

LA FILOSOFIA COME SERVIZIO

STUDI IN ONORE DI GIOVANNI FERRETTI

a cura di Roberto Mancini e Maurizio Migliori

V&P

Il presente volume è stato pubblicato con i contributi del Rettorato e del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Macerata.

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail: segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

© 2009 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-1847-8

INDICE

Una dedica *di Virgilio Melchiorre* XI

ROBERTO MANCINI

Introduzione. La filosofia come servizio
nel cammino di Giovanni Ferretti XIII

Tabula gratulatoria XXIX

PARTE PRIMA

Studi sul pensiero di Giovanni Ferretti

CARLA CANULLO

L'uomo, immagine irraggiungibile 3

SERGIO LABATE

Oltre la differenza epistemologica. Aperture ermeneutiche
tra filosofia e teologia 27

UGO PERONE

Cinque tesi per Giovanni Ferretti 49

LEONARDO SAMONÀ

Male radicale, negativo, salvezza. A proposito di una
lettura kantiana di Ferretti 59

DANIELA VERDUCCI

Nel segno di Max Scheler. In dialogo con Giovanni Ferretti 73

PARTE SECONDA

Figure di storia della filosofia occidentale

MAURIZIO MIGLIORI - ARIANNA FERMANI -

LUCIA PALPACELLI - MARINA BERNARDINI

Il pensiero platonico-aristotelico tra polifonia e puzzle 91

GIANFRANCO DALMASSO Plotino e la razionalità vivente. «Enneadi», I,1	165
EMILIO DE DOMINICIS Amore dell'altro e amore di Dio in Tommaso d'Aquino	175
MARCELLO LA MATINA Analytische Sprachphilosophie und Offenbarung von Person. Einige Bemerkungen zu Gregor von Nyssa	199
SERGIO SORRENTINO Il tema della laicità in Vico quale motivo conduttore della «Scienza nuova»	209
FILIPPO MIGNINI Verità e comunicazione in Spinoza	223
GIUSEPPE NICOLACI Sull'inferenza della speranza in Kant	247
IOLANDA POMA Natura e libertà. Chiasmo antropologico in Kant e Marcel	261
DONATELLA PAGLIACCI «La bella vertigine dell'Infinito». Prossimità e alterità negli «Atti dell'amore» di Søren Kierkegaard	275
UMBERTO REGINA L'essere e l'uomo nel pensiero di Søren Kierkegaard	291
FEDERICO VERCELLONE Ermeneutica e nichilismo. Il 'giovane' Nietzsche: un'occasione perduta per la Nietzsche-Rezeption italiana?	305
GUIDO CUSINATO Alcuni elementi per un'ontologia della persona a partire da Max Scheler	323
PIETRO DE VITIIS Religione ed esistenza: considerazioni su Heidegger e Jaspers	335
SILVANA BORUTTI Nonsenso e astinenza ontologica. La semantica antirealistica di Wittgenstein	347

LUIGI PERISSINOTTO «Io sono io, e loro sono loro». Wittgenstein e l'alterità dell'altro	373
GUIDO ALLINEY Étienne Gilson e la storia della metafisica	395
OMERO PROIETTI L'arte della scrittura. Leo Strauss sull'ultimo Lessing	409
PHILIPPE CAPELLE Entre philosophie et théologie: le néoplatonisme dans le paysage français	427
SILVANO ZUCAL Paul Ludwig Landsberg alla scuola di Max Scheler	443
SILVIA FERRETTI Luigi Pareyson e i problemi del giudizio estetico	461
ORESTE AIME Il trauma e il riconoscimento. Ricoeur lettore di Levinas	475
ROSARIA CALDARONE Etica e Amore. Il «Simposio» di Platone fra L. Irigaray e E. Levinas	487
FRANCESCO CAMERA L'«opera del tempo» e il suo significato etico-religioso in Levinas	501
GERARDO CUNICO Habermas e la religione, oggi	515
ADRIANO FABRIS Linguaggio, separatezza, relazione. Tra Levinas e Rosenzweig	527
PAUL GILBERT S.J. Paroles de Vie, selon Michel Henry	537
DOMENICO JERVOLINO La 'filosofia senza assoluto' in Thévenaz e la sua ripresa nell'ultimo Ricoeur	553

GRAZIANO LINGUA Ricostruire i legami. La questione del riconoscimento nel pensiero di Jean-Marc Ferry	565
---	-----

PARTE TERZA
Questioni teoretiche

LUIGI ALICI Il nemico tra estraneità e prossimità	581
ANNA ARFELLI GALLI Donare la relazione. All'origine della comunicazione	603
FRANCO BIASUTTI Religione e illuminismo	611
MARCO BUZZONI Metodo e creatività nella ricerca scientifica	627
CLAUDIO CIANCIO Povertà del relativismo e universalità della ragione ermeneutica	639
FRANCESCO PAOLO CIGLIA Chiasmo dialogico. «Nuovo pensiero» e interculturalità	653
ALESSANDRA CISLAGHI Ragione come veglia. Per una soggettività nuova	675
CARLA DANANI Eguaglianza e differenze: del riconoscimento e oltre	701
GIUSEPPE GALLI Uno psicologo di fronte alla Visitazione	713
BENEDETTA GIOVANOLA Uguaglianza, libertà e capacità: un rapporto possibile?	723
ENRICO GUGLIELMINETTI Se sia possibile aggiungere a Dio	745

INDICE	IX
JEAN-LUC MARION D'autrui à l'individu. Au-delà de l'éthique	757
SALVATORE NATOLI Il governo di sé e la relazione con gli altri	779
MAURIZIO PAGANO La filosofia e il nulla: note per un confronto con il pensiero giapponese contemporaneo	789
GIORGIO PALUMBO L'enigma della responsabilità. Riflessioni sul 'non si sa da dove'	801
ADRIAAN T. PEPPERZAK Philosophy - A Way of Life?	819
MARIA LETIZIA PERRI Interculturalità e pratica dell'empatia	829
ANTONIO PIERETTI Il dono come luogo del reciproco riconoscimento	859
MARIO RUGGENINI Quale dio per il mistero del mondo? O forse nessun dio?	873
ROBERTO SANI Editoria scolastica e libri di testo dalla riforma Gentile alla «Carta della Scuola» di Bottai	887
FRANCESCO TOTARO Ricerca di verità e compimento ontologico	925
UGO UGAZIO Deformalizzazione del fenomeno e fenomenologia non intenzionale	937
CARMELO VIGNA Sulla fede e sulla ragione. Due riflessioni	949

ALESSANDRA CISLAGHI

Ragione come veglia. Per una soggettività nuova

Interpreto l'impegno a scrivere un saggio in onore di un maestro come un gesto che vuole esprimere gratitudine, nel riconoscimento di un debito di pensiero e di testimonianza. Affronto pertanto il compito affidatomi con l'attenta trepidazione di chi desidera offrire un dono, che, pur nella sua piccolezza, riecheggi il gusto di chi lo riceve. La scelta del titolo, e dunque del tema, indica questa affettuosa intenzione, che spinge a guardare di nuovo, anche se per brevissimo tratto, a quel vasto campo d'indagine su cui diuturnamente ha lavorato e lavora Giovanni Ferretti. Riasaporo le parole filosofiche che egli ha ascoltato e originalmente interpretato svelando e additando luoghi preziosi, per una riflessione che non si accontenta di niente di meno che d'approssimarsi alla trascendenza.

Giovanni Ferretti è stato, ed è, maestro di tanti in linea diretta e di molti altri, più numerosi ancora, in linea obliqua, i quali hanno respirato l'aria di famiglia che circola in una medesima scuola di pensiero, apprezzando lo stile e la peculiarità che egli ha apportato in essa. Così è stato per me; allieva di Ugo Perone (grande amico di vita e di pensiero di Giovanni Ferretti), ho potuto avvicinarmi, ormai molti anni or sono, al suo pensiero e alla sua persona attraverso la mediazione della lettura e dell'ascolto. Ho ammirato la sobrietà gioiosa che caratterizza il suo dire e che non riesce a celare, nella severità rigorosa di cui si ammanta, una generosità d'animo assai rara. Mi sorprende, ilare, a constatare, con un sentimento d'immensa riconoscenza, che il mio giudizio sul rapporto d'interconnessione e di dialogicità tra filosofia e teologia mi deriva dall'impostazione di Ferretti; a lui sono debitrice della libertà d'appassionarmi allo slancio metafisico, che riconosce la costituzione umana nell'intreccio di finito e infinito; a lui dichiaro infine la più sincera gratitudine per l'opera d'interpretazione che ha reso comprensibile e avvicinabile a tanti il pensiero di alcuni gran-

di e importanti pensatori, dando così un ausilio irrinunciabile anche all'insegnamento della filosofia. Convergo dunque là, su quello sconfinato orizzonte che Ferretti continua a scrutare, mostrandoci un'ottica possibile. E gli dico grazie¹.

