

Metafisica e ordine del senso

Il cattolicesimo rimane certamente unico, all'interno della storia e anche dell'attualità religiosa, nella sua determinazione a coltivare la necessità dell'esercizio critico e costruttivo dell'intelligenza umana nell'orizzonte della fede. La sollecitazione cristiana a dedicarsi con assoluta serietà alla pratica della filosofia rappresenta l'evidenza emblematica di questa convinzione. Da questo punto di vista, il recente Decreto di Riforma degli studi ecclesiastici di Filosofia¹ è l'ennesima conferma – sia come atto, sia come dispositivo – del valore riconosciuto all'intrinseca necessità della filosofia per il pensiero cristiano.

Il sintetico richiamo delle ragioni di tale congruenza, nella parte che illustra lo spirito e le motivazioni delle nuove disposizioni, include esplicitamente: la qualità stessa della ragione teologica, la maturità della forma mentis dei titolari del ministero, l'efficacia dell'apporto umanistico e sociale della Chiesa. Il Decreto, naturalmente, istruisce l'argomento sotto il profilo dell'interesse per la qualità istituzionale della formazione filosofica degli studenti di teologia: e in special modo dei seminaristi e dei religiosi. In questo senso è un documento ecclesiastico, non un testo filosofico. I cenni di presentazione del nuovo assetto degli studi, che risponde materialmente all'esigenza di incrementare la consistenza della formazione filosofica nell'ambito degli studi ecclesiastici, non mancano tuttavia di indicare chiaramente gli sviluppi ai quali si deve applicare la ricerca teorica, in vista della desiderata coerenza con gli obiettivi di una formazione adeguata. Il Decreto non si occupa direttamente di tale aspetto, pur lasciandone percepire chiaramente la natura di indispensabile presupposto. In ogni modo, la ripetuta insistenza sulla idoneità e sulla competenza non improvvisata di coloro che sono destinati all'insegnamento, lascia intendere l'importanza di una formazione qualificata all'esercizio della filosofia, in grado di attingere le risorse necessarie all'elaborazione di un pensiero all'altezza delle migliori possibilità offerte dalla tradizione e dall'attualità di un'intelligenza filosofica aperta al pensiero della fede. La qualità e l'efficacia di una didattica capace di rispondere nel modo migliore agli obiettivi della formazione

¹ Il Decreto è stato promulgato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica, in data 28.01.2011.

teologica (che è quella che qui interessa) risiede infatti, ultimamente, nella vitalità di una ricerca filosofica assidua, rigorosa, vitale: da poter onorare, proprio così, la sua coerenza con l'ispirazione cristiana che se ne deve a sua volta nutrire.

Letto in questa chiave, il testo lascia trasparire, nell'elenco delle motivazioni che giustificano e orientano la necessaria formazione filosofica degli studenti teologi, un vero e proprio indice dei punti nodali ai quali la ricerca filosofica cristiana deve oggi applicarsi. Desidero contribuire a questa recezione "allargata" del documento, esplicitando brevemente le implicazioni dell'insistenza sul motivo del carattere sapienziale, e non meramente teoreticistico o analitico, della ragione filosofica, ripreso con vigore dall'enciclica Fides et Ratio, di Giovanni Paolo II. La necessità di dare corso alle implicazioni teoretiche, e non meramente edificanti, di tale spunto, appare in modo speciale attraverso due accentuazioni, non convenzionali: l'enfasi posta sulla connessione diretta fra sviluppo dell'istanza metafisica e articolazione della qualità spirituale; l'azzardo della corrispondenza fra la struttura sapienziale della filosofia e l'impegno di "allargamento del logos" fino alla tangenza del suo intrinseco legame con il motivo teologico-cristiano di "agape".

