verità e alla comprensione. Questo tipo di sensazioni, tuttavia, deriva dalla sfera della religione. A questa appartiene la fiducia nella possibilità che le leggi valide per il mondo dell'esistenza sono razionali, cioè comprensibili con la ragione. Io non posso concepire uno scienziato vero senza una fede

Dalle ideologie, dalle metafisiche, dalle onto-teologie ci si difende non insistendo sul finito, e tanto meno infinitizzandolo, ma collocandosi in un orizzonte in cui sia consentito al finito di stare davanti all'Infinito. L'uomo non è il padrone del senso della vita e la mancanza di senso si risolve nell'angoscia, in quella malattia mortale che per Kierkegaard era la disperazione. Riemerge, così, impellente la necessità di un pensiero etico e relazionale che si apra alla fede, come pure si impone come irrimediabile la domanda metafisica di fronte ai fallimenti di filosofie come il positivismo, l'idealismo, il marxismo, il neo-positivismo, sorretti da una ragione che, negato Dio, ha popolato la terra di mostri, di gulag e di lager. Queste catastrofiche esperienze hanno messo in evidenza la fragilità di un credo democratico fondato su un pensiero chiuso in sé e su un ottica di riduzionismo immanentistico che fa della "Democrazia" e delle "Rivoluzioni" una "Gerusalemme Celeste dell'uomo senza Dio"³¹.

Una ragione umana, aperta, dinamica e forte non vuole avere la meglio sulla propria finitudine e nemmeno conquistare la verità nonostante la finitudine, vuole stare di fronte all'Infinito sul fondamento di domande e bisogni che l'Infinito rende importanti.

profonda. La situazione di può rappresentare con un immagine: la scienza senza la religione è zoppa, la religione senza la scienza è cieca» (A. EINSTEIN, *Idee e opinioni*, tr. it. di F. Fortini, Milano, Schwarz, 1965, p. 46). Anche Planck è consapevole che la scienza è limitata, parziale e non ci dà mai la piena conoscenza della realtà sensibile e ciò lo allontana dal pericolo del razionalismo e della presunzione di esaustività ad esso connessi. Per questo Planck si appellava alla dimensione metafisica dell'uomo e affermava che la scienza conduce ad un punto oltre il quale non ci può guidare. Scienza e religione non sono in contrasto, devono distinguersi non per separarsi ma per unirsi perché hanno bisogno l'una dell'altra per completarsi nella mente di ogni uomo che desidera seriamente riflettere (cfr. M. PLANCK, *Scienza, Filosofia e Religione*, tr. it di F. Selvaggi, Milano, Fabbri, 1973).

³¹ Cfr. R. GATTI, *Dare un'anima alla democrazia: legge naturale e diritti dell'uomo. Kelsen e Maritain*, in «Studium», XCIII (1997) n. 5, pp. 663-692.