Ferretti ha fatto dell'esercizio di ragione motivo di una vita studiosa, ma la ragione che può bastare alla vita deve superare i vicoli ciechi di una razionalità divenuta infruttuosa, quale fu quella rigidamente neoscolastica o quale è quella onnivora del finitismo. All'interno della corrente fenomenologica, la prospettiva levinassiana, unitamente alle istanze kantiane sui temi della libertà e della religione, dischiudono agli occhi di Ferretti nuovi, possibili itinerari di ricerca. Occorre però una ragione capace di un illuminismo più alto: se la ragione critica si levò dal sonno dogmatico, ora aspiriamo a disporre di una ragione ancora più desta, non semplicemente assicurata al perno egologico dell'«io penso», bensì ancor più vigile, perché scossa nella sua ricorrente inerzia dal sommovimento costante e onnipervasivo di un'alterità che la inhabita e la attornia. «Un sovrappiù di razionalità rispetto a ciò che ne contiene l'evidenza si ottiene», osservava Levinas in un saggio degli anni Settanta del XX secolo, «in fenomenologia tramite un cambiamento di livello, tramite un approfondimento che si realizza nella seguente precisa maniera: si tratta di risvegliare, in un soggetto assorbito – in tutta lucidità – dal suo oggetto, una vita che l'evidenza assorbi e ha fatto dimenticare o reso anonima»². L'intenzione levinassiana esplicitamente dichiarata era quella di «incamminarsi verso una ragione intesa come *veglia*»³.

¹ Dell'amplissima produzione di Giovanni Ferretti sono qui tenuti presenti, oltre a tante prolusioni ai *Colloqui maceratesi su Filosofia e Religione*, ai saggi pubblicati come frutto di seminari e alle relazioni presentate al Centro Studi filosofico-religiosi 'L. Pareyson' a Torino, in particolare i volumi *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, *Soggettività e intersoggettività. Le meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, nonché i capitoli delle opere redatte in collaborazione con altri autori (in maniera stabile con C. Ciancio, A.M. Pastore, U. Perone) *Introduzione alla teologia contemporanea. Profilo storico e antologia*, SEI, Torino 1972, *Storia del pensiero filosofico*, SEI, Torino 1975 (anche nelle successive numerose revisioni e ampliamenti), *In Lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, SEI, Torino 1989.

² E. LEVINAS, *Dalla coscienza alla veglia. A partire da Husserl*, in *Di Dio che viene all'idea*, trad. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983 (ed. or. *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982), p. 35.

³ *Ibi*, p. 32, n. 31.

Il livello di lucidità invocato lambisce i piani profondi in cui il sonno non è ancora dissipato, eppure a tale profondità si leva un'obiettivazione che suscita il risveglio senza svanire nella luce della piena manifestazione ontologica. Si riconosce subito l'insofferenza levinassiana per la costrizione data dall'ontologia, cui peraltro si dura fatica a sottrarsi, e sono annunciati toni simpatetici alla conoscenza umana nella sua intera complessità. Una ragione che vigila sui propri limiti non è ancora sufficiente a indicare il ben più vasto mondo palpitante nel cuore dell'uomo, cosicché la ragione stessa deve collocarsi nello scomodo stato della veglia. Come ci ha abituati il periodare levinassiano, qui una parola comune e la sua costellazione sinonimica (veglia; risveglio, insonnia, ecc.) viene elevata all'eminenza del concetto, senza nemmeno più doversi piegare nelle figure retoriche dell'analogia e della metafora. Essa campeggia valendo per sé sola. La ragione diventa la veglia del pensiero che si approssima al pulsare intenso, misterioso, irrequieto, della vita. L'adeguazione dell'una all'altra non sarà una riduzione né un accomodamento di metodo, perché l'una occupa già di sé l'altra, senza neutralità, senza anonimia.

E senza cadere (l'assicurazione è di Levinas) nelle sabbie mobili di un vago fideismo, il filosofo che ricerca una ragione come veglia intende, da un lato, per l'appunto, evitare previamente sin troppo facili confusioni con gli spazi della mistica, e, dall'altro, con grave impegno speculativo, annoverare le istanze che la pienezza dell'umano reca con sé, per dire filosoficamente tale pienezza e in un modo che stia all'altezza del confronto possibile con gli sviluppi del sapere a noi coevo. Dire di una ragione che è veglia impegna il discorso su un soggetto che rifiuta lo stato dimidiato cui la modernità lo ha costretto, ritagliandogli contorni netti sui quali poi esso ha anche finito per appiattirsi. Questa aspirazione a dire, scavando o innalzandosi più a fondo e più in alto di quanto mai abbia fatto la modernità compiuta, delinea un soggetto che nella sua finitezza si ritrova avvolto da una trascendenza «come se dell'Infinito si potesse avere un'idea, come se Dio potesse stare in me»⁴.

Allora il compito così annunciato si squadernerà via via nelle tappe concettuali raggiunte da Levinas medesimo e dai suoi successori. Ferretti ha percorso quelle tappe, le ha raggiunte e

⁴ *Ibi*, p. 43.

ha sostato lì dappresso come su una soglia scomoda eppure molto promettente. Vedo lo scintillio e il roboante fermento scaturiti dalle filosofie di Jean-Luc Marion e di Michel Henry, che il nostro maestro ci ha reso familiari: oltre la manifestazione, la donazione; nell'incarnazione, la vita, sino allo scambio di significato tra immanente e trascendente, essendo il primo la dimensione propria del vivente, il secondo l'obiettivazione esterna al sé. Ecco l'impegno filosofico: vegliare sul finito, non perché sia esso solo di per sé tutto, ma vegliare affinché emerga il suo trascendersi verso il proprio bene supremo. Ne va dell'essere e ne va del bene, senza voler né dover scegliere l'uno a discapito dell'altro, così come, dicendo del soggetto, ne va di Dio, senza che la filosofia usurpi la teologia e senza che questa faccia a meno di quella. Per pensare come insegna Ferretti, bisogna stare all'altezza del chiasmo ricoeuriano che addita l'incrocio tra ontologia ed etica. Mentre alcuni pensatori scelgono la soluzione gordiana, tenendo per sé una parte e rinunciando all'altra, Ferretti resta fedele all'incrocio fin tanto che in esso non si incontrano più due versanti ma un unico fervente nucleo che tiene insieme la complessità dell'essere come bene.

La 'veglia' attribuita alla ragione annuncia risonanze appassionatamente metafisiche, proprie di chi inesausto si cura di un compito, su cui resta ricurvo, sino al raggiungimento della meta prefissata. Veglia l'amata del *Cantico dei cantici*, come lo stesso Levinas ricorda a esergo del saggio cui facciamo qui puntualmente riferimento⁵, veglia l'orante cristiano anche nel sonno⁶. L'orazione rammenta pure la centralità del corpo in uno sviluppo di pensiero che si è lasciato smuovere dal torpore dell'intellettualità solo illusoriamente disincarnata. A tutte queste risonanze Ferretti ha dato un'armonizzazione, lasciandole ampiamente risuonare; io le risento ora, grazie a lui, e provo a ridirle solo accennando un motivo.

Il sovrappiù di razionalità cui mira Levinas esprime un'aggiun-

⁵ Si tratta di Id., *Dalla coscienza alla veglia*. Insieme a questo saggio si è qui tenuto in particolare considerazione il testo *Dio e la filosofia*, anch'esso pubblicato in *Di Dio che viene all'idea*, pp. 77-101.

⁶ Così recita l'antifona, che incornicia il 'Nunc dimittis' - il *Cantico di Simeone* (Lc 2,29-32), nella preghiera di Compieta secondo la Liturgia delle Ore: «Nella veglia salvaci, Signore, nel sonno non ci abbandonare: il cuore vegli con Cristo e il corpo riposi nella pace».

ta, che, non è mai di per sé un elemento inessenziale, superfluo o accidentale⁷, ma il nucleo veritativo fondamentale, che nel nostro caso costituisce la specificità stessa della ragione come veglia. Il sovrappiù di razionalità è ciò che ridesta la ragione a se stessa, scuotendola dall'assopimento di una lucidità opaca, quale è ancora la via dell'intenzionalità husserliana, comunque parziale. Al risveglio della ragione dà suggestiva raffigurazione l'affresco viennese di Klimt – il *Beethovenfries*: dispiegandosi su quattro grandi pareti la pittura rappresenta dapprima il sonno della ragione in una vita già in forma umana ma fluttuante in una dimensione onirica, quindi il suo divenire storia e poi tragedia nei mostri, che una ragione pur destata sa generare come suoi inganni. La ripresa avviene attraverso la mediazione sensibile della bellezza artistica e quindi, dopo un salto di livello, si compie nella dimensione della bellezza corporea dell'unione erotica degli amati, che celebrano la gloria di una creazione splendente di luci e magnificamente fiorita.