1. *L'interdetto razionalistico nei confronti del carattere edificante (esistenziale, etico, spirituale) della conoscenza, in verità, è già da tempo oggetto di una vasta retractatio filosofica. Negli ultimi anni, però, il carattere pervasivo della ragione procedurale ripropone con forza, insieme con una radicale regressione dell'intenzione realistica, l'evacuazione di ogni ispirazione umanistica della teoria. L'aggressività del nuovo orientamento analitico e logicistico condiziona non marginalmente le rappresentanze della comunità scientifica e le politiche delle istituzioni accademiche.*

L'ossessione formalistica della razionalità è certo un difetto antico: già largamente condiviso dalla scolastica decadente, dal razionalismo post-kantiano, dal metodologismo scientifico. La novità post-moderna è la denuncia dell'intero mondo della vita come fallacia che dev'essere curata. La coerenza logica del sapere è ristabilita soltanto se si lavora al di sotto o al di sopra di questo piano di realtà. Al di sotto, decostruendone e ritrascrivendone l'attestazione e il linguaggio nei termini dei processi molecolari della fisica o della biologia, alla cui logica combinatoria – causale o casuale – anche le scienze umane (quelle che erano nate come scienze dello spirito!) cercano ossessivamente di omologarsi. Al di sopra, elaborando macro-modelli ideali del codice – immanente, materiale, extra-umano – di regole logiche che creano organismi funzionali. È il sogno proibito al quale Spinoza ha cercato

di piegare l'invenzione dell'ontologia affettiva: ricondurre il principio all'anonimato del conatus essendi, dove la ragione pensa more geometrico e l'essere lavora come causa sui. Spinoza è il genio che ha portato per primo l'affezione all'altezza dell'ontologia generale e della metafisica del fondamento. Il suo sogno proibito era quello di battere il razionalismo di Descartes sul suo stesso terreno, rimuovendo il dualismo che, in quello, lasciava nondimeno ancora posto all'eccedenza spirituale del soggetto umano e alla differenza metafisica di quello divino. Il suo più tragico fraintendimento dell'affettivo – in questo perfettamente allineato con il ripiegamento del moderno – è stata la sua piegatura nella forma originaria dell'auto-affezione. Il sogno di Spinoza lavorava alla perfetta unificazione delle forme e delle forze, comprese le tendenze del volontario e le ragioni degli affetti, nella logica dell'immanenza perfetta del Sé. Nella storia degli effetti che se n'è dischiusa, la sostanza metafisica della causa sui è sparita: è rimasta la logica immanente del conatus essendi, perfettamente autosufficiente, strutturalistica e combinatoria. Non è strano che questa logica, nella sua inevitabile deriva nichilistica, coltivi l'ambizione di legittimarsi come post-teologica e post-umana al tempo stesso. Essa incomincia ad apparire tuttavia, nelle sue dichiarate ambizioni, anche post-etica.

L'ultimo residuo di sapienzialità della filosofia, in questo progetto, va ora all'esaurimento: anche se, in compenso, siamo sempre più stremati da noiosissime sequenze di istruzioni e di regole per il buon uso dell'ingegno (e di tutto), che – nondimeno – cercano di programmare ciberneticamente la nostra vita (alimentare e libidica, più che altro).

L'avvio della sequenza di lancio del nuovo corso era stato annunciato, alla fine della modernità, profetizzando romanticamente il volontarismo naturalistico dell'oltre-uomo (Nietzsche). Ma è il naturalismo nominalistico ciò che è arrivato (Wittgenstein). Uno dei tratti paradossali – e anche un po' sgangherati – del pensiero unico della nuova scienza, che cerca di conquistare anche il dominio della filosofia, è appunto il destino dell'aggettivo "naturale". Nel pensiero unico della teoria post-moderna, viene chiamato "naturalistico" – inteso come ingenuo, spontaneo, acritico, illusorio – semplicemente il piano di realtà del punto di vista umano. Livello strutturalmente non scientifico dell'esperienza, quindi inattendibile e irrazionale. Dall'altra parte, "naturale" indica invece il piano di realtà – essenzialmente fisico e biologico, senza logos né pneuma – al quale va ricondotta la chiarificazione cognitiva (razionale e psichica) di tutte le forme dell'esperienza. La riduzione naturalistica è fatta valere come l'unico presupposto ammesso: l'unica ontologia fondamentale in grado di accordare il lavoro della filosofia e quello della scienza. La

discrasia, però, viene immediatamente allo scoperto, non appena si presenti l'ipotesi razionale di un qualche rapporto significativo di natura e cultura, che sottragga l'esperienza umana del senso alla sua perfetta estraneità nei confronti dell'esperienza umana del corpo-mondo. In tal caso, infatti, la denuncia della fallacia naturalistica di ogni pretesa legge naturale – che pure è tutt'ora il lessico familiare della pretesa scientifica – è immediata e senza scampo.