Il soggetto vivente, consapevole di sé, nella veglia, creativo, è assediato dentro e fuori di sé da un'alterità che ha la forza trainante e l'alternanza del respiro stesso. Siamo destati dall'assedio costante dell'alterità fuori di noi quale è la prossimità degli altri, come insegna Levinas, ma già anche e da sempre tenuti desti dal fremere dell'alterità che fa tutt'uno con la nostra ipseità, come appunta Ricoeur. Su un tripode di passività – il corpo proprio, l'altro, la coscienza morale – non ci si può addormentare, né ottundere in una medesimezza più chiusa di una monade⁸. La passività, che costituisce il soggetto che siamo, esalta il significato della percezione, della sensibilità intera, del sentimento, della sapienza del corpo, che si eleva dal suo interno al sen-

⁷ L'idea dell'«aggiunta» come essenzialità è di Enrico Guglieminetti, che la propone a frutto delle sue meditazioni filosofiche su Dante e dunque su Tommaso. Cfr. ad esempio E. GUGLIELMINETTI, *Due di filosofia*, Jaca Book, Milano 2007.

⁸ Tripode della passività è espressione ricoeuriana per indicare la polisemia dell'alterità, niente affatto disgiunta dall'ontologico, secondo la dinamica aristotelica dell'atto-potenza. Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, pp. 432 ss. Qui la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità e dunque congiuntamente anche del sé. Ricoeur pensa sulla base del chiasmo di etica e ontologia, incrociando l'istanza dell'ingiunzione levinassiana con quella heideggeriana, per dire la struttura dell'ipseità. Mi permetto di rinviare al mio studio *Il sapere del desiderio. Libertà metafisica e saggezza etica*, Cittadella Editrice, Assisi 2002 (cap. I, «Nel cuore di un chiasmo»), pp. 15-45.

so dell'essere come suo proprio bene. L'autonomo soggetto moderno aveva lasciato daccanto questi beni, questa sostanza, che è la sua eredità da mettere a frutto. Infine si è accorto d'essere dimezzato e ha cominciato a reclamare l'eredità intera. Non vuol certo rinunciare ai beni faticosamente acquisiti nella stagione moderna ma sa che alcuni vanno rettificati e perfezionati, altri aggiunti assolutamente. Proprio il «vivente presente di sé» designa per Levinas la veglia. Il risveglio è incessante come il respiro vitale. Così la presenza di sé a sé scuote la quiete di uno stato che già si chiamava veglia e si ripropone nell'ininterrotto trascendersi dell'immanenza. Qui cambia il livello, di cui diceva la prima citazione, livello che guadagna il sovrappiù di razionalità. L'irriducibilità del risveglio spodesta l'apoditticità dell'io penso. Passa la 'sbornia' dell'autoassicurazione del *cogito* e inizia l'insonnia del sé. La ragione ebbra si sarebbe addormentata, lasciando un poco di coscienza sveglia per misurare e calcolare un'oggettività esterna in cui via via si sarebbe totalmente identificata, quasi pietrificandosi in essa nella condanna all'incubo della finitezza come autoconsunzione. Acclamato autonomo, il soggetto moderno fu orfano dell'eteronomia, che pure lo costituisce e destinalmente finisce nel finito.

Finisce la finitezza, che si estingue nei fatti della bieca mortalità, e si ridesta un soggetto vivente sulla soglia del movimento del sé, che non fa che trascenderlo restandogli immanente. L'eteronomia lo riattraversa e lo inquieta, o meglio, lo sprona. Così è descritta la veglia levinassiana – fine dell'inebetimento, della pietrificazione, dell'ingrassamento, dell'indolenza, persino dell'imborghesimento, di un io appagato unicamente del suo crasso riposo; inizio dell'inquietudine, «insonnia più vigilante della lucidità dell'evidenza in cui il Medesimo riposa – ancora e già – sogno del suo presente»⁹. Ecco perché occorre risvegliare un soggetto, quale quello tardomoderno, lucidamente assorbito dal suo oggetto, totalmente occupato, miseramente invaso da esso in una sorta di logica obiettivante che si perde nell'orgia produttiva e nell'amalgama del consumo globalizzato, che tanto piace alla dittatura della maggioranza. Aniché accettare l'appiattimento, si può però puntare all'allargamento dell'intelligenza dell'*humanum* – e questa è già la lezione ferrettiana dinanzi al postmoder-

⁹ LEVINAS, *Dalla coscienza alla veglia*, p. 51.

no¹⁰. Contro l'ottundimento di un io pago della sua conoscenza oggettivante, della sua capacità rappresentativa di sicura efficacia ma limitante, Levinas, come già Kierkegaard, nonché Husserl, debitore di Cartesio, solleva la problematicità della presenza a sé, strappando l'io dal suo autoradicamento. Le metafore atomiche cui Levinas ricorre vigorosamente tratteggiano questa esplosione dell'io nel sé: nella scissione, come dalla fusione fredda, scaturisce un'energia buona. Al risveglio l'egologico (egotismo, egoismo) è svanito, così come fuggono i sogni. La libertà, determinata da tale risveglio coscienziale, è in rapporto analogico con la libertà etica che esplose, secondo Levinas, nella responsabilità per l'altro e che suscita la considerazione dell'unicità di ognuno nella sua non-intercambiabilità. Ora questa ingiunzione a liberare il sé scopre anche in Levinas, addirittura *malgré soi*, la portata ontologica sul piano etico.

La liberazione dall'egologia, dalla medesimezza, dall'individualità coscienziale chiusa, si configura come liberazione di sé. «L'uomo è il sé» – sull'ellisse del sé già Kierkegaard aveva scorto la dinamica del soggetto vivente¹¹, ponendo nel fuoco dell'ellisse il fulcro in cui coincidono realtà, libertà e Dio, l'Altro per antonomasia. L'altro trascende, come pareysonianamente ci trascendono già sempre il passato, l'inconscio, la legge morale¹². Anche Levinas, con diverso impianto categoriale, senza poesia né mistica, considera la tangenza del ritrovamento di sé con l'irrompere della trascendenza: la defezione dell'identità provoca la liberazione del sé. Considerare il sé come verità dell'io comporta una navigazione seconda, in un pelago vasto e burrascoso che sostiene

¹⁰ Cfr. G. FERRETTI, *La teologia cristiana di fronte al postmoderno*, in *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, II, *Figure*, ESI, Napoli 2002, pp. 231-267.

¹¹ I poli dell'ellisse sono il possibile e il necessario, il finito e l'infinito. «Il sé, scrive Kierkegaard, è un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso; il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a se stesso. L'uno è una sintesi di infinito e finito, di temporale e eterno, di libertà e necessità, in breve una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due. Nel rapporto tra due il rapporto è il terzo [...] e questo è il sé». Nella stessa pagina il filosofo afferma: «La disperazione è una malattia dello spirito, del sé. [...] L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé»: cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, trad. it. di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999, p. 15. Per l'analisi del testo kierkegaardiano mi permetto di rimandare al mio volume (in particolare al cap. I, «L'uomo scisso») *La frattura originaria. Riflessioni sulla condizione umana*, FrancoAngeli, Milano 2006.

¹² Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, in particolare il saggio ivi contenuto: *L'esperienza religiosa e la filosofia*, pp. 85-149.

tanto la vita del soggetto individuale vivente, quanto lo spessore multiforme del reale, che è già natura, secondo il nome greco di creazione, sino a lambire il mistero dell'infinito come Dio, quale interiorità più intima della coscienza e assoluta trascendenza. Una soggettività vivente, forse davvero postmoderna, perché oltre l'esangue finitismo del moderno, sarà forse anche più schiettamente cristiana, come ancora mai lo è stata. «Rispetto alla soggettività cartesiana dualisticamente contrapposta al corporeo (che ha in pratica dominato l'epoca moderna!), siamo effettivamente di fronte a una "soggettività nuova", che va favorita e difesa», scrive Ferretti¹³. Tale soggettività vitale, nel pensiero dell'ebreo Levinas, si annuncia tramite la «suscezione dell'infinito».

L'infinito, cui si fa così cenno, è al di qua della manifestazione, non si palesa in una presenza entificata, si segnala piuttosto nella profondità della passività, dell'affezione (il poter essere affetti, colpiti da...) che caratterizza appunto la soggettività. Ciò che mi trascende mi segna, mi tocca, mi coinvolge. In questa lanciante percezione, che è già anche abbagliamento della coscienza, può annidarsi forse la mistica, ma *en philosophes* non ci addentriamo qui in quei meandri che proteggono anche le pieghe irrisolte della psiche. Nella catastrofe del *cogito*, che lascia emergere il magma del sé, si può invece dire di quella passività radicale, che altera la coesione identitaria, lacera l'appercezione trascendentale, esprimendosi intanto come desiderio. In questo slancio *ad infinitum*, che inabita la coscienza, si dà il ripetersi inarrestabile del risveglio. Cartesio non ci lascia dunque solo l'eredità povera del soggetto dimidiato, se tramite lui Levinas, recuperando il *cogitatum* delle *Meditazioni metafisiche* (III), può esprimere l'idea dell'infinito in me, che impedisce alla coscienza di assopirsi nell'identificazione a un io ridotto all'unidimensionalità della superficie e all'impalpabilità dell'immagine virtuale. Per dire di Dio che viene all'idea, il pensiero, votato a pensare più di quanto possa, è mosso dal desiderio di un ordine diverso da quello dell'effettività dispiegata e ripiegata sul meramente rappresentabile. Questo pensiero destato dal desiderio, o per dire altrimenti, questo soggetto affetto dal desiderio metafisico, non trova una delimitazione che lo colmi, e, al contrario, più si dispiega, più è mosso nell'accrescimento dal desiderio che lo ha suscitato.