Nella contemporaneità, le cosiddette “scienze umane”, abitano largamente il solco di questo distacco dal senso comune: fino ad includervi l'ostilità per l'intero orizzonte del tradizionale umanesimo etico e religioso. Il sacrificio della sensibilità condivisa, richiesto dallo scientismo, con toni da antica caccia agli eretici, promette naturalmente emancipazione dagli idoli e conciliazione con l'esperienza.

La qualità dell'esperienza, alla quale rivolgersi per validare l'istanza del senso, appare sempre più lontana dal luogo della sua domanda. L'umano condiviso da ogni singolo, ossia l'umano concreto al quale le filosofie e le scienze intendono mostrare le vere condizioni di affidabilità dell'esperienza che egli fa di sé medesimo, si trova – contro le premesse – sempre più diviso: fra l'umana comprensione di sé e il sapere dell'esperienza che dovrebbe giustificarla. Non si tratta, si badi bene, di un soggetto anacronistico, di un residuo sub-culturale. È lo stesso soggetto occidentale, che si era appena conciliato con l'esattezza della ragione scientifica e le magnifiche sorti e progressive della ragione secolarizzata. È questo stesso soggetto che, oggi, deve venire a capo di un'evidenza totalmente destabilizzante: quella cioè di un'esperienza comune dell'umano la quale, dopo esserci stata raccomandata come l'unico strumento affidabile per la ricognizione del senso, va ora radicalmente sospettata di ingenuità (o di ideologia). È quello stesso soggetto, ad esempio, che deve fare i conti con la disinvolta predicazione dell'intrinseco fallibilismo della ragione, e con la imperturbabile continuità della dogmatica positivista della scienza. Lo stato confusionale indotto dal formalismo analitico, che pure si propone di guarire le confusioni del linguaggio, è un fattore di frustrazione i cui effetti culturali sono ormai palesi. La decostruzione archeologica del senso comune ci sfianca.

Quando perciò si fa menzione della serpeggiante “sfiducia” contemporanea nella “capacità dell'intelligenza umana di giungere ad una verità obiettiva e universale”, che sia in grado di offrire sostegno alla necessità, per “le persone”, di “orientarsi nella loro vita”, si intende sollevare il tema di una filosofia capace di riabilitare il pensiero umano dell'intelligenza umana. Non semplicemente per esortarla ad attrezzarsi di qualche pensiero edificante. Nel lavoro filosofico,

l'idoneità all'orientamento della qualità personale dell'esistenza è criterio di verifica per l'adeguatezza della conoscenza alla ragione degna dell'uomo.

2. *L'ispirazione cristiana affida tradizionalmente all'articolazione dell'istanza metafisica la fondazione di tale correlazione. Lo rammenta esplicitamente, il nostro testo, utilizzando una formulazione di intonazione assolutamente classica, ma anche di impatto sintetico certamente inconsueto: "il carattere sapienziale della filosofia implica la sua portata autenticamente metafisica", la quale "tratta dell'ente e dei suoi attributi, e in questo modo si innalza alla conoscenza delle realtà spirituali"².*

L'istanza metafisica non si limita a stabilire un piano di trascendenza rispetto all'empirico. Essa argomenta il riconoscimento, nella trascendenza dell'essere, di un orizzonte fondativo, che include la qualità etico-spirituale del fondamento medesimo.

La sostanziale insensibilità all'implicazione etico-spirituale dell'originario, rilevabile quale momento intrinseco alla costituzione fenomenologica dell'esperienza, ha certamente abitato la declinazione essenzialistica e razionalistica della stessa istanza metafisica. Essa ha lasciato in circolazione i suoi effetti ben oltre la critica della sua impostazione (il caso di Husserl è esemplare). Il superamento della metafisica, infatti, non consegue automaticamente il ripensamento critico di quel pregiudizio (l'extra-territorialità fenomenologica e ontologica dell'etico-spirituale). Il gravame di questa ipoteca si esercita ancora su un largo spettro di elaborazioni dottrinali della filosofia prima, anche in ambito cristiano. Il meccanico rovesciamento dei termini – l'etica dell'alterità come filosofia prima, in antitesi alla metafisica dell'identità (Lévinas, per esempio); l'ermeneutica dialogica del senso, in opposizione alla logica identitaria della verità (per esempio, Habermas) – non rappresenta certo una soluzione: al più, un'approssimazione. Ma neppure la declinazione dell'apertura trascendentale del senso come istanza originariamente