¹³ FERRETTI, *La teologia cristiana di fronte al postmoderno*, p. 258.

Questa risalita dal più all'ancora di più, da un positivo a un suo incremento, ricorda l'andamento del *desiderium naturale videndi Deum* d'impianto medievale. Solo un bene senza limiti può appagare il desiderio, non perché lo sazi, ma perché, colmandolo, continua a suscitarlo. Quanto maggiore è la passione, più grande sarà il desiderio e massima la gioia. Le citazioni potrebbero moltiplicarsi, tutte egualmente tese a dire la destinazione finale del desiderio, allorché è raggiunta la beatitudine e dunque il massimo poter essere, l'appagamento del volere: dall'agostiniano «*Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*», al tommasiano «*bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum*»¹⁴. La dismisura del desiderio d'infinito non si affievolisce come si appaga la bramosia una volta attenuata la necessità, né si consuma nel delirio d'un io ipertrofico¹⁵, anzi si dispiega in un godimento che si mantiene in essere. Non ci occupiamo più dell'investimento dell'io nei suoi bisogni, ma di un'interesse di sé votata a un continuo incremento. Già fuori dal piano predefinito della mancanza, questo godimento, che non va da un meno a un più per diventare nuovamente un meno, secondo l'andamento parabolico di salita e discesa fino all'azzeramento, procede invece in tutt'altro modo, da un positivo al suo accrescimento. Così inteso, tale gaudium si riveste del bel nome latino di *delectatio*, che è sì riposo, in quanto appagamento e piacevolezza, ma mai inerte, mai consumato, anzi sempre attivo. Questa gioia è possibile perché concerne in una comprensione amorosa il massimamente desiderabile, che in quanto infinito spalanca il desiderare, invece di chiuderlo. La *delectatio* non è però perseguibile direttamente, essa consegue all'*amor amicitiae*, che

¹⁴ Rispettivamente *Confessiones*, 1, 1, 1: CCL, 27, 1 (PL, 32, 659-661), e *S. Th.* I-II, q. 2, a. 8. Del secondo tema è qui riportata la citazione per esteso: «Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, qui replet in bonis desiderium tuum. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit».

¹⁵ Questa sarebbe per Kierkegaard (cfr. *La malattia per la morte*) la disperazione dell'infinito, quale fantasticheria illusoria verso l'illimitato e quale smania di volersi disperatamente secondo la modalità già nota del proprio io.

si fonda in *felicitate alterius*¹⁶. L'*itinerarium in Deum* – noi potremmo dire il cammino verso la dismisura dell'infinito, essa sola adeguata alla libera dignità umana, – segue la traiettoria obliqua dell'alterità. Assistiamo dunque a una dislocazione di segno etico, come in Levinas? *Sic et non*. Certo la *delectatio* è corollario della beatitudine continuamente perfettibile e ben più ricca del *bonheur* illuministico, della moderna felicità, sfaldatasi nel destino dell'individuo moderno completamente destrutturato e che troppo facilmente la confonde con il successo. Tuttavia la *delectatio* non si esime dall'*amor sui*, dal compiacimento del bene che c'è nel sé, accompagnando lo slancio beatifico fino al massimo del poter essere. Il sé individuale nel quadro su accennato non si smarrisce invece né dinanzi alla pluralità intersoggettiva e neppure dinanzi all'alterità radicale¹⁷. La *visio* medievale, che giunge sino alla *divina essentia*, contempla il momento agapico (erotico, etico) nella coincidenza con quello ontologico. Eccoci al chiasmo, che Levinas cancellerebbe.

Qui l'apporto teologico cristiano può fare la differenza nel pensiero della pienezza dell'umano: nel chiasmo dell'incarnazione l'ontologico e l'etico non sono affatto scissi, sono uno, come lo sono nello stato della creazione e della pienezza, *alias* giustizia, originaria, considerata non nella sua valenza mitologicamente archeologica, bensì nel suo valore euristico di costituzione dell'esistente dato. Levinas si dice sorpreso del «trauma già sempre passato» che non fu mai presente e che dunque rimane irrepresentabile, nonostante i fili tesi della coscienza. E nella coscienza smaltiamo il duro colpo di un trauma, che ci precede totalmente, seppur non assolutamente. Di quel trauma, secondo una possibile ermeneutica, dice il mito teologale del 'peccato originale': in quel dramma archioriginario si celerebbe un plesso etico-ontologico. Infatti il Bene che si manifesta precede la divisione, che contrappone già *in secundis* bene e male come resti guasti. Il Bene che precede la separazione non è riducibile al bene già conosciuto come l'altra parte del male; nel plesso unitivo originario, cioè costituen-

¹⁶ Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

¹⁷ Tommaso asserisce che la gioia derivante dagli amici sarà un'estensione della beatitudine perfetta, senza sopprimere neppure nella beatitudine ultima il significato della realtà individuale.

te, essere e Bene sono uno, e non fusionalmente, vitalmente. Non c'è chiasmo nella densità puntiforme di quello stato primo, non è questione di due – o l'essere o il Bene –, e forse il terzo sempre e ancora da escludere, come il male, fa capolino proprio lì, quando si prova a scomporre il chiasmo, che ancora tale neppure è perché *unum*. Essere e bene non sopportano la scelta come alternativa. Anche la filosofia riesce maldestramente a prender partito per l'una o l'altra dimensione – l'etica o l'ontologica –, tanto da finire a dare all'una il nome dell'altra oppure, e più pericolosamente ancora, a rinunciare all'una in favore dell'altra, svuotando così di sé medesima la parte rimanente. La medievale logica dei trascendentali affascina proprio riguardo a questo punto, qualora la intendiamo come il tentativo di mostrare l'intreccio, che non sopporta districco, delle tonalità dell'essere, irriducibile, se non caricaturalmente, all'entificazione.

La virata etica di Levinas nell'interpretazione del desiderio metafisico costituisce quindi il nodo problematico della questione. Chi risveglia all'infinito è l'appello dell'altro: «*Vegliare* non è già sostituirsi ad Altri?»¹⁸. Il continuo trascendersi del desiderabile rinvia, secondo Levinas, al non-desiderabile che sono gli altri. Qui s'insinua la virata etica, che non può più essere metafisica. Mediante lo scombussolamento dell'alterità si celebra la veglia nell'apertura del sé. Ma allora la veglia si riduce all'insonnia, che esprime il disturbo coscienziale provocato da altri, sino all'incubo, come accade non a caso a chi è ostaggio. Se la veglia è solo insonnia, essa non dice ancora pienamente l'aggiunta di razionalità cui si aspira, si arresta invece nel ricordare un disagio, quasi il turbamento di un inizio. La bella trasformazione concettuale della veglia come ragione viepiù desta pare subire una battuta d'arresto, quando coincide con l'insonnia, come celasse un tentennamento, quasi un dubbio. Della ragione come veglia ci aspettiamo che abbia i nobili tratti della lucidità coltivata e non quelli appesantiti dai postumi dell'ubriacatura, quasi che il risveglio fosse solo quello da un incubo. Scorgiamo un'antitesi piuttosto marcata tra una ragione insonne, in quanto ossessionata dall'altro non-amabile, e una ragione desta, in quanto tesa e sollecita verso il massimamente desiderabile, che pure inquieta ma nel segno del-

¹⁸ LEVINAS, *Dalla coscienza alla veglia*, p. 44.

la passione¹⁹. Nel primo caso rischiamo forse di ricadere generalmente e per lo più nel gelido dovere in stile kantiano, o addirittura, di innalzarci nell'eccezione tragica del martirio, nel secondo guardiamo alla veglia come a uno stato interessante, che abita un soggetto già gravido d'alterità e che dà forma alla propria libera esistenza tessendo legami, scoprendo corrispondenze, creando intrecci.

Non si tratta semplicemente di contrapporre chiaroscuri, tanto più che da Levinas si accetta di buon grado lo sbilanciamento verso lo stato di cattività, comunque capace di magnificare la gloria del creato. Possiamo però considerare anche per Levinas la valenza espressiva e quella veritativa del suo pensiero, secondo la saggia indicazione pareysoniana²⁰. Ora la situazionalità storica e il radicamento religioso esprimono nella filosofia levinassiana lo sbilanciamento verso un'abnegazione che arriva a cancellare l'essere, il quale pure in Levinas ritorna a urgere, ma davvero suo malgrado. Aniché virare verso il nichilismo dell'abnegazione in nome di un altro costitutivamente non-amato, possiamo provare a volgerci, non con minore passione, verso il godimento di un essere che si qualifica come desiderabile assolutamente e con lui amare gli altri, almeno un altro. Se l'amore non si presenta senza eros, sia l'essere sia l'amore restano, giacché il secondo non deve più temere il primo. Lo sguardo su questo 'fenomeno erotico', per rubare le parole a Marion²¹, ravvisa qualche tratto del nucleo coscienziale in cui il rapporto di trascendenza non è ancora scisso tra etica e ontologia.

Se manteniamo a fuoco quest'ottica, rimaniamo fedeli al compito che Ferretti sente come suo e a cui ci richiama, ovvero a quello d'individuare un nucleo di fondo della coscienza ove la separazione ancora non si dia. L'individuazione di tale nucleo rimanda all'affermazione originaria di essere e bene, o altrimenti detto, all'essere a immagine e somiglianza di Dio. La trascendenza dell'essere-bene, che lascia il suo sigillo nell'immanenza della coscienza, non si esaurisce nei dati della coscienza stessa, e impegna a con-

¹⁹ Cfr. FERRETTI, *La teologia cristiana di fronte al postmoderno*, pp. 263 ss.

²⁰ Sulla distinzione tra pensiero espressivo e pensiero rivelativo, cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

²¹ Cfr. J.-L. MARION, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, trad. it. di L. Tasso, Cantagalli, Siena 2007, nonché ID., *Dialogo con l'amore*, a cura di Ugo Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2008.

trastare ogni forma di male. Su questo piano di tangenze estreme riconosciamo, anche grazie a Kant e a Levinas, che quella trascendenza è presenza nell'interiorità della coscienza. Questa è la base indicataci da Ferretti su cui edificare un serio rinnovamento, tanto dell'ontologia, quanto dell'etica, dal momento che per l'appunto l'una non sta senza l'altra.

La filosofia, in particolare quella che trae ispirazione dal cristianesimo, e perciò stesso dalla greicità, non si lascia mai del tutto persuadere del superamento dell'ontologia da parte dell'etica, anche se ne sarebbe tentata. Conosce questa tentazione Marion, che ha preferito il piano etico della *charitas* bonaventuriana a quello ontologico dell'*actus essendi* tommasiano, sino a inventare una fenomenologia tutta incentrata sul dono²². Ma cosa resta di una donazione senza l'essere del dono? Davvero possiamo farne a meno? Non mi pare, come sa chi del materno conserva l'amore ma non il dono del figlio. Ogni incarnazione è già investita d'ontologia, ed è ben noto che neppure Levinas se ne sbarazza, non foss'altro che per stare al cospetto della giustizia.

Come già evidenziato da Ricoeur, tuttavia, lo sbilanciamento verso l'istanza etica consuma come in un fuoco divorante di biblica memoria ogni altro camminamento del pensiero. Eppure un tale sbilanciamento non è senza conseguenze: un soggetto deflagrato dall'altro è esposto a derive psicologiche e ideologiche preoccupanti. Il modello cristologico salva il sé anche nell'abbandono, ma in Levinas questo modello manca, nonostante l'antropologia che da lui si ricava abbia accenti che sono adeguati innanzi tutto alla cristologia. Ci chiediamo con timore quale soggetto si formi nell'ossessione di un'alterità non-amata, benché curata in nome di un altro assoluto, verso cui tende propriamente il desiderio. Dinanzi a un prossimo che è il disturbatore, il nemico, il non-amabile per eccellenza, la sublimità d'Altri, che sta *epekeina tes ousias*, determina il *décalage* che s'imprime nel desiderio: inseguen-

²² Cfr. in particolare ID., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, trad. it. di R. Calderone, a cura di N. Reali, SEI, Torino 2001, oltre ai precedenti lavori sulla medesima questione, *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Puf, Paris 1989 e *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001. Sul tema cfr. inoltre i volumi a cura di G. FERRETTI, *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002 e *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Atti del IX Colloquio su Filosofia e Religione, Macerata 2003, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2003.

do Lui, siamo demandati al prossimo²³. La risonanza evangelica è di nuovo allettante, nondimeno resta l'equivoco di una logica sacrificale, di cui, almeno in ambito teologico, Ferretti ci ha insegnato, anche attraverso Girard, a diffidare²⁴. Il nostro desiderio è già da sempre erotico: siamo già noi gli amati, l'amante è sì altrove, ma ci precede nell'*ars amandi*. In quanto essere desiderante, l'uomo ama. E non si dà desiderio senza essere. Perciò, anziché inseguire l'idea di un «Dio non contaminato dall'essere» o quella di un «altrimenti che essere», appare più interessante (e in tutta la pregnanza dell'aggettivo suggerita da Levinas) intendere un essere contaminato da Dio, pensare non un «*Dieu sans l'être*», bensì un uomo con Dio, come se Dio «potesse stare in me»²⁵. Ma allora, dunque, già nel mio essere in quanto autoaffezione è attestata un'apertura ontologica²⁶. L'esplosione operata dalla trascendenza, che è l'alterità già intima all'io, è una messa a rovescio dell'interiorità. In tale estroversione sono io che esprimo l'infinito, cosicché Dio non è escluso dalla significanza, se posso dire per l'appunto 'io sono'. L'io sono' cristologico, di cui soprattutto il vangelo giovanneo reca testimonianza, mostra la soggettività compiuta nell'incarnazione di sé, capace di attestare il proprio essere individuale in tutta la pregnanza divina del significato.

L'affezione radicale (la passività della percezione e della sensibilità), che Michel Henry propone nella sua fenomenologia della vita, non esprime solamente lo scuotimento del sé da parte dell'altro, in qualche modo passa a lato rispetto all'irruzione traumatica dell'altro, che tanto peso ha in Levinas, e scende nel cuore del medesimo, nella sua individualissima immanenza, lasciando lì

²³ La socievolezza aristotelico-tommasiana dell'*homo naturaliter amicus* ha più ragioni dell'inimicizia animalesca di hobbesiana memoria. Anche questo tema antropologico attende una ripresa.

²⁴ Cfr. l'opera di R. GIRARD, a partire dal suo *La violenza e il sacro* (1972), trad. it. a cura di O. Fatica - E. Czerkl, Adelphi, Milano 2000.

²⁵ L'espressione ultima è di LEVINAS, *Dalla coscienza alla veglia*, p. 43. Cfr. J.-L. MARIÓN, *Dieu sans l'être*, (ed. or. Librairie Arthème Fayard, Paris 1982), Puf, Paris 1991 (Quadrige), *Dio senza essere*, trad. it. di A. Dell'Asta, a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008.

²⁶ Forse verso una simile ontologia apre la strada M. HENRY; cfr. in particolare il suo *Incarnazione. Una filosofia della carne*, trad. it. di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001. L'autoaffezione dell'atto di trascendenza vale per Henry come una matrice originale, che ci libera dalla stretta del visibile, principio che fonda l'essere, prova di sé.

vedere che la struttura è quella della rivelazione²⁷. L'affezione segnala già la vita come divina, in se stessa manifestazione e dunque, in tal senso rivelazione. Ci si accorge quindi, finalmente desti, dell'opportuno rovesciamento di sguardo verso la condizione umana, che appare radicata, non nella generazione naturale, quanto piuttosto in quella divina del Sé. In forza di questa ontologia, Henry a suo modo sembra ripetere l'«Eccomi» che Levinas sentì come la meraviglia dell'ispirazione, oltre il negativo del quinto comandamento e al di là dello stupore quale semplice esperienza psicologica entro un circolo esistenziale.

Prima che l'altro, il prossimo disturbatore, mi costringa mediante la sua ingiunzione dall'esterno a perdere la struttura dell'io, è già intervenuta la passione a introdurre una ferita permanente nella presunta compattezza del soggetto. Tale passione è originaria, facendo tutt'uno con la nostra condizione di passività, corporea e insieme coscienziale, ed esprimendo al contempo la connaturalità del desiderio. Intorno a questa lacerazione si riprende l'identità, unica e singolare, si costruisce l'io mosso dall'interiorità del sé.

A Marion la scoperta di una soggettività erotica consente, in particolare nelle ultime opere, di spiegare l'individualizzazione in forza della precedenza dell'appello amoroso, che fa essere²⁸. Il «tu amoroso», rispondente all'«eccomi», identifica, individualizzando l'altro, e non nell'estasi dell'altrimenti che essere, ma nell'entusiasmo della vita; che sia beatitudine per la presenza o dolore per la mancanza, è comunque questo richiamo amoroso ad assicurare nell'essere.