² *Decreto*, n. 4. Il testo unisce una citazione di Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, n. 83, con un'allusione al *Commento* di Tommaso alla *Metafisica* di Aristotele, che si trova al n. 9 dell'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI. La connessione così diretta che ne risulta, che condensa la metafisica nell'interpretazione spirituale dell'ente e la filosofia prima come nucleo sapienziale della filosofia, non è priva di una sua entusiasta audacia programmatica, rispetto alle puntigliose distinzioni del lessico scolastico convenzionale. In questa linea si muove, con didascalìa non priva di finezza, la presentazione del Rettore dell'*Angelicum* Charles Morerod o.p., che ha specificamente illustrato il senso dell'intenzionalità metafisica enfatizzata nel *Decreto*.

antropologica, della quale il fondamento metafisico rappresenterebbe l'anticipazione e il compimento, rimedia – secondo il mio parere – alla scissione. In tale quadro, infatti, la disposizione soggettiva del senso che cerca la verità vi è iscritta pur sempre come un dispositivo intrinsecamente antropologico in cerca di conferma.

Nel modello trascendentale del compimento del senso (e corrispondentemente, dell'accesso alla verità metafisica del suo fondamento) la costituzione etico-spirituale del fondamento rimane presupposta, ma non argomentata. Sotto questo profilo, la tendenza oggettivistica della metafisica del fondamento non è realmente superata, come si pretende. Il fondamento si manifesta come verità dell'essere che giustifica l'istanza etico-spirituale del senso in quanto adempie le condizioni previste dal suo costitutivo dinamismo antropologico. Il fondamento appare sin troppo servizievole nei confronti della qualità etico-spirituale che rende degna di corrispondenza la ricerca umana del senso e legittima la sua decisione per la verità (nell'ambito della sua applicazione teologico-fondamentale, la libertà della fede). Di suo, però, il fondamento non è specificamente connotato dalle qualità etico-spirituali che garantisce scrupolosamente per l'uomo. Nel modello trascendentale, il soggetto pone le condizioni per il conseguimento della verità: ma il fondamento non pone condizioni per il desiderio e per la libertà. Orienta il desiderio del senso, ma non possiede, in proprio, nulla che gli somigli. Onora la libertà del soggetto, ma non la fronteggia con la propria, urgendone il riconoscimento.

Nel mio linguaggio, direi così. In questo modello la verità del fondamento rimane perfettamente anaffettiva: il soggetto vi corrisponde adeguatamente nell'atto della libera decisione della coscienza, ma non nell'attuazione dell'orientamento affettivo dell'esistenza. Soltanto in questa seconda figura prende rilievo l'effettività del riconoscimento: la razionalità della decisione che corrisponde alla qualità spirituale del soggetto, infatti, è discriminata dall'evidenza che corrisponde all'ingiunzione etica della verità. La verità del fondamento che illumina l'ordine del senso è la giustizia dell'ordine degli affetti, in cui il senso è istituito all'altezza della sua verità. Per meno di questo, l'atto della decisione che si concede al riconoscimento della verità si consuma nel riconoscimento della volontà di sapere. Nessun sapere della volontà ne scaturisce, però, giacché il luogo di tale sapere è l'ordine degli affetti: e il luogo dell'attuazione del senso che vi corrisponde è la giustizia dell'affezione.

Nell'intento di correggere la propria tendenza a risolvere l'eccedenza ontologica dell'evento nell'implementazione dell'autodeterminazione riflessiva del soggetto, il modello trascendentale cerca la sua correzione nell'integrazione fenomenologica

della mediazione simbolica dell'essere-dato; e nel suo riporto all'interno dell'originaria correlazione antropologica di soggetto-oggetto, che ne istituisce l'esperienza di senso, trascendentalmente capace di approssimazione alla verità. L'articolazione della verità del fondamento ne consegue, al più, l'enfaticizzazione del ruolo estetico-oggettivo dell'esperienza, in quanto termine di un necessario passaggio attraverso il referente simbolico della manifestazione. Il dispositivo non prevede però alcun ruolo critico della autonoma soggettività del fondamento nei confronti della umana richiesta di verità e di senso. Come se tale richiesta (esigenza, desiderio), una volta stornata dagli idoli, ossia dirottata dal falso oggetto, e dunque dalla falsa manifestazione della verità, fosse per ciò stesso restituita alla pura essenza etico-spirituale della costituzione soggettiva che le è immanente.