Giungendo a un parossismo dell'intonazione, Henry pensa l'immanenza, ovvero la vita, di cui non saremmo da lunga pezza neppur più avveduti, quale pienezza dell'umano, che nella sua condizione di dipendenza e di manifestazione di sé può legittimamente chiamarsi divina. Chissà se Henry volle scientemente riprendere dal saggio levinassiano – che qui mi offre ispirazione – *Dalla coscienza alla veglia*, i molteplici richiami che lì sono fatti a una ragione desta alla vita. In quelle pagine, e in molte altre, ora

²⁷ Cfr. ID., *Incarnazione. Una filosofia della carne*. I problemi del corpo e della passività erano già presenti in ID., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biraïenne*, Puf, Paris 1965 (réédition, 1997).

²⁸ Cfr. MARION, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*.

raccolte in *Di Dio che viene all'idea*, Levinas è sulle tracce dell'umano, dell'affezione che lo struttura, della passività che lo caratterizza. Ci si accorge di una presenza/assenza irriducibile al finito, mentre l'infinito che viene pensato si segnala nella profondità che istituisce la soggettività proprio attraverso la sua affezione. L'alterità, prima ancora di essere esperita al di là del soggetto, è in lui nell'immanenza del sé, perciò il cammino levinassiano può esser proseguito al di qua o senza lo scacco che gli altri significano per l'io.

Assumere questo impegno comporta l'analisi dell'anteriorità della vita soggettiva rispetto al reale, risvegliando la vita soggiacente allo sguardo, ritrovandola nella presenza. Già Levinas aveva intuito che questo cammino di pensiero avrebbe trovato nell'assunzione del dato della corporeità non un ostacolo, ma la sua via più propria. Le ragioni del corpo più antiche di quelle della mente, urgono anch'esse nella veglia della ragione, per dire ben di più di quanto non si conosca della nostra costituzione antropologica²⁹. L'elevazione al senso dell'essere attraversa la via del corpo, in un'unità che non tollera separazioni e che conserva le verità che le passioni, i sentimenti, la sanità o la malattia esprimono. Anche il desiderio per l'assoluto e la relazionalità intersoggettiva manifestano quel che siamo in questa immanenza vitale. Su questa via è ricercata la ricchezza dell'*humanitas*.

Ora, nel tentativo di pensare la pienezza dell'umano, l'ermeneutica può offrire contributi non meno significativi di quelli della fenomenologia e anzi operare assieme in una confluenza di ricerche. La corrente ermeneutica novecentesca ha applicato l'interpretazione ai testi, rispetto ai quali opera una fusione d'orizzonti, con una forte tensione euristica, in piena fedeltà all'istanza

²⁹ «Il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono . [...]. "Io" dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande cui non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice "io", ma fa "io". [...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza» – così F. NIETZSCHE in *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2006, p. 33. L'allucinato pensatore ha intravisto un tema destinato a diventare sempre più centrale nella riflessione sull'uomo, che, a partire dalla complessità ben poco conosciuta del corpo, si eleva al senso del proprio sé. Allora non parrà tanto sconveniente l'accostamento con E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, trad. it. di L. Vigone, Città Nuova, Roma 1988. La messa a tema del corpo e della natura si distanzia in questo quadro *toto coelo* dal riduzionismo finitista, che ha il suo risvolto pratico nel deturpamento dell'uno e dell'altra.

dell'autonomia critica. Il dialogo contemporaneo tra teologia e filosofia lucra anch'esso di tale fusione e di simile visione interpretativa, libera da codificazioni storiografiche e dottrinali. Tale libertà, di cui l'ermeneutica si avvantaggia, è anche frutto della frattura che fu sancita dall'inizio moderno del pensiero proprio rispetto alla tradizione ormai esangue che si era sclerotizzata nelle maglie strette della tarda scolastica. Cartesio, il quale eroicamente spezzò una continuità divenuta sterile, ancora conosceva un patrimonio di sapere, che via via, data quella frattura, è stato poi dimenticato, né hanno aiutato alla sua ripresa le ripetizioni neoscolastiche, rigidamente fedeli a un'unica linea speculativa. Nella frattura è caduto il pensiero di tanti secoli, con la conseguenza che la storia della filosofia annovera l'antico e il moderno nella quasi completa dimenticanza di ciò che era frammezzo. Eppure nulla impedisce alla luce della metodologia ermeneutica di riferirsi anche alla trattatistica medievale, ché anzi il pensiero della frattura trova occasione di provarsi proprio in questa possibilità d'apertura verso il passato contrastato, da cui prese le mosse.

«Riaprire orizzonti dimenticati» risponde alla volontà di «riattivare intenzioni assopite»³⁰. Il tema della soggettività offre felicemente il destro a questa ipotesi di lavoro. Certo occorre arrischiare un'ermeneutica, nel dire, per esempio, dell'angelo al fine di capire meglio l'uomo. L'angelologia, almeno nella versione tommasiana, dà da pensare all'antropologia. Le dense pagine tommasiane dicono di un soggetto che si approssima alla trascendenza, che conosce l'eteronomia e che è più complesso della spoglia dimidiata del soggetto della tarda modernità, condannato all'evanescenza e all'irrilevanza sia etica, sia ontologica³¹. Valga a tale scopo un breve accenno.

Nel dire dell'angelo Tommaso integra il suo discorso sull'uomo. Poiché nello schema della *Summa* vale la logica della progressione nell'ordine di perfezione, si può dedurre che l'orizzonte di pienezza dell'antropologia è trovato al livello più alto, quale è quello dell'angelologia. Ciò che Tommaso non dice dell'uomo nella fedeltà all'aristotelismo, lo attribuisce all'angelo, rifacendosi per questo scopo a fonti neoplatoniche. E già a titolo d'indagine storiografica è verificata questa differenziazione relativamente al-

³⁰ Uso le parole di Levinas: cfr. *Dalla coscienza alla veglia*, p. 46.

³¹ Cfr. U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.

le fonti e alle autorità. Da un punto di vista teoretico i limiti antropologici sono superati dall'eminenza delle caratteristiche predicate della creatura soprasensibile. Ciò consente di pensare una soggettività che chiameremo angelica e che sulla *via eminentiae* considera ciò che l'umano scopre della sua costituzione.

Tommaso riconosce una superiorità – un *excessus* – a quanto sussiste come forma, come nel caso della creatura soprasensibile, non individuata dalla materia. Se consideriamo il dettato aristotelico, la forma è propriamente *physis*, più natura (quale principio d'ogni movimento) che la sola materia. La *morphè*, essendo essenzialmente *entelecheia*, cioè più *ousia*, è anche in sé *mallon physis*, o addirittura essa solo lo è a pieno titolo. La lettera della *Fisica* aristotelica, su cui sia Tommaso sia Heidegger si sono soffermati³², consente in maniera straordinaria a noi tardomoderni la riconsiderazione del concetto di natura, e dunque poi di natura umana, in relazione all'assunzione dinamica di una forma e di un'immagine, in un quadro tutt'altro che predefinito, essenzialista, prefissato. L'alternanza della presenza e della sua sottrazione (d'*ousia* e *steresis*), sino all'ultima metamorfosi di morte/resurrezione, mira all'assunzione di una forma (*morphè*) propria continuamente in trasformazione. Questa tensione alla forma, che attraversa i gangli corporei, mentre interessa l'individualizzazione coscienziale, è il movimento stesso (*archè kinéseos*), il cambiamento (*metabolè*), strutturante la nostra immanenza e approssimantesi senza sosta al proprio sé. La *physis* è infatti descritta nel testo aristotelico come genesi, via che da sé porta a sé (*physeos odòs eis physin*), nel divenire di una forma.

Ora concepire la *physis* come *morphè* ci consente di guardare alla forma angelica come a una forma più compiuta rispetto a quella dell'animale razionale, che di per sé solo insufficientemente dice del nostro essere umani. L'angelo, considerato qui quale ideazione di un paradigma, esibisce una perfetta coincidenza con se stesso, vale a dire per l'appunto con la propria forma, secondo un'identità prima e irriducibile, quasi specchio rappresentante la natura divina. A livello conoscitivo la superiorità dell'an-

³² Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, II (B) 1-3, in *Opere*, vol. III, Laterza, Roma-Bari, 1973, trad. it. di A. Russo, in particolare pp. 27-35; M. HEIDEGGER, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*. *Aristotele, Fisica, B, 1*, in *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 192-255. Cfr. G. NICOLACI, *L'idea di natura fra Heidegger e Aristotele*, in *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, L'Epos, Palermo 1999, pp. 69-91.

gelo ci appare del tutto invidiabile, giacché egli è capace di una riflessività totale e perfetta; egli, come soggetto conoscente, coincide perfettamente con se stesso in quanto soggetto conosciuto; la sua autocoscienza è presenza immediata a sé. Invece la tensione per una buona conoscenza di sé accompagna l'esistenza umana e resta sempre mediata. Alla conoscenza di sé, come a un'irraggiungibile meta, tendono i nostri sforzi, coronati di tanto in tanto da qualche successo attraverso la fatica della formazione e della cura di sé.