L'eticità del riconoscimento inter-soggettivo è necessaria al sapere della verità, non semplicemente perché la dignità dell'uomo ne impone l'adempimento, in termini di fondazione; ma anzitutto perché la giustizia del fondamento ne prescrive l'attuazione, in termini di obbedienza. Il passaggio dal fenomeno al fondamento si compie realmente quando si perfeziona, contestualmente, il passaggio dal fondamento alla qualità etico-spirituale del suo principio soggettivo. L'obbedienza è libera, e non coatta, nel momento in cui il riconoscimento onora la ragione della consegna, e l'affezione esclude l'automatismo dell'assoggettamento. Il pensiero del fondamento radica nella verità metafisica – ossia spirituale trascendente, non dispotica e non proiettiva – del senso, proprio in quanto orienta, nel suo stesso esercizio della ragione, l'essere personale dell'affezione. È questo il carattere sapienziale della pratica filosofica conseguente l'esercizio dell'umana intelligenza.

3. Il pensiero filosofico della metafisica intercetta necessariamente l'evento universale della nominazione religiosa del divino. Non è una congiuntura eventuale, della quale formulare l'ipotesi e definire le condizioni a priori: in questa dialettica la filosofia è nata e in questa polarità la teologia è cresciuta.

La sostanza della parola di Heidegger – “come è venuto il dio alla filosofia?” non può essere posta come interrogazione: deve piuttosto essere tolta come provocazione. È la filosofia ad essere venuta “al dio”, non il contrario. Ed è questo l'evento fondatore dell'Occidente. Il pensiero che ha posto la domanda della verità e del senso dell'essere come l'atto più degno del libero dischiudersi umano della ragione, ha riconosciuto nel senso del divino il luogo necessariamente più alto della verità del suo fondamento. Nella storia della moderna distanza della ragione e della fede, Hegel ha imposto irrevocabilmente alla filosofia separata dalla religione

l'istanza di un pensiero del fondamento metafisico all'altezza della sua verità teologica. Ossia della verità come logos e pneuma: non solo essere. La decisione a proposito di quanta distanza mantenere, e di quanta conciliazione accogliere, a riguardo della relazione della ragione e della fede nel pensiero del fondamento, è il grande tema della provocazione rivolta da Hegel al cristianesimo e alla filosofia. Dopo Hegel, il cristianesimo e la filosofia – come metafisica, spiritualità e umanesimo della ragione – stanno o cadono insieme. La novità è che questa non è più semplicemente un'istanza giustificativa del sapere della fede (la geniale eredità di Tommaso d'Aquino): è un tema discriminante del pensiero critico. Oltre la risoluzione di libertà e necessità che ispira la logica del sistema, e oltre il conflitto innescato dall'ambiguità del reciproco superamento della coscienza razionale e, rispettivamente, della fede cristiana, questo è il lascito sul quale ci si deve filosoficamente pronunciare.

La peculiare sollecitazione dall'attuale ministero petrino ad approfondire le virtualità epocali di un inedito "allargamento del logos" sembra cogliere esattamente la fase attuale di questa svolta critica. L'urgenza della sua restituzione alla filosofia è un vero e proprio kairos. Le condizioni della sua elaborazione sono mature nella teologia e nella cultura. È necessario che il pensiero cristiano non cada nella trappola delle astuzie della ragione. O facendosi persuadere all'offerta di più ospitali adattamenti della ragione debole, accomodandosi al suo incerto umanesimo. O lasciandosi frastornare da dichiarazioni antimetafisiche di maniera, là dove, in realtà, l'istanza della rottura con il materialismo riduzionista e con l'autoreferenzialità del soggetto lavora metafisicamente. Allo stesso modo che si deve vigilare sull'enfasi di ribadite dichiarazioni di fedeltà all'istanza metafisica che, nel loro concreto esercizio, ripropongono inservibili dottrinalismi di maniera. L'odierno kairos della filosofia è faccenda molto seria, per la stessa teologia: non si deve comprometterne la potenzialità di maturazione con nominalistiche regressioni.