Circa il suo proprio essere poi, l'angelo gode *per sé* d'incorruttibilità, non sottostà ad alcun vincolo di determinazione, nemmeno a quello spazio-temporale. E ciò che più sorprende è che ogni angelo fa specie a sé, il suo nome è assolutamente unico, in un'individualizzazione di dignità superiore e più compiuta. Non vi è immediata coincidenza tra *homo* e *humanitas*, non vi è perfetta adeguazione tra individuo e umanità e viceversa, nel caso dell'angelo invece sì: la natura angelica si individualizza da se stessa. Nel caso dell'uomo il suo corpo (la sua materia) costituisce il *principium individuationis* e di distinzione numerica. La nostra individualità è corporea e sigilla l'appartenenza alla specie. Che l'uomo abbia un corpo fa in qualche modo invidia all'angelo! L'integrazione dell'antropologia attraverso l'angelologia si mostra anche nella differenza che è mancanza³³. La singolarità dell'angelo è dell'ordine dell'essenza, cioè identica alla propria natura, il che significa che l'angelo come forma pura esibisce una singolarità identica alla propria natura specifica, come se noi individualmente esprimessimo l'umanità intera. L'identità angelica non è individualizzata numericamente, non essendo ricevuta né determinata in un supporto. Il modello angelico rappresenta dunque una soggettività come entità irriducibile, autonoma, formalmente distinta dalle altre, nella coincidenza realizzata di sostanza e forma, di sostrato e di essenza. Tale angelica soggettività non sottostà ai criteri antropologici nel doppio scarto tra individuo e umanità, offrendosi in tal modo a paradigma per pensare un soggetto libero dai condizionamenti empirici, che scopre in sé quel che lo costituisce nel-

³³ Si era avveduto della ricchezza ridondante del corpo un altro pensatore domenicano, Meister Eckhart, secondo il quale, è grazie ad esso che siamo trattenuti dal ricadere immediatamente in Dio. Cfr. MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985.

la maniera più propria ed eminente. Forse già i maestri della modernità, probabilmente Cartesio e Leibniz, trassero ancora profitto dall'angelologia, per delineare il soggetto trascendentale attraverso la distinzione tra soggetto puro e individuo empirico, sulla base concettuale della differenziazione tra angelo-specie e uomo-individuo³⁴.

Il diverso modo di concepire il soggetto alla luce del paradigma angelico sembra poter fornire fecondi stimoli all'antropologia, proprio nella direzione della conoscenza di sé (del sé), del riconoscimento più specifico dell'individualità, della valorizzazione della corporeità. La metodologia dell'*excessus* lavora a esibire l'insuperabile dignità dell'individuo e il suo rimando *ad infinitum*. Quest'altro soggetto, l'angelico, apre perciò il pensiero a un'altra finitezza, davvero segnata da «una trascendenza che lacera o ispira l'immanenza, che avvolge come se dell'Infinito si potesse avere un'idea, come se Dio potesse stare in me»³⁵, come se io fossi, proprio perché semplicemente vivente, attraversato dal divino che mi costituisce. L'ardito accostamento delle parole di Levinas al paradigma angelico è sostenuto dalla considerazione che la suddetta citazione levinassiana è descrizione della 'veglia', di quella condizione di lacerazione e d'appassionata inquietudine, che ci colloca nella dimensione di una soggettività altra da quella destrutturata del moderno alla sua fine. Anche del soggetto umano si può dire, usufruendo della fortunata pericope anselmiana, che sia «*aliquid quo nihil maius cogitari nequit*»³⁶, ma nella soggettività che diciamo angelica trionfa il *maius*, anziché il *nihil* che campeggia e ha prevalso nel riduzionismo, scientista, sociologico, ideologico o religioso che sia. Perché ciò riesca, la 'veglia' deve farsi per noi *apex mentis, scintilla animae*, possibilità cioè di usare un'aggiunta di razionalità dicendo l'umano che siamo.

Una tale soggettività, «suscezione dell'infinito», «tempio o teatro della trascendenza» – per usare ancora una volta la terminologia levinassiana – si approssima all'idea di angelo che ne aveva Tommaso. Siamo in entrambi i casi al di qua dell'unità dell'ap-

³⁴ Traggo questa ipotesi storiografica da T. SUAREZ-NANI, *Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica*, in *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti*, a cura di A. Ghisalberti - A. Petagine - R. Rizzello, Quaderni di Annali Chieresi, Torino 2005.

³⁵ LEVINAS, *Dalla coscienza alla veglia*, p. 43.

³⁶ Cfr. ANSELMO, *Proslogion*, II libro.

percezione, là dove il sé costituisce lo psichismo stesso dell'anima e sfolgora come tramite di ciò che enuncia. Il soggetto denucleato, destato a sé, conosce la responsabilità smisurata secondo un accrescimento continuo, analogo della *delectatio*, riposo non inerte, appagamento in cui resta la tensione desiderante. Il concetto di insostituibilità dell'io, che è tale a motivo della sostituzione ad altri e che rende l'io unico nel suo genere, capace di parlare alla prima persona, ispirato e profetico, assomiglia all'idea dell'individualissima identità dell'angelo, che ha un nome unico e fa specie a sé. La fissione del soggetto vede la crescita dell'obbedienza proporzionalmente all'aumento dell'obbligo, un accrescersi della consapevolezza in corrispondenza della santità, un incremento della distanza con il progressivo avvicinamento³⁷; similmente, il soggetto angelico si conquista per eccesso. Nell'incessante rottura dell'identificazione, che la vita determina, il soggetto individuale si riceve continuamente da un sé che deborda i suoi confini e così di volta in volta delinea anche lo spazio multiforme dell'io, come se l'angelo trasformasse l'io fattuale. La denucleazione del soggetto scopre la trascendenza come qualificazione dell'immanenza del sé nella vita del soggetto. Sarebbe anche questo il significato della figliolanza divina³⁸. Lo scompiglio dell'ordine che è dell'infinito desta alla vigilanza, e interseca i piani, ovvero, la veglia ci rende consapevoli dell'incastro dei piani, quali quello antropologico-angelico, o ontologico-etico. Nel risveglio sarebbe già annunciato il nesso fra ontologico ed etico, se è l'alterità in me, il rimescolare del trascendente, a costituire l'io incarnato. Forse allora la veglia è propriamente da intendersi come *anastasis*, resurrezione dell'io a sé, rialzo, accrescimento, progressione, secondo

³⁷ Similmente ne è dell'esperienza teologale, che considera una doppia distanza: l'assenza di Dio e la vicinanza 'escatologica' dell'uomo a se stesso mediante la fede, ovvero l'allontanamento verso Dio (*Entfernung zu Gott*), che è partecipazione alla sua sottrazione (*Entzogenheit Gottes*) come esperienza della certezza di sé contrapposta all'autofondazione. La presa di distanza dall'io avvicina a sé tramite un altro: «L'identità dell'io con se stesso può essere trovata solo presso un altro. L'uomo può essere identico solo nella misura in cui un altro da lui è già presso di lui»; cfr. E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, trad. it. di F. Camera, Brescia 1982, p. 242; cfr. *ibi* pp. 243 ss. e pp. 386-389.

³⁸ Sulla 'condizione di Figlio', cfr. M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997 e Id., *Parole del Cristo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 2003.

la dismisura divina dell'infinito, secondo il modello dell'eminenza angelica, così da pensare il nostro essere affetto da Dio.

L'approssimazione alla trascendenza ha una sua dicibilità nell'asserzione 'essere a immagine e somiglianza di Dio' (*ad imaginem et similitudinem*). L'insuperabile dignità dell'essere umano non ha infatti una misura a lui adeguata, nemmeno quella protagorea, che resta legata all'esteriorità e non abbraccia l'infinita sporgenza di sé propria del nostro essere. Dunque soltanto quella X che nominiamo Dio rende conto dell'impossibile definizione umana; dire che a Lui assomigliamo, significa innanzi tutto indicare la dismisura che sola rende ragione della nostra costituzione. Pico della Mirandola, nel suo celeberrimo *Discorso sulla dignità dell'uomo*, rese onore alla natura che ci qualifica, esaltando la nostra capacità di divenire e di plasmarci, senza predeterminazione e senza limiti ultimi. L'uomo del rinascimento, imbevuto di sapienza teologale, era in grado di riconoscere l'uomo a poca distanza dall'angelo e somigliantissimo a Dio per la libertà di divenire ciò che vuole, in un'eco terrena alla metafisica esodale. Di questa natura non meramente caduca ma omologa al divino dice il pensiero medievale, che appare in ciò una fonte copiosa per la ricerca adeguata al tempo della postmodernità, che ora vuole e può dire della complessità del reale, ammesso che quella di 'postmoderno' sia definizione valida a indicare il nostro presente e non soltanto l'eclissarsi del moderno.