La suggestione di questo allargamento – Logos e Pneuma – si spinge fino alla provocazione dell'inedita relazione cristiana di Logos e Agape. L'evocazione del complemento che essa offre per la riabilitazione della sapienzialità della filosofia, in alcun modo alternativa al rigore dell'esercizio critico della sua ragione fondativa, è in bella vista nel Decreto.

L'implicito della provocazione, nella sua faccia rivolta alla filosofia, può essere colto nell'invito a riprendere con slancio l'esplorazione – lungamente interrotta nella modernità illuministica e romantica – del nesso fra ragione della verità e giu-

stizia dell'affezione. Compito certamente immane, allo stato attuale. E tuttavia, compito che proprio l'ineludibile necessità di una rigorosa filosofia sapienziale, capace di orientamento per il senso, rende ora possibile. Un convergente accumulo di insoddisfazione, per l'appiattimento riduzionistico del pensiero unico, suscita interessanti approssimazioni della via d'uscita. Esse appaiono per lo più in ordine sparso, come frammenti di un intero ancora incapace di prendere vigore condiviso, e persino in regioni impensate (dall'estetica alla sociologia, dalla logica alla dottrina dell'inconscio). È compito dell'intelligenza filosofica, del resto, mettere ordine. La filosofia cristiana ha più di un motivo per prendere l'iniziativa. È necessario preparare il terreno, per così dire, alla risonanza dell'inedito teologico di questo pensiero del fondamento, sondando più accuratamente le potenzialità di articolazione della sua fenomenalità immanente.

Per la ricostruzione dell'originario fenomenologico, e delle virtualità ontologiche, di questo nesso fondante della costituzione dell'esperienza, è necessario portarsi decisamente oltre i modelli di correlazione fin qui adottati per l'istruzione della domanda radicale sulla costituzione immanente del senso che dischiude l'orizzonte trascendente della verità. Desidero proporre qualche suggestione a questo riguardo.

4. Il duplice modello storico della correlazione (della dialettica e della conciliazione) – essere-apparire, soggetto-oggetto – adibito all'istruzione della domanda di verità e di senso, ha mostrato la sua insufficienza ad esercitare una significativa presa sull'intreccio etico-spirituale dell'affezione e del logos. (Husserl, che si è stremato – e ci ha stremati – applicandosi alla minuziosa elaborazione di entrambi gli schemi, non ha potuto venirne a capo in nessuna delle due fasi. Il suo generoso percorso fra gli estremi – riduzione eidetica vs/idealismo trascendentale – rimane la dimostrazione razionale, esemplare e definitiva, di questa impossibilità). I rispettivi guadagni storici devono essere mantenuti, ma la loro attuale insufficienza deve essere apertamente discussa. I tentativi del loro adeguamento, esperito attraverso la forzatura del primo cespite verso il profilo etico della "donazione" (di realtà, di senso), come anche l'integrazione del secondo con l'apertura spirituale del "sentire" (la carne, il desiderio) non mi pare risolutivo. L'incondizionato del nesso di ragione e affezione rimane secondario, e indeducibile, in entrambe le figure. Non c'è nessun fenomeno semplicemente vuoto di affezione. Né alcuna sostanza semplicemente satura di essa. In questo senso, ai fini dell'istituzione dell'affezione come grandezza ontologica, non è privo di significato teoretico il mantenimento di un'articolazione della filosofia della natura che si apre all'elemento spirituale in

termini che eccedono il correlazionismo antropologico (c'è una verità, negli eccessi della fisica e della biologia, che va utilmente dissequestrata – proprio così – dalle sue forzature riduzionistiche). E neppure sembra utile risolvere dentro l'iscrizione nel dispositivo di quella correlazione, senza residui, la filosofia del fondamento trascendente: con speciale attinenza all'elaborazione teorica delle condizioni di pensabilità del divino-spirituale. Esiste infatti il tema di un'eccedenza generativa del fondamento che pone a tema l'intimità del suo logos e l'estroversione del suo pneuma in termini che soltanto per una filosofia della profezia, del miracolo, dei sacramenta e delle vestigia dei – capace di frequentare il kryptein più che il phainestai, la chora più che il kosmos – appare decifrabile. La logica dell'affezione religiosa ne sa di più, e può istruire lo sgomento della ragione in prossimità del divino: non in alternativa alla fatica del concetto, ma al contrario, mettendola al riparo della vanità del suo lavoro.

La radicale chiarificazione richiesta non può che formularsi nell'orizzonte della qualità etico-spirituale dell'esperienza originaria dell'essere, che è trasversale all'idealità della conferma ontica del dato, come a quella dell'autoreferenzialità desiderante del soggetto. La figura adeguata corrisponde al riconoscimento della domanda sulla giustizia dell'affezione come profilo costitutivo dell'esperienza.

La domanda aperta dal pathos della realtà, che accende simultaneamente l'interrogazione cognitiva sull'essere e sul senso (“Che cosa è questo?”, “Perché questo?”), si articola immediatamente con quella etica sul bene e sul male (“È giusto questo?”, “Si deve volere questo?”). Il punto assiale dell'intera costellazione della domanda – che deve diventare filosofica et quidem metafisica – è il quarto interrogativo che manca alla celebre triade kantiana: come dobbiamo amare? L'interrogazione suscita la domanda sulla giustizia del fondamento e innesca la giustificazione del sapere come tratto essenziale della ricerca del senso. La domanda infatti cerca di decifrare la promessa e l'ingiunzione di ciò che viene alla luce come affezione: l'autorizzazione a prestarvi credito, come anche a sottrarglielo, in modo che l'assoggettamento che vi incombe sia contrastato, e la libertà che vi si concede non sia vana. La domanda della giustizia dell'affezione mira alla verità del fondamento perché trascende la mera chiarificazione dell'autenticità del desiderio e del sentimento: anche se, ovviamente, la include. La sua mera risoluzione nella causa, così come la sua pura giustificazione nel godimento, non assolvono in se stesse il compito di istituire l'apprezzamento della giustizia dell'affezione medesima. Chiunque abbia una coscienza, e non soltanto emozioni e pulsioni, lo sa. La domanda sulla giustizia dell'affezione, che orienta la decisione della libertà, chiede

pertanto di chiamare in causa il tratto più fondamentale della qualità spirituale dell'essere dell'affezione, che è la radicale affezione per la giustizia. Con questa formula, intendiamo l'attaccamento e l'apprezzamento per la ragione della giustizia tout-court. Ossia l'intenzionalità rivolta alla verità del bene che è in gioco nella domanda di senso dell'affezione: che interroga il modo in cui l'affezione deve essere, per essere come deve. Ossia, per essere realmente all'altezza della ratio hominis digna: cioè corrispondente alla qualità originaria dell'essere spirituale, in cui si lascia apprezzare la verità dell'amore. È l'affezione di questa giustizia che istituisce la ragione umana. Ed è la giustificazione di questa affezione il punto più alto dell'umana ricerca del fondamento.

L'ethos umano della ragione – la cultura, infine – è il luogo istitutivo dell'ordine degli affetti: ossia il luogo della giustificazione dell'essere dell'affezione alla ricerca della sua verità (delle sue connessioni, delle sue gerarchie, della sua logica insomma). La giustizia dell'affezione non è riducibile al mero sapere della verità. E nondimeno, il suo volgersi al sapere della verità è momento costitutivo della sua istanza di senso: che impone il trascendimento dell'esperienza. La trascendenza in cui abita il suo oggetto – il soggetto referente della sua verità – è intrinsecamente dischiusa nella domanda metafisica del senso.

L'affezione della giustizia introduce il sapere del senso alla ricerca della verità, la giustizia dell'affezione pone l'obbedienza alla verità nell'intimità del desiderio del senso. Il nesso di affezione e giustizia è trasversale al "più essere" o al "meno essere". Intenziona correttamente l'oggettività all'affezione, nel momento stesso in cui consegna deliberatamente la soggettività alla sua giustizia. Dunque al giudizio, non all'emozione o al desiderio. Non alla pienezza dell'essere o allo svuotamento dell'io. Non alla saturazione del fenomeno, o all'autorealizzazione del Sé. La differenza ontologica radicale, trascritta su questo registro, suona così. L'originario dell'affezione è il principio assoluto della vita: ossia la metafisica del fondamento all'altezza della qualità spirituale. L'affezione originaria non viene dalla mancanza, e non procede dal desiderio: l'eticità dell'affezione è libera intenzionalità della pro-affezione. L'affezione originaria implica la relazione perché la genera: il logos dell'affezione non è auto-relazione, perché non c'è auto-generazione del principio. Nella creatura finita, la differenza ontologica istituisce strutturalmente una mancanza d'essere, che incalza la sua compensazione con l'eccesso del desiderio. La piegatura dell'auto-affezione deve essere riaperta alla pro-affezione: per essere restituita al proprio senso mediante l'esercizio della sua destinazione. Proprio così, del resto, si intuisce la logica della partecipazione alla giustizia origi-

naria dell'affezione – dare lietamente la vita. La libera disposizione alla giustizia dell'affezione è sempre anche grazia ricevuta dell'affezione per la giustizia – l'indeducibile assoluto della coscienza.

L'epoca ha sufficientemente mostrato gli effetti della tendenza ad interpretare la libertà dell'affezione in termini di autoreferenziale emancipazione del desiderio dalla giustizia trascendente della pro-affezione.

La profezia di Nietzsche ha salutato l'avvento della scissione come una catastrofe inevitabile, però gravida di futuro. Essa comporta la necessità per la ragione di venire a patti con il nichilismo, l'ospite inquietante di questa emancipazione. La giustizia dell'affezione, secondo Nietzsche, deve comunque occupare di forza l'intera scena, fronteggiando l'affezione della giustizia solo per abbatterla e sostituirla con la propria immanente giustificazione. Volontà di potenza, che si realizza necessariamente con una prova di forza: oltre il religioso, l'etico, e l'umano che vi corrisponde. Non si deve prendere alla leggera questa testimonianza dell'avvento della contemporaneità. Essa ha colto lucidamente il fatto che la giustizia dell'affezione sarebbe stata, comunque, la domanda filosofica radicale della nuova epoca. La risposta di Nietzsche è nella celebrazione tragica dell'autogiustificazione dell'affezione come autoerotismo dell'essere vivente che risponde di sé a se stesso. L'altro dei due 'dioscuri' che hanno visto il radicale mutamento dello scenario, Kierkegaard, è stato indotto a scongiurare la deriva dell'affezione verso l'autoaffezione distruttiva, enfatizzando, contro l'impotenza di una ragione prigioniera del suo stesso sistema intellettualistico, la radicale decisione per la verità cristologica di Dio, che supera "d'un balzo" anche ogni razionale mediazione dell'affezione medesima (estetica, etica, o religiosa che sia). La consegna assoluta all'Assoluto, nella spericolata decisione della fede, è un paradosso per la ragione: la fede impone la sua trascendenza, e la sua stessa immanenza, nell'unica mossa in favore della verità che la ragione non può anticipare e non può fermare. In questa prospettiva, il Logos incarnato è un logos dell'affezione stabilito in Dio: non ha nulla a che fare con l'affezione del logos coltivata dall'uomo.

Non è difficile comprendere la lucidità con la quale le opposte profezie restituiscono l'avvento del nuovo scenario. Ora siamo anche in grado percepire, tuttavia, quanto poco un'autofondata giustizia dell'affezione, separata da ogni affezione della giustizia, consegua gli effetti sperati di conciliazione col desiderio medesimo. E ci rendiamo conto di quanto poco una pura decisione per la verità della fede, che ci imponga di surrogare radicalmente le ragioni dell'affezione, sia in grado di comprendere l'umana creatura di Dio come logos riconoscente, e non come mera pul-

sione desiderante. In entrambe le soluzioni, poi, rimane impossibile iscrivere l'evidenza – irriducibilmente misteriosa – del male che affligge specificamente l'essere dell'affezione in quanto tale. Il tema del peccato e della grazia è irriducibile alla logica entitativa della pienezza o dello svuotamento dell'essere; come anche all'attualismo eroico della decisione – nichilistica o metafisica – del senso. La verità dell'amore non ha luogo, qui, in ogni caso.

Naturalmente la teologia, e in primis la teologia fondamentale, non potrà rimanere semplicemente in passiva attesa del lavoro di approssimazione della ragione, che è assegnato alla filosofia cristiana nella congiuntura attuale. Del resto, essa può trovare, nella ripresa di iniziativa dell'intellectus fidei, più di un motivo per sostenere l'impresa. Traendo dal suo stesso tesoro cose antiche e cose nuove, come fa il vero sapiente.

PIERANGELO SEQUERI