Forma e immagine sono categorie che coagulano insieme ciò che possiamo capire della natura che siamo e abbiamo, intrecciando greco e cristianità. Tutto ruota, come al centro del chiasmo su cui ci affatichiamo per dire che essere e bene stanno o cadono insieme, intorno a quella breve particella 'ad': lì sta l'avventura infinita dell'approssimazione alla trascendenza³⁹. Tommaso è stato maestro nel commentare tale approssimazione all'immagine⁴⁰, che non equivale all'uguaglianza ma dice al contem-

³⁹ Cfr. il volume in onore di Ferretti *Approssimazioni alla Trascendenza. Idea di Dio e fede religiosa nella filosofia contemporanea*, Atti del Convegno (Macerata, 22-24 maggio 2003), a cura di C. Ciancio - R. Mancini, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa 2005. Il titolo esprime l'attitudine della ricerca ferrettiana.

⁴⁰ Cfr. per esempio la questio 93 della *Summa Theologiae*, I. Immagine (*eikon*) e somiglianza (*omoiosis*) non sono sinonimi, la seconda nozione è inclusa nella prima e segnala una dipendenza. L'immagine è già in un sé, oltre che espressione, imitazione di un altro modello, cui può a vari gradi assomigliare e il modello archetipo sorpassa

po un'incompiutezza e una forma. Si è riflettuto troppo poco sull'«*ad*», mentre la concentrazione sui termini ultimi ha finito per consumarli nella critica, che aveva ormai perso di vista il senso dell'intero discorso antropologico-teologale. Non fu più considerato il principio del movimento, come cambiamento e progressione, intrinseco nella natura stessa ai suoi vari livelli. L'approssimazione protegge invece i termini ultimi e il punto di partenza. È nel moto a luogo verso l'*imago Dei* che l'essere umano si trova costituito, in una proiezione libera di sé, oltre la natura nella sua prima apparenza, attraverso i piani paradigmatici della grazia e della gloria. L'approssimazione *ad infinitum* colloca dunque l'immagine in un'eminenza che non si riduce alla traccia: *vestigium Dei* è ogni altro essente, l'uomo si stacca per somiglianza al divino.

Anche Levinas, almeno nei suoi commenti talmudici, tenne conto della concezione biblica dell'«uomo creato a immagine di Dio»: in questa rassomiglianza emerge «la profondità dell'interiorità»⁴¹. Così pensato l'essere umano si scopre collocato in un posto d'eccezione, che permette l'affinità, o la connaturalità, con tutti i livelli del reale. Né una semplice identificazione, né una pura distinzione definisce il rapporto tra l'uomo e il divino; occorre dire piuttosto che l'interiorità equivale all'altezza, allorché il più alto è interiore al più basso, cosicché questo assicura la presenza o l'assenza di quello. Dato un tale intreccio, l'interiorità non può essere narcisistica, ché anzi già in sé supporta ogni alterità. L'umano appare qui come la realtà attraverso la quale l'assoluto di Dio manifesta il suo senso, quello che dalla prospettiva umana è dicibile. Resta senza contemplazione l'infinito senza cominciamento, quello che non ha inizio nel nostro *intelligere*. E noi rimaniamo nella sospensione che ingenera l'idea d'infinito o come suprema forma, nella purezza e nella continua attualità – l'*actus essendi* tommasiano – o come indeterminazione caotica primordiale, mera materia, quasi nulla d'essere – l'*apeiron* anassimandreo⁴².

infinitezza la riproduzione particolare. L'uguaglianza però non è essenziale all'immagine, a meno che questa non sia perfetta. In *Genesi* (cfr. ad esempio 1,26; 5,1-3) la somiglianza è legata alla generazione, al rapporto di paternità-figliolanza, oltre che, come nel racconto dell'origine, alla conoscenza.

⁴¹ Cfr. E. LEVINAS, 'A immagine di Dio', secondo Rabbi Haim Voloziner, in *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, trad. it. di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, pp. 237-255.

⁴² Il concetto di *apeiron* fu anche di Pitagora e di Melisso, per dire l'illimitato. Il non-finito è l'imperfetto (*atelès*) e il non-originario, e così è attestato in Aristotele.

Il finito si spalanca nel suo contrario in una permanente contaminazione concettuale: non solo riusciamo a dire dell'in-finito solo con termine negativo (non-finito), ma tramite la duplicità della determinazione, del finito come limitatezza (solo finito) oppure come compiutezza (tutto finito) e dell'infinito come incompiuto (indeterminato) oppure come vera perfezione (assoluto). L'inserzione del pensiero cristiano sulla matrice greca ha qui il suo cuneo più efficace.

Questi solenni rimandi aspirano a riattivare insieme l'idea greca di natura e quella teologica di creazione, l'una dice del movimento immanente, l'altra dell'attraversamento del trascendente, nella convinzione che il tempo della complessità postmoderna si slanci verso pensieri così alati, mentre scopre i legami profondissimi di tutto l'essente, che non sopporta più distinzioni nette tra la mera materia e la pura forma, il reale e il virtuale, il naturale e l'artificiale⁴³. L'esempio di tale impresa intellettuale, di cui sempre più diveniamo coscienti, come della nostra strana condizione di esseri intelligenti, potrebbe esser quella dell'ormai comune operazione di *reverse-engineering*: la ricostruzione a posteriori di uno schema di funzionamento di qualsivoglia strumento tecnico o dato organico, dal suo interno, senza conoscerne la progettazione. Tali sembriamo noi nel gioco misterioso dell'esistenza, intenti a scoprirne via via i meccanismi, come in una sfida divina.

I temi evocati si inanellano: l'io nella scissione e nella sua insostituibilità, l'angelo, il godimento, l'immagine. Ma per dire tutto questo torniamo appunto a reclamare una ragione come veglia. Per incamminarsi verso di essa occorrerà forse riattivare il significato medievale d'intelletto, che aspira a dire altro e molto di più della ragione moderna, così da ricercare «dietro la lucidità del soggetto e l'evidenza di cui si appaga, un sovrappiù di razionalità»⁴⁴. L'aggiunta scaturisce come *scintilla animae*, esprimendo l'*apex mentis*, il meglio che la nostra anima – il principio del nostro

⁴³ Significativi a tal proposito i concetti scheleriani di 'Alleben', 'Allmensch' (GW, XIV, S. 269), atti a dire che la vita non si risolve in una determinata struttura molecolare, rimandando semmai a un principio organizzativo, e che l'uomo globale non si identifica con la mera forma del mammifero, il quale appare solo come un fenomeno transitorio e particolare, rispetto alla molteplicità formale propria dell'esser uomo come gesto della trascendenza. Cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler*, I e II, Vita e Pensiero, Milano 1972.

⁴⁴ LEVINAS, *Dalla coscienza alla veglia*, p. 34.

vivere – manifesta. In essa «il problema della trascendenza di Dio e il problema della soggettività irriducibile all'immanenza essenziale procedono insieme»⁴⁵. Quell'unico problema resta il nucleo da pensare, «*das einzige Bedenkliche*» fissato da Kant e intorno a cui Ferretti ha tanto scritto e detto⁴⁶, per tener desta la ragione in un esercizio di libertà che qualifica il finito nel suo radicamento in ciò che lo istituisce, lo attraversa e lo fa essere. «Io ritengo infatti», scrive Ferretti precisando la sua posizione teoretica, «che oggi il problema filosofico-culturale principe [...] sia una “resistenza” in nome della salvaguardia di quella specifica dignità irriducibile del finito che non si salva elevandolo a Tutto» – come vuole la *koinè* imperante nel nostro clima culturale, che considera ovvio che il finito della nostra esistenza sia il Tutto –, bensì scoprendo che esso è «derivato *da*, radicato *in*, indirizzato *a* ciò che lo trascende come al bene supremo»⁴⁷. La lezione ferrettiana ci apre dunque all'impegno, divenuto urgente, di dispiegare in tutta la sua ampiezza il senso positivo della relazione del finito con ciò che lo trascende mentre già lo inabita e lo informa. Abbiamo da considerare allora, anche attraverso un'appropriata ermeneutica della tradizione teologica, la condizione d'eteronomia del soggetto che ne esalta la libertà, e, anziché negarne l'autonomia, ad essa si lega, in una attesa riunione delle parti.

⁴⁵ ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino - M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 22.

⁴⁶ Cfr. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, pp. 180-181. Il luogo dell'espressione kantiana è *Kritik der reinen Vernunft* 1787², GS, Akademieausgabe Bd. III, p. 537, trad. it. di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1976, p. 804.

⁴⁷ ID., *Tra finito e infinito. Il tema di un dialogo ininterrotto con Ugo Perone*, in AA.VV., *Interruzioni. Note sulla filosofia di Ugo Perone*, Il Melangolo, Genova 2006, p. 